

Wie is deze?



# Wie is deze?

*Een onderzoek naar de compositie en  
Godsvoorstelling van Jesaja 63*

## *Who is this?*

An investigation into the composition and the  
conception of God in Isaiah 63

*(with a summary in English)*

## PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad van doctor aan de  
Universiteit Utrecht  
op gezag van de  
rector magnificus, prof. dr. H.R.B.M. Kummeling,  
ingevolge het besluit van het college voor promoties  
in het openbaar te verdedigen op  
donderdag 23 januari 2020  
des ochtends om 10.30 uur

door

WILLEM JOHAN DEKKER

geboren op 21 juli 1967  
te Uddel

**Promotoren:**

Prof. dr. B.E.J.H. Becking

Prof. dr. H.G.L. Peels

**Copromotor:**

Dr. M.C.A. Korpel

Deze uitgave is mede mogelijk gemaakt door financiële bijdragen van de Gereformeerde Bond in de Protestantse Kerk in Nederland, Stichting Aanpakken en Stichting 'Ad Pias Causas'.

Aan Dineke

מִי־זֶה

*Wie is deze?*

*Jesaja 63:1aA*

*‘Wie God heeft leren kennen als de levende en de ware God, kan en mag Hem ook „menselijk” denken en in menselijke beelden over Hem spreken, zonder het gevaar te lopen, dat hij het besef zal verliezen te spreken over de Andere, de Heilige.’*

J. de Groot en A.R. Hulst, *Macht en wil. De verkondiging van het Oude Testament aangaande God*, Nijkerk z.j., 207

ISBN: 978-94-638-9694-8

Ontwerp omslag: Maaïke de Vries

Foto: Wilco Blaak - detail van het Jesajaraam in de Oude Kerk van Delft

Toelichting bij de afbeelding: *Profeet dag en nacht in gebed* – De profeet richt zich met opgeheven handen biddend tot God. Hij wordt geflankeerd door twee gestalten die de nacht en de dag symboliseren. Op deze wijze wordt verbeeld dat hij dag en nacht in gebed is. Vermoedelijk is deze afbeelding een illustratie bij Jesaja 62: op een indringende manier roept de profeet zijn God de beloften ten aanzien van Sion in herinnering. De toelichting is ontleend aan een beeldmeditatie van A. van den Akker s.j.; zie [www.beeldmeditaties.nl/kk3/8.php](http://www.beeldmeditaties.nl/kk3/8.php).

Boekverzorging: BoekXpress - Uitgeverij Boekscout, Soest  
[www.boekscout.nl](http://www.boekscout.nl)

# Woord vooraf

De eerste ideeën voor een studie over Jesaja 63 vormden zich tijdens mijn eerste studieverlof als predikant in 2002. Ik wilde me verder verdiepen in het Oude Testament en zijn getuigenis aangaande God, en op die manier een vervolg geven aan mijn doctoraalscriptie over Jesaja 54 en Gods verberging. Ik deelde mijn gedachten met prof. dr. B.E.J.H. Becking, wiens colleges mijn belangstelling voor het OT hadden gewekt. Dit resulteerde in een onderzoeksplan in 2007: over de compositie en Godsvoorstellingen van Jesaja 63 zou het moeten gaan. Zijn de plannen voor deze studie ontstaan toen ik predikant in Reeuwijk was, de eerste stappen van het daadwerkelijke onderzoek werden gezet toen ik inmiddels predikant in Delft was. Het overgrote deel van de promotiestudie is gedaan na 2012, het jaar waarin ik predikant in Amersfoort werd. Nu deze studie afgerond is, wil ik de Hervormde gemeenten van Reeuwijk, Delft en in het bijzonder Amersfoort (wijkgemeente St. Joriskerk) hartelijk danken voor de gelegenheid en tijd die zij mij gaven om met dit onderzoek bezig te zijn. Het was fijn dat ik elke week een dag en zo nu en dan een paar weken achter elkaar in alle rust aan deze dissertatie werken kon.

In het bijzonder wil ik mijn hartelijke dank uitspreken aan mijn promotor, prof. dr. B.E.J.H. Becking, voor al die keren dat hij me bij hem thuis gastvrij ontving en voor de persoonlijke en stimulerende wijze waarop hij me al deze jaren heeft begeleid. Ik denk daar met veel genoegen aan terug. Ik dank ook graag prof. dr. H.G.L. Peels voor zijn bereidheid om mee te lezen, met bijzondere aandacht voor het hoofdstuk over de Godsvoorstelling van Jesaja 63. Zijn hartelijke en ter zake kritische opmerkingen motiveerden mij het optimale uit deze studie te halen. Een woord van dank komt ook dr. M.C.A. Korpel toe voor de betrokken en nauwgezette wijze waarop ze mij begeleidde bij het onderzoek naar de retorische vorm en structuur van Jesaja 63. Met haar grote kennis van oude handschriften heeft ze me enorm geholpen bij dit onderdeel van de promotiestudie. Ik ben dr. D. Jongkind erkentelijk voor de beantwoording van schriftelijke vragen die de bestudering van *Codex Sinaiticus* opriep.

Verder wil ik mw. Anneke Verhoeven bedanken voor de zorgvuldige correctie van de tekst van deze dissertatie. Dhr. John Foran dank ik voor de vertaling van de samenvatting van deze studie in het Engels. Mijn beide zonen, Wim en Arnold, ben ik dankbaar voor hun hulp bij de definitieve opmaak van de tekst en diverse registers. Mijn familie en vrienden wil ik hartelijk bedanken voor hun betrokkenheid. Ik denk hierbij in het bijzonder aan mijn ouders en schoonouders. Mijn vader en schoonvader hebben de voltooiing van dit proefschrift helaas niet meegemaakt; ze zouden er oprecht blij mee zijn geweest.

Heel in het bijzonder wil ik Dineke, mijn vrouw, en ook mijn kinderen Wim en Tineke, Doriene en Arno, Annerieke en Bas, en Arnold en Annemarie bedanken voor hun liefde, steun en grote betrokkenheid op de studie en de voortgang ervan al die jaren. De afronding ervan zie ik als het resultaat van een gezamenlijke inspanning. Wat mijn vrouw Dineke hierin voor mij betekend heeft, is niet zomaar in woorden uit te drukken. In een poging om toch iets te zeggen draag ik deze dissertatie met veel liefde aan haar op. Ten slotte dank ik God die mij al deze jaren vreugde gaf, studiezin en kracht om deze studie te volbrengen.

Amersfoort, december 2019

# Inhoudsopgave

Woord vooraf.....	7
1. INLEIDING.....	11
1.1 Aanleiding .....	11
1.2 Vraagstelling .....	14
1.3 Werkwijze en opzet.....	16
1.4 Jesaja als boek .....	19
1.4.1 Een kathedraal.....	19
1.4.2 Trito-Jesaja.....	21
2. TEKST EN TAAL .....	24
<i>Een onderzoek naar de syntactische opbouw van Jesaja 63</i>	
2.1 Inleiding .....	24
2.2 Syntactische analyse Jesaja 63:1-6.....	24
2.2.1 Indeling en vertaling .....	24
2.2.2 Syntactische analyse .....	25
2.2.3 Conclusie .....	33
2.3 Syntactische analyse Jesaja 63:7-19.....	36
2.3.1 Indeling en vertaling .....	36
2.3.2 Syntactische analyse .....	39
2.3.3 Conclusie .....	59
2.4 Evaluatie en conclusie .....	63
3. SAMENSPEL VAN SPELERS .....	66
<i>Een onderzoek naar de actanten van Jesaja 63 en hun onderlinge samenhang</i>	
3.1 Inleiding .....	66
3.2 Verwijzingen .....	67
3.3 Spelers.....	67
3.3.1 Jes. 63:1-6.....	67
3.3.2 Jes. 63:7-19.....	72
3.4 Samenspel .....	75
3.4.1 Jes. 63:1-6.....	75
3.4.2 Jes. 63:7-19.....	80
3.5 Evaluatie en conclusie .....	95



4. WAARDE VAN WOORDEN.....	98
<i>Een onderzoek naar de woorden binnen Jesaja 63 en hun samenhang met het geheel van Jesaja</i>	
4.1 Inleiding .....	98
4.2 Selectie .....	99
4.2.1 Samenhang binnen de tekst.....	99
4.2.2 Jes. 63 in zijn literaire verband.....	102
4.3 Analyse.....	103
4.3.1 Samenhang binnen de tekst.....	103
4.3.2 Jes. 63 in zijn literaire verband.....	126
4.3.2.1 Concordantisch onderzoek.....	127
4.3.2.2 Analyse.....	132
4.3.2.3 Nader bekeken.....	152
4.3.2.4 Evaluatie en conclusies Jes. 63 in zijn literaire verband.....	220
4.4 Conclusie.....	232
5. GELEZEN EN GEHOORD.....	234
<i>Een onderzoek naar de retorische vorm en structuur van de overgeleverde tekst</i>	
5.1 Inleiding .....	234
5.2 Afbakening van de tekst.....	237
5.3 Cola .....	255
5.4 Versregels.....	275
5.5 Strofen.....	283
5.6 Cantikels.....	295
5.7 Sub-canto's.....	303
5.8 Canto's .....	309
5.9 Conclusie.....	314
5.10 Evaluatie en nader onderzoek.....	319
6. GETUIGENIS AANGAANDE GOD .....	325
<i>Een onderzoek naar de Godsvoorstelling van Jesaja 63:1-64:11</i>	
6.1 Inleiding .....	325
6.2 Inventarisatie en schets.....	326
6.2.1 Jes. 63:1-6.....	326
6.2.2 Jes. 63:7-64:11 .....	332
6.3 Samenhang .....	343
6.4 In gesprek met W. Brueggemann en J. Jeremias.....	346
6.4.1 W. Brueggemann – core testimony en countertestimony.....	346
6.4.2 J. Jeremias – Gottes Zorn en Güte.....	359

6.5 Conclusie.....	368
7. CONCLUSIES EN EVALUATIE.....	372
7.1 Conclusies .....	372
7.2 Relevantie.....	380
Summary.....	384
Bijlage 1 – overzicht tekstgegevens actanten Jes 63:1-6 .....	392
Bijlage 2 – overzicht tekstgegevens actanten Jes 63:7-19 .....	394
Lijst van manuscripten.....	399
Lijst van afbeeldingen.....	402
Verklaring van gebruikte afkortingen.....	403
Bibliografie.....	405
Register van Bijbelplaatsen .....	414
Curriculum vitae .....	419

# 1. Inleiding

## 1.1 AANLEIDING

Een eerste aanzet voor deze studie is mijn belangstelling voor het oudtestamentische getuigenis aangaande God geweest. Reeds als student was ik gefascineerd door de vraag wie Hij is die zich in dit eerste deel van de Bijbel meerzijdig openbaart. Ik ben me vooral gaan verdiepen in wat H.G.L. Peels de ‘schaduwkanten van het oudtestamentische Godsbeeld’ noemt:<sup>1</sup> welke voorstelling van God wordt overgedragen wanneer teksten getuigen van zijn toorn en wraak en wat hebben zulke teksten ons te zeggen? Dit resulteerde in een onderzoek naar het motief van Gods *verberging* in het Oude Testament.<sup>2</sup>

Toen ik me in de eerste jaren van mijn predikantschap afvroeg op welke wijze aan deze studie een vervolg gegeven zou kunnen worden, stuitte ik op de tekst van Jes. 63. Bij een eerste lezing van deze tekst valt op, dat hierin voorstellingen voorkomen die als paradoxaal kunnen worden ervaren. Israël getuigt van zijn God als een wreker, een God die in toorn de volken vertrappt. In diezelfde tekst spreekt het over zijn God als vader, een God die in ontferming omziet naar zijn volk en het verlost. Deze waarneming roept de vraag op hoe deze contrasterende voorstellingen zich tot elkaar verhouden. Nader onderzoek van de tekst resulteerde in een volgende observatie: in het oudtestamentisch onderzoek van deze tekst wordt Jes. 63:1-6 onderscheiden van zijn vervolg, Jes. 63:7-64:11. Het zou gaan om tekstdelen die oorspronkelijk los van elkaar hebben bestaan en pas in later tijd die ene tekst geworden zijn zoals wij die nu hebben. Over de plaats en betekenis van Jes. 63:1-6 in zijn literaire verband en zijn samenhang met Jes. 63:7-64:11 in het bijzonder hebben exegeten zich steeds opnieuw het hoofd gebroken.<sup>3</sup> Al met al voegde zich bij de vraag naar de Godsvoorstellingen binnen deze tekst en hun verhouding tot elkaar een tweede vraag: als het waar is dat we in Jes. 63 te maken hebben met twee oorspronkelijk zelfstandige teksten, waarom zijn ze dan bij elkaar gekomen en samengevoegd tot een betekenisvol geheel?

Een volgende aanzet voor deze dissertatie is de weerzin geweest tegen een Godsbeeld als dat van Jes. 63:1-6 bij liberale bijbelwetenschappers zoals F. (Friedrich) Delitzsch. Op grond van deze tekst heeft Delitzsch afstand van het OT genomen.<sup>4</sup> Ook anderen, zoals G. Fohrer en P. Volz, hebben vol onbegrip op profetische teksten als deze gereageerd.<sup>5</sup> Achter

---

<sup>1</sup> H.G.L. Peels, *Wie is als Gij? Schaduwkanten van het oudtestamentische Godsbeeld*, Zoetermeer 2007<sup>2</sup>. Vgl. W. Dietrich, C. Link, *Die dunklen Seiten Gottes* (2 Bd.), Neukirchen-Vluyn 1995/2000.

<sup>2</sup> W.J. Dekker, “Verberging van God – schuld of lot”, *TR* 38 (1995), 184-201. Dat artikel is een bewerking van mijn doctoraalscriptie *Verberging van God – vraag en teken. Een onderzoek naar de relatie tussen de verberging van God en het handelen van Israël in Jesaja 54*, Utrecht 1993.

<sup>3</sup> W.A.M. Beuken, *Jesaja* deel IIIa (POT), Nijkerk 1989 (Beuken, *Jesaja IIIa*), 246: ‘De contextuele betrokkenheid van de passage neemt niet weg dat zij altijd een vreemde indruk heeft gemaakt.’ J.L. Koole, *Jesaja* deel III (COT), Kampen 1995, 328, merkt bij zijn exegese van Jes. 63:7-14 op: ‘Het verband met het voorafgaande is vrij onduidelijk.’

<sup>4</sup> J. Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, Anchor Bible, Vol. 19B, New York 2003, 250 (Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*): ‘We recall that reading and rereading Isaiah 63:1-6 was the point at which Friedrich Delitzsch, in his *Zweiter Vortrag über Babel und Bibel* (1903), gave up the Old Testament.’ Vgl. Beuken, *Jesaja IIIa*, 257 voetnoot 21.

<sup>5</sup> G. Fohrer, *Das Buch Jesaja*, 3 Band: *Kapitel 40-66* (ZB), Zürich 1964, 246; P. Volz, *Jesaja II* (KAT), Leipzig 1932, 262. S. Sekine, *Die Tritojesajanische Sammlung (Jes. 56-66) redaktionsgeschichtlich untersucht* (BZAW 175), Berlin 1989, 140, noemt diverse auteurs die zich kritisch uitgelaten hebben over deze tekst. Vgl. B. Janowski, *Ein Gott, Der Straft Und Totet? Zwölf Fragen Zum Gottesbild Des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn

het ‘verschrikkelijke godsbeeld’ van Jes. 63:1-6 gaat een ‘gruwelijke theologie’ schuil, zo is de overtuiging.<sup>6</sup> Weerbarstige teksten als Jes. 63:1-6 liggen onder vuur, bij oude en nieuwe lezers.<sup>7</sup> Deze leeservaring maakte mij temeer nieuwsgierig naar de tekst van Jes. 63 en naar het eerste deel ervan in het bijzonder. Een volgende vraag kwam bij mij op: hoe heeft Israël zelf teksten als Jes. 63:1-6 gelezen? Nieuwe lezers kunnen deze als weerzinwekkend en irrationeel ervaren, maar hoe hebben eerste lezers ze verstaan?

De actualiteit is voor mij een vierde aanleiding geweest om me in deze tekst te verdiepen. Ik denk hierbij aan de ervaring van de afwezigheid van God en het zoeken naar Hem, zoals door Joost Zwagerman op een indringende manier onder woorden is gebracht in zijn postuum verschenen *Wakend over God*:<sup>8</sup>

‘Iemand belt mij telkens op, zegt niets,  
vaag hoor ik een verre ademtocht,  
het kan de mijne zijn, maar ook die  
van de ander, die hardnekkig zwijgt.  
Ik leg weer op. Ben nu een man  
die vreemde telefoontjes krijgt.’

In een gedichtenbundel als die van Zwagerman wordt stem gegeven aan wat ik zou willen noemen het gevecht met en om God.<sup>9</sup> Velen vandaag herkennen dit gevecht. Ze vragen zich vertwijfeld af wie en waar God is.<sup>10</sup> Onder hen bevinden zich velen die kerkelijk opgegroeid zijn, vertrouwd met de Bijbel en het christelijke geloof. Ze kennen de taal, maar de grote woorden *over* God worden niet meer gedragen door de ervaring *van* God. Hun Godsgeloof is leeggelopen.<sup>11</sup> Wanneer ik luister naar deze stemmen om mij heen wordt

---

2013 (Janowski, *Ein Gott*), die in dit boek het gesprek aangaat met critici van het OT. Zo ook W. Dietrich en C. Link in hun *Die dunklen Seiten Gottes*. 2 Bd. (1: Allmacht und Ohnmacht; 2: Willkür und Gewalt, Neukirchen-Vluyn 1995/2000).

<sup>6</sup> Zo verwoordt Koole, *Jesaja III*, 313, het commentaar van sommige exegeten.

<sup>7</sup> J.-J. Suurmond legt een verbinding met de kerkelijke praktijk van dat moment (2014): ‘De praktijk is dat voorgangers (en leesroosters) om weerbarstige teksten heen lopen alsof het explosieven zijn – wat in zeker opzicht ook zo is. Een groot deel van de Schrift klinkt nooit in de kerkdienst.’; zie J.-J. Suurmond, ‘De kerk mist kippenvet’, *Interpretatie* 22/4 (2014), 8.

<sup>8</sup> Joost Zwagerman, *Wakend over God*, Amsterdam 2016. Het citaat is het eerste couplet van het gedicht ‘Contact’ waarmee deze bundel opent.

<sup>9</sup> Op deze wijze versta ik ook Jan Siebelink, *Knielen op een bed violen*, Amsterdam 2007<sup>38</sup>. Wat het werk van Zwagerman betreft: zie R. Brouwer, ‘God as burden: A theological reflection on art, death and God in the work of Joost Zwagerman’, *HTS Theologische Studies/Theological Studies* 73 (4), 4338. <https://doi.org/10.4102/hts.v73i4.4338>.

<sup>10</sup> In hun *The Silent God* (Leiden 2011; Nederlandse vertaling: *De Zwijgende God* [Vught 2011]) sluiten M.C.A. Korpel en J.C. de Moor aan bij deze actualiteit door te verwijzen naar het motief van Gods zwijgen in theologie en filosofie, in literatuur, theater en film. Zij laten zien dat de (post)moderne ervaring van de zwijgende God haaks staat op het getuigenis van Israël, dat weliswaar weet van Gods zwijgen, maar Hem toch vooral kent en belijdt als de God die spreekt.

<sup>11</sup> Ik verwijs hier naar het werk van dr. W. Dekker, die o.a. in zijn dissertatie *Afwezigheid van God. Een onderzoek naar antwoorden bij W. Pannenberg, K.H. Miskotte en A. Houtepen* (Zoetermeer 2011) en in zijn trilogie *Marginaal en Missionair. Kleine theologie voor een krimpde kerk* (Zoetermeer 2011), *Tegendraads en bij de tijd. Verder in het spoor van Bonhoeffer* (Zoetermeer 2016<sup>3</sup>) en *Verbonden en Vervreemd. Over de God van Paulus op de Areopagus* (Utrecht 2018) diepgaand op de vragen met betrekking tot de aan- en afwezigheid van God in de tegenwoordige tijd ingaat. Hij zoekt tegelijk naar een manier waarop de kerk – hoewel teruggedrongen naar de marge van de samenleving – God ter sprake brengen kan en over welke God het dan zou moeten gaan. Zie ook E. Talstra, “God. Biografie van een overlever”, *KT* 67/2 (2016), 97-112 (Talstra, “Biografie”). Talstra zet in bij de worsteling van velen met een ‘christelijke opvoeding’: ‘Houd ik het uit met God? Of niet? En als het antwoord ‘nee’ was, ging ook meestal de Bijbel dicht.’ Hij voert vervolgens een pleidooi voor een opnieuw leren

voor mij de vraag des te prangender wie Hij is die door de kerk beleden wordt als Vader, Zoon en Heilige Geest en wat de betekenis is van teksten als Jes. 63 waarin Israël zelf zijn God bevraagt. Bij de actualiteit denk ik ook aan de vragen met betrekking tot God en geweld.<sup>12</sup> De brute aanslag ‘in gods naam’ op de Twin Towers in 2001 en de daaropvolgende explosie aan religieus geladen terreur in de jaren erna leidden tot een hernieuwde bezinning op het motief ‘geweld’ in de Bijbel, in het Oude Testament in het bijzonder.<sup>13</sup> Jes. 63:1-6 is dan een van de teksten die de aandacht trekken: God schuwt geweld niet, maar vertrapt in vurige toorn en grimmigheid de volken. De vraag is dan hoe teksten als deze, die getuigen van geweld in Gods naam of door God zelf, moeten worden verstaan.<sup>14</sup>

Kortom, er is voldoende aanleiding om de tekst van Jes. 63 opnieuw en aandachtig te lezen. ‘Wie is deze?’ Met deze vraag opent Jesaja 63. Het is de vraag die door de tijd heen steeds weer wordt gesteld en in elke tijd opnieuw om een doordacht antwoord vraagt. Het is hierbij van belang om allereerst aandachtig te luisteren naar het getuigenis van Israël zelf, dat wil zeggen: naar de teksten zoals ze ons worden aangereikt in het Oude Testament.<sup>15</sup>

---

lezen van de Bijbel: de Bijbel als biografie van God met autobiografische elementen, als de vertolking van Gods eigen zoektocht om het met zijn volk en mensen uit te houden.

<sup>12</sup> Ik verwijs naar W. Dietrich, C. Link, *Die dunklen Seiten Gottes*, 2 Bd. (1: Allmacht und Ohnmacht; 2: Willkür und Gewalt), Neukirchen-Vluyn 1995/2000, die beide boeken schreven tegen de achtergrond van de grote vragen met betrekking tot God, zijn macht, leiding en het lijden in de wereld zoals oorlogen, de vluchtelingengrootstroom en klimaatverandering. ‘Wo ist Gott? Was hat er zu tun mit dem Dunkel der Welt und dem Dunkel vieler Menschenschicksale?’

<sup>13</sup> In de veelheid aan literatuur verwijs ik behalve naar het hierboven genoemde werk van Janowski naar J.F.D. Creach, *Violence in Scripture* (Interpretation – Resources for the Use of Scripture in the Church), Louisville 2013 (Creach, *Violence*); I. Fischer (Hg.), *Macht, Gewalt, Krieg im Alten Testament: gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation* (QD 254), Freiburg 2013; B. Obermayer, *Göttliche Gewalt im Buch Jesaja. Untersuchung zur Semantik und literarischen Funktion eines theologisch herausfordernden Aspekts im Gottesbild* (BBB 170), Göttingen 2014; dit boek is een bewerking van zijn dissertatie. Al eerder verscheen N. Lohfink, *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, Freiburg 1983. Ook in het Nederlandse taalgebied verschenen dissertaties over de thematiek van God en geweld. Ik noem H.G.L. Peels, *The Vengeance of God. The Meaning of the Root NQM and the Function of the NQM-Texts in the Context of Divine Revelation in the Old Testament* (OTS 31), Leiden 1995; E. A. Rooze, *Amalek geweldig verslagen. Een bijbels-theologisch onderzoek naar de vijandschap Israël-Amalek als bijdrage tot de discussie over ‘Geweld in het Oude Testament’*, Gorinchem 1995; A. Versluis, *The Command to Exterminate the Canaanites: Deuteronomy 7* (OTS 71), Leiden 2017. Ik noem ook het boek van H.G.L. Peels, *God en geweld in het Oude Testament* (AS 47), Apeldoorn 2007, een bundeling van vijf artikelen en twee referaten die door de thematiek van God en geweld verbonden zijn, waaronder zijn discussie met S. Janse in het tijdschrift *Wapenveld* in 2006 en 2007. Laatstgenoemde behandelt deze thematiek opnieuw uitvoerig in zijn *Is het de schuld van de ENE? In gesprek met Paul Cliteur en anderen over monotheïsme en geweld*, Soest 2016. Vgl. ook C. Houtman, ‘Lijden aan de Bijbel. Over de kwetsbaarheid van de Schrift’, *TR* 59/3 (2016), 195-215, die met dit artikel reageert op een themanummer van *Theologia Reformata* over ‘de God van het Oude Testament’ (*TR* 57/4 [2014]); hij gaat daarin ook in op de genoemde discussie tussen Peels en Janse. Peels reageert op Houtman met het artikel ‘Een spade dieper. Over de worsteling om de Schrift recht te doen’ in *TR* 59/3 (2016), 216-232.

<sup>14</sup> Janowski, *Ein Gott*, 91: ‘Dabei kann es nicht darum gehen, die Dimension der göttlichen Gewalt im Alten Testament zu leugnen. Dazu ist sie zu offensichtlich.’ Vgl. Creach, *Violence*, 65: ‘Isaiah 63:1-6 contains some of the most troubling imagery of any passage that speaks of God as warrior.’

<sup>15</sup> E. Talstra, ‘Identity and Loyalty, Faith and Violence’, in: D. van Keulen en M.E. Brinkman (eds.), *Christian Faith and Violence* 1 (Studies in Reformed Theology 10), Zoetermeer 2005, 69-85, stelt terecht de vraag vanuit welk perspectief de exegeet weerbarstige teksten – zoals Jes. 63:1-6 – benadert. Hij onderscheidt een drietal perspectieven en pleit voor het *theological insiders’ perspective* wanneer men aan zulke teksten recht wil doen. Hiermee bedoelt hij een benadering van de tekst van binnenuit: de exegeet leest de tekst als een getuigenis van Gods omgang met zijn volk en omgekeerd; deze omgang van de levende God met mensen is spanningsvol, zit vol dramatiek. Hij distantieert zich van het *outsiders’ perspective* dat hij bij moderne lezers waarneemt: men benadert de tekst vanuit een eigen, moderne opvatting van moraliteit en humaniteit. Deze benadering leidt doorgaans tot

## 1.2 VRAAGSTELLING

Een eerste kennismaking met Jes. 63 resulteerde dus in een tweevoudige waarneming: (1) er komen metaforen<sup>16</sup> of Godsvoorstellungen voor die contrasterend lijken te zijn, namelijk die van God als wreker (63:4) en vader (63:16); (2) dit onderscheid in Godsbeeld loopt evenwijdig aan een tweedeling van de tekst: exegeten gaan ervan uit dat binnen deze ene tekst twee delen zijn te onderscheiden, namelijk Jes. 63:1-6 en 63:7-19, waarbij het tweede tekstdeel opgenomen is in het grotere geheel Jes. 63:7-64:11. Ik heb dus een waarneming op het niveau van de theologische concepten of Godsbeelden en een waarneming op het niveau van de tekst als literaire compositie. Beide waarnemingen roepen een vraag op: (1) wat is de verhouding of samenhang tussen de genoemde, contrasterende Godsbeelden, en (2) waarin ligt de eenheid van deze tekst die gezien kan worden als een samenvoeging van twee oorspronkelijk te onderscheiden teksten? In deze studie worden beide vragen beantwoord door de omgekeerde beweging te maken. Er zal eerst onderzoek worden gedaan naar de tekst als literaire compositie. Wanneer ik me een beeld gevormd heb van de tekst als geheel en de samenhang van beide tekstdelen in het bijzonder, kan naar verwachting een antwoord worden gegeven op de vraag naar de samenhang van de Godsbeelden binnen deze tekst.

In de uitleg van Jes. 63:1-6 en 63:7-64:11 wordt doorgaans het *onderscheid* tussen beide teksten benadrukt. Veel aandacht gaat uit naar de samenhang van deze teksten met het literaire verband. Een breed gedragen inzicht is dat Jes. 63:1-6 met Jes. 59:15b-20 een samenhangend geheel vormt dat de tussenliggende hoofdstukken Jes. 60-62 omarmt (*Klammer*)<sup>17</sup>, en dat Jes. 63:7-64:11 gelezen en verstaan moet worden in nauwe samenhang met Jes. 65-66.<sup>18</sup> Op een bepaald moment in het redactieproces van het boek Jesaja<sup>19</sup> zouden beide teksten zijn samengevoegd. Men zoekt dan weliswaar naar het verband tussen beide teksten, maar van een diepgaander onderzoek naar de *samenhang* van beide teksten komt het niet.<sup>20</sup> Met deze studie wil ik in deze lacune voorzien. Na een eerste lezing van

---

eliminatie van teksten als Jes. 63:1-6, aldus Talstra. Hij meent een tendens waar te nemen: 'If there is terror in the Bible, it is not the real Bible.' (75) Vgl. Beuken, *Jesaja IIIa*, 257: zowel een kritische benadering als van Delitzsch als een christologische uitleg als bij de kerkvaders maken 'de tekst onschadelijk. Zo rijst opnieuw de vraag: wat is de strekking van de passage?' Zie voor diverse benaderingen van de tekst ook het overzichtsartikel van H.G.L. Peels, 'Ontwikkelingen in de bijbelse hermeneutiek', *TR* 40/2 (1997), 72-95, en C. Houtman, *De Schrift wordt geschreven. Op zoek naar een christelijke hermeneutiek van het Oude Testament*, Zoetermeer 2006. Ook B. Becking, *Between Fear and Freedom. Essays on the Interpretation of Jeremiah 30-31* (OTS 51), Leiden 2004, 1-3, bepleit een benadering van de tekst die recht doet aan het feit dat wij, moderne lezers, niet de eerste lezers van deze tekst zijn. Dat betekent wat hem betreft, dat de lezer of exegeet goed zal moeten luisteren naar de 'communicatieve patronen' binnen de tekst zelf 'before any meaning can be given to that text.' Waaraan bij deze communicatieve patronen moet worden gedacht: zie § 1.3 waar ik (met Becking) verwijs naar E. Talstra en de aandachtsvelden die hij onderscheidt.

<sup>16</sup> Voor wat ik hieronder versta, verwijs ik naar voetnoot 21 van hoofdstuk 3.

<sup>17</sup> Dit sluit niet uit dat er ook samenhang bestaat tussen Jes. 63:1-6 en Jes. 60-62. Vgl. o.a. Beuken, *Jesaja IIIa*, 246; Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 248; U. Berges/W.A.M. Beuken, *Das Buch Jesaja. Eine Einführung*, Göttingen 2016 (Berges/Beuken, *Buch*), 216; L.-S. Tiemeyer, 'The Coming of the Lord: An Inter-textual Reading of Isa 40:1-11; 52:7-10; 59:15b-20; 62:10-11 and 63:1-6', in: I. Provan, M.J. Boda (eds.), *Let us to go up to Zion: Essays in Honour of H.G.M. Williamson on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday* (VT.S 153), Leiden 2012, 234-235. Zie verder het onderzoek naar de samenhang van Jes. 63:1-6 met zijn literaire verband in hoofdstuk 4.

<sup>18</sup> Vgl. o.a. O.H. Steck, 'Beobachtungen zur Anlage von Jes 65-66', in: O.H. Steck, *Studien zu Tritojesaja* (BZAW 203), Berlin 1991, 217-228. Zie verder het onderzoek naar de samenhang van Jes. 63:7-19 met zijn literaire context in hoofdstuk 4.

<sup>19</sup> Zie § 1.4.

<sup>20</sup> Een uitzondering is C.C. Torrey, *The Second Isaiah. A New Interpretation*, New York 1928, 461vv. Hij beschouwt Jes. 63:1-64:11 als één gedicht (*poem*) met een centraal thema. Het behoort wat hem betreft tot de

Jes. 63 heb ik het sterke vermoeden dat deze tekst zowel literair als theologisch meer een eenheid is dan in het algemeen wordt aangenomen. Ik denk hiervoor aanwijzingen te hebben op het niveau van de syntaxis, de literaire structuur en de thematiek van Jes. 63. Zo komen in beide tekstdelen vraagpartikels voor.<sup>21</sup> Deze observatie roept de vraag op welke functie deze partikels hebben in het geheel van deze compositie.<sup>22</sup> Opmerkelijk is ook de afwisseling in de persoonsvorm binnen deze tekst en de daarmee verbonden verschuivingen en climax: een vraag *over* God aan het begin van Jes. 63 (63:1a) loopt uit op een vraag *aan* God aan het einde ervan (63:19b). Een interessante vraag is wat dan de betekenis is van de tussenliggende verzen Jes. 63:7-14, waarin het motief van de exodus voorkomt. In het vervolg van deze studie wil ik deze en andere observaties nader onderzoeken. Alles overwegend kom ik tot de volgende hypothese:

*Hoewel Jes. 63:1-6 en 63:7-19 doorgaans onderscheiden worden, vormen beide teksten, zowel literair als theologisch, een betekenisvol geheel. De compositie van beide tekstgedeelten tot één geheel vond plaats met het oog op de boodschap die de schrijver of redactor van deze tekst wilde overdragen.*

Om deze hypothese te toetsen stel ik de volgende vragen:

1. Wat maakt deze tekst tot een eenheid? Om deze vraag naar de tekst als *compositie* te kunnen beantwoorden, wordt de tekst onderzocht op syntaxis, literaire structuur en theologische concepten of motieven. Zijn er aanwijzingen in de tekst zelf dat beide tekstdelen Jes. 63:1-6 en 63:7-19 een geheel vormen?
2. Waarom zijn beide tekstdelen Jes. 63:1-6 en 63:7-19 tot een betekenisvol geheel gecomponeerd? Om deze vraag naar de *strategie* van de schrijver te kunnen beantwoorden onderzoek ik de plaats en betekenis van Jes. 63 in zijn literaire verband. Op welke wijze is Jes. 63 verbonden met andere teksten binnen het Bijbelboek Jesaja? Zijn er aanwijzingen dat deze tekst met een bepaalde bedoeling één geheel geworden is en zo ja, wat zou die bedoeling kunnen zijn?
3. De vraag die mij het meest interesseert is: welke *voorstellingen* van God vinden we in Jes. 63, en welke betekenis hebben ze in het geheel van deze tekst en wat is hun onderlinge samenhang?

---

grootste werken van *Second Isaiah*: ‘This poem shows the Second Isaiah at the summit of his power and in full consciousness of it. It is among his greatest compositions, unsurpassed for dramatic power and for intensity of emotion. Its subject is contained in the question with which it closes: “May not the great day come soon?”’ Het gedicht heeft z.i. een bijzondere opbouw: op *the opening passage* (63:1-6) volgt een *tender lyric chant* (63:7-64:11) waarvan het eerste deel (63:7-14) zich in metrum (3+2) onderscheidt van de rest van het gedicht (3+3). Dit middendeel valt ook daarin op, schrijft Torrey, dat in deze verzen de Knecht spreekt (*Servant’s soliloquy*); deze brengt het motief van de exodus in. Het hele gedicht vertoont wat betreft structuur, metrum, onderwerpen (*subjects*) en de volgorde (*order*) waarin de onderwerpen klinken *a striking correspondence* met een eerder gedicht van de hand van *Second Isaiah*, namelijk Jes. 42, aldus Torrey.

<sup>21</sup> Jes. 63:1aA,2aA,11bA,11bB,15bA,17aA.

<sup>22</sup> Zie § 4.3.1 waar ik de plaats en betekenis van de vraagpartikels in het geheel van Jes. 63 onderzoek.

### 1.3 WERKWIJZE EN OPZET

Om op de genoemde onderzoeksvragen een antwoord te kunnen geven, wordt de tekst van Jes. 63 aan een nauwkeurig onderzoek onderworpen. Uitgangspunt is de Masoretische tekst van de BHS.<sup>23</sup> In aansluiting bij de exegetische methode die E. Talstra in zijn *Oude en Nieuwe Lezers*<sup>24</sup> voorstelt, wordt het onderzoek ingezet met een *syntactische* analyse van Jes. 63 (hoofdstuk 2). Want taalkundige signalen van morfologie en syntaxis vormen een eerste toegang tot de tekst.<sup>25</sup> Zodoende wordt inzicht verkregen in de syntactische opbouw van de overgeleverde tekst. Ik let op de *taal* van de tekst en kijk naar de zinsopbouw, werkwoordsvormen, persoonlijke voornaamwoorden en andere taalkundige elementen. Uitgangspunt bij deze analyse is de veronderstelde tweedeling van de tekst. Dat wil zeggen: Jes. 63:1-6 en 63:7-19 worden afzonderlijk van elkaar bevraagd op hun syntactische structuur (§ 2.2 en 2.3). Op grond van deze syntactische analyse kan een eerste antwoord gegeven worden op de vraag naar de eenheid van de tekst: zijn er aanwijzingen van *taalkundige* aard dat de tekst als een geheel gelezen en verstaan moet worden? Aan deze vraag wordt een tweede vraag verbonden: kan op grond van deze analyse iets gezegd worden over de mogelijke bedoeling van de schrijver-redactor<sup>26</sup> om deze tekst als één geheel voor te leggen? (§ 2.4) De syntactische analyse van beide tekstdelen opent met een colometrische indeling<sup>27</sup> van de Hebreeuwse tekst en een eigen vertaling ervan. (§ 2.2.1 en 2.3.1) Het hoofdstuk eindigt met een voorstel voor een indeling van de tekst in paragrafen.

Een tweede toegang tot de tekst verschaf ik me door de *vorm* ervan te onderzoeken.<sup>28</sup> Daarom vervolg ik deze studie met een *literaire* analyse van Jes. 63. Talstra onderscheidt drie manieren waarop de tekst als literaire compositie met de lezer in gesprek gaat:<sup>29</sup> door middel van (1) de spelers of actanten<sup>30</sup> die in deze tekst voorkomen en hun onderlinge samenspel, (2) herhaling van woorden, semantische verwantschap tussen woorden en contrasten, en (3) allerlei aanwijzingen in de tekst hoe deze gelezen, gehoord en ingedeeld moet worden (scheidende en bindende accenten, paragraaf-markeringen, onbeschreven regels). Met deze drie manieren komen drie routes in beeld waarlangs inzicht verkregen wordt in de literaire opbouw van Jes. 63. In deze dissertatie bewandel ik ze één voor één. Eerst wordt onderzoek gedaan naar de *actanten* en hun samenspel (hoofdstuk 3). Om te beginnen worden alle tekstelementen genoteerd die naar een speler of actant verwijzen. (§ 3.2) Vervolgens worden de waarnemingen gebundeld en vraag ik me af naar welke actanten ze verwijzen. (§ 3.3) Hierna wil ik me een nog beter beeld vormen van een aantal van deze spelers. Ik bespreek die actanten waarvan ik op grond van de eerste waarnemingen de indruk heb dat ze in Jes. 63 een voorname rol spelen. Wie zijn het? Hoe zijn hun onderlinge relaties, en wat betekenen die voor de opbouw van deze tekst? (§ 3.4) Ook in dit geval is de

---

<sup>23</sup> Deze tekst is gebaseerd op een middeleeuws handschrift bekend onder de naam *Codex Leningradensis*. Zie voor dit handschrift en andere handschriften van Jes. 63 hoofdstuk 5.2 van deze studie.

<sup>24</sup> E. Talstra, *Oude en Nieuwe Lezers – Een inleiding in de methoden van uitleg van het Oude Testament*, Kampen 2002 (Talstra, *Oude en Nieuwe Lezers*). Voor een bespreking van deze studie zie H.G.L. Peels, 'Helder en onbevangen. Een recent pleidooi voor een ambachtelijke exegese van het Oude Testament', *TR* 46/1 (2003), 46-55.

<sup>25</sup> Talstra, *Oude en Nieuwe Lezers*, 248.

<sup>26</sup> Voor wat ik hieronder versta, verwijs ik naar § 1.4.

<sup>27</sup> Voor wat hiermee bedoeld wordt, verwijs ik naar § 2.1 en § 5.3, in het bijzonder voetnoot 69.

<sup>28</sup> Talstra, *Oude en Nieuwe Lezers*, 253.

<sup>29</sup> *Ibidem*, 253-263.

<sup>30</sup> Voor wat ik hieronder versta, verwijs ik naar § 3.1.



genoemde tweedeling van de tekst het vertrekpunt en worden de tekstdelen Jes. 63:1-6 en 63:7-19 afzonderlijk onderzocht. Op grond van deze actanten-analyse kan een volgend antwoord gegeven worden op de vraag naar de eenheid van Jes. 63: zijn er aanwijzingen van *literaire* aard dat de tekst een eenheid is? Ook nu wordt hieraan de vraag verbonden naar de strategie van de schrijver-redactor om beide tekstdelen samen te voegen tot één geheel. (§ 3.5) De actanten-analyse loopt uit op een eerste schets van de literaire structuur van Jes. 63.

Deze studie krijgt een vervolg met een onderzoek naar de *woorden* van Jes. 63 en hun samenhang (hoofdstuk 4). Het is de tweede route waarlangs de lezer zicht krijgt op de literaire structuur van de tekst. Ik onderzoek deze op woorden die herhaald worden, een contrast vormen of semantisch verwant<sup>31</sup> zijn. Hierbij onderscheid ik woorden die een rol spelen in de samenhang binnen de tekst van Jes. 63 en woorden die een rol spelen in de samenhang van Jes. 63 met andere delen van het boek Jesaja, respectievelijk Trito-, Deutero- en Proto-Jesaja.<sup>32</sup> Bij dit onderzoek naar de woorden wordt aangesloten bij het boek van H.G.M. Williamson, *The Book Called Isaiah*.<sup>33</sup> Ik begin met het selecteren van de woorden die ik wil onderzoeken. Ik noteer de woorden die wijzen op samenhang binnen de tekst, en de woorden die duiden op samenhang van deze tekstdelen met het grotere geheel van Jesaja (§ 4.2). In de daaropvolgende paragraaf (§ 4.3) wordt de plaats en functie van deze geselecteerde woorden onderzocht. Ik stel de volgende vragen: waar komen ze binnen de tekst van Jes. 63 en in het geheel van het boek Jesaja voor (concordantisch onderzoek) en op welke manier? Wat is hun betekenis voor zowel de samenhang binnen deze tekst als voor de samenhang met het grotere literaire verband? Is er met de voortgang van de tekst sprake van een verschuiving of ontwikkeling? Aan het einde van deze paragraaf geef ik een schets van de samenhang van beide tekstdelen met het grotere geheel van Jesaja, zowel synchroon als diachroon. Beschreven wordt hoe de redactie van beide teksten kan zijn verlopen. Nu ik zicht heb op de wijze waarop beide teksten in hun literaire verband zijn opgenomen, kan ik me ook een beeld vormen van de samenhang tussen beide teksten. Met een schets van die samenhang wordt deze paragraaf afgerond en kan een eerste antwoord gegeven worden op de tweede hoofdvraag van deze studie<sup>34</sup> (§ 4.3.2.4). Hierna beantwoord ik de vraag naar de eenheid van Jes. 63: zijn er aanwijzingen van *literaire* aard dat deze tekst een eenheid is? Aansluitend wordt de vraag beantwoord naar de mogelijke bedoeling of strategie van de schrijver of redactie om beide tekstdelen samen te voegen tot een betekenisvolle compositie. (§ 4.4)

In het hiernavolgende hoofdstuk wordt onderzoek gedaan naar de *retorische* vorm<sup>35</sup> van de overgeleverde tekst (hoofdstuk 5). Hier bewandel ik de derde route waarlangs inzicht verkregen wordt in de literaire opbouw van een tekst. De veronderstelde tweedeling van de tekst wordt losgelaten. Uitgangspunt is de tekst zoals deze nu voorligt en gelezen en verstaan wil worden: de tekst als één samenhangende compositie.<sup>36</sup> Aan de hand van

---

<sup>31</sup> Voor wat ik hieronder versta, verwijs ik naar voetnoot 2 van hoofdstuk 4.

<sup>32</sup> Zie voor mijn kijk op het boek Jesaja, zijn ontstaan en opbouw § 1.4.

<sup>33</sup> H.G.M. Williamson, *The Book Called Isaiah: Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction*, Oxford 1994 (Williamson, *Book Called Isaiah*).

<sup>34</sup> Zie het slot van § 1.2.

<sup>35</sup> Voor wat ik hieronder versta, verwijs ik naar voetnoot 1 van hoofdstuk 5.

<sup>36</sup> Hiermee bedoel ik de Masoretische tekst van de BHS, die gebaseerd is op een middeleeuws handschrift bekend onder de naam *Codex Leningradensis* (ℳ<sup>l</sup>). Zie de inleidende opmerkingen van deze paragraaf.

allerlei aanwijzingen die de Masoreten in deze tekst hebben aangebracht vorm ik me een volgend beeld van de opbouw van de tekst en kom ik tot een indeling van de Hebreeuwse tekst van Jes. 63 in cola, versregels, strofen, cantikels, sub-canto's en canto's (§ 5.3-5.8).<sup>37</sup> Om deze retorische structuur van Jes. 63 op het spoor te komen, analyseer ik de tekst volgens de principes van de 'indelingskritiek'.<sup>38</sup> Ik begin bij de indeling die door *Codex Leningradensis* (ℳ<sup>L</sup>) wordt voorgestaan en vergelijk deze met de indeling die door andere Hebreeuwse handschriften en ook oude Griekse manuscripten en de Vulgaat wordt voorgesteld.<sup>39</sup> Het hoofdstuk loopt uit op een voorstel voor de retorische structuur van Jes. 63. Aansluitend wordt opnieuw de vraag naar de eenheid van Jes. 63 beantwoord: zijn er op het niveau van de *retorische vorm* aanwijzingen dat de tekst een eenheid is? En ook nu wordt daaraan de vraag verbonden naar de strategie van de schrijver-redactor om deze tekst als één tekst over te dragen. (§ 5.9) Het onderzoek naar de retorische vorm van Jes. 63 wordt voorafgegaan door een verantwoording van de afbakening van de tekst. Het startpunt van deze studie is de tekst van Jes. 63. Dat wil zeggen: vertrekpunt is de indeling van de tekst die Jes. 63:1-19 als één hoofdstuk ziet. De vraag is hoe deze afbakening zich verhoudt tot de indeling die in Hebreeuwse, Griekse en Latijnse handschriften is waar te nemen. (§ 5.2)

In het hoofdstuk dat volgt, wordt een laatste stap gezet in het onderzoek naar de eenheid van Jes. 63 als literaire compositie (hoofdstuk 6). Voorwerp van onderzoek zijn de theologische concepten of Godsvoorstellingen binnen deze tekst. Hiermee verschaf ik mij een volgende toegang tot de tekst. Zoals bij de analyse van de syntactische en literaire structuur is ook nu de veronderstelde tweedeling van Jes. 63 het vertrekpunt. Eerst inventariseer ik de woorden, voorstellingen en metaforen die verwijzen naar God (§ 6.2). Door het onderzoek in de voorgaande hoofdstukken 2-5 is duidelijk geworden om welke woorden en voorstellingen het gaat. Op grond hiervan schets ik het Godsbeeld dat beide tekstdelen oproepen: wat is de verkondiging aangaande God in respectievelijk Jes. 63:1-6 en 63:7-19? (§ 6.2.1 en 6.2.2) Aansluitend vorm ik me een beeld van de samenhang tussen de Godsvoorstelling van beide teksten: welke voorstelling van God ontstaat er wanneer beide teksten in samenhang met elkaar gelezen worden? (§ 6.3) Dit onderzoek op het niveau van de concepten of Godsvoorstellingen moet uitwijzen of er inderdaad sprake is van contrasterende Godsbeelden zoals ik bij een eerste lezing van Jes. 63 meende op te merken.<sup>40</sup> In de daaropvolgende paragraaf breng ik mijn schets van de Godsvoorstelling van Jes. 63 in gesprek met de theologieën van W. Brueggemann<sup>41</sup> en J. Jeremias<sup>42</sup> en hun weergave van het oudtestamentische getuigenis aangaande God. (§ 6.4) Ten slotte kom ik terug op de vraag naar de eenheid van Jes. 63: zijn er op *conceptueel* niveau aanwijzingen dat de ons overgeleverde tekst een eenheid is? En zo ja, kan ik op grond van dit onderzoek naar de Godsvoorstelling iets zeggen over de mogelijke bedoeling van de schrijver of

<sup>37</sup> Voor de betekenis van deze termen verwijs ik naar voetnoot 8 van hoofdstuk 5.

<sup>38</sup> Ik geef hier de Nederlandse vertaling van het Engelse 'delimitation criticism', de methode van onderzoek die door M.C.A. Korpel uiteengezet wordt in haar artikel "Introduction to the Series Pericope", in: M.C.A. Korpel and J.M. Oesch (eds.), *Delimitation Criticism: A New Tool in Biblical Scholarship* (Pericope 1), Assen 2000 (Korpel, "Introduction"), 1-50. Zie ook M.C.A. Korpel and J.C. de Moor, *The Structure of Classical Hebrew Poetry: Isaiah 40-55* (OTS 41), Leiden 1998 (Korpel and De Moor, *Structure*), 1-16. Zie ook de website [www.pericope.net](http://www.pericope.net) voor meer informatie over deze methode van tekstonderzoek.

<sup>39</sup> Om welke handschriften en vertalingen het gaat, zet ik in de inleiding van hoofdstuk 5 uiteen (§ 5.1).

<sup>40</sup> Zie de aanleiding voor deze studie (§ 1.1).

<sup>41</sup> W. Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis 1997.

<sup>42</sup> J. Jeremias, *Theologie des Alten Testaments* (GAT 6), Vandenhoeck & Ruprecht, 2016.

redactie om deze teksten samen te voegen tot één tekst? (§ 6.5)

De studie wordt afgesloten met een evaluatie en beschrijving van de conclusies die uit het voorgaande onderzoek getrokken kunnen worden. Deze paragraaf (§ 7.1) loopt uit op de beantwoording van de drie hoofdvragen van deze studie. Ten slotte stel ik de vraag naar de betekenis van deze studie voor de praktijk van kerk en geloof. (§ 7.2)

## 1.4 JESAJA ALS BOEK

De inleiding op deze studie sluit ik af met een korte beschrijving van mijn kijk op het boek Jesaja als literaire compositie. Hiermee leg ik verantwoording af over de wijze waarop aan het onderzoek invulling wordt gegeven. Ik ben me er namelijk van bewust dat de route die in deze dissertatie bewandeld wordt, een bepaalde visie op auteurschap en eenheid van dit Bijbelboek veronderstelt.

### 1.4.1 Een kathedraal

Het onderzoek bestaat uit zowel een synchrone als diachrone benadering van de overgeleverde tekst. Daarmee wordt bedoeld, dat de tekst – in dit geval die van het boek Jesaja – wordt bestudeerd in de vorm waarin deze nu voorhanden is (synchroon), terwijl ook rekenschap wordt gegeven van het feit dat deze tekst niet in één keer is geschreven, maar in de loop van vele jaren is ontstaan (diachroon).<sup>43</sup> Laatstgenoemd inzicht kan gezien worden als vrucht van het historisch-kritisch bijbelonderzoek in de voorbije twee eeuwen. Dat onderzoek heeft geleid tot een verdiept inzicht in de wording van de Bijbelboeken, i.c. profetische geschriften als het boek Jesaja. Voor een goed verstaan van de overgeleverde tekst is van belang dat aan beide zienswijzen wordt rechtgedaan en een synchrone benadering van de tekst hand in hand gaat met een diachrone analyse ervan.<sup>44</sup> Voor het onderzoek van deze studie betekent dit, dat de tekst van Jesaja in zijn huidige vorm als een literaire en theologische eenheid wordt gezien.<sup>45</sup> Zo is deze door de bijbelschrijvers zelf

---

<sup>43</sup> Hoe dit redactieproces verlopen kan zijn, schets ik beknopt in het vervolg van deze paragraaf.

<sup>44</sup> Vgl. Beuken, *Jesaja IIIa*, 8; U. Berges, *Profetie zonder profeet. Het afscheid van Deuterokesaja*, Nijmegen 2007 (Berges, *Profetie zonder profeet*), 10: 'De oude diametrale tegenstelling tussen de twee exegetische kampen van synchronie en diachronie maakt langzaam maar zeker plaats voor het inzicht dat beide methodieken elk op eigen wijze de juiste vragen aan de tekst stellen.' Vgl. Rendtorff, R., 'The Book of Isaiah: A Complex Unity. Synchronic and Diachronic Reading', in: E.H. Lovering (ed.), *Prophecy and Prophets: The Diversity of contemporary Issues in Scholarship* (SBL), Atlanta 1991, 8-20 (ook opgenomen in: R.F. Melugin en M.A. Sweeney (eds.), *New Visions of Isaiah* (JSOT.S 214), Sheffield 1996, 32-49).

<sup>45</sup> De tekst moet niet slechts als een literair kunstwerk worden benaderd, maar ook worden gelezen zoals de bijbelschrijvers en tradenten (zie voetnoot hierna) deze hebben gehoord, gelezen en verstaan, namelijk als een *verkondigende* tekst. Ze waren de overtuiging toegedaan dat ze in de voorhanden teksten woorden van God zelf ontvangen hadden. Met grote zorgvuldigheid zijn deze geïnterpreteerd, steeds opnieuw geactualiseerd en doorgegeven. De teksten van het OT zijn niet slechts neerslag van religieuze ervaring, ze zijn dragers van goddelijke openbaring. Vgl. Talstra, "Biografie", 101: tekst en taal zijn 'drager van de goddelijke openbaring en daarmee iets van een hogere orde'. Ibidem, 103: 'Mocht God ooit sporen hebben nagelaten, dan toch wel daar', d.i. in de data die wij hebben, in het voorhanden materiaal, namelijk de gegeven Bijbelteksten, teksttradities en manuscripten. J.de Groot en A.R. Hulst, *Macht en wil. De verkondiging van het Oude Testament aangaande God*, Nijkerk z.j., 9v.: 'De veelheid van woorden draait om een spil – en deze is een zeer bepaalde verkondiging omtrent God; een verkondiging, die een lofzang wil zijn op Hem, die men kende en aanbad als de Allerhoogste en Almachtige. Hier ligt de kern van het Oude Testament (...) Hij is het *mysterium magnum* van dit boek en om de

bedoeld en verstaan.<sup>46</sup> Wat Jes. 63 betreft betekent dit dat deze tekst zijn betekenis mede ontleent aan zijn samenhang met het grotere literaire geheel (*Sitz im Buch*). Maar het zou kunnen dat deze tekst een geschiedenis of ontwikkeling heeft doorgemaakt en pas op een later moment de tekst is geworden die deze nu is. Daarom moet worden onderzocht of de tekst aanwijzingen bevat dat er een eerder en ouder profetenwoord aan ten grondslag ligt (*Sitz im Leben*).<sup>47</sup> Met name in het vierde hoofdstuk van deze studie komen deze vragen met betrekking tot synchronie en diachronie aan de orde, wanneer de tekst van Jes. 63 bestudeerd wordt in samenhang met het geheel van het boek Jesaja.

Wat het Bijbelboek Jesaja als geheel betreft is men in het oudtestamentisch onderzoek gaandeweg tot het volgende inzicht gekomen: dit boek is in de loop van vele jaren ontstaan langs een even ingewikkeld als intrigerend proces van herinterpretatie en actualisering van overgeleverde teksten, die hun oorsprong hebben in de verkondiging van Jesaja van Jeruzalem, de profeet naar wie dit boek genoemd is.<sup>48</sup> U. Berges vergelijkt het ontstaan van het boek Jesaja met de bouw van een middeleeuwse kathedraal.<sup>49</sup> Er is een begin geweest naar het ontwerp van de eerste bouwer, waarop anderen – de een na de ander – voortbouwden. Het bouwwerk onderging uitbreidingen, waarbij nieuwe accenten, kenmerkend voor de bouwer van dat moment, werden toegevoegd. Drijfveer voor de voortgaande overlevering van de tekst is de overtuiging geweest dat met deze tekst Gods eigen woorden werden bewaard en doorgegeven,<sup>50</sup> woorden die in elke tijd en in steeds

---

openbaring van dit grote mysterium gaat het telkens weer.’ Vgl. J.N. Oswalt, ‘The Kerygmatic Structure of the Book of Isaiah’, in: J.N. Oswalt, *The Holy One of Israel. Studies in the Book of Isaiah*, Eugene 2014, 1-15.

<sup>46</sup> Met de bijbelschrijvers bedoel ik zowel hen die verantwoordelijk zijn voor delen van het boek Jesaja als de schrijvers die de eindtekst van Jesaja verzorgden. Ik denk ook aan degenen die zorg droegen voor een zorgvuldige overdracht van deze Bijbeltekst aan volgende generaties, de Masoreten (zie hoofdstuk 5).

<sup>47</sup> Een voorbeeld van een strikt synchrone benadering van het OT – zonder oog voor historie en ontwikkeling – is de eerder genoemde theologie van W. Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*. Van zijn theologie van het OT onderscheidt zich het ook reeds genoemde werk van J. Jeremias, *Theologie des Alten Testaments* (GAT, Bd. 6), dat een voorbeeld is van een studie die ook (!) een diachrone benadering van de Bijbeltekst voorstaat. Zie verder hoofdstuk 6 van deze studie.

<sup>48</sup> Williamson, *Book Called Isaiah*, 244: ‘The book called Isaiah has undoubtedly had a long and sometimes complex history of growth.’ Zo eindigt Williamson zijn monografie waarin hij onderzoek doet naar het ontstaan van het tekstcomplex Jes. 1-55 (zie voetnoot 111 van hoofdstuk 4). Zijn boek kan worden gezien als een voorbeeld van genoemd inzicht. Zie voor dit proces van herinterpretatie binnen het boek Jesaja in het algemeen en Trito-Jesaja (Jes. 56-66) in het bijzonder J. Dekker, ‘Sacra Scriptura Sui Ipsius Interpres. Reinterpretation in the Book of Isaiah’, in: H. Burger, A. Huijgen, E. Peels (eds.), *Sola Scriptura: Biblical and Theological Perspectives on Scripture, Authority, and Hermeneutics* (Studies in Reformed Theology 32), Leiden 2017, 195-215. Zie voor het boek Jesaja als eenheid o.a. H.G.M. Williamson, ‘Recent issues in the study of Isaiah’, in: D.G. Firth and H.G.M. Williamson (eds.), *Interpreting Isaiah. Issues and Approaches*, Nottingham 2009, 21-39 en J. Dekker, ‘Isaiah, Prophet in the Service of the Holy One of Israel (Isa 1-39)’, in: H.G.L. Peels & S.D. Snyman (eds.), *The Lion Has Roared. Theological Themes in the Prophetic Literature of the Old Testament* (Eugene 2012), 40-64. Vgl. diverse artikelen in R.F. Melugin, M.A. Sweeney (eds.), *New Visions of Isaiah* (JSOT.S 214), Sheffield 1996.

<sup>49</sup> Berges, *Profetie zonder profeet*, 9: ‘De literaire ontwikkeling lijkt eerder op het proces waarin in de loop van eeuwen de mooiste en grootste middeleeuwse kathedraal zijn ontstaan. Aan hun complexe constructie hebben de beste bouwers meegewerkt, ieder op geheel eigen wijze, maar desondanks met een gemeenschappelijk doel voor ogen, zonder dat er van meet af aan een ‘masterplan’ aan ten grondslag lag. (...) Het boek Jesaja [heeft] met zijn complexe opbouw en met een kronkelige ontstaansgeschiedenis van ongeveer vier eeuwen (van ca. 700 tot 300 voor Christus) veel weg van een eerbiedwekkende kathedraal waarin lof en dank, jammerklachten en smeekbeden van ontelbare gelovigen hun neerslag hebben gevonden.’ Zie ook zijn ‘Das Jesajabuch als literarische Kathedrale. Ein Rundgang durch die Jahrhunderte’, *Bibel und Kirche* 61 (2006), 190-197. Vgl. W.A.M. Beuken, *Jesaja 1-12* (HThKAT), Freiburg 2003 (Beuken, *Jesaja 1-12*), 27.

<sup>50</sup> Dekker, ‘Sacra Scriptura’, 13: ‘The process of reinterpretation that gave rise to the book of Isaiah in all aspects is nourished by the authoritative words of God.’ Vgl. W. Zimmerli, ‘Zur Sprache Tritojesajas’, in: idem, *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament* (TB 19), München 1963 (Zimmerli, ‘Zur Sprache Tritojesajas’), 233, die met betrekking tot de nauwe samenhang van Trito-Jesaja met Deutero-Jesaja opmerkt: ‘In

weer nieuwe omstandigheden hun betekenis hebben en houden. Dit betekende niet dat ze zonder meer werden doorgegeven (*passieve traditie*), maar een herinterpretatie en actualisering ondergingen met het oog op de omstandigheden van dat moment (*actieve traditie*).<sup>51</sup>

Binnen dit ene boek worden drie delen onderscheiden: Proto-Jesaja (Jes. 1-39), Deutero-Jesaja (Jes. 40-55) en Trito-Jesaja (Jes. 56-66).<sup>52</sup> Maar deze moeten niet worden gezien als afzonderlijke literaire werken van drie verschillende auteurs. Er is sprake van een nauwe samenhang tussen de delen. Er zijn talloze dwarsverbindingen of *connections* aan te wijzen, zoals ook uit deze studie zal blijken.<sup>53</sup> Daarom moeten ze in hun onderlinge samenhang worden gelezen, verstaan en bestudeerd.<sup>54</sup> Deze nieuwe kijk op het boek Jesaja betekent dat de eenheid van het boek Jesaja meer op redactioneel dan op historisch niveau gezocht moet worden, en dat het auteurschap van Jesaja meer theologisch dan historisch van aard is.<sup>55</sup>

#### 1.4.2 Trito-Jesaja

Het derde deel van Jesaja, Trito-Jesaja (Jes. 56-66), kan gezien kan worden als een tekstdeel dat in de loop van de jaren is ontstaan. Binnen het Jesaja-onderzoek wordt de voorstelling breed gedragen dat het gaat om een literaire compositie die in nauwe samenhang met de beide andere delen is uitgegroeid tot de tekst die deze nu is. Deze voorstelling is gebaseerd op een sterke verwantschap van deze tekst met het tekstcorpus van

---

der Prägung der tritojesajanischen Verkündigung verrät sich die innere Bindung an die Behauptung, die Grundlage auch der deuterojesajanischen Verkündigung ist: „Das Wort unseres Gottes besteht für immer“ (40,8, dazu vgl. 55,10f.). Im Glauben an die innere Treue Jahwes, der sein einmal gesprochenes Wort voll einlösen wird, ruht letzten Endes die Eigenart der Sprache Tritojesajas. Unter diesem Glauben formt sie sich, sucht sie in neuen Zeiten so zu reden, daß die Gültigkeit alter Botschaft hörbar werde.’

<sup>51</sup> Beuken, *Jesaja 1-12*, 28v. geeft er daarom de voorkeur aan om niet met O.H. Steck te spreken van *Fortbeschreibung*, maar van *Vereinigung*. Hij doet dit in navolging van Berges, *Das Buch Jesaja*, 48: ‘Das dem Text des (Jesaja)Buches angemessene Paradigma ist nicht das einer Endredaktion oder Endkomposition, sondern das von Teilkompositionen, die aufeinander aufbauen, sich ergänzen, wobei die späteren die bereits vorliegenden Sammlungen respektieren.’ Beuken, a.w., 29, haast zich dan op te merken dat *Vereinigung* niet uitsluit ‘dass es innerhalb der Großteile zu umfangreichen Fortschreibungen gekommen ist (bes. im tritojesajanischen Bestand).’

<sup>52</sup> Deze driedeling van het boek Jesaja is gangbaar sinds de commentaar van B. Duhm, *Das Buch Jesaja* (GöHAT III/1), Göttingen 1922<sup>4</sup>, die in 1892 zijn eerste druk kende en gezien kan worden als uitwerking van gedachten die reeds bij J.C. Döderlein en J.G. Eichhorn (eind 18<sup>e</sup> eeuw) voorkamen.

<sup>53</sup> Zie hoofdstuk 4, in het bijzonder § 4.3.2, en § 5.10 van hoofdstuk 5. Voorbeelden van studies die zulke verbanden laten zien zijn Zimmerli, ‘Zur Sprache Tritojesajas’, Williamson, *Book Called Isaiah*, en Dekker, ‘Sacra Scriptura’.

<sup>54</sup> In de geschiedenis van het Jesaja-onderzoek is een verschuiving aan te wijzen van de *profeet* Jesaja naar het *boek* Jesaja. Ging men er voorheen vanuit dat het hele boek door de profeet Jesaja geschreven is (1<sup>e</sup> fase), in later tijd sprak men over drie te onderscheiden delen, waarvan in het eerste deel (Proto-Jesaja) veel werk van de profeet zelf zou zijn opgenomen (2<sup>e</sup> fase), en weer later groeide het inzicht dat het boek als één literaire compositie moet worden beschouwd (3<sup>e</sup> fase). Voor een nadere beschrijving van deze geschiedenis van het Jesaja-onderzoek verwijs ik naar M.A. Sweeney, ‘The Book of Isaiah in Recent Research’, *CRBS* 1, Sheffield 1993, 141-162; Williamson, *Book Called Isaiah*, 1-18; R.F. Melugin and M.A. Sweeney (eds.), *New Visions of Isaiah* (JSOT.S 214), Sheffield 1996; M.E. Tate, ‘The Book of Isaiah in Recent Study’, in: James W. Watts (ed.), *Forming Prophetic Literature: Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D.W. Watts* (JSOT.S 235), Sheffield 1996, 22-56; K. Baltzer, *The Book of Isaiah* (JSTOR Vol. 103/3), Cambridge 2010, 261-270; J. Dekker, ‘Eenheid en auteurschap van Jesaja’, in: K. van Bekkum, P.H.R. van Houwelingen, H.G.L. Peels (red.), *Nieuwe en oude dingen. Schatscherven in de Schrift* (AS 62), Barneveld 2013 (Dekker, ‘Eenheid en auteurschap’), 129-146; Berges/Beuken, *Buch*, 12-17, en de inleidingen op de commentaren van U. Berges, *Das Buch Jesaja: Komposition und Endgestalt* (HBS 16) Freiburg 1998, 11-49 (Berges, *Das Buch Jesaja*) en Beuken, *Jesaja 1-12*, 26vv.

<sup>55</sup> Dekker, ‘Eenheid en auteurschap’, 143, 145.

Deutero-Jesaja (Jes. 40-55) en op overeenkomsten met delen van Proto-Jesaja (Jes. 1-39).<sup>56</sup> De tekst van Trito-Jesaja zou zijn definitieve vorm bij de eindredactie van het hele boek Jesaja hebben gekregen.

Men denkt dat het niet één profeet, maar een kring van schrijvers is geweest, die – loyaal aan de profeet Jesaja, wiens woorden bron en oorsprong van het hele boek Jesaja zijn – voorhanden overleveringen herinterpreteerden en actualiseerden met het oog op de situatie van het volk op dat moment.<sup>57</sup> Hierbij wordt gedacht aan de post-exilische periode, d.i. de tijd na terugkeer uit Babel.<sup>58</sup> In de desolate toestand waarin land, volk en tempel (vgl. Jes. 63:18-19a; 64:9v.) verkeren, moet het gedesillusioneerde Israël zich opnieuw verhouden tot de overgeleverde boodschap. Deze schrijvers-activiteit is men *schriftgelehrter Prophetie* of *scribal prophecy* gaan noemen.<sup>59</sup>

---

<sup>56</sup> Williamson, *Book Called Isaiah*, 19; Beuken, *Jesaja IIIa*, 7-12. Dekker, 'Sacra Scriptura', 7v.: 'It is indeed remarkable how many intertextual connections with passages from the first and second parts of the book can be pointed at and in how many ways these earlier texts appear to have been actualized and reinterpreted.' Het zijn met name O.H. Steck en W.A.M. Beuken geweest die onderzoek hebben gedaan naar de samenhang van Trito-Jesaja met het geheel van het boek Jesaja; zie O.H. Steck, 'Tritojesaja im Jesajabuch', in: J. Vermeylen (ed.), *The Book of Isaiah* (BETHL 81), Leuven 1989, 361-406 en diverse artikelen van zijn hand in O.H. Steck, *Studien zu Tritojesaja* (BZAW 203), Berlin 1991 en zie W.A.M. Beuken, 'Isa. 56:9-57:13 – An example of the Isaianic Legacy of Trito-Isaiah', in: J.W. van Henten e.a. (red.), *Tradition and Re-interpretation in Jewish and Early Christian Literature. Essays in Honour of Jürgen C.H. Lebram*, Leiden 1986, 48-64; idem, 'Trito-Jesaja: Profetie en Schriftgeleerdheid', in: F. García Martínez e.a. (red.), *Profeten en profetische geschriften. Studies aangeboden aan A.S. van der Woude*, Nijkerk 1987, 71-85; idem, 'Isaiah Chapters lxx-lxxvi: Trito-Isaiah and the Closure of the Book of Isaiah', in: J.A. Emerton (ed.), *Congress Volume: Leuven 1989* (VT Sup 43) Leiden 1991, 204-221; idem, 'The Unity of the Book of Isaiah: Another Attempt at Bridging the Gorge between its Two Main Parts', in: J.C. Exum et al. (eds.), *Reading from Right to Left* (JSOT.S 373), Sheffield 2003, 50-62. Ik verwijs ook naar S. Sekine, *Die Tritojesajanische Sammlung* (Jes 56-66) redaktionsgeschichtlich untersucht (BZAW 175), Berlin 1989; K. Koenen, *Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch: Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studie* (WMANT 62), Neukirchen-Vluyn 1990; P.A. Smith, *Rhetoric and Redaction in Trito-Isaiah: The Structure, Growth and Authorship of Isaiah 56-66* (VT.S 62), Leiden 1995; C.R. Seitz, 'How is the Prophet Isaiah Present in the Latter Half of the Book? The Logic of Isaiah 40-66 within the Book of Isaiah', *JBL* 115 (1996), 219-40. Reeds W. Zimmerli onderzocht de samenhang van Trito- en Deutero-Jesaja; zie Zimmerli, 'Zur Sprache Tritojesajas', 217-233, en concludeert: 'Die tritojesajanische Rede nährt sich weithin sprachlich und vorstellungsmäßig an der deuterojesajanischen.' (233)

<sup>57</sup> Hierbij moet in de eerste plaats worden gedachten aan beschikbare profetische teksten die hun plek binnen Deutero- en Proto-Jesaja kregen, maar ook aan andere profetische overleveringen, en aan de Psalmen en de Pentateuch. Zo Berges/Beuken, *Buch*, 204: 'Es wird davon ausgegangen, dass das Oratorium der Hoffnung [d.i. Jes. 40-55], das durch exilierte und um 520 nach Jerusalem zurückgekehrte Sängerkreise verfasst worden war, in nachexilischer Zeit mehrfach gestufte Erweiterungen erfuhr, die nicht nur auf Jes. 40ff. Bezug nehmen, sondern auch auf die Jerusalemer Jesaja-Tradition sowie auf weitere Überlieferungen aus der Prophetie, den Psalmen und dem Pentateuch.'

<sup>58</sup> Vgl. Dekker, 'Sacra Scriptura', 9: 'In the postexilic period a group of scribal tradents – actualizing and reinterpreting scripture is not to be understood as an individual activity, but was embedded in an interpretative community – has elaborated exegetically on the ancient prophetic tradition to be able to speak words of God in their new circumstances.'

<sup>59</sup> Berges/Beuken, *Buch*, 204, in navolging van W. Lau, *Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56-66: Eine Untersuchung zu den literarischen Bezügen in den letzten elf Kapiteln des Jesajabuches* (BZAW 225), Berlin 1994. Zij zijn niet de eersten: in zijn hierboven genoemde artikel 'Trito-Jesaja: profetie en schriftgeleerdheid' over de samenhang van Trito-Jesaja met Deutero- en Proto-Jesaja spreekt W.A.M. Beuken reeds – zij het enigszins terughoudend – over *schriftgeleerdheid*. Hij doelt hiermee op de wijze waarop Trito-Jesaja de erfenis van zijn twee voorgangers verwerkt, een zienswijze die in de tijd daarna verder is uitgewerkt in het Jesaja-onderzoek. Ook bij O.H. Steck komen we deze uitdrukking reeds tegen; zie zijn 'Tritojesaja im Jesajabuch', in: J. Vermeylen (ed.), *The Book of Isaiah* (BETHL 81), Leuven 1989, 405: 'der Begriff »Tritojesaja« ist nichts anderes als Exponent schriftgelehrter Prophetie, die sich primär an vorgegebenen literarischen Corpora orientiert und diese als ganze aktualisierend weiterschreibt.' J. Dekker geeft in zijn artikel 'Sacra Scriptura' een aantal voorbeelden van dit *exegetical process* en deze *creative use of scripture* binnen Trito-Jesaja.

Wanneer ik me in deze studie bij dit inzicht aangaande de genesis van Trito-Jesaja aansluit, zie ik dit tekstdeel (Jes. 56-66) als een indrukwekkend voorbeeld van respect voor de overgeleverde tekst. Het aan Luther toegeschreven hermeneutische principe *sola scriptura*<sup>60</sup> – kenmerkend voor de Reformatie – lijkt terug te gaan op de praktijk van de bijbelschrijvers zelf, in elk geval van de schrijvers die verantwoordelijk zijn geweest voor de eindtekst van Jesaja.<sup>61</sup>

---

<sup>60</sup> G. van den Brink en C. van der Kooi, *Christelijke dogmatiek. Een inleiding*, Zoetermeer 2012, 484.

<sup>61</sup> In de Bijbel zelf is al sprake van exegese en vertolking van de overgeleverde tekst. Vgl. Dekker, 'Sacra Scriptura', 12: 'The genesis and development of the book of Isaiah clearly demonstrates that the history of interpretation of scripture does not start after scripture itself has reached its final form, but already begins within the biblical texts themselves.'

## 2. Tekst en taal

### *Een onderzoek naar de syntactische opbouw van Jesaja 63*

#### 2.1 INLEIDING

In dit hoofdstuk wordt de tekst van Jesaja 63 onderworpen aan een *syntactische* analyse. Onderzocht wordt in hoeverre de syntactische opbouw van deze tekst de genoemde tweedeling<sup>1</sup> ondersteunt. Daartoe vindt een syntactische analyse van beide tekstdelen afzonderlijk plaats (§ 2.2 en 2.3). De vraag is: zijn er aanwijzingen van *syntactische* aard dat beide tekstdelen een eenheid vormen? In de slotparagraaf van dit hoofdstuk kom ik hierop terug (§ 2.4). Het hoofdstuk loopt uit op een schets van de syntactische structuur van Jes. 63 als geheel. Voordat ik me buig over de syntactische opbouw van beide tekstdelen, doe ik een voorstel voor een indeling van de tekst en geef ik een eigen vertaling ervan. Uitgangspunt is de Masoretische tekst van de BHS, die gebaseerd is op een middeleeuws handschrift bekend onder de naam *Codex Leningradensis*. In hoofdstuk 5 ga ik in op tekstwijzigingen zoals de BHS die in zijn kritisch apparaat voorstelt (tekstkritiek).<sup>2</sup> De indeling van de Hebreeuwse tekst zoals hieronder wordt voorgesteld, is gebaseerd op de accenten die de Masoreten zelf in de tekst aanbrachten. Het gaat om een zogenoemde ‘colometrische’ indeling van de tekst. Deze geeft een eerste indruk van de opbouw van de tekst.<sup>3</sup>

#### 2.2 SYNTACTISCHE ANALYSE JESAJA 63:1-6

##### 2.2.1 Indeling en vertaling

###### Vers 1

[7]	מִי־יָהּ אֲנִי מֵעֵדוֹם	1aA	Wie is deze, die komt vanuit Edom,
[5]	הַמְצִיץ בְּגָדִים מִבּוֹזְרָא	1aB	in dieprode kleding vanuit Bozra;
[5]	זֶה הַדּוֹר בִּלְבוּשׁוֹ	1aC	deze, die gesierd is met zijn gewaad,
[2]	צֹעָה בְּרֵב כֹּחַו	1aD	die zich verheft in zijn grote kracht?
[1]	אֲנִי מְדַבֵּר בְּצִדְקָה רַב לְהוֹשִׁיעַ:	1bA	Ik, die spreek in gerechtigheid, groot om te redden.

###### Vers 2

[2]	מָדּוּעַ אָדָם לִלְבוֹשׁוֹךְ	2aA	Waarom is er rood aan uw gewaad
[1]	וּבְגָדֶיךָ כְּדֹגֶר בְּגֵת:	2aB	en is uw kleding als van iemand die in de wijnpers treedt?

<sup>1</sup> Zie het inleidende hoofdstuk van deze studie § 1.2.

<sup>2</sup> Zie § 5.3.

<sup>3</sup> Het nummer tussen haken geeft het nummer aan van het masoretische accent in de *tabula accentuum* van de BHS. Zie ook hoofdstuk 5 waar de retorische vorm van de tekst wordt onderzocht aan de hand van de principes van ‘delimitation criticism’ (M.C.A. Korpel and J.M. Oesch, *Delimitation Criticism: A New Tool in Biblical Scholarship* (Pericope 1), Assen 2000). Zie voor wat onder deze methode wordt verstaan de inleiding van hoofdstuk 5.



### Vers 3

[7]	פֹּרָהּ   דָּרַכְתִּי לְבָדִי	3aA	De pers heb ik getreden, alleen ik,
[5]	וּמַעֲמִים אֵין־אִישׁ אִתִּי	3aB	ja, uit de volken was er niemand met mij,
[5]	וְאָדַרְכֶם בְּאַפִּי	3aC	en ik heb hen getreden in mijn toorn,
[2]	וְאָרַמְסֶם בְּחִמְתִּי	3aD	en ik heb hen vertrappt in mijn grimmigheid;
[5]	וְזוֹ נִצָּחֶם עַל־בְּגָדִי	3bA	en hun levenssap spatte op mijn kleding,
[1]	וְכָל־מַלְבוּשֵׁי אֶגְאָלֹתַי:	3bB	en al mijn gewaden heb ik bevlekt.

### Vers 4

[2]	כִּי יוֹם נָקָם בְּלִבִּי	4aA	Want de dag van wraak was in mijn hart,
[1]	וּשְׁנַת גְּאוּלִי בָּאָה:	4aB	en het jaar van mijn gelosten was gekomen.

### Vers 5

[5]	וְאֵבִיט וְאֵין עֹזֵר	5aA	En ik keek op, maar er was niemand die hielp,
[2]	וְאִשְׁתּוּמָם וְאֵין סוֹמֵךְ	5aB	en ik ontzette mij, want er was niemand die steunde;
[5]	וְתוֹשַׁע לִי זְרָעִי	5bA	en mijn arm redde mij,
[1]	וְחִמְתִּי הִיא סִמְכָתִנִּי:	5bB	en mijn grimmigheid, zij steunde mij.

### Vers 6

[5]	וְאָבִוּס עַמִּים בְּאַפִּי	6aA	En ik vertrad volken in mijn toorn,
[2]	וְאִשְׁכַּרְם בְּחִמְתִּי	6aB	en ik maakte ze dronken in mijn grimmigheid;
[1]	וְאֹרִיד לְאָרֶץ נִצָּחֶם: ס	6bA	en ik deed ter aarde neerstorten hun levenssap.

## 2.2.2 Syntactische analyse

Om goed zicht te krijgen op de syntactische structuur van Jesaja 63:1-6 onderwerp ik deze tekst aan een taalkundige analyse. Ik kijk naar de taal van de tekst en let op de zinsbouw, persoonsvormen, werkwoordsvormen, vraagwoorden en andere aanwijzingen van taalkundige aard. Om te beginnen beschrijf ik wat ik waarneem wanneer ik deze tekst aandachtig lees (§ 2.2.2). Op grond van de waarnemingen doe ik een voorstel voor de syntactische structuur van Jesaja 63:1-6 (§ 2.2.3). Door deze syntactische analyse kom ik de spelers op het spoor die in de tekst van Jes. 63:1-6 een rol spelen. In hoofdstuk 3 zal ik ingaan op de vraag welke spelers of actanten<sup>4</sup> in het geheel van Jes. 63 voorkomen, hoe deze zich tot elkaar verhouden en wat dit betekent voor de literaire compositie van de tekst.

<sup>4</sup> Zie voor wat ik onder 'spelers of actanten' versta de inleidende woorden van hoofdstuk 3.

## Vers 1

Jes. 63 opent met het vraagwoord מי (wie). Ook de verzen 2, 11, 15 en 17 hebben een vraagpartikel, resp. מדוע (waarom), איה (waar) en למה (waarom).<sup>5</sup> Uit het vervolg van de syntactische analyse moet blijken welke rol deze vraagwoorden spelen in het geheel van de tekst. Versregel 1a bestaat uit verbale<sup>6</sup> (1aA, 1aC, 1aD) en non-verbale<sup>7</sup> (1aB) zinnen of zinsdelen die elkaar zonder een conjunctie<sup>8</sup> opvolgen. Ook aan het begin van het vers ontbreekt een conjunctie. De werkwoordsvorm is in de verbale zinnen in alle gevallen een participium.<sup>9</sup> De openingszin van Jes. 63 (1aA) is een gekliefde zin (*cleft sentence*).<sup>10</sup> Door middel van een dergelijke zin wil de tekstschrjver een zinsdeel afzonderen als focus; in dit geval het tweede deel van vers 1aA: 'die komt vanuit Edom'. Met nadruk op dat zinsdeel vestigt hij de aandacht van de lezer op het *komen* van 'deze'. Is בֹּא מֵאֲדוֹם de *focus* van 1aA, de openingswoorden מִי יוֹזֵה vormen de *topic* van 1aA. Er is sprake van extrapositie: de tekstschrjver plaatst deze beginwoorden als de topic vooraan buiten de zin. Het element in extrapositie is het pronomen demonstrativum הֵן, 'deze', dat in dit geval door het scheidende accent *l'garmēh* van de bijbehorende bijzin wordt afgezonderd.<sup>11</sup> De extrapositie van de beginwoorden van Jes. 63 markeert het begin van een nieuwe eenheid.<sup>12</sup> De zinsbouw van 1aA en 1aC is identiek: pronomen הֵן + participium + voorzetselbepaling.

<sup>5</sup> Het Hebreeuws kent verschillende soorten vragen, waaronder *questions of circumstance* (wie, wat, waar, wanneer, hoe). Zie B.K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake 1990 (Waltke/O'Connor, *Introduction*), 315-329 (§18). Volgens Waltke en O'Connor zijn de vraagpartikels te onderscheiden in *pronouns* en *particals*. Het vraagwoord מי, 'wie' is wat zij noemen een *animate pronoun* en wordt hier gebruikt om aan te zetten tot de *identificatie* van de ene die komt uit Edom (§ 18.2). Het vraagwoord איה, 'waar' is wat Waltke en O'Connor noemen een *locative particle* (§ 18.4) en למה, 'waarom' en מדוע, 'waarom' een *inanimate pronoun* (§ 18.3c).

<sup>6</sup> Een verbale zin is een zin waarin het predicaat een persoonsvorm van het werkwoord of een verbaal gebruikt participium is. Verbale zinnen beschrijven doorgaans een handeling of gebeurtenis. Zie Waltke/O'Connor, *Introduction*, § 8.3b; J.P. Lettinga, *Grammatica van het Bijbels Hebreeuws*, Leiden 2012<sup>12</sup> (Lettinga, *Grammatica*), § 67. De versregels 1aA en 1bB zijn zinnen waarin het predicaat een verbaal gebruikt participium is. Zie voor de betekenis van het participium voetnoot 9 van deze paragraaf.

<sup>7</sup> Een non-verbale (*verbless*) zin is een zin waarin het predicaat niet een persoonsvorm van het werkwoord is. Deze soort van zinnen beschrijft de toestand van het subject. Zie Waltke/O'Connor, *Introduction*, § 8.4; Lettinga, *Grammatica*, § 66.

<sup>8</sup> Van conjunctie is sprake wanneer woorden (in geval van *waw: phrasal waw*) of zinnen (in geval van *waw: clausal waw*) met elkaar verbonden worden door middel van een voegwoord. Uit het verband van de tekst moet blijken welke betekenis het betreffende voegwoord heeft (bijv. causaal, consecutief, concessief, temporeel, adversatief). Een in het Hebreeuws veel voorkomend voegwoord is de copula ו. Andere conjuncties zijn bijv. כי, 'want', 'omdat', אשר, 'dat, omdat, zodat'. Zie Waltke/O'Connor, *Introduction*, §§ 32, 33 en 39; Lettinga, *Grammatica*, §§ 64 en 85.

<sup>9</sup> Zie voor het gebruik en de betekenis van het *participium* Waltke/O'Connor, *Introduction*, § 37; Lettinga, *Grammatica*, § 78d. Grammaticaal gezien kan de vorm van het eerste werkwoord dat in Jes. 63 geschreven wordt (בֹּא) ook een *qāṭal*-vorm van het werkwoord zijn. Toch meen ik dat hier sprake is van een participium: a) in 1aA is sprake van een *cleft sentence* (zie voetnoot 10); in dat geval is het tweede deel van dit versdeel een non-verbale zin en de werkwoordsvorm een participium; b) het versdeel 1aA vormt een parallelisme met 1aC, waar op het pronomen הֵן een participium volgt; daarom is het aannemelijk dat ook in 1aA sprake is van een participium. Het heeft hier *predicatieve* betekenis en duidt op de tegenwoordige tijd: een in het verleden begonnen handeling duurt voort (zie Waltke/O'Connor, *Introduction*, § 37.6). Daarom vertaal ik: 'Wie is deze die komt vanuit Edom?'

<sup>10</sup> Zie Lettinga, *Grammatica*, § 70. Lettinga onderscheidt binnen een zin een *topic* en een *focus*, dat wil zeggen: een zin heeft elementen die bekende of gegeven informatie bevatten (*topic*) en elementen die juist nieuwe, niet eerder bekende informatie bevatten (*focus*). Wanneer de tekstschrjver duidelijk wil aangeven welk zinsdeel de topic is of de focus, kan hij het betreffende zinsdeel afzonderen: in geval van de topic gebeurt dit vaak door middel van *extrapositie*, en in geval van de focus vaak door middel van *fronting* of de *cleft sentence*.

<sup>11</sup> Zie Lettinga, *Grammatica*, § 70c.

<sup>12</sup> Zie Lettinga, *Grammatica*, § 70m1.

De tweede vershelft (1bA) opent met het persoonlijk voornaamwoord in de 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud אֲנִי, ‘ik’. De spreekvorm gaat dus over van de 3<sup>e</sup> persoon naar de 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud. Aan het begin van de versregel ontbreekt een conjunctie. Op het persoonlijk voornaamwoord ‘ik’ volgen twee attributieve zinnen (apposities<sup>13</sup>). De beschrijving van hem ‘die komt vanuit Edom’ – in vers 1a ingezet – wordt voortgezet, zij het nu in de spreekvorm 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud. Vers 1bA is een verbale zin: het predicaat is een verbaal gebruikt participium.<sup>14</sup> Zoals vers 1aA kan ook vers 1bA gezien worden als een *cleft sentence*. Ook in deze versregel is sprake van focalisatie (‘die spreek in gerechtigheid’) en extrapositie (‘ik’).<sup>15</sup> Op deze manier zijn vers 1bA en 1aA syntactisch nauw verbonden: er is een nauwe samenhang tussen de pronomina ‘deze’ en ‘ik’, en tussen de participiums ‘komen’ en ‘spreken’. Wat de zinsbouw betreft valt op: a) dat in beide versregels van vers 1 het subject vooraan in de zin staat: זֶה (deze, 1aA) en אֲנִי (ik, 1bA); op deze wijze wordt de aandacht van de lezer nadrukkelijk gericht op de *persoon* die vanuit Edom komt, terwijl in de nu volgende verzen de aandacht van de lezer gevraagd wordt voor de *kleding* van deze persoon; b) op het subject volgt in elke versregel een participium en vervolgens een prepositiegroep, respectievelijk met מִן (1aA) en בְּ (1bA); c) zonder een conjunctie volgt in alle gevallen (1aB; 1bA) een attributieve bepaling van het subject.

Op grond van deze syntactische waarnemingen *concludeer* ik: a) dat door extrapositie van de openingswoorden van Jes. 63 een nieuwe paragraaf wordt gemarkeerd en dat door nadruk (focalisatie) het werkwoord בּוֹא onder de aandacht wordt gebracht; b) dat de versregels van vers 1 syntactisch nauw verbonden zijn gezien de identieke opbouw van de versregels en het gebruik van participiums; c) dat vers 1bA een nieuwe inzet markeert vanwege het ontbreken van een conjunctie aan het begin van de versregel, extrapositie van het pronomen אֲנִי en de overgang van de spreekvorm in de 3<sup>e</sup> persoon naar de 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud.

## Vers 2

Zoals vers 1 opent ook vers 2 met een vraagwoord: מָדּוּעַ (waarom).<sup>16</sup> De openingszin heeft geen conjunctie; de beide vershelften 2aA en 2aB zijn wel door conjunctie verbonden in tegenstelling tot de vershelften van vers 1.<sup>17</sup> Opmerkelijk is dat de spreekvorm opnieuw verandert: van de 1<sup>e</sup> naar de 2<sup>e</sup> persoon enkelvoud. Vers 2 bestaat evenals vers 1 uit verbale en non-verbale zinnen: 2aA is een non-verbale zin en 2aB een verbale zin met een verbaal gebruikt participium. De beschrijving van de persoon ‘die komt vanuit Edom’ wordt voortgezet. De opbouw van het vers is zo, dat de aandacht nu uitgaat naar de *kleding* van deze persoon: a. beide versregels bestaan uit drie woorden; de volgorde van deze woorden is dusdanig dat de semantisch verwante woorden ‘uw gewaad’ (2aA) en ‘uw kleding’ (2aB) naast elkaar staan; dit is ook in vers 3b het geval; b. bij vergelijking van vers 2 met vers 1a (beide openen met een vraagwoord) is een chiasmatische structuur waar te nemen: 1aA en 2aB zijn de verbale zinnen (participium-zin), 1aB en 2aA de non-verbale zinnen. Deze chiasmatische structuur verbindt de vershelften 1aB en 2aA. In beide wordt de *kleur* van de

<sup>13</sup> Een *appositie* is een nadere bepaling van het substantief, i.c. de ‘ik’. Zie Waltke/O’Connor, *Introduction*, § 12; Lettinga, *Grammatica*, § 75. Hier duidt de appositie op een eigenschap van de ik-persoon.

<sup>14</sup> Zie voetnoot 6.

<sup>15</sup> Zie voor *focalisatie* en *extrapositie* voetnoot 10.

<sup>16</sup> Zie voetnoot 5 van deze paragraaf.

<sup>17</sup> Deze *waw* kan gezien worden als een *epexegetical waw* (Waltke/O’Connor, *Introduction*, § 39.2.4b): in vers 2aB omschrijft de schrijver nader waaraan de rode kleur van de kleding hem doet denken.

kleding genoemd: rood. Wat in vers 1 in een bijzin genoemd werd, namelijk dat de kleding dieprood is, wordt in vers 2 in de hoofdzin opgepakt. De verschijning in roodgekleurde kleding (1aB) roept vragen op: ‘Waarom is er rood aan uw gewaad?’ (2aA).

Op grond van deze syntactische waarnemingen *concludeer* ik: a) dat vers 2 door het gebruik van dezelfde werkwoordsvorm (participium) en van zowel verbale als non-verbale zinnen syntactisch verbonden is met vers 1 in het algemeen, en met vers 1a in het bijzonder door zijn opening met een vraagwoord en de chiatistische structuur van vers 1aA-1aB en vers 2aA-2aB; b) dat vers 2 zich van vers 1 onderscheidt vanwege het ontbreken van een conjunctie aan het begin van het vers, de verbinding van de versdelen door middel van een conjunctie en de overgang van de spreekvorm in de 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud naar de 2<sup>e</sup> persoon enkelvoud; c) dat vers 2 daarom het begin is van een nieuwe paragraaf. Binnen de hiërarchie van de tekst van Jes. 63 staat deze paragraaf op hetzelfde niveau als de eerste (vers 1).

### Vers 3

Opnieuw ontbreekt een conjunctie aan het begin van het vers. Openen de eerste twee verzen met een vraagwoord, dit derde vers opent met het substantivum פֹּרֶה (wijnpers); door zijn plaats vooraan in de zin krijgt het nadruk.<sup>18</sup> Opmerkelijk is dat vers 3 vrijwel geheel uit verbale zinnen bestaat. Uitzondering is vers 3aB; dit versdeel is een non-verbale zin. Dit colon (3aB) springt er dus syntactisch gezien uit. Het is het zinsdeel waarin een nieuwe groep spelers op het toneel van Jes. 63 verschijnt: עַמִּים (volken). De voorzetselbepaling מֵעַמִּים staat vooraan in de zin en krijgt zodoende nadruk. De versdelen zijn alle door een conjunctie verbonden, zoals ook in vers 2 het geval is.<sup>19</sup> Na de participiums in de voorafgaande verzen tref ik in vers 3 werkwoorden aan die alle de *qāṭal*<sup>20</sup>-, *yiqtol*<sup>21</sup>- of *w<sup>e</sup>yiqtol*<sup>22</sup>-vorm hebben. De keuze voor deze werkwoordsvormen heeft in de context van

<sup>18</sup> Hier is sprake van *focalisatie*; zie voetnoot 10.

<sup>19</sup> De *waw* aan het begin van 3aB heeft *emfatische* betekenis: vers 3aB versterkt de verzuchting van vers 3aA. Daarom vertaal ik het met ‘ja’: ‘ja, uit de volken was er niemand met mij.’ De *waw* aan het begin van 3bA heeft *consecutieve* betekenis: in vers 3b lezen we wat de gevolgen zijn van het treden van de volken door de ik-persoon.

<sup>20</sup> In 3aA is sprake van een *perfectum*-vorm van het werkwoord יָדָה, ‘treden’. Het *perfectum* (*perfective*) onderscheidt zich van het *imperfectum* (*non-perfective*), de andere verbale ‘tijd’ die het Hebreeuws kent. Zie voor het *perfectum* Waltke/O’Connor, *Introduction*, § 30; Lettinga, *Grammatica*, § 77b. Behalve ‘tijd’ (verleden, heden, toekomst) drukt het Hebreeuwse werkwoord ook ‘aspect’ – dat wil zeggen: het verloop van een handeling (punctueel, duratief, iteratief, uniek aspect) – uit (Waltke/O’Connor, *Introduction*, § 29; Lettinga, *Grammatica*, § 43). Het *perfectum* heeft hier de betekenis van een verleden tijd en een punctueel aspect: het gaat hier om een handeling van de ik-persoon die in het verleden plaats had en reeds is voltooid. Waltke en O’Connor spreken in zo’n geval van een *perfective* met *definite* betekenis (Waltke/O’Connor, *Introduction*, § 30.5.1b).

<sup>21</sup> In 3bB is sprake van een *imperfectum*-vorm van het werkwoord גָּאֵל, ‘bevekken’. Het *imperfectum* of *non-perfective* (Waltke) heeft hier de betekenis van de voorafgaande *imperfecta* en *perfectum*: de betekenis van een verleden tijd, en het heeft hier een duratief aspect: er is sprake van een situatie die voortduurt – de gewaden van de ik-persoon zijn bevekt. Waltke en O’Connor spreken in zo’n geval van een *customary non-perfective* (Waltke/O’Connor, *Introduction*, § 31.2b). Wat de opvallende werkwoordsvorm אֶגְאָלִי betreft: zie de tekstkritiek bij de indeling in cola in § 5.3; ik zet daar uiteen dat een *perfectum*-vorm waarschijnlijk de oorspronkelijke vorm is.

<sup>22</sup> In 3aC, 3aD en 3bA is sprake van een *w<sup>e</sup>yiqtol*-vorm; deze vorm moet onderscheiden worden van de *w<sup>e</sup>yiqtol*-vorm of *imperfectum consecutivum*. De laatst genoemde vorm wijst erop dat er sprake is van een opeenvolging (*consecutio*) van handelingen; deze volgen logisch of in tijd op elkaar. Waltke en O’Connor zetten uiteen dat bij consecutieve vormen altijd sprake is van een situatie die volgt op en tegelijk ondergeschikt is aan de voorgaande situatie (Waltke/O’Connor, *Introduction*, § 33.2). In het geval van een *w<sup>e</sup>yiqtol*-vorm is er niet sprake van handelingen die elkaar logisch of temporeel opvolgen. ‘The conjunction does not mark *wayqtl* as successive or subordinate; it is rather an unmarked connector’ (Waltke/O’Connor, *Introduction*, § 33.4; Lettinga, *Grammatica*, §

deze verzen een bepaalde functie: door de opeenvolging van deze werkwoordsvormen in vers 3 legt de schrijver de vinger bij wat de ik-persoon *doet*, of beter: gedaan heeft. In de voorgaande beide verzen kiest hij voor de participium-vorm, de werkwoordsvorm die gebruikt wordt om een toestand, stand van zaken weer te geven.<sup>23</sup> In die verzen gaat het erom wie de ik-persoon *is*: hij komt uit Edom en draagt rode kleding. Het is de moeite waard om de vormen van de werkwoorden in Jes. 63:1-6 in schema te brengen:

	verbum	vorm	persoonsvorm	subject
1aA	בוא	participium	3 <sup>e</sup> p. sg.	deze
1aC	הדר	participium	3 <sup>e</sup> p. sg.	deze
1aD	צעה	participium	3 <sup>e</sup> p. sg.	deze
1bA	דבר	participium	1 <sup>e</sup> p. sg.	ik
1bA	ישע	infinitivus	1 <sup>e</sup> p. sg.	ik
2aB	דרך	participium	3 <sup>e</sup> p. sg.	iemand
3aA	דרך	<i>qāṭal</i>	1 <sup>e</sup> p. sg.	ik
3aC	דרך	<i>w<sup>e</sup>yiqtol</i>	1 <sup>e</sup> p. sg.	ik
3aD	רמס	<i>w<sup>e</sup>yiqtol</i>	1 <sup>e</sup> p. sg.	ik
3bA	נוה	<i>w<sup>e</sup>yiqtol</i>	3 <sup>e</sup> p. sg.	levenssap
3bB	גאל	<i>yiqtol</i>	1 <sup>e</sup> p. sg.	ik
4aB	גאל	participium	3 <sup>e</sup> p. pl.	gelosten
4aB	בוא	participium	3 <sup>e</sup> p. sg.	jaar
5aA	נבט	<i>w<sup>e</sup>yiqtol</i>	1 <sup>e</sup> p. sg.	ik
5aA	עזר	participium	3 <sup>e</sup> p. sg.	niemand
5aB	שמם	<i>w<sup>e</sup>yiqtol</i>	1 <sup>e</sup> p. sg.	ik
5aB	סמך	participium	3 <sup>e</sup> p. sg.	niemand
5bA	ישע	<i>w<sup>a</sup>yyiqtol</i>	3 <sup>e</sup> p. sg.	arm
5bB	סמך	<i>qāṭal</i>	1 <sup>e</sup> p. sg.	grimmigheid
6aA	בוס	<i>w<sup>e</sup>yiqtol</i>	1 <sup>e</sup> p. sg.	ik
6aB	שכר	<i>w<sup>a</sup>yyiqtol</i>	1 <sup>e</sup> p. sg.	ik
6bA	ירד	<i>w<sup>e</sup>yiqtol</i>	1 <sup>e</sup> p. sg.	ik

figuur 2.1 werkwoordsvormen in Jes. 63:1-6

Uit dit overzicht kan het volgende worden opgemaakt: a. de verzen 1, 2 en 4 hebben uitsluitend participium-vormen en één infinitief-vorm. Deze verzen beschrijven vooral de situatie, de *omstandigheden* waaronder de ik-persoon komt; b. de verzen 3, 5 en 6 hebben vooral *w<sup>e</sup>yiqtol*-, *w<sup>a</sup>yyiqtol*- of *qāṭal* -vormen; zij hebben deze vorm in elk geval wanneer het subject de ik-persoon is. Deze verzen informeren de lezer over wat de ik-persoon *doet*.

81f). Het kan zijn dat de handeling gelijktijdig plaatsvindt met de daarvoor genoemde handeling of reeds eerder plaats vond. In 3aC, 3aD en 3bA wordt een *w<sup>e</sup>yiqtol*-vorm gebruikt omdat het gaat om handelingen die gelijktijdig plaatsvinden met de in 3aA genoemde handeling, namelijk het treden van de pers. In tijd en aspect sluit deze imperfectum-vorm aan bij het perfectum van 3aA: het heeft hier de betekenis van een verleden tijd en een punctueel aspect.

<sup>23</sup> 'The participle exhibits its adjectival origin in its essential use to express circumstances, states of affairs, facts, etc., rather than events.' (Waltke/O'Connor, *Introduction*, 624).

In vers 3 verandert de spreekvorm opnieuw: na de 2<sup>e</sup> persoon enkelvoud in vers 2 keert de tekst terug naar de spreekvorm in de 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud zoals in 1b. De opbouw van versregel 3aC en 3aD is als die van 6aA en 6aB: een *yiqtol*-vorm van het werkwoord wordt gevolgd door dezelfde prepositiegroep met het voorzetsel ב, resp. בְּאַפִּי, ‘in mijn toorn’ (3aC en 6aA) en בְּחִמְתִּי, ‘in mijn grimmigheid’ (3aD en 6aB). Deze syntactische verbinding van beide verzen bevestigt dat het suffix 3<sup>e</sup> persoon meervoud (hen) in vers 3 verwijst naar de ‘volken’ die in 3aB reeds waren genoemd en in vers 6aA opnieuw worden genoemd. De opbouw van vers 3b is zodanig dat de woorden ‘kleding’ en ‘gewaad’ naast elkaar komen te staan, zoals ook in vers 2 reeds het geval was. Vergeleken met vers 2 is de volgorde van beide woorden echter omgekeerd (chiastische structuur). Door deze zinsbouw wordt ook in vers 3b opnieuw de aandacht gevestigd op de kleding van hem ‘die komt vanuit Edom’. Dit was ook reeds in vers 1 en 2 het geval.

Op grond van deze syntactische waarnemingen *concludeer* ik: a) dat vers 3 syntactisch verbonden is met vers 1bA door de spreekvorm in de 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud; b) dat vers 3 syntactisch verbonden is met vers 2 door het voorkomen van een conjunctie tussen de beide versdelen van een versregel en door chiasme; c) dat vers 3 syntactisch verbonden is met vers 6 door overeenkomst in zinsbouw; d) maar dat vers 3 zich van de voorafgaande verzen onderscheidt door het ontbreken van een conjunctie aan het begin van het vers, door een andere opening van het vers (geen vraagwoord), door zijn werkwoordsvormen en – wat vers 2 betreft – door de spreekvorm in de 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud; e) dat vers 3 daarom het begin is van een nieuwe paragraaf. Binnen de hiërarchie van de tekst staat vers 3 op het niveau van vers 1b: op een vraag (vers 2) volgt een antwoord in de 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud (vers 3). In schema ziet de syntactische structuur van Jes. 63:1-3 er als volgt uit:

**§ I. Jes. 63:1**

- |                  |                     |
|------------------|---------------------|
| § I.1 Jes. 63:1a | vraag: wie is deze? |
| § I.2 Jes. 63:1b | antwoord: ik        |

**§ II. Jes. 63:2-3**

- |                  |                               |
|------------------|-------------------------------|
| § II.1 Jes. 63:2 | vraag: waarom?                |
| § II.2 Jes. 63:3 | antwoord: ik vertrapte volken |

Binnen deze structuur is er nog een tweede structuur waar te nemen. Deze beschouw ik als ondergeschikt aan de hiervoor gegeven structuur, omdat deze alleen door het chiasme ingegeven wordt dat ik waarneem tussen de verzen 2 en 1a, en tussen de verzen 2 en 3b. Op die manier verbonden omarmen ze de versregels 1b en 3a. In schema ziet deze tweede structuur er als volgt uit:

- |  |
|--|
| vers 1a: wie is deze, in dieprode kleding? |
| vers 1b: ik, groot om te redden            |
| vers 2: waarom is uw kleding rood?         |
| vers 3a: ik heb getreden en vertrap        |
| vers 3b: kleding en gewaden zijn bekleet   |

Ik denk dat de functie van deze structuur de volgende is: de verzen 1a, 2 en 3b vormen samen de rode draad door Jes. 63:1-3. Ze vestigen de aandacht van de lezer op de rood gekleurde kleding van de ik-persoon, want juist in deze zinsdelen wordt op zijn gewaad

gewezen. De ‘omarmde’ versdelen 1b en 3a vormen een contrast: in het ene versdeel (1b) spreekt de ik-persoon van redden en gerechtigheid, in het andere (3a) van vertrappen en toorn.

#### Vers 4

In tegenstelling tot de voorgaande verzen begint dit vers met een conjunctie: het vers opent met het voegwoord כִּי dat hier causale betekenis heeft<sup>24</sup>: de ik-persoon zegt waarom hij de volken vertrappt heeft. De spreekvorm in de 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud wordt voortgezet, hoewel het subject nu niet zoals in vers 3 (uitzondering 3bA) de ik-persoon is, maar ‘dag’ (4aA) en ‘jaar’ (4aB). Wat de subjecten van het werkwoord aangaat valt op dat in Jes. 63:1-3 het subject in alle gevallen – met uitzondering van 3bA – de ik-persoon is, maar dat vanaf vers 4 het subject ook iets of iemand anders kan zijn. De beide cola zijn evenals die van vers 2 en 3 door een conjunctie verbonden. Na de verbale zinnen van vers 3 (uitzondering 3aB) volgt nu in vers 4aA een non-verbale zin. Vers 4aB is een verbale zin. De werkwoordsvorm waarmee het vers eindigt (בֹּא) is een verbaal gebruikt participium.<sup>25</sup> Het is dezelfde werkwoordsvorm als die waarmee Jes. 63 opent (63:1aA). Zodoende is vers 4 syntactisch gezien verbonden met vers 1. Deze verbinding is er ook op grond van de opbouw van de beide verzen: de opbouw van vers 4 is omgekeerd aan die van vers 1a. In vers 1a volgt op de zin met het werkwoord בֹּא (komen, 1aA) een non-verbale zin zonder werkwoordsvorm; in vers 4a is het precies andersom (chiastische structuur). De opbouw van het vers verbindt het ook met vers 2: op de non-verbale zin (2aA, 4aA) volgt een participiumzin (2aB, 4aB), door een conjunctie ermee verbonden. In vers 4aB wordt een nieuwe groep participanten geïntroduceerd: גִּאֻלִּי, ‘mijn gelosten’.<sup>26</sup>

Op grond van deze syntactische waarnemingen *concludeer* ik: a) dat vers 4 syntactisch verbonden is met de voorafgaande verzen: met vers 1 (verbaal gebruikt participium van hetzelfde werkwoord בֹּא; opbouw van de zinnen), met vers 2 (conjunctie van de versdelen; opbouw van de zinnen) en met vers 3 (conjunctie van de versdelen; spreekvorm 1<sup>e</sup> persoon

<sup>24</sup> Zie noot 8 van deze paragraaf.

<sup>25</sup> Grammaticaal gezien kan deze werkwoordsvorm ook een *qāṭal*-vorm van het werkwoord zijn. Toch meen ik dat hier sprake is van een participium, omdat a) hier sprake is van parallelisme (in 4aA ontbreekt een persoonsvorm van het werkwoord), en b) vers 4 syntactisch gezien te verbinden is met vers 1 waar hetzelfde werkwoord voorkomt en de vorm ervan ook een participium is; zie voetnoot 9 van deze paragraaf. Ook in 4aB heeft het participium *predicatieve* betekenis: het beschrijft een handeling, dit keer in het verleden. Heeft ‘komen’ in 1aA betrekking op de tegenwoordige tijd, in 4aB heeft ‘komen’ betrekking op de verleden tijd. Daarom vertaal ik: ‘en het jaar van mijn gelosten was gekomen’.

<sup>26</sup> Het gaat hier m.i. om een participium *passivum* van het verbum גָּאֵל. Anderen – o.a. J. Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*: Anchor Bible, Vol. 19B, New York 2003 (Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*), 245; J.L. Koole, *Jesaja* deel III (COT), Kampen 1995 (Koole, *Jesaja III*), 323; H.G.L. Peels, *The Vengeance of God. The Meaning of the Root NQM and the Function of the NQM-Texts in the Context of Divine Revelation in the Old Testament* (OTS 31), Leiden 1995 (Peels, *Vengeance*), 173v. – menen dat het om het substantivum ‘verlossing’ gaat. Zo hebben de versiones (LXX; Targum [Syr]; Vulgaat) het ook opgevat. Koole heeft als argument dat ‘שָׁנָה in een genitief-verbinding telkens een abstractum regeert (...) ook in de reeds genoemde plaatsen 34:8; 61:2.’ Beuken, *Jesaja IIIa*, 252v is voorzichtig en wijst er terecht op dat wanneer dit woord opgevat wordt als een substantivum er sprake is van een *hapax legomenon*; het komt in die betekenis niet vaker voor. Niettemin geeft ook hij er de voorkeur aan vanwege de parallelie met het substantivum נֶקֶם. Syntactisch gezien lijkt het mij mogelijk hier te denken aan een participium *passivum* dat in deze genitief-verbinding de betekenis heeft van een substantivum, verwijzend naar hen die het object van גָּאֵל zijn (Waltke/O’Connor, *Introduction*, § 5.3d; 37.2; Lettinga, *Grammatica*, § 78d1). ‘The *qātūl/qātūl* pattern is, like the *qōṭēl*, a participial form, designating the object of the verbal action.’ (Waltke/O’Connor, *Introduction*, 88). Bovendien lijkt mij de participium-vorm de voorkeur te moeten hebben vanwege de nauwe samenhang van Jes. 63:4 met Jes. 62:12 en 51:10 en 35:9, zoals uit het vervolg van deze studie zal blijken.

enkelvoud). Ook door het voegwoord ו is vers 4 nauw verbonden met deze verzen en in het bijzonder met vers 3: er is een causaal verband; b) dat vers 4 zich ook onderscheidt van vers 3 door zijn non-verbale zin aan het begin, en doordat het subject verschuift van ‘ik’ naar ‘dag’ en ‘jaar’; c) dat vers 4 daarom binnen het geheel van Jes. 63:1-4 een nieuwe inzet markeert; deze is wel ondergeschikt aan die in vers 3: de spreekvorm blijft dezelfde en door het voegwoord ו is er een direct verband met vers 3. Vers 4 kan worden gezien als een subparagraaf binnen de met vers 3 begonnen paragraaf. Dat wil zeggen: de verzen 3 en 4 vormen nu samen § II.2; vers 3 is § II.2.1 en vers 4 § II.2.1.1.

### Vers 5

Het vers opent met een conjunctie.<sup>27</sup> Hierdoor is vers 5 verbonden met vers 4. Zoals in de voorafgaande verzen zijn de versdelen eveneens door een conjunctie verbonden. De spreekvorm blijft die in de 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud. In vers 5aA en 5aB is de ik-persoon zelf weer het subject van het werkwoord zoals ook in vers 3 (uitzondering 3bA) het geval is. In beide gevallen gaat het om een *w<sup>e</sup>yiqtol*-vorm<sup>28</sup>, de werkwoordsvorm die ook in vers 3 voorkomt. Vers 5 bestaat uit verbale zinnen. De opbouw van 5aA en 5aB is dezelfde: beide zinsdelen openen met een *w<sup>e</sup>yiqtol*-vorm waarop een bijzin volgt met als werkwoordsvorm een participium.<sup>29</sup> Het gaat om participiums met een predicatieve betekenis.<sup>30</sup> De opbouw van vers 5bA en 5bB wijkt af van die van 5aA en 5aB en is opmerkelijk. In 5bA volgt het subject (mijn arm) op het predicat, maar in 5bB gaat het subject (mijn grimmigheid) aan het predicat vooraf<sup>31</sup>; hierdoor komen beide subjecten naast elkaar te staan. Deze opbouw is als die van vers 2a en 3b. Door het naast elkaar plaatsen van de beide subjecten wordt de aandacht van de lezer op beide gevestigd. Vers 5bB valt syntactisch ook daarin op dat dit versdeel na de *w<sup>e</sup>yiqtol*-vormen en de *w<sup>a</sup>yyiqtol*-vorm een *qāṭal*-vorm heeft.<sup>32</sup>

Op grond van deze syntactische waarnemingen *concludeer* ik: a) dat vers 5 nauw verbonden is met de voorafgaande verzen 2, 3 en 4 door een conjunctie aan het begin van het vers, door een conjunctie tussen de versdelen, door zijn verbale zinnen en vanwege de zinsbouw van vers 5b die overeenkomt met die van vers 2 en 3b; b) dat vers 5 verbonden is met de verzen 3 en 4 door zijn spreekvorm in de 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud en zich zodoende

<sup>27</sup> Hier is sprake van wat Waltke en O'Connor een *conjunctive-sequential waw* noemen (Waltke/O'Connor, *Introduction*, § 39.2.2). Dat wil zeggen: de *waw* verbindt een *clause* die temporeel of logisch volgt op de voorafgaande *clause*. In dit geval: vers 5aA volgt logisch en in tijd op vers 4aA en 4aB. Nu de tijd van wraak en verlossing is gekomen (vers 4), staat de ik-persoon op (vers 5). De *waw* is hier verbonden met een *yiqtol*-vorm en vormt een zogenoemde *w<sup>e</sup>yiqtol*-vorm; zie voetnoot 22.

<sup>28</sup> Zie voetnoot 22. Deze werkwoordsvorm geeft aan dat de handelingen ‘opkijken’ en ‘zich ontzetten’ niet volgen op wat in vers 4 staat, maar op hetzelfde ogenblik plaatsvinden als wat in dat vers geschreven staat. Deze imperfectum-vorm sluit in betekenis aan op het participium van vers 4aB: de betekenis van een verleden tijd. In 5bA is de werkwoordsvorm een *w<sup>a</sup>yyiqtol*-vorm of imperfectum-consecutivum; zie voetnoot 22. De handeling ‘redden’ volgt logisch en temporeel op de voorafgaande handeling ‘niet steunen’ in 5aB. Vers 5bA en 5bB beschrijven wat het *gevolg* is van de situatie beschreven in vers 5aA en 5aB.

<sup>29</sup> De zinsdelen zijn met een *phrasel waw* verbonden. De *waw* heeft in 5aA *adversatieve* (maar) betekenis. In 5aB heeft deze causale (want) betekenis; zie voetnoot 8.

<sup>30</sup> Zie voetnoot 9.

<sup>31</sup> In 5bB is sprake van *extrapositie*; zie voetnoot 10. Het element in extrapositie is מִיָּמִי (mijn grimmigheid), door het scheidend accent *tifhā* van de bijbehorende zin afgezonderd. Van extrapositie was ook reeds sprake in vers 1. Zie de syntactische analyse van vers 1. De functie is hier dat het nomen ‘mijn grimmigheid’ parallel geplaatst wordt met het nomen ‘mijn arm’ uit 5bA. Zie Lettinga, *Grammatica*, § 70m3.

<sup>32</sup> Hier is sprake van een perfectum met de betekenis van een verleden tijd en punctueel of uniek aspect: het gaat hier om een handeling in de verleden tijd (steunen) die reeds is voltooid; zie voetnoot 20.



ook onderscheidt van vers 2; c) dat vers 5 ook te onderscheiden is van vers 4 door het gebruik van de *w<sup>e</sup>yiqtol*-vorm; deze werkwoordsvorm verbindt vers 5 met vers 3; d) dat vers 5 daarom een nieuwe inzet markeert; hier begint een nieuwe paragraaf die binnen het geheel van Jes. 63:1-5 op hetzelfde niveau staat als vers 3. Er is sprake van een concentrische structuur waarbinnen de verzen 3 en 5 syntactisch verbonden zijn; deze verzen omarmen vers 4. Ik neem binnen deze structuur ook een verschuiving waar: is er eerst niemand, niemand die helpt (3a, 5a), er komt toch steun, zij het uit onverwachte hoek (5b). Vers 5 vormt binnen het geheel van Jes. 63 § II.2.2.

### Vers 6

Ook dit vers begint met een conjunctie, waardoor het verbonden wordt met vers 5.<sup>33</sup> De versdelen zijn eveneens door een conjunctie verbonden. Het vers bestaat uit verbale zinnen die alle drie beginnen met een *w<sup>e</sup>yiqtol*- of *w<sup>a</sup>yyiqtol*-vorm, werkwoordsvormen die ook in vers 3 en 5 voorkomen.<sup>34</sup> De opbouw van 6aA en 6aB is als die van 3aC en 3aD: op de *yiqtol*-vorm volgt een adverbiale bepaling met het voorzetsel ׀, 'in'. Een verschil is dat in 6aA in plaats van het suffix 3<sup>e</sup> persoon meervoud het substantivum 'volken' staat. De spreekvorm blijft die van de 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud.

Op grond van deze syntactische waarnemingen *concludeer* ik: a) dat vers 6 syntactisch nauw verbonden is met de voorgaande verzen door zijn verbale zinnen, het voorkomen van een conjunctie die de versdelen verbindt en de spreekvorm 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud; b) dat het gebruik van de *w<sup>e</sup>yiqtol*- en *w<sup>a</sup>yyiqtol*-vorm dit vers vooral verbindt met de verzen 3 en 5; c) dat overeenkomst in opbouw het vers verbindt met vers 3; hierdoor wordt de boodschap van deze verzen versterkt: de ik-persoon heeft de volken in toorn vertrap; d) dat een conjunctie aan het begin van het vers en het voorkomen van zowel de *w<sup>e</sup>yiqtol*- als *w<sup>a</sup>yyiqtol*-vorm in één vers, vers 6 direct verbindt met vers 5; e) dat vers 6 daarom met vers 5 één paragraaf vormt, die op hetzelfde niveau staat als vers 3. Deze verzen omarmen vers 4. Vers 6 heeft dus een plek in de eerder genoemde concentrische structuur. Ook nu is een verschuiving waar te nemen: zit de 'levenssap' eerst nog op de kleding van de ik-persoon (3bA), ten slotte is deze op de aarde neergekomen (6bA).

### 2.2.3 Conclusie

Op grond van de hiervoor beschreven taalkundige waarnemingen kom ik tot de volgende conclusies:

1. Jes. 63:1-6 is syntactisch gezien een nauwkeurig opgebouwd geheel. Syntactische waarnemingen betreffende spreekvorm, het wel of niet voorkomen van een conjunctie, de opening van versregels met een vraagwoord, de soort zinnen en werkwoordsvormen zijn voor mij aanleiding om binnen het geheel van Jes. 63:1-6 twee paragrafen te onderscheiden: § I 63:1 en § II 63:2-6. Beide paragrafen openen met een vraag waarop

<sup>33</sup> Ook hier is sprake van een *conjunctive-sequential waw*; zie voetnoot 27. De *waw* is verbonden met een *yiqtol*-vorm en vormt een *w<sup>e</sup>yiqtol*-vorm; zie voetnoot 22. Deze werkwoordsvorm geeft aan dat hier geen sprake is van openvolging van handelingen maar van gelijktijdigheid: het vertreden van volken (6aA) vindt op hetzelfde ogenblik plaats als wat in vers 5b beschreven wordt.

<sup>34</sup> In 6bA is zoals in 6aA sprake van een *w<sup>e</sup>yiqtol*-vorm; zie voetnoot 22 en 33. In 6aB is sprake van een imperfectum consecutivum: de situatie die in dit versdeel beschreven wordt volgt op en is ondergeschikt aan die van 6aA. Vers 6aB beschrijft wat het gevolg is van de handeling in 6aA.

vervolgens een antwoord volgt. Vraag en antwoord vormen elk een te onderscheiden subparagraaf binnen de paragraaf: § I.1 en § I.2, § II.1 en § II.2.

In paragraaf I (63:1) draait het om de vraag ‘wie’ deze is die uit Edom komt (63:1a). Hierop volgt het antwoord: ‘ik’ (63:1b). In paragraaf II (63:2-6) draait het om de vraag ‘waarom’ de kleding van de ik-persoon roodgekleurd is (63:2). Het antwoord (63:3-6) op deze vraag is concentrisch opgebouwd: de verzen 3 en 5-6 omarmen vers 4.<sup>35</sup> Door deze opbouw wordt de aandacht van de lezer zowel gevestigd op de omarmende verzen 3,5 en 6 als op het omarmde vers 4. Deze opbouw is betekenisvol. Ik denk dat de schrijver op deze manier wil duidelijk maken dat er een tweeledig antwoord is op de vraag naar het waarom. De kleding is roodgekleurd omdat ‘ik’ de volken vertrapt heeft in toorn en grimmigheid (3; 5-6) en omdat de ‘dag van wraak’ en het ‘jaar van mijn gelosten’ gekomen was (4). De centrale plek van vers 4 in dit concentrisch opgebouwde antwoord kan als een aanwijzing worden gezien dat hier het eigenlijke antwoord gegeven wordt. Het is opvallend dat dit middelste vers (4) afsluit met de twee werkwoorden die in de verzen 1-3 het eerste (בוא) en laatste (גאל) werkwoord zijn. De volgorde van de werkwoorden is omgekeerd (chiasme). In schema:

בוא (1aA)	-	גאל (3bB)
גאל (4aB)	-	בוא (4aB)

Met deze waarneming beweeg ik me inmiddels op het terrein van de literaire structuur van Jes. 63, waarmee ik me in hoofdstuk 4 zal bezighouden. Deze onderstreept de betekenis van vers 4 in het geheel van Jes. 63:1-6. Uit het vervolg van deze studie moet duidelijk worden wat deze betekenis precies is.

In schema ziet de syntactische structuur van Jes. 63:1-6 er als volgt uit:

#### § I. Jes. 63:1

§ I.1 Jes. 63:1a	vraag: wie?
§ I.2 Jes. 63:1b	antwoord: ik

#### § II. Jes. 63:2-6

§ II.1 Jes. 63:2	vraag: waarom?
§ II.2 Jes. 63:3-6	antwoord: ik vertrapte volken
§ II.2.1 Jes. 63:3	alleen, in toorn
§ II.2.1.1 Jes. 63:4	want de dag en het jaar
§ II.2.2 Jes. 63:5-6	alleen, in toorn

2. Binnen deze structuur kan een tweede syntactische structuur worden onderscheiden. Deze is ondergeschikt aan die van zojuist. Daarom noem ik de eerstgenoemde structuur de hoofdstructuur en deze, daarbinnen te onderscheiden tweede structuur de substructuur. De vraag is hoe beide structuren zich tot elkaar verhouden: wat is de betekenis van deze tweede structuur? Voordat ik hierop een antwoord geef, schets ik deze tweede structuur.

<sup>35</sup> Ook B. Obermayer, *Göttliche Gewalt im Buch Jesaja. Untersuchung zur Semantik und literarischen Funktion eines theologisch herausfordernden Aspekts im Gottesbild* (BBB 170), Göttingen 2014, 285 wijst op deze concentrische opbouw en de betekenis van vers 4.

Ik let eerst op de verzen 1-3. Aan het einde van de syntactische analyse van vers 3 heb ik laten zien dat deze verzen een betekenisvol syntactisch geheel vormen. De verzen 1a, 2 en 3b zijn syntactisch verbonden. Ze vormen samen de rode draad van 63:1-3: de aandacht van de lezer wordt gevraagd voor de kleding van hem die komt uit Edom.<sup>36</sup> Ze omarmen de versregels 1b en 3a, de versregels in het midden die ik vanwege hun centrale positie kernzinnen noem. In schema is de structuur van Jes. 63:1-3 als volgt:

- A    vers 1a: wie is deze in dieprode *kleding*?
- B    vers 1b: ik, groot om te redden
- A'    vers 2: waarom is uw *kleding* rood?
- B'    vers 3a : ik heb getreden en vertrapt
- A''   vers 3b: *kleding* en gewaden zijn bevuilt

De kernzinnen 1b en 3a vormen inhoudelijk gezien een tegenstelling zoals ik aan het slot van vers 3 reeds opmerkte. Het optreden van 'ik' in 1b (redden) staat tegenover zijn optreden in 3a (vertrappen). De vraag die bij mij opkomt is: heeft de schrijver er een bedoeling mee gehad deze kernzinnen op deze wijze te verbinden, en zo ja, welke? Ik verbind aan deze vraag nog een andere. Ik heb laten zien dat in de hoofdstructuur van 63:1-6 sprake is van een concentrische opbouw van de verzen 63:3-6. Ook in die structuur is een kernzin aan te wijzen: vers 4. De vraag die ik heb is: hoe verhouden de kernzinnen 1b en 3a zich tot deze kernzin, vers 4? Wat mij opvalt wanneer ik die zinnen vergelijk, is dat ook in vers 4 sprake is van een tegenstelling: tegenover 'wraak' (4aA) staat 'lossen' (4aB). Dit contrast heeft veel weg van het contrast dat ik tussen 1b en 3a waarneem. Wanneer ik nu vervolgens beide tegenstellingen naast elkaar zet, zie ik dat de volgorde binnen de beide tegenstellingen omgekeerd is (chiasme):

redden (1b)	-	vertrappen (3a)
wraak (4aA)	-	lossen (4aB)

Hieruit volgt dat de kernzinnen 1b, 3a en 4 inhoudelijk (tegenstelling) en tekstueel (chiasme) nauw verbonden zijn. Deze verbinding versterkt bij mij het vermoeden dat de schrijver er alles aan gelegen is de lezer te laten inzien dat redding en wraak samen opgaan. De ene uit Edom is redder én wreker.

Ik let nu op de verzen 4-6. Hebben de verzen 1-3 een heel bepaalde opbouw, wanneer ik de verzen 4-6 samenneem, ontwaar ik zo'n duidelijke structuur niet. Ik beschouw die verzen dan ook niet als een afzonderlijke paragraaf binnen het geheel van Jes. 63:1-6.<sup>37</sup> Wat ik wel zie is dat vers 4 syntactisch nauw verbonden is met de voorgaande verzen 1-3. Behalve door middel van de conjunctie ו die wijst op een causaal verband met het voorgaande, is deze verbinding er ook doordat de verzen 1a en 4 een chiasische structuur vertonen.<sup>38</sup> Deze structuur verbindt de versdelen 1aA en 4aB. In beide versdelen treffen we een participium van het werkwoord בוא aan. Betreft het in 1aA het komen van 'deze', in 4aB gaat het over

<sup>36</sup> Ook Koole, *Jesaja III*, 315 wijst op deze opbouw.

<sup>37</sup> Wat de verzen 1-3 en 4-6 onderscheidt is dat de verzen 1-3 alle drie niet een conjunctie hebben aan het begin van het vers, terwijl dat wel het geval is in de verzen 4-6. Koole, *Jesaja III*, 314, ziet 63:4-6 wel als een afzonderlijk onderdeel binnen 63:1-6. Hij onderscheidt vers 1, vs. 2-3 en vs. 4-6. Zijn indeling komt in zekere mate overeen met wat ik de tweede of substructuur van Jes. 63:1-6 noem.

<sup>38</sup> Zie de syntactische analyse van vers 4.

het komen van ‘het jaar van mijn gelosten’. Ook nu vraag ik mij af: wat kan de bedoeling zijn geweest van het verbinden van deze versdelen? Het lijkt erop dat in de tekst van Jes. 63:1-6 het accent gaandeweg komt te liggen op lossen, redden. Ik heb het vermoeden dat de schrijver wil benadrukken dat ‘deze die in roodgekleurde kleding komt’ (1aA), komt om te *redden* (4aB). Een andere vraag is waarom hij juist deze boodschap zou willen doorgeven. Daarop hoop ik aan het einde van deze studie een antwoord te kunnen geven. In elk geval kunnen we nu reeds concluderen dat het werkwoord בוא een belangrijke rol speelt in Jes. 63.

Vers 4 is op nog een andere manier syntactisch verbonden met de voorgaande verzen. De werkwoorden waarmee de verzen 1-3 openen (בוא) en afsluiten (גאל) keren in vers 4aB – in omgekeerde volgorde – terug en staan daar naast elkaar, zoals ik hiervoor reeds heb laten zien. Behalve het werkwoord בוא blijkt dus ook het werkwoord גאל een belangrijke rol te spelen in deze profetische tekst. Opnieuw rijst bij mij de vraag naar de reden van deze constructie. De syntactische verbinding versterkt mijn vermoeden dat de schrijver van deze tekst het licht wilde laten vallen op het *reddende* optreden van die ene die uit Edom komt. Hij die daar in dieprode kleding verschijnt, komt om te verlossen. Zijn komst in dieprode kleding is niet alleen maar negatief, afschrikwekkend, maar ook – en vooral – positief, hoopgevend. Uit Jes. 63:1-6 is op te maken dat hij die komt uit Edom *volken* heeft vertrapt, maar wie komt hij nu verlossen? Die vraag blijft bij het lezen van Jes. 63:1-6 staan. Ik ben benieuwd of Jes. 63:7-19 ons op deze vraag een antwoord geeft.

Wanneer ik me nu opnieuw afvraag wat de betekenis is van de tweede structuur binnen het geheel van Jes. 63:1-6, kom ik tot het volgende antwoord: hierdoor gaat binnen de eerder geschetste hoofdstructuur een lijn oplichten die loopt over de verzen 1b, 3a en 4. Deze lijn zet ons op het spoor van de boodschap van de schrijver. Met vers 4 brengt hij ons bij de kern van zijn boodschap.

3. Wanneer ik ten slotte beide hiervoor geschetste structuren vergelijk, is mijn conclusie: Jes. 63:1-6 is syntactisch gezien een hechte eenheid, waarin de schrijver de aandacht van de lezer vooral wil vestigen op de *heilvolle* betekenis van het komen van ‘deze’ die komt uit Edom. Zijn komst (בוא) is een komen tot redding (ישע) en lossing (גאל).<sup>39</sup>

## 2.3 SYNTACTISCHE ANALYSE JESAJA 63:7-19

### 2.3.1 Indeling en vertaling

Zoals aan de syntactische analyse van Jes. 63:1-6 een voorstel voor de indeling en vertaling van de tekst voorafging, zo geef ik ook nu eerst een mogelijke indeling en vertaling van Jes. 63:7-19. De indeling is gebaseerd op de accenten in de voorliggende, Hebreeuwse tekst.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Ook Koole, *Jesaja III*, 324 wijst in het voorbijgaan op het verband tussen in vers 1 en 4: ‘als deze [de tijd van Gods ingrijpen] “gekomen” is, “komt” Hij zelf, vs.1; 59:19v.’

<sup>40</sup> Zie de inleidende woorden van dit hoofdstuk.

# Vers 7

[5]	חֲסִדֵי יְהוָה   אֲזַכִּיר תַּהֲלֹת יְהוָה	7aA	De goedertierenheden van JHWH zal ik gedenken, de roemrijke daden van JHWH,
[2]	כָּל־עֲשֵׂר־גְּמֻלָּתוֹ יְהוָה	7aB	naar alles wat JHWH ons gedaan heeft;
[5]	וְרַב־טוֹב לְבַיִת יִשְׂרָאֵל	7bA	en de overvloed van goedheid aan het huis van Israël,
[1]	אֲשֶׁר־גָּמְלָם בְּרַחֲמָיו וּכְרַב חֲסִדָּיו:	7bB	die Hij hun gedaan heeft naar zijn barmhartigheden en naar de grootte van zijn goedertierenheden.

# Vers 8

[5]	וַיֹּאמֶר אֶדְ-עַמִּי הָמָּה	8aA	Hij had gezegd: ‘Zeker, mijn volk zijn zij,
[2]	בָּנִים לֹא יִשְׁקָרוּ	8aB	kinderen die niet plegen te liegen.’
[1]	וַיְהִי לָהֶם לְמוֹשִׁיעַ:	8bA	En Hij werd voor hen tot een redder:

# Vers 9

[7]	בְּכַל־צָרָתָם   לֹא צָר	9aA	in al hun benauwdheid was Hij benauwd
[5]	וּמַלְאָךְ פָּנָיו הוֹשִׁיעָם	9aB	en de engel van zijn aangezicht redde hen;
[2]	בְּאַהֲבָתוֹ וּבְחַמְלָתוֹ הוּא גָּאֵלָם	9bA	in zijn liefde en in zijn medelijden heeft Hij, Hij hen gelost;
[1]	וַיִּנָּשְׁלֶם וַיִּנְשָׂאֵם כָּל־יְמֵי עוֹלָם:	9bB	en Hij tilde hen op en Hij droeg hen alle dagen van voorheen.

# Vers 10

[2]	וַתִּמָּה מְרוֹ וַעֲצָבוֹ אֶת־רוּחַ קִדְשׁוֹ	10aA	Maar zij, zij waren weerspanning en krenkten zijn heilige Geest
[8]	וַיַּהֲפֹךְ לָהֶם לְאוֹיֵב	10bA	en Hij veranderde voor hen in een vijand;
[1]	הוּא נִלְחָם־בָּם:	10bB	Hij, Hij heeft tegen hen gestreden.

# Vers 11

[2]	וַיִּזְכֹּר יְמֵי־עוֹלָם מַשֶּׁה עַמּוֹ	11aA	Maar Hij gedacht de dagen van voorheen, Mozes, zijn volk.
[5]	אַיֶּה   הַמַּעֲלָה <sup>41</sup> מִיָּם אֶת רַעֲי צֹאֲנוֹ	11bA	Waar is Hij die deed opgaan uit de zee die zijn kudde weidden?
[1]	אַיֶּה הַשָּׁם בְּקִרְבּוֹ אֶת־רוּחַ קִדְשׁוֹ:	11bB	Waar is Hij die in zijn midden stelde zijn heilige Geest;

# Vers 12

[5]	מוֹלִיד לַיְמִין מַשֶּׁה	12aA	Hij die aan de rechterhand van Mozes deed gaan
[2]	זְרוֹעַ תַּפְאָרְתּוֹ	12aB	zijn luisterrijke arm;
[5]	בּוֹקֵעַ מַיִם מִפְּנֵיהֶם	12bA	Hij die de wateren kliefde voor hun aangezicht
[1]	לַעֲשׂוֹת לוֹ שֵׁם עוֹלָם:	12bB	om voor zich te maken een eeuwige naam;

<sup>41</sup> Hier wijkt mijn weergave van de Hebreeuwse tekst af van <sup>W</sup> op grond van vergelijking met de tekst van 1QIs<sup>a</sup> en de Griekse handschriften. Zie mijn commentaar bij 11bA in § 5.2.

Vers 13			
[2]	מוליכם בתהמות	13aA	Hij die hen door de waterdiepten deed gaan?
[1]	כפוס במדבר לא יפְשלו:	13aB	Zoals een paard door de woestijn struikelden zij niet.
Vers 14			
[5]	כבהמה בפקעה תרד	14aA	Zoals vee in de vallei afdaalt,
[2]	רוח יהוה תניחנו	14aB	gaf de Geest van JHWH ons rust;
[5]	בן נהגת עמך	14bA	zo hebt U uw volk geleid
[1]	לעשות לך שם תפארת:	14bB	om voor uzelf te maken een luisterrijke naam.
Vers 15			
[5]	הבט משמים וראה	15aA	Kijk op vanuit de hemel en zie
[2]	מזבל קדשך ותפארתך	15aB	vanuit uw heilige en luisterrijke woning!
[5]	איה קנאותך וגבורתך	15bA	Waar zijn uw naijver en uw machtige daden?
[1]	המון מעיד ורחמיך אלי התאפקו:	15bB	Het geluid van uw binnenste en uw barmhartigheden naar mij toe houden zij zich in.
Vers 16			
[5]	כי־אתה אבינו	16aA	U toch bent onze vader;
[5]	כי אברהם לא ידענו	16aB	want Abraham kent ons niet
[2]	וישראל לא יכירנו	16aC	en Israël denkt niet aan ons;
[5]	אתה יהוה אבינו	16bA	U, JHWH, bent onze vader;
[1]	גאלנו מעולם שָׁמך:	16bB	‘onze lossers van eeuwigheid’ is uw naam.
Vers 17			
[5]	למה תתענו יהוה מדרך־ך	17aA	Waarom laat U ons dwalen, JHWH, van uw wegen vandaan,
[2]	תקשים לבנו מיראתך	17aB	verhardt U onze harten van de vreze voor U vandaan?
[5]	שוב למען עבדיך	17bA	Keer om omwille van uw knechten,
[1]	שְׁבִטֵי נחלתך:	17bB	de stammen van uw eigendom.
Vers 18			
[2]	למען ירשו עם־קדשך	18aA	Sinds korte tijd hebben zij uw heilig volk in bezit genomen;
[1]	צרינו בוססו מקדשך:	18aB	onze vijanden hebben uw heilighdom vertreden.
Vers 19			
[5]	היינו מעולם לא־משלת בָּם	19aA	Wij zijn geworden (als hen van wie geldt:) van eeuwigheid heerst U onder hen niet,

[2]	לֹא-יִקְרָא שְׁמִי עָלֵיהֶם	19aB	uw naam is niet over hen uitgeroepen;
[5]	לֹא-תִקְרַעַת שָׁמַיִם בְּיָדְךָ	19bA	o, dat U de hemel scheurde, dat U neerdaalde,
[1]	מִפְּנֵי הַרִים נָזְלוּ:	19bB	dat van uw aangezicht weg de bergen beefden.

### 2.3.2 Syntactische analyse

Ook Jes. 63:7-19 onderwerp ik aan een taalkundige analyse. Waarnemingen van taalkundige aard<sup>42</sup> geven inzicht in de syntactische structuur van deze tekst. Nadat ik beschreven heb wat ik al lezend waarneem (§ 2.3.2), doe ik een voorstel voor de syntactische structuur van Jes. 63:7-19 (§ 2.3.3). Door deze syntactische analyse krijg ik ook de spelers in het vizier die in de tekst van Jes. 63:7-19 een rol spelen. In het volgende hoofdstuk zal ik aangeven welke dit zijn, hoe deze zich tot elkaar verhouden en wat dit betekent voor de literaire compositie van de tekst.

#### Vers 7

In tegenstelling tot de voorafgaande verzen 4, 5 en 6 opent dit vers niet met een conjunctie.<sup>43</sup> De eerste verschijft (7a) is een verbale zin.<sup>44</sup> In deze zin is het object (goedertierenheden van JHWH) vooraan geplaatst (*fronting*); op deze manier vraagt de schrijver nadrukkelijk onze aandacht voor de ‘goedertierenheden van JHWH’ (*focalisatie*).<sup>45</sup> Voor de eerste keer wordt in Jes. 63 de naam van JHWH geschreven, en wat opmerkelijk is: meteen driemaal in hetzelfde versdeel 7a. De werkwoordsvorm (*yiqtol*)<sup>46</sup> van het werkwoord in de openingsregel (7aA) wijkt af van die in de voorgaande verzen (zie figuur 2.1 en 2.3). De spreekvorm is zoals in de vorige verzen de 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud. Uit de tekst is niet meteen duidelijk wie hij is. Heb ik met dezelfde ‘ik’ te maken als in 63:1-6 of is deze ‘ik’ een ander?<sup>47</sup> Dit moet uit het vervolg duidelijk worden. Het werkwoord גַּמַּל heeft in 7aB het suffix 1<sup>e</sup> persoon meervoud גַּמַּלְתִּי.<sup>48</sup> Met dit persoonlijk voornaamwoord wordt een nieuwe groep spelers geïntroduceerd.

<sup>42</sup> Voor wat ik hieronder versta: zie de inleidende woorden van § 2.2.2.

<sup>43</sup> Conjunctie: zie voetnoot 8.

<sup>44</sup> Verbale zinnen: zie voetnoot 6.

<sup>45</sup> Zie voor de betekenis van *focalisatie* en *fronting* voetnoot 10 van dit hoofdstuk. In dit geval is de focus het object van ‘gedenken’: goedertierenheden van JHWH.

<sup>46</sup> Hier is sprake van een *imperfectum* of wat Waltke en O’Connor noemen een *non-perfective*. Deze werkwoordsvorm onderscheidt zich van het perfectum (*perfective*), de andere werkwoordsvorm die het Hebreeuws kent (Waltke/O’Connor, *Introduction*, § 31; Lettinga, *Grammatica*, § 77c). Het imperfectum heeft hier tegenwoordige betekenis en een iteratief aspect: het gaat om een handeling (gedenken) die nu begint en zich herhaalt; Waltke en O’Connor spreken in zo’n geval van een *incipient present non-perfective* (Waltke/O’Connor, *Introduction*, § 31.3d). Het imperfectum drukt hier ook modaliteit uit (Waltke/O’Connor, *Introduction*, § 31.4; Lettinga, *Grammatica*, § 77c5): het geeft uitdrukking aan een voornemen van het subject (ik wil, ik zal gedenken); Waltke en O’Connor zouden deze vorm een *non-perfective of desire* kunnen noemen (Waltke/O’Connor, *Introduction*, § 31.4h). Deze werkwoordsvorm zijn we reeds in vers 3bB tegengekomen.

<sup>47</sup> Zie wat betreft participanten en hun rol in de tekst de inleidende woorden van deze paragraaf.

<sup>48</sup> Zie figuur 2.2. Omdat uit het vervolg van de syntactische analyse blijkt dat in 63:7-19 suffixen syntactisch gezien een belangrijke rol spelen, zet ik ze in deze figuur op een rij. In het vervolg zal ik naar deze figuur verwijzen.

	suffix	persoon
7aB	וְנִ	1 <sup>e</sup> pl.
7bB	וְ	3 <sup>e</sup> m.pl.
7bB	וְ	3 <sup>e</sup> m.sg.
7bB	וְ	3 <sup>e</sup> m.sg.
8aA	וְ	1 <sup>e</sup> sg.
8bA	וְ	3 <sup>e</sup> m.pl.
9aA	וְ	3 <sup>e</sup> m.pl.
9aB	וְ	3 <sup>e</sup> m.sg.
9aB	וְ	3 <sup>e</sup> m.pl.
9bA	וְ	3 <sup>e</sup> m.sg.
9bA	וְ	3 <sup>e</sup> m.sg.
9bA	וְ	3 <sup>e</sup> m.pl.
9bB	וְ	3 <sup>e</sup> m.pl.
9bB	וְ	3 <sup>e</sup> m.pl.
10aA	וְ	3 <sup>e</sup> m.sg.
10bA	וְ	3 <sup>e</sup> m.pl.
10bB	וְ	3 <sup>e</sup> m.pl.
11aA	וְ	3 <sup>e</sup> m.sg.
11bA	וְ	3 <sup>e</sup> m.pl.
11bA	וְ	3 <sup>e</sup> m.sg.
11bB	וְ	3 <sup>e</sup> m.sg.
11bB	וְ	3 <sup>e</sup> m.sg.
12aB	וְ	3 <sup>e</sup> m.sg.
12bA	וְ	3 <sup>e</sup> m.pl.
12bB	וְ	3 <sup>e</sup> m.sg.
13aA	וְ	3 <sup>e</sup> m.pl.
14aB	וְ	1 <sup>e</sup> m.pl.
14bA	וְ	2 <sup>e</sup> m.sg.

	suffix	persoon
14bB	וְ	2 <sup>e</sup> m.sg.
15aB	וְ	2 <sup>e</sup> m.sg.
15aB	וְ	2 <sup>e</sup> m.sg.
15bA	וְ	2 <sup>e</sup> m.sg.
15bA	וְ	2 <sup>e</sup> m.sg.
15bB	וְ	2 <sup>e</sup> m.sg.
15bB	וְ	2 <sup>e</sup> m.sg.
15bB	וְ	1 <sup>e</sup> sg.
16aA	וְ	1 <sup>e</sup> pl.
16aB	וְ	1 <sup>e</sup> pl.
16aC	וְ	1 <sup>e</sup> pl.
16bA	וְ	1 <sup>e</sup> pl.
16bB	וְ	1 <sup>e</sup> pl.
16bB	וְ	2 <sup>e</sup> m.sg.
17aA	וְ	1 <sup>e</sup> pl.
17aA	וְ	2 <sup>e</sup> m.sg.
17aB	וְ	1 <sup>e</sup> pl.
17aB	וְ	2 <sup>e</sup> m.sg.
17bA	וְ	2 <sup>e</sup> m.sg.
17bB	וְ	2 <sup>e</sup> m.sg.
18aA	וְ	2 <sup>e</sup> m.sg.
18aB	וְ	1 <sup>e</sup> pl.
18aB	וְ	2 <sup>e</sup> m.sg.
19aA	וְ	3 <sup>e</sup> m.pl.
19aB	וְ	2 <sup>e</sup> m.sg.
19aB	וְ	3 <sup>e</sup> m.pl.
19bB	וְ	2 <sup>e</sup> m.sg.

figuur 2.2 pronominale suffixen in Jes. 63:7-19

Vers 7bA is een non-verbale zin<sup>49</sup>, door conjunctie verbonden met 7a.<sup>50</sup> In vers 7bB – een verbale zin – wordt het werkwoord גַּמַּל uit 7aB herhaald, maar nu heeft dit het suffix 3<sup>e</sup> persoon meervoud וְ (hun). Tot en met vers 13 kom ik uitsluitend suffixen in de 3<sup>e</sup> persoon mannelijk enkelvoud en mannelijk meervoud tegen, met uitzondering van vers 8aA (1<sup>e</sup> persoon enkelvoud). Pas in vers 14aB en 16-18 keert het suffix 1<sup>e</sup> persoon meervoud וְ (ons) terug.<sup>51</sup> De spreekvorm verschuift dus in 7bB: van de 1<sup>e</sup> persoon meervoud naar de 3<sup>e</sup>

<sup>49</sup> Non-verbale zinnen: zie voetnoot 7. Vers 7bA is wat Lettinga een *prepositionele* zin noemt: het predicaat (aan het huis van Israël) in deze zin is een voorzetselvoorwerp (Lettinga, *Grammatica*, 127); bij Waltke en O'Connor valt zo'n *prepositional phrase* onder wat zij *clauses of classification* noemen (Waltke/O'Connor, *Introduction*, § 8.4.2f).

<sup>50</sup> Hier is sprake van wat Waltke en O'Connor een *epexegetical waw* noemen (Waltke/O'Connor, *Introduction*, § 39.2.4b): in vers 7b wordt nader uiteengezet wat onder de daden van JHWH (7a) verstaan moet worden. Deze *waw* kan ook een *waw explicativum* genoemd worden (Lettinga, *Grammatica*, § 64b). In de vertaling geef ik dit weer door de woorden 'en wel' in te voegen.

<sup>51</sup> Zie figuur 2.2.



persoon meervoud. De zinsbouw van de versdelen 7aB en 7bB is opmerkelijk: a. in beide versdelen komt het voegwoord אשר voor, gevolgd door een *qāṭal*-vorm<sup>52</sup> van het werkwoord גמל; b. in 7aB worden voegwoord + verbum *voorafgegaan* door woorden waarvan het eerste verbonden is met het voegwoord כ; in 7bB is de volgorde omgekeerd: voegwoord + verbum worden *gevolgd* door woorden waarvan het eerste verbonden is met het voegwoord כ. Er is dus in 63:7 syntactisch gezien sprake van een *chiastische* structuur; hierin omarmen de versdelen 7aB en 7bB het versdeel 7bA, het versdeel waarin onze aandacht wordt gevraagd voor het huis van Israël. Met het noemen van deze naam verschijnt opnieuw een nieuwe groep spelers op het toneel van Jes. 63: Israël.

Op grond van deze syntactische waarnemingen *concludeer* ik: a) dat vers 7a en 7b te onderscheiden zijn op grond van de spreekvorm, de suffixen en het ontbreken (7a) of juist voorkomen (7b) van een conjunctie; b) dat vers 7a en 7b ondanks dit onderscheid syntactisch nauw verbonden zijn door een conjunctie aan het begin van vers 7b, door de hierboven geschetste chiastische structuur, door het gebruik van verbale zinnen en van dezelfde werkwoordsvorm (*qāṭal*); c) dat vers 7 door het gebruik van verbale zinnen en de spreekvorm 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud verbonden is met Jes. 63:5-6, maar zich ook van de voorafgaande verzen onderscheidt door het ontbreken van een conjunctie aan het begin van het vers, door de werkwoordsvorm in 7aA (*yiqtol*) en door de introductie van – naar het lijkt – nieuwe spelers op het toneel van Jes. 63 (JHWH, ons, huis van Israël); met de laatste waarneming bevind ik me reeds op het terrein van de actanten en hun plaats in de tekst; dat is voorwerp van onderzoek in hoofdstuk 3; d) dat vanwege dit onderscheid met 63:5-6 met vers 7 een nieuw paragraaf begint. Dat roept de vraag op: welke plek heeft deze paragraaf in de hiërarchie van de hele tekst? Het antwoord zal uit het vervolg van de syntactische analyse moeten blijken.

### Vers 8

Een conjunctie aan het begin van dit vers verbindt het met vers 7.<sup>53</sup> Vanaf dit 8<sup>e</sup> vers wordt de lezer meegegeven waaraan hij zoal moet denken bij die daden van JHWH waarnaar in vers 7 verwezen werd. Hierbij past de *w<sup>a</sup>yiqtol*-vorm die in 63:8-11a veelvuldig voorkomt en daarna niet meer. Omdat ik in het vervolg steeds op verschillen en overeenkomsten in de werkwoordsvorm zal wijzen, geef ik in de hierna volgende figuur een overzicht van de werkwoordsvormen in Jes. 63:7-19:

<sup>52</sup> In 7aB en 7bB is tweemaal sprake van een *perfectum*-vorm van het werk גמל. Het perfectum (*perfective*) onderscheidt zich van het imperfectum (*non-perfective*) (Waltke/O'Connor, *Introduction*, § 30; Lettinga, *Grammatica*, § 77b); zie voetnoot 20. Het perfectum heeft in beide gevallen de betekenis van een verleden tijd: het gaat hier om een handeling (doen) van JHWH die in het verleden plaatsvond en reeds is voltooid; Waltke en O'Connor spreken in zo'n geval van een *perfective* met *definite* betekenis (Waltke/O'Connor, *Introduction*, § 30.5.1b).

<sup>53</sup> Deze *waw* + imperfectum-vorm, een imperfectum consecutivum, 'represents a situation that is usually successive and always subordinate to a preceding statement' (Waltke/O'Connor, *Introduction*, 547); zie voetnoot 22. Dat betekent in dit geval: vanaf vers 8 wordt uiteengezet (*epexegetis*) aan welke daden van JHWH – waarnaar in vers 7b verwezen wordt – de lezer zoal moet denken. Het allereerste waaraan dan gedacht moet worden is aan wat JHWH gezegd heeft.

	verbum	vorm	persoonsvorm
7aA	זכר	<i>yiqtol</i>	1 <sup>e</sup> p. sg.
7aB	גמל	<i>qātal</i>	3 <sup>e</sup> p. sg.
7bB	גמל	<i>qātal</i>	3 <sup>e</sup> p. sg.
8aA	אמר	<i>w<sup>a</sup>yiqtol</i>	3 <sup>e</sup> p. sg.
8aB	שקר	<i>yiqtol</i>	3 <sup>e</sup> p. pl.
8bA	היה	<i>w<sup>a</sup>yiqtol</i>	3 <sup>e</sup> p. sg.
8bA	ישע	participium	3 <sup>e</sup> p. sg.
9aA	צרר	<i>qātal</i>	3 <sup>e</sup> p. sg.
9aB	ישע	<i>qātal</i>	3 <sup>e</sup> p. sg.
9bA	גאל	<i>qātal</i>	3 <sup>e</sup> p. sg.
9bB	נטל	<i>w<sup>a</sup>yiqtol</i>	3 <sup>e</sup> p. sg.
	נשא	<i>w<sup>a</sup>yiqtol</i>	3 <sup>e</sup> p. sg.
10aA	מרה	<i>qātal</i>	3 <sup>e</sup> p. pl.
	עצב	<i>w<sup>e</sup>qātal</i>	3 <sup>e</sup> p. pl.
10bA	הפך	<i>w<sup>a</sup>yiqtol</i>	3 <sup>e</sup> p. sg.
10bB	לחם	<i>qātal</i>	3 <sup>e</sup> p. sg.
11aA	זכר	<i>w<sup>a</sup>yiqtol</i>	3 <sup>e</sup> p. sg.
11bA	עלה	participium	3 <sup>e</sup> p. sg.
	רעה	participium	3 <sup>e</sup> p. pl.
11bB	שים	participium	3 <sup>e</sup> p. sg.
12aA	הלך	participium	3 <sup>e</sup> p. sg.
12bA	בקע	participium	3 <sup>e</sup> p. sg.
12bB	עשה	infinitivus	
13aA	הלך	participium	3 <sup>e</sup> p. sg.
13bA	כשל	<i>yiqtol</i>	3 <sup>e</sup> p. pl.
14aA	ירד	<i>yiqtol</i>	3 <sup>e</sup> p. sg.
14aB	נוח	<i>yiqtol</i>	3 <sup>e</sup> p. sg.
14bA	נהג	<i>qātal</i>	2 <sup>e</sup> p. sg.
14bB	עשה	infinitivus	
15aA	נבט	imperativus	2 <sup>e</sup> p. sg.
15aA	ראה	imperativus	2 <sup>e</sup> p. sg.
15bB	אפק	<i>qātal</i>	3 <sup>e</sup> p. pl.
16aB	ידע	<i>qātal</i>	3 <sup>e</sup> p. sg.
16aC	נכר	<i>yiqtol</i>	3 <sup>e</sup> p. sg.
16bB	גאל	participium	3 <sup>e</sup> p. sg.
17aA	תעה	<i>yiqtol</i>	2 <sup>e</sup> p. sg.
17aB	קשח	<i>yiqtol</i>	2 <sup>e</sup> p. sg.
17bA	שוב	imperativus	2 <sup>e</sup> p. sg.
18aA	ירש	<i>qātal</i>	3 <sup>e</sup> p. pl.
18aB	בוס	<i>qātal</i>	3 <sup>e</sup> p. pl.
19aA	היה	<i>qātal</i>	1 <sup>e</sup> p. pl.
19aA	משל	<i>qātal</i>	2 <sup>e</sup> p. sg.
19aB	קרא	<i>qātal</i>	3 <sup>e</sup> p. sg.
19bA	קרע	<i>qātal</i>	2 <sup>e</sup> p. sg.
19bA	ירד	<i>qātal</i>	2 <sup>e</sup> p. sg.
19bB	זלל	<i>qātal</i>	3 <sup>e</sup> p. pl.

figuur 2.3 werkwoordsvormen in Jes. 63:7-19

Uit dit overzicht kan worden opgemaakt:

- a) In Jes. 63:7-11a overheersen de *qāṭal*-vorm en de *w<sup>a</sup>yyiqtol*-vorm van het werkwoord; het zijn de verzen waarin de ik-figuur zich richt op het *verleden*: op de daden van JHWH en het volk.
- b) In Jes. 63:11b-13a tref ik op 12bB na uitsluitend participium-vormen van het werkwoord aan; het zijn de versdelen waarin gevraagd wordt naar hem die het volk door de zee deed gaan; de participium-vormen wijzen op een bepaalde situatie, feitelijkheid of omstandigheid.
- c) In Jes. 63:13b-19 overheersen de *qāṭal*- en *yiqtol*-vorm van het werkwoord; het zijn de verzen waarin de ik-figuur zich richt op het *heden*; hierbij past de imperatief-vorm van het werkwoord die in deze verzen opduikt: er wordt een indringend beroep op JHWH gedaan om hier en nu naar zijn volk om te zien.
- d) Wanneer ik figuur 2.3 vergelijk met het overzicht van figuur 2.1, valt mij op dat de *w<sup>e</sup>yiqtol*-vorm van het werkwoord die in 63:3-6 vaak voorkomt in 63:7-19 niet wordt gebruikt.

Ik keer terug naar de tekst van vers 8. Zoals gezegd komt in 63:8-11a de *w<sup>a</sup>yyiqtol*-vorm veelvuldig voor. Deze werkwoordsvorm geeft de opeenvolging van handelingen aan.<sup>54</sup> De eerste daad waarop de lezer wordt geattendeerd is wat JHWH *gezegd* heeft.<sup>55</sup> Dit is blijkbaar van zo grote betekenis, dat de door JHWH gesproken woorden in de directe rede (8aA en 8aB) worden weergegeven. De directe rede bestaat uit een non-verbale (aA)<sup>56</sup> en verbale (aB) zin. In de non-verbale zin valt het licht – mede door het versterkende bijwoord זָכָר, ‘zeker’ – op עַמִּי, ‘mijn volk’; dit nomen is in deze zin het predicaat; het gaat aan het persoonlijk voornaamwoord הָיָה vooraf (focuspositie), waardoor het nadruk krijgt. Op deze manier wordt de vinger gelegd bij wat JHWH over het volk zegt: het is *zijn* volk. Met een nominale zin wordt de lezer geattendeerd op de toestand van het subject. De situatie van het volk is deze: het is het volk van JHWH. Syntactisch gezien valt op dat het woord ‘volk’ hier in het enkelvoud wordt geschreven; dat is ook in vers 11, 14 en 18 het geval. In vers 3 en 6 echter tref ik de meervoudsvorm ‘volken’ aan. Na de *qāṭal*-vormen in vers 7 zie ik in vers 8aA een *w<sup>a</sup>yyiqtol*-<sup>57</sup> en in 8aB een *yiqtol*-vorm<sup>58</sup> (zie fig. 2.3). In 8aB ontbreekt een conjunctie.<sup>59</sup> Opmerkelijk is dat de spreekvorm in vers 8a weer de 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud is. Dat was reeds in 7a het geval, maar nu is de ik-persoon een andere dan daar: JHWH. Deze

---

<sup>54</sup> Zie voor het gebruik van het *imperfectum consecutivum* Waltke/O'Connor, *Introduction*, § 33; Lettinga, *Grammatica*, § 77d; zie ook voetnoot 22.

<sup>55</sup> Zie voetnoot 52.

<sup>56</sup> De woorden die volgen op het inleidende ‘Hij had gezegd’ vormen wat Lettinga een *nominale* zin noemt: het predicaat (mijn volk) is een nomen (Lettinga, *Grammatica*, 127). Waltke en O'Connor noemen een dergelijke zin een *clause of identification*: het predicaat zegt wie of wat het subject is; predicaat en subject vallen geheel samen (Waltke/O'Connor, *Introduction*, § 8.4).

<sup>57</sup> Het imperfectum heeft hier verleden betekenis: het gaat om een spreken van JHWH dat in het verleden plaats vond en toen ook werd voltooid; er is sprake van een imperfectum met de betekenis van een voltooid verleden tijd (Waltke/O'Connor, *Introduction*, § 33.2.3); daarom vertaal ik: ‘En hij heeft gezegd’.

<sup>58</sup> Het gaat hier om een *imperfectum*; zie voetnoot 46. Het imperfectum heeft hier verleden betekenis en habitudeel (gewoonte) aspect: de werkwoordsvorm wijst in dit geval op een gewoonte (niet liegen) over een langere, onbepaalde tijd in het verleden; Waltke en O'Connor spreken in zo'n geval van een *customary non-perfective* (§ 31.2b). In de vertaling wordt dit tot uitdrukking gebracht door het woord ‘plegen’ toe te voegen.

<sup>59</sup> Hier is sprake van *asyndetische parataxis* (nevenschikking): twee zinsdelen worden zonder voegwoord met elkaar verbonden. In de tweede zin (8aB) krijgt de lezer nadere informatie over het predicaat uit de voorafgaande zin (8aA).

spreekvorm in de 1<sup>e</sup> persoon valt in het geheel van 7b-13 op, omdat in deze verzen de spreekvorm de 3<sup>e</sup> persoon is, zoals ik reeds opmerkte bij vers 7.

Vers 8b zet in met een conjunctie.<sup>60</sup> De spreekvorm 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud gaat over in de spreekvorm 3<sup>e</sup> persoon enkelvoud. Nadat JHWH zelf aan het woord was (8a), gaat het vanaf nu (8b) weer *over* JHWH, zoals reeds het geval was in vers 7. Vers 8b is een verbale zin die eindigt met het participium van het werkwoord יָשַׁע (redden).<sup>61</sup> Deze werkwoordsvorm valt te midden van de imperfectum- en perfectum-vormen op (zie fig. 2.3). Met de participium-vorm wordt de aandacht van de lezer gevraagd voor een handeling die voortduurt.<sup>62</sup> Er is maar niet sprake van een incident, maar van een door die handeling tot stand gebracht voldongen feit<sup>63</sup>: redding voor het volk. Een participium-vorm van het werkwoord vind ik ook in de verzen 11b-13a en in vers 16bB. Het is een vorm die te midden van andere werkwoordsvormen in de tekst van Jes. 63:7-19 opvalt. Opmerkelijk is dat het in al die gevallen – op één na<sup>64</sup> – gaat om werkwoorden die een handeling van JHWH beschrijven. Zoals hier in 8bA, is de participium-vorm in 16bB ook een uitzondering in zijn context. Daar is het de participium-vorm van het werkwoord גָּאָל (lossen), een werkwoord uit hetzelfde woordveld als het werkwoord יָשַׁע (redden). Sluit het laatste versdeel van vers 8 af met de participium-vorm, het laatste versdeel van vers 16 begint ermee. Deze syntactische waarnemingen verbinden 63:8b en 63:16bB en vestigen onze aandacht op de twee in betekenis verwante werkwoorden ‘redden’ en ‘lossen’.

Op grond van deze syntactische waarnemingen *concludeer* ik: a) dat vers 8 nauw verbonden is met vers 7 vanwege een conjunctie aan het begin van vers 8, vanwege het gebruik van verbale zinnen en het spreken over JHWH in de 3<sup>e</sup> persoon; b) dat vers 8bA syntactisch verbonden is met vers 16bB, waardoor de aandacht zich richt op de verba יָשַׁע en גָּאָל; c) dat vers 8a eruit springt vanwege de directe rede; het spreken over JHWH in de 3<sup>e</sup> persoon wordt onderbroken door het spreken van JHWH zelf; JHWH spreekt met nadruk over zijn volk als ‘mijn volk’; deze syntactische waarnemingen wekken het vermoeden dat het hier gaat om een belangrijke notie in het geheel van Jes. 63:7-19<sup>65</sup>; d) dat de verzen 7vv zich van de voorafgaande verzen onderscheiden, door het ontbreken van de *w<sup>e</sup>yiqtol*-vorm van het werkwoord en door de overgang van de meervoudsvorm ‘volken’ naar de enkelvoudsvorm ‘volk’; gaat het in 63:1-6 over de *volken* en het optreden van de ik-persoon tegen hen, in 63:7vv wordt de focus gericht op het ene *volk*, Israël, en zijn God, JHWH. Het heeft er veel van weg dat vanaf vers 7 een heel nieuw thema wordt neergezet. Ik overweeg

<sup>60</sup> Deze *waw* + imperfectum-vorm verbindt 8b met de voorafgaande zin 8a. In de opeenvolging van daden wordt de lezer nu geattendeerd op een tweede daad van JHWH: redden. Het verband is zo, dat deze tweede daad het gevolg is van de eerste: omdat dit volk het volk van JHWH is, wordt Hij voor hen een redder. De betekenis van het imperfectum sluit aan op die van 8aA: deze heeft ook hier een verleden betekenis.

<sup>61</sup> Het gaat hier om een als *substantivum* gebruikt participium; Waltke/O'Connor, *Introduction*, § 37.2; Lettinga, *Grammatica*, § 78d.

<sup>62</sup> Zie voor het gebruik en de betekenis van het participium Waltke/O'Connor, *Introduction*, § 37; Lettinga, *Grammatica*, § 78d; zie ook voetnoot 9. Voor het gebruik van het participium met het werkwoord יָשַׁע; Waltke/O'Connor, *Introduction*, § 37.7.1. In dat geval heeft het participium *predicatieve* betekenis; dat wil zeggen: het heeft de betekenis van het predicaat in een non-verbale zin. De aandacht gaat in zo'n geval niet zozeer uit naar de handeling (redden) als wel naar het subject van de handeling, i.e. JHWH. Deze werkwoordsvorm duidt op de voortduur van de handeling; de lezer moet weten dat niet sprake is van een incident, maar van een gegeven dat het subject van de handeling typeert: JHWH is redder; Waltke/O'Connor, *Introduction*, § 37.6b.

<sup>63</sup> Zie voetnoot 23.

<sup>64</sup> Uitzondering is רָעִי in vers 11bA; maar deze zin is een bijzin bij de hoofdzin 11bA waarin JHWH het subject is en het participium verwijst naar Hem.

<sup>65</sup> Beuken, *Jesaja IIIb*, 12: ‘De uitspraak “Zij zijn toch mijn volk, kinderen...” geeft het thema van het gebed aan.’

daarom om met vers 7 de tweede paragraaf van Jes. 63 te laten beginnen. Dat zou leiden tot een nieuwe verdeling in paragrafen vergeleken met de indeling die ik aan het slot van de analyse van 63:1-6 heb voorgesteld. Jes. 63:1-6 is dan § I en Jes. 63:7-19 § II.

### Vers 9

Aan het begin van vers 9 ontbreekt een conjunctie. Dat betekent dat vers 9aA asyndetisch verbonden is met vers 8bA. De functie hiervan is: vanaf vers 9aA wordt beschreven wat het ‘redden’ van 8bA concreet betekende. Dit kan in de vertaling weergegeven worden met een dubbele punt na vers 8. Vers 9aA is een versdeel dat tekstkritisch gezien vragen oproept.<sup>66</sup> Ik herken in 9aA een verbale zin; de werkwoordsvorm is de *qāṭal*-vorm.<sup>67</sup> Vers 9aB sluit door een conjunctie aan op 9aA. Het is een verbale zin; het werkwoord heeft ook in dit versdeel een *qāṭal*-vorm. Het subject ‘engel van zijn aangezicht’<sup>68</sup> gaat aan het predicaat vooraf en staat vooraan in de zin (fronting); het krijgt zodoende nadruk (focalisatie).<sup>69</sup>

Vers 9b opent evenmin als 9a met een conjunctie, maar wel zoals 9a met het voorzetsel ב. Door deze syntactische verbinding staan in dit vers ‘hun benauwdheid’ (9aA) en ‘zijn liefde’ en ‘zijn medelijden’ (9bA) tegenover elkaar. De beide versdelen omarmen 9aB, het versdeel dat spreekt over de engel die redt. Opmerkelijk is het gebruik van het persoonlijke voornaamwoord הוּא, ‘hij’, dat in deze verbale zin (9bA) aan het predicaat voorafgaat en zodoende nadruk krijgt.<sup>70</sup> De schrijver wil op deze manier de aandacht vestigen op het subject van redden. In vers 8aA kwamen we het eerste persoonlijke voornaamwoord in Jes. 63:7-19 op het spoor: הֵמָּה, ‘zij’; het verwijst daar naar het volk; hier verwijst het persoonlijke voornaamwoord naar de engel (9aB) of naar JHWH (9aA). Ik denk dat de schrijver door het gebruik van persoonlijke voornaamwoorden de aandacht van de lezer wil vestigen op de verhouding tussen het volk Israël (zij) en JHWH (hij). Vers 9bB begint met een conjunctie. Het is een verbale zin waarin twee werkwoorden staan die beide de *wʿyyiqtol*-vorm<sup>71</sup> hebben. Het vers sluit af met de tijdsbepaling ‘alle dagen van voorheen’.<sup>72</sup> De spreekvorm is in alle versdelen van vers 9 de 3<sup>e</sup> persoon (over JHWH).

<sup>66</sup> Zie § 5.3 colon 9aA.

<sup>67</sup> Er zijn stativische en fiëntische werkwoorden; de eerste geven een toestand, eigenschap of gesteldheid aan (*state of being*), de tweede een handeling of gebeurtenis (*state of activity*); Waltke/O’Connor, *Introduction*, § 30.2.3; 30.5.3; Lettinga, *Grammatica*, § 42c. In dit geval gaat het om een perfectum van het stativische werkwoord צָרַר. Het heeft de betekenis van een verleden tijd en wijst op het begin van een toestand (*ingressive*). Daarom vertaal ik: ‘... was hij benauwd.’

<sup>68</sup> In deze genetiefverbinding (*status constructus*) heeft het substantivum פָּנָיו, ‘zijn aangezicht’ de betekenis van een possessief (*possessive genitive*): het gaat om een ‘engel’ die het eigendom is van JHWH. Er kan ook gedacht worden aan de betekenis van een locatief (*genitive of location*): het gaat om een engel die staat voor het aangezicht van JHWH. Zie voetnoot 59 van hoofdstuk 3 waarom ik het woord *mal’āk* vertaal met ‘engel’ en niet met ‘bode’.

<sup>69</sup> Zie voor de betekenis van fronting en focalisatie voetnoot 45. De focus is in dit geval het subject: de engel van zijn aangezicht.

<sup>70</sup> Over het gebruik van het *pronomen personale* in verbale zinnen: Waltke/O’Connor, *Introduction*, § 16.3.2; Lettinga, *Grammatica*, § 67. Het kan worden toegevoegd om een (impliciet) contrast uit te drukken en door vooraanplaatsing in de zin (fronting) nadruk te geven.

<sup>71</sup> Deze *imperfectum consecutivum*-vormen zetten de *perfectum*-vorm van vers 9bA voort en sluiten in tijd en aspect op het perfectum aan: het gaat om elkaar opvolgende handelingen in het verleden; zie voetnoot 21. De handelingen van vers 9bB volgen logisch en temporeel op de handeling van vers 9bA: op ‘lossen’ volgt ‘optillen’ en ‘dragen’. Een verwijzing naar de verlossing uit Egypte en de bescherming tijdens de tocht door de woestijn?

<sup>72</sup> Er is sprake van een *attributive genitive* (Waltke/O’Connor, *Introduction*, § 9.5.3). Het substantivum עוֹלָם, ‘eeuwig’ heeft de betekenis van een bijvoeglijk naamwoord: het geeft een eigenschap van het substantivum יָמֵי, ‘dagen’ aan.

Op grond van deze syntactische waarnemingen *concludeer* ik: a) dat de versdelen 9aA, 9aB en 9bA door de chiasmatische structuur en het gebruik van dezelfde werkwoordsvorm een syntactische eenheid vormen en dat vers 9bB zich van deze versdelen onderscheidt door een andere werkwoordsvorm. Toch zijn de versdelen 9aA, 9aB en 9bA en het versdeel 9bB ook nauw verbonden door een conjunctie, door dezelfde spreekvorm (3<sup>e</sup> persoon) en de aanwezigheid van dezelfde participanten (JHWH en volk); b) dat de syntaxis van vers 9 de aandacht vestigt op de relatie van JHWH met zijn volk, waarbij de vinger gelegd wordt bij wat JHWH zoal heeft gedaan; c) dat vers 9 zich door het ontbreken van een conjunctie aan het begin van het vers en door de overgang naar *qāṭal*-vormen onderscheidt van vers 7-8, maar dat het niettemin nauw met de voorgaande verzen 7 en 8 verbonden is: de ‘ik’ van 7aA vervolgt met het verhalen over JHWH in de 3<sup>e</sup> persoon en gaat nu verhalen wat het redden van JHWH concreet inhield.

### Vers 10

Het vers opent met een conjunctie. De copula *waw* heeft hier adversatieve betekenis, dat wil zeggen: er is sprake van een tegenstelling.<sup>73</sup> Tegenover het handelen van de engel/JHWH (vers 9) staat het handelen van het volk (vers 10). Vers 10a is een verbale zin waarin twee werkwoorden voorkomen die respectievelijk een *qāṭal*- en *w<sup>e</sup>qāṭal*-vorm hebben.<sup>74</sup> De twee persoonlijke voornaamwoorden van vers 8 en 9 keren in dit vers terug: הוּא, ‘zij’ in 10aA en הוּא, ‘hij’ in 10bB. In deze verbale zinnen gaan ze aan het predicaat vooraf en staan vooraan in de zin (fronting). Op deze manier krijgen ze nadruk.<sup>75</sup> Zoals in vers 8 en 9 het geval is, wordt ook in dit vers door het gebruik van persoonlijke voornaamwoorden en hun plaats in de zin de aandacht van de lezer gevestigd op de verhouding tussen het volk en JHWH. Het handelende subject is in vers 10a niet zoals in de verzen 7-9 JHWH, maar het volk. Tegenover wat JHWH deed staat nu wat het volk deed: weerspanning zijn en krenken. Vers 10b opent met een conjunctie. Deze verbindt vers 10b met 10a: de lezer krijgt mee wat voor het volk het gevolg is van zijn weerspanning zijn en krenken<sup>76</sup>: JHWH verandert voor hen in een vijand. De versheft bestaat uit twee verbale zinnen, 10bA en 10bB, die asyndetisch verbonden zijn.<sup>77</sup> De werkwoorden hebben respectievelijk een *w<sup>a</sup>yyiqtol*- (10bA) en een *qāṭal*-vorm (10bB). Het subject verschuift in 10b van het volk weer naar JHWH. De spreekvorm blijft die van de 3<sup>e</sup> persoon.

De opbouw van vers 10bA is gelijk aan die van vers 8bA: werkwoord (*w<sup>a</sup>yyiqtol*) – voorzetsel ה + suffix 3<sup>e</sup> persoon meervoud – zelfstandig naamwoord + voorzetsel ה. Door de overeenkomst in zinsbouw zijn beide versdelen syntactisch met elkaar verbonden. Ze vormen een scherp contrast: tegenover JHWH als *redder* (8bA) staat JHWH als *vijand* (10bA). De beide versdelen omarmen vers 9aA-10aA. Binnen deze verzen zijn 9aA-9bA en 10aA op hun beurt ook syntactisch verbonden op grond van het gebruik van dezelfde

<sup>73</sup> Waltke en O’Connor spreken in dit geval van een *disjunctive waw*; Waltke/O’Connor, *Introduction*, § 39.2.3a; Lettinga, *Grammatica*, § 64b; 81e.

<sup>74</sup> Er is sprake van wat Waltke en O’Connor een *phrasal waw* noemen: een *waw* die binnen de zin twee zinsdelen verbindt (Waltke/O’Connor, *Introduction*, § 39.2.1b), in dit geval twee werkwoorden. Het tweede werkwoord verwijst naar het gevolg van het eerste: doordat het volk weerspanning is, krenkt het de heilige geest; zie voetnoot 8.

<sup>75</sup> Zie voetnoot 69.

<sup>76</sup> Het gaat hier om wat Waltke en O’Connor een *conjunctive-sequential waw* noemen: de clause 10bA volgt logisch op de clause 10aA en geeft het gevolg aan; Waltke/O’Connor, *Introduction*, § 39.2.2a.

<sup>77</sup> Hiermee wordt bedoeld dat twee versdelen zonder *waw* verbonden zijn. De tweede zin geeft het gevolg aan van de eerste zin: JHWH verandert in een vijand en het gevolg is dat Hij tegen het volk strijdt.

werkwoordsvormen (*qāṭal*) en de vooraanstaande plaats van het persoonlijk voornaamwoord. Ook deze versdelen vormen een contrast: tegenover het doen van JHWH (9a-9bA) staat het doen van het volk (10a). Vers 9bB is het midden van deze concentrische structuur. Het geheel van 8bA-10bA wordt op zijn beurt omarmd door vers 8aA-8aB enerzijds en vers 10bB anderzijds. In deze versdelen komen de al eerder genoemde persoonlijk voornaamwoorden voor, respectievelijk הֵמָּה, 'zij' en הוּא, 'hij'. Ook in dit geval is er sprake van een scherp contrast: tegenover de verzekering van JHWH dat Israël zijn volk is (8aA-8aB) staat dat Hij tegen hen heeft gestreden (10bB). Al deze observaties wijzen op een concentrische opbouw van de verzen 8-10. Deze ziet er als volgt uit:

- |    |  |           |
|----|--|-----------|
| A  | verzekering van JHWH: mijn volk zijn zij - persoonlijk voornaamwoord הֵמָּה(zij) | (8aA-8aB) |
| B  | en Hij werd voor hen tot een redder  | (8bA)     |
| C  | wat JHWH deed - persoonlijk voornaamwoord הוּא (hij)                             | (9aA-9bA) |
| D  | Hij tilde hen op en droeg hen alle dagen van voorheen                            | (9bB)     |
| C' | wat het volk Israël deed - persoonlijk voornaamwoord הֵמָּה (zij)                | (10aA)    |
| B' | en Hij veranderde voor hen in een vijand   | (10bA)    |
| A' | JHWH heeft tegen zijn volk gestreden - persoonlijk voornaamwoord הוּא (hij)      | (10bB)    |

Op grond van deze syntactische waarnemingen *concludeer* ik: a) dat vers 10 vanwege een conjunctie aan het begin, het gebruik van verbale zinnen, van dezelfde werkwoordsvormen en persoonlijke voornaamwoorden en vanwege dezelfde spreekvorm nauw verbonden is met de voorgaande verzen; het vers maakt deel uit van het grotere, concentrisch opgebouwde geheel van Jes. 63:8-10<sup>78</sup>; b) dat zowel binnen vers 10 als binnen het geheel van 8-10 het gebruik en de plaats van de persoonlijke voornaamwoorden onze aandacht vestigen op de verhouding tussen JHWH en zijn volk. De tegenstellingen die ik door de syntactische analyse op het spoor ben gekomen verraden, dat die verhouding ernstig verstoord is: in plaats van een redder die zijn volk lost en draagt (8-9) is JHWH voor zijn volk een vijand geworden die tegen hen strijdt (10).

### Vers 11

Het vers begint met een conjunctie. Zoals aan het begin van vers 10 heeft de copula *waw* ook hier adversatieve betekenis: er is sprake van een tegenstelling.<sup>79</sup> Er vindt een ommekeer plaats in het handelen van JHWH. Tegenover zijn strijden tegen het volk (10b) staat nu zijn gedenken aan de dagen van voorheen (11aA). De eerste versheft (11aA) is een verbale zin. De werkwoordsvorm is een *w<sup>a</sup>yyiqtol*-vorm van het werkwoord זָכַר.<sup>80</sup> Dit werkwoord staat ook in de openingszin van 63:7-19 (7aA); daar echter is het subject van het werkwoord een voor de lezer nog onbekende ik-persoon; hier is JHWH het subject van het werkwoord. In vers 8aA heeft het zelfstandig naamwoord 'volk' het suffix 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud (mijn volk); in 11aA lees ik opnieuw het woord 'volk', maar nu heeft dit het suffix 3<sup>e</sup> persoon mannelijk enkelvoud.<sup>81</sup> Vers 11bA en 11bB openen beide met het vraagwoord אֵיךָ (waar).<sup>82</sup> Beide versdelen hebben aan het begin niet een conjunctie. Wanneer ik hier alvast naar het vervolg

<sup>78</sup> Zo ook U. Berges/W.A.M. Beuken, *Das Buch Jesaja. Eine Einführung*, Göttingen 2016 (Berges/Beuken, *Buch*), 218.

<sup>79</sup> Zie voetnoot 73.

<sup>80</sup> Deze werkwoordsvorm (*narrativus*) zet de perfectum- en imperfectum-vormen van de voorgaande verzen voort en sluit in tijd en aspect op deze werkwoorden aan: er is sprake van elkaar opvolgende handelingen in het verleden; zie ook voetnoot 71.

<sup>81</sup> Zie figuur 2.2.

<sup>82</sup> Dit vraagwoord is wat Waltke en O'Connor een *locative particle* noemen en opent een *question of circumstance*; Waltke/O'Connor, *Introduction*, § 18.4 en voetnoot 5.

van de tekst kijk, valt op dat de conjunctie *waw* zoals die in 7-11aA voorkomt aan het begin van een vers (8,10 en 11) in 11bA-19bB niet meer voorkomt aan het begin van een vers. De versdelen 11bA en 11bB zijn verbale zinnen met een verbaal gebruikt participium.<sup>83</sup> Deze werkwoordsvorm valt op na de vele perfectum- en narratief-vormen in de voorafgaande verzen. De spreekvorm in de 3<sup>e</sup> persoon blijft gehandhaafd (suffixen 3<sup>e</sup> persoon enkelvoud en meervoud).<sup>84</sup>

Op grond van deze syntactische waarnemingen *concludeer* ik: a) dat vers 11aA verbonden is met vers 10 door een conjunctie, door de soort zin, de werkwoordsvorm en de spreekvorm 3<sup>e</sup> persoon; b) dat vers 11aA door de woorden זכר en עם verbonden is met de verzen 7a en 8a; c) dat vers 11aA daarom deel uitmaakt van het grotere geheel 7-11aA; van dit geheel vormen de versdelen 7aA-7aB en 11aA de omlijsting (inclusio)<sup>85</sup>; in beide komt het werkwoord זכר voor; d) dat vers 11bA en 11bB zich van 11aA en de daaraan voorafgaande verzen onderscheiden door het ontbreken van een conjunctie, de inzet met een vraagwoord en de verandering van werkwoordsvorm (participium); wat deze versdelen met de voorgaande verzen delen is de spreekvorm 3<sup>e</sup> persoon (suffixen 3<sup>e</sup> persoon); e) dat vers 11b vanwege de verschillen met de voorgaande verzen en versdelen een heel nieuwe paragraaf markeert, die ingeleid wordt door het vraagwoord איפה, 'waar'. De verzen 7a-11a vormen de eerste paragraaf van Jes. 63:7-19 (§ I.1). Binnen deze paragraaf vormen de verzen 8-10 een syntactisch geheel zoals ik heb aangetoond; ze vormen een subparagraaf binnen het geheel van 7a-11a. De verzen 7 en 11a vormen ieder voor zich ook een subparagraaf, door het werkwoord זכר met elkaar verbonden. Vanaf vers 11b begint de tweede paragraaf (§ I.2).

In schema ziet de syntactische structuur van 63:7-11 er nu als volgt uit:

#### § I.1 Jes. 63:7-11a

§ I.1.1 Jes. 63:7 ik zal gedenken

§ I.1.2 Jes. 63:8-10 tegenstelling JHWH - volk

§ I.1.3 Jes. 63:11a JHWH gedenkt

#### § I.2 Jes. 63:11b

#### Vers 12

Zoals aan het begin van vers 11bA en 11bB ontbreekt ook aan het begin van de beide versregels 12a en 12b een conjunctie. Deze zinnen zijn asyndetisch met elkaar verbonden.<sup>86</sup> De functie hiervan is: de schrijver zet de in 11b begonnen vraag zonder onderbreking voort. In de vertaling geef ik dit weer door middel van een puntkomma aan het einde van de voorgaande zin. Het vraagteken komt aan het einde van de vraag, dat wil zeggen: aan het einde van 13a. Zoals de versregels 11bA en 11bB zijn beide versregels van vers 12

<sup>83</sup> Zie voetnoot 6. De participium-vorm trof ik ook reeds aan in vers 8bA. Daar echter is niet sprake van een verbaal gebruik participium maar van een als *substantivum* gebruikt participium.

<sup>84</sup> In 11bB valt het suffix 3<sup>e</sup> persoon enkelvoud op: 'in zijn midden'. Wanneer in Jes. 63 verwezen wordt naar het volk staat er een suffix 3<sup>e</sup> persoon meervoud; die zou men ook hier verwachten; het suffix kan niet verwijzen naar 'zijn kudde' in 11bA want 'kudde' is een femininum. Het meest voor de hand ligt dat het suffix 3e persoon enkelvoud verwijst naar Mozes, de man die in deze verzen de blikvanger is.

<sup>85</sup> Ook Beuken, *Jesaja IIIb*, 11v. onderkent een concentrische structuur in deze verzen. Bij hem echter betreft deze de verzen 8-11a, waarbij vers 8a en 11a de omarmende versdelen zijn.

<sup>86</sup> Zie de voetnoten 58 en 76.



participium-zinnen: verbale zinnen met een verbaal gebruikt participium. Evenals in vers 11bA en 11bB is het eerste participium een *Hif'il*-vorm en het tweede een *Qal*-vorm.<sup>87</sup> De spreekvorm in de 3<sup>e</sup> persoon wordt voortgezet. Opmerkelijk te midden van de participiums van 11b-13a is de infinitief-vorm van het werkwoord עשה in 12bB.

Op grond van deze syntactische waarnemingen *concludeer* ik, dat vers 12 met vers 11bA en 11bB een syntactisch geheel vormt; de vraag waarmee vers 11b inzet wordt zonder onderbreking voortgezet. Ik kan ook zeggen: de ene vraag valt in een aantal vragen uiteen; de vragen rijgen zich aaneen.

### Vers 13

Ook nu ontbreekt een conjunctie aan het begin van het vers. Vers 13aA is zodoende asyndetisch verbonden met de voorgaande zin (12b). De vraag die in vers 11b werd ingezet, wordt zonder onderbreking voortgezet. Vers 13aA is zoals de voorgaande versregels een verbale zin met een verbaal gebruikt participium. Deze werkwoordsvorm deelt vers 13a met de verzen 11bA, 11bB, 12aA en 12bA en attendeert de lezer erop dat sprake is van een bepaalde omstandigheid, een feit.<sup>88</sup> In dit geval verwijzen de verba naar de redding van het volk door het water van de zee heen. Dat moet in deze verzen de aandacht hebben en wordt door de schrijver in herinnering geroepen. Waarom? Op deze vraag hoop ik in de loop van dit onderzoek een antwoord te krijgen. Vers 13bA wijkt af van 11b-13a: na alle participium-vormen in 11b-13a lees ik hier een *yiqtol*-vorm<sup>89</sup> en het subject van het predicaat is nu niet meer JHWH zoals in de voorgaande verzen maar het volk. De verschelft 13bA opent zonder een conjunctie met het voorzetsel כ, 'als': er wordt een vergelijking gemaakt. Er is hier sprake van focalisatie en fronting.<sup>90</sup>

Op grond van deze syntactische waarnemingen *concludeer* ik: a) dat vers 13a nauw verbonden is met 11b-12 en hiermee een geheel vormt; b) dat vers 13b de overgang markeert naar een volgende paragraaf; uit het vervolg moet blijken of er sprake is van een paragraaf op het niveau van de huidige paragraaf of dat sprake is van een subparagraaf van de huidige paragraaf; c) dat het vraagteken waarmee de vraag afsluit aan het einde van vers 13a moet staan en niet aan het einde van vers 13b.

Het is de moeite waard de verzen 11b-13a nader te bekijken. Dan valt op dat elke versregel om en om een werkwoord in de *Hif'il* (11b, 12a, 13a) of *Qal* (11bB, 12b) heeft, en dat elke werkwoord in deze versregels gevolgd wordt door een voorzetsel; in 11bA en 12bA is dat het voorzetsel מן, 'uit', in 11bB en 13aA het voorzetsel ב, 'in' en in 12aA het voorzetsel ל, 'aan'. In schema:

<sup>87</sup> Het Hebreeuws kent een aantal stamformaties waaronder de *Qal*, *Pi'el* en *Hif'il*. De *Qal* is de grondstam en heeft fiëntische of stativische betekenis; de *Pi'el* is de verdubbelingsstam en heeft primair factitieve betekenis; de *Hif'il* is de *ha*-stam en deze heeft doorgaans causatieve betekenis; Waltke/O'Connor, *Introduction*, §§ 22, 24 en 27; Lettinga, *Grammatica*, § 42.

<sup>88</sup> Zie de syntactische analyse van vers 8 en voetnoot 23 en 62.

<sup>89</sup> Het imperfectum heeft hier – gezien de context van het vers – de betekenis van een verleden tijd en duratief aspect: het gaat om een handeling in het verleden die over een langere tijd, de tijd van de woestijnreis, voortduurde. Waltke en O'Connor spreken in zo'n geval van een *incipient past non-perfective* (Waltke/O'Connor, *Introduction*, § 31.2c).

<sup>90</sup> Zie voetnoot 10 en 44.

A		<i>Hif'il</i>	(11bA)	מָן	A
	B	<i>Qal</i>	(11bB)	ב	B
A'		<i>Hif'il</i>	(12aA)	לָ	C
	B'	<i>Qal</i>	(12bA)	מָן	A'
A''		<i>Hif'il</i>	(13aA)	ב	B'

Hieruit concludeer ik dat 11b-13a een syntactische eenheid is; vers 12a springt eruit, de versregel waarin de naam 'Mozes' staat en de aandacht van de lezer wordt gericht op 'de arm van zijn luister'.

#### Vers 14

Opnieuw ontbreekt een conjunctie aan het begin van het vers. Het opent zoals vers 13b met de prepositie ב (als). Er wordt opnieuw een vergelijking gemaakt met dieren, in dit geval 'vee'. Zoals in vers 13b is ook hier sprake van focalisatie en fronting.<sup>91</sup> De beide versdelen van 14a zijn verbale zinnen; de werkwoordsvorm is in beide zinnen zoals in 13b een *yiqtol*-vorm.<sup>92</sup> In vers 14aB staat het subject (de geest van JHWH) voor het predicat in een verbale zin; hierdoor heeft het nadruk (*fronting*). Wordt in 10-11 gesproken over 'zijn heilige geest', hier gaat het over 'de geest van JHWH'.<sup>93</sup> Opmerkelijk is het suffix 1<sup>e</sup> persoon meervoud (ons) waarmee vers 14a afsluit.<sup>94</sup> Het komt ook in vers 7a voor. Vanaf vers 7b is het suffix steeds een 3<sup>e</sup> persoon enkelvoud of meervoud geweest. Op deze manier slaat vers 14a een accolade om 7b-13 naar vers 7a.

In tegenstelling tot de voorgaande verzen opent vers 14b met een conjunctie; aan het begin van het vers staat het voegwoord ו.<sup>95</sup> Het verbindt vers 14b met de verzen 13b-14a: de schrijver komt tot een afronding die de betekenis heeft van een samenvattende conclusie (dus, zo). Vers 14b is een verbale zin; de vorm van het werkwoord is een *qāṭal*-vorm.<sup>96</sup> Deze werkwoordsvorm wijkt af van die van de voorgaande verzen. JHWH is weer het handelende subject van de zin, wat in 13b-14a niet het geval was. De opvallendste verandering in vers 14b ten opzichte van de voorgaande verzen is de overgang naar de spreekvorm in de 2<sup>e</sup> persoon enkelvoud. In de voorgaande verzen 7-14a wordt *ver* JHWH gesproken in de 3<sup>e</sup> persoon. Vanaf vers 14b wordt er *tot* JHWH gesproken in de 2<sup>e</sup> persoon. Ik ben benieuwd wat deze overgang betekent in het geheel van deze profetische tekst. Het lijkt er in elk geval op dat de spanning wordt opgevoerd: de schrijver gaat zich nu rechtstreeks tot JHWH wenden. Opmerkelijk is dat in 14b-15 bijna uitsluitend het suffix 2<sup>e</sup>

<sup>91</sup> Zie voetnoot 10 en 45.

<sup>92</sup> Het imperfectum van vers 14aA beschrijft een algemeen geldende waarheid. Waltke en O'Connor spreken in zo'n geval van een *habitual non-perfective* (Waltke/O'Connor, *Introduction*, § 31.3e). Zie ook Lettinga, *Grammatica*, § 77c3. Het imperfectum van vers 14aB heeft de betekenis van een verleden tijd en een iteratief aspect: het gaat om een handeling in het verleden die voortduurde en zich herhaalde. Dat de geest van JHWH rust gaf was geen incident; het herhaalde zich gedurende de woestijnreis. Waltke en O'Connor spreken dan van een *incipient past non-perfective*; zie noot 88.

<sup>93</sup> In het eerste geval (zijn heilige geest) betreft het een *attributive genitive*: het substantivum 'heilig' staat voor een eigenschap van het substantivum 'geest'. In het tweede geval (de geest van JHWH) betreft het een *possessive genitive*: de geest is eigendom van JHWH.

<sup>94</sup> Zie figuur 2.2.

<sup>95</sup> Het gaat om wat Waltke en O'Connor een *emphatic clausal adverb* noemen (Waltke/O'Connor, *Introduction*, § 39.3.4e).

<sup>96</sup> Het gaat hier om een perfectum met de betekenis van een verleden tijd: het gaat hier om een handeling van JHWH die in het verleden plaatsvond en reeds is voltooid; Waltke en O'Connor spreken in zo'n geval van een *perfective* met *definite* betekenis (§ 30.5.1b); zie voetnoot 20.

m.sg. voorkomt; uitzondering is het suffix 1<sup>e</sup> p.sg. in vers 15bB.<sup>97</sup> Is het substantivum ‘volk’ in vers 8a verbonden met het suffix 1<sup>e</sup> p.sg. (mijn volk) en in vers 11a met het suffix 3<sup>e</sup> m.sg. (zijn volk), hier heeft het het suffix 2<sup>e</sup> m.sg. (uw volk). Het gaat in deze tekst van ‘mijn volk’ via ‘zijn volk’ naar ‘uw volk’. Ook opmerkelijk is de overeenkomst in zinsbouw tussen vers 14bB en vers 12bB. De volgorde is als volgt: infinitivus van het verbum עשה, ‘maken’, gevolgd door het voorzetsel ל + persoonlijk voornaamwoord (12bB en 14bB); hierop volgt het object van de zin: een ‘eeuwige’, respectievelijk ‘luisterrijke’ naam (12bB en 14bB).<sup>98</sup>

Op grond van deze syntactische waarnemingen *concludeer* ik: a) dat vers 14a syntactisch nauw verbonden is met vers 13b en daar een geheel mee vormt; b) dat vers 14a door het suffix 1<sup>e</sup> p.pl. אנחנו syntactisch verbonden is met vers 7a; c) dat vers 14b door de conjunctie ו verbonden is met de verzen 13b-14a, en door de overeenkomst in zinsbouw tussen vers 14bB en vers 12bB met de verzen 11b-13a; d) maar dat vers 14b zich ook van de voorgaande verzen onderscheidt: het opent met een conjunctie, het heeft de *qāṭal*-vorm, het subject van handelen verandert (JHWH), de spreekvorm verandert in die van de 2<sup>e</sup> persoon enkelvoud, en het introduceert het suffix 2<sup>e</sup> m.sg. Ik overweeg daarom met vers 14b een nieuwe paragraaf binnen het geheel van 63:7-19 te laten beginnen.<sup>99</sup> Uit het vervolg moet blijken welke betekenis deze overgang heeft in het geheel van 63:7-19. Ik ga er nu vanuit dat het onderscheid in spreekvorm een belangrijk gegeven is in het geheel van deze profetische tekst. Binnen de hiërarchie van deze tekst zet ik daarom deze nieuwe paragraaf op het niveau van vers 7. Ik kom zodoende tot een nieuwe indeling in paragrafen: de verzen 7-14a vormen de eerste paragraaf en de verzen 14b en volgende de tweede paragraaf van Jes. 63:7-19.

In schema ziet de syntactische structuur van Jes. 63:7-19 er nu als volgt uit:

§ I. Jes. 63:7-14a **over** JHWH (3<sup>e</sup> persoon)

§ I.1 Jes. 63:7-11a

§ I.1.1 Jes. 63:7 ik zal gedenken

§ I.1.2 Jes. 63:8-10 tegenstelling JHWH - volk

§ I.1.3 Jes. 63:11a JHWH gedenkt

§ I.2 Jes. 63:11b-14a

§ I.2.1 Jes. 63:11b-13a vraag: waar is hij?

§ I.2.2 Jes. 63:13b-14a rust

§ II Jes. 63:14b vv **tot** JHWH (2<sup>e</sup> persoon)

<sup>97</sup> Zie figuur 2.2.

<sup>98</sup> In beide gevallen betreft het een *attributive genitive*: ‘eeuwig’ en ‘luisterrijk’ zijn eigenschappen van de ‘naam’.

<sup>99</sup> W.A.M. Beuken, *Jesaja* deel IIIb (POT), Nijkerk 1989 (Beuken, *Jesaja IIIb*), 10 laat met vers 15 het volgende deel van Jes. 63:7-64:11 beginnen, maar ook hij ziet in vers 14b een scharniervers. Zo ook I. Fischer, ‘*Wo ist Jahwe?*’ *Das Volksklagelied Jes. 63:7-64:11 als Ausdruck des Ringens um eine gebrochene Beziehung* (SBB 19), Stuttgart 1989 (Fischer, *Wo ist Jahwe?*), 47: vers 14b heeft de functie van een ‘zum II. Teil überleitenden Resumees des I. Teiles.’ Ondertussen benadrukt Fischer, *Wo ist Jahwe?*, 73 op grond van tekststructuur, *Leitworte* en *Leitmotive* dat sprake is van een ‘sehr enge Bindung der beiden Teile.’ D.M. Carr, ‘Reading Isaiah from Beginning (Isaiah 1) to End (Isaiah 65-66): Multiple Modern Possibilities’, in: R.F. Melugin and M.A. Sweeney (eds.), *New Visions of Isaiah* (JSOT Sup 214), Sheffield 1996, 205-207 deed eveneens uitvoerig onderzoek naar de opbouw van Jes. 63:7-64:11 met het oog op de samenhang van deze tekst met Jes. 65-66 en benadrukt op grond van de werkwoordsvormen juist het onderscheid tussen 63:7-14 van 63:15-64:11. Hij verwijst hier naar J. Mulenbourg, *The Book of Isaiah. Chapters 40-66* (The Interpreter’s Bible V), New York 1956, 729.

### Vers 15

Het vers opent zonder een conjunctie met een imperativus (kijk!), de eerste in Jes. 63:7-19. Meteen daarop volgt in 15aA een tweede imperatief (zie!). Vers 15a is zoals vers 14b een verbale zin. De spreekvorm is die van de 2<sup>e</sup> persoon enkelvoud. Vers 15b opent zonder een conjunctie met het vraagwoord *יִי*, hetzelfde vraagwoord als waarmee 11bA en 11bB openen.<sup>100</sup> Vers 15bA is een non-verbale zin. Deze non-verbale zin valt te midden van alle verbale zinnen op. Ook nu komt de vraag bij mij op: heeft de schrijver er een bedoeling mee deze zin te laten opvallen? Ik denk dat ik op deze vraag een antwoord kan geven wanneer verderop in deze studie duidelijk wordt wat zijn boodschap is. Voor nu merk ik op dat vers 15bA de zin is waarin de aandacht van de lezer gevestigd wordt op de *קִנְיָה* en ‘machtige daden’ van JHWH. Vers 15bB is een verbale zin. Een conjunctie ontbreekt; deze zin is asyndetisch verbonden met de voorgaande. De functie daarvan is: in 15bB geeft de schrijver een verklaring voor de vraag van 15bA.<sup>101</sup> Het subject (het geluid van uw binnenste en uw barmhartigheden) gaat aan het predicaat vooraf, staat vooraan in de zin en heeft hierdoor nadruk (*fronting*). De werkwoordsvorm is zoals die in 14bA een *qāṭal*-vorm.<sup>102</sup> Het betreft een handeling die in het verleden begon en zich in het heden voortzet. Er is sprake van een situatie die voortduurt: JHWH houdt zijn barmhartigheid in. Zoals ik bij de syntactische analyse van vers 14 reeds opmerkte, valt te midden van uitsluitend suffixen in de 2<sup>e</sup> m.pl. in de verzen 14b-15 het suffix 1<sup>e</sup> p.sg. in vers 15bB op.<sup>103</sup> Wie is deze ‘ik’?

Op grond van deze syntactische waarnemingen *concludeer* ik: a) dat vers 15 syntactisch gezien nauw verbonden is met vers 14b: door het gebruik van verbale zinnen, de *qāṭal*-vorm in 15b en de spreekvorm 2<sup>e</sup> persoon enkelvoud; b) maar dat vers 15 zich ook van vers 14b onderscheidt door het ontbreken van een conjunctie aan het begin en door de introductie van de imperativus; c) dat vers 15a daarom een nieuwe inzet markeert binnen de paragraaf die met vers 14b begonnen is; de ‘ik’ richt zich nu rechtstreeks tot JHWH; hij doet een indringend beroep op JHWH<sup>104</sup>; d) dat vers 15b vervolgens ook een nieuwe inzet markeert; op de oproep van 15a volgt de klacht van 15b; deze nieuwe inzet bevindt zich op het niveau van die van 15a. De indeling van § II (Jes. 63:14bvv) ziet er nu als volgt uit: § II.1 Jes. 63:14b, § II.2 Jes. 63:15a (oproep), § II.3 Jes. 63:15b (klacht).

### Vers 16

Het vers opent met het voegwoord *וְ*.<sup>105</sup> Vers 16aA is een non-verbale zin.<sup>106</sup> Opnieuw

<sup>100</sup> Zie de syntactische analyse van vers 11b en noot 81. Dit vraagwoord is wat Waltke en O'Connor een *locative particle* noemen en opent een *question of circumstance*; Waltke/O'Connor, *Introduction*, § 18.

<sup>101</sup> Lettinga, *Grammatica*, § 81h.

<sup>102</sup> Het perfectum heeft hier de betekenis van een verleden tijd: het gaat om een handeling van JHWH (inhouden) die in het verleden begon en nog altijd voortduurt. Waltke en O'Connor spreken in zo'n geval van een *persistant present perfective* of *instantaneous perfective* (Waltke/O'Connor, *Introduction*, § 30.5.1c-d). Daarom vertaal ik: ‘... houden zich naar mij toe in.’

<sup>103</sup> Zie figuur 2.2.

<sup>104</sup> Zo ook Berges/Beuken, *Buch*, 218: ‘Der Wendepunkt der Szene liegt in 63:15, denn nun wenden sich die Beter direkt an JHWH.’

<sup>105</sup> Het voegwoord *וְ* kan hier zowel *bevestigende* (toch, zeker) als *causale* (want) betekenis hebben. In vers 16 wordt de onderbouwing gegeven van de imperativus en klacht van vers 15 door de verwijzing naar de bijzondere relatie van JHWH met zijn volk. Daarom zou ik kunnen kiezen voor de vertaling: ‘U immers bent onze vader...’ Vanwege de directe verbinding met de klacht van 15b kies ik voor de vertaling die deze klacht versterkt: ‘U toch bent onze vader...’; zie Waltke/O'Connor, *Introduction*, § 39.3.4b en Lettinga, *Grammatica*, § 62f.

<sup>106</sup> Het betreft een *nominale* zin: het predicaat wordt gevormd door een nomen, i.c. ‘onze vader’. Zie vers 8 en voetnoot 56.

wordt in Jes. 63:7-19 een persoonlijk voornaamwoord gebruikt, dit keer de 2<sup>e</sup> persoon mannelijk enkelvoud אַתָּה. Het verwijst naar JHWH. In de verzen 8-10 komt het persoonlijk voornaamwoord reeds voor. In 9bB en 10bB is het het persoonlijk voornaamwoord 3<sup>e</sup> persoon mannelijk enkelvoud הוּא dat naar JHWH verwijst. Wanneer ik 16aA met deze verzen vergelijk, valt op dat het persoonlijk voornaamwoord in die verzen voorafgaat aan een *werkwoord*; in die verzen draait het ook om wat JHWH *doet*. In vers 16aA echter gaat het persoonlijk voornaamwoord vooraf aan een *nomen*: in dit vers gaat het om wie JHWH *is*. Het is interessant om deze non-verbale zin 16aA naast vers 8aA te leggen. In 8aA zegt JHWH: ‘mijn volk zijn zij (הֵמָּה)’ (non-verbale zin). In 16aA zegt de ik-persoon: ‘U bent onze vader (אַתָּה)’. De zinsbouw van deze versdelen valt op: in 8aA volgt het persoonlijk voornaamwoord op het predicaat (mijn volk), in 16aA gaat het aan het predicaat vooraf (chiastische structuur). Beide versdelen zetten in met een voegwoord.<sup>107</sup> Vers 16aB zet in met het voegwoord כִּי dat hier causale betekenis heeft. De versregels 16aB en 16aC zijn verbale zinnen die door de conjunctie וּ verbonden zijn. De opbouw van de beide zinnen is identiek: a) het subject (Abraham; Israëel<sup>108</sup>) gaat aan het predicaat vooraf en krijgt zodoende nadruk (focuspositie); de functie hiervan is dat op deze manier een contrast gevormd wordt met vers 16aA: tegenover Abraham en Israëel staat JHWH; b) het werkwoord wordt in beide gevallen voorafgegaan door de ontkenning שֹׁל. De versdelen 16aB en 16aC kunnen daarom syntactisch gezien als een eenheid worden beschouwd. De werkwoordsvorm is respectievelijk de *qāṭal*- en *yiqtol*-vorm<sup>109</sup>, werkwoordsvormen die ook in vers 13b-14 en 15b voorkomen.

Vers 16b heeft geen conjunctie aan het begin van het vers. Vers 16bA is een non-verbale zin. De opbouw ervan is nagenoeg gelijk aan die van vers 16aA: het persoonlijke voornaamwoord 2<sup>e</sup> persoon mannelijk enkelvoud אַתָּה gaat voorop in de zin en wordt gevolgd door het predicaat ‘onze vader’. Een verschil is dat in 16bA de naam JHWH tussen het persoonlijk voornaamwoord en het predicaat in staat; het gaat hier om een vocativus. Vers 16bB volgt zonder een conjunctie op 16bA. Het is evenals 16aA en 16bA een non-verbale zin.<sup>110</sup> Deze non-verbale zinnen onderstrepen de betekenis van dit vers: onze aandacht wordt in dit vers niet gevraagd voor een handeling maar voor het subject van de zin, i.c. JHWH en zijn identiteit. Het predicaat van 16bB bestaat uit een participium van het werkwoord גָּאַל (lossen) en een tijdsbepaling (van eeuwigheid). Het gaat in deze non-verbale zin aan het subject vooraf en krijgt op deze manier nadruk (focuspositie). De schrijver vraagt nadrukkelijk aandacht voor de naam van JHWH. De participium-vorm kwam ik reeds tegen in vers 8bA en in de verzen 11b-13a. Het betreft hier een als substantivum gebruikt participium, zoals ook in 8bA het geval is.<sup>111</sup> Bij de syntactische analyse van 8bA merkte ik reeds op dat vers 16bB door zijn participium-vorm verbonden is

<sup>107</sup> Vanwege het feit dat beide versdelen syntactisch gezien verbonden zijn, is te overwegen de betekenis van כִּי in 16aA te laten ingeven door die van כִּי in 8aA: bevestigend (toch). Zie voetnoot 105. Ik zie in deze syntactische verbinding een ondersteuning voor mijn keuze zoals ik die in die voetnoot heb verwoord.

<sup>108</sup> Bij ‘Israëel’ moet hier niet gedacht worden aan het volk Israëel maar aan Jakob, die zoals Abraham gezien wordt als een van de aartsvaders van Israëel.

<sup>109</sup> Het gaat om stativische werkwoorden: deze geven een toestand of gesteldheid aan. Zie voetnoot 67. Hier gaat het om een geestelijke gesteldheid in het verleden die voortduurt in het heden: Abraham noch Israëel kent ‘ons’. Daarom vertaal ik: ‘Abraham kent ons niet, en Israëel denkt niet aan ons.’ De *yiqtol*-vorm is hier wat Waltke en O’Connor een *incipient present non-perfective* noemen (Waltke/O’Connor, *Introduction*, § 31.3d).

<sup>110</sup> Het gaat om een *nominale* zin: het predicaat bestaat uit de nominale woordgroep ‘losser van eeuwigheid’. Zie voetnoot 56 en 106.

<sup>111</sup> In de verzen 11b-13a gaat het om *verbaal* gebruikte participiums. Het participium van 8bA en 16bB onderscheidt zich dus van die van 11b-13a. Zie voetnoot 61 en 83.

met vers 8bA. Door deze verbinding wordt onze aandacht gevraagd voor de werkwoorden יָשַׁע (8bA) en גָּלָל (16bB). Door het gebruik van het participium geven deze zinnen een stand van zaken aan: het is een feit dat JHWH ‘redder’ is (8bA) en – zo blijkt nu – ook ‘onze lossers’. De tijdsbepaling ‘van eeuwigheid’ onderstreept dat sprake is van een situatie die voortduurt: JHWH is dit reeds sinds lange tijd.<sup>112</sup>

De versdelen 16aA en 16bA omarmen de parallelle versdelen 16aB en 16aC. Door deze structuur staan ‘u’ enerzijds en Abraham en Israël anderzijds tegenover elkaar. Deze ‘u’ heeft een naam, zelfs meer dan één: hij is JHWH (16bA), onze lossers van eeuwigheid. Een waarneming die hierop aansluit, is de volgende: in 14b-15 hebben alle zinnen op één na het suffix 2<sup>e</sup> m.sg.; in vers 16 hebben alle zinnen op één na het suffix 1<sup>e</sup> p.pl., het suffix dat ook in 7a en 14a voorkomt.<sup>113</sup> Ook op deze manier wordt de aandacht van de lezer getrokken naar ‘u’ en ‘ons’, voor de verhouding van JHWH en Israël. Zoals in het laatste versdeel van vers 15 het suffix afwijkt van dat in de voorgaande versdelen, wijkt ook aan het einde van het laatste versdeel van vers 16 het suffix af van dat in de voorafgaande tekst: na alle suffixen 1<sup>e</sup> p.pl. in 16aA-16bB volgt nu helemaal aan het einde een suffix 2<sup>e</sup> m.sg., het suffix dat vanaf vers 14b zo vaak voorkomt én ook in de nu volgende verzen terugkeert.<sup>114</sup> De spreekvorm is in vers 16 zoals in de voorgaande verzen de 2<sup>e</sup> persoon enkelvoud.

Op grond van deze syntactische waarnemingen *concludeer* ik: a) dat vers 16 syntactisch gezien een zorgvuldig opgebouwde eenheid is: vers 16aA en 16bA omarmen vers 16aB en 16aC, de twee versdelen die syntactisch nauw verbonden zijn en zich tegelijkertijd onderscheiden (verbale zinnen) van de andere versdelen (non-verbale zinnen); de syntactische opbouw van vers 16 is van dien aard dat de aandacht van de lezer gericht wordt op wie JHWH is en op zijn naam; b) dat vers 16 door het gebruik van het suffix 1<sup>e</sup> p.pl. verbonden is met vers 7a en 14a, door het gebruik van het persoonlijke voornaamwoord met de verzen 8-10 (in het bijzonder vers 8aA), en door zijn als substantivum gebruikte participium met vers 8bA; c) dat vers 16 door de spreekvorm 2<sup>e</sup> persoon enkelvoud, het gebruik van het suffix 2<sup>e</sup> persoon mannelijk enkelvoud, het afwijkende suffix in de slotregel en de perfectum-vorm verbonden is met vers 14b-15; d) dat vers 16 zich van de voorgaande verzen 14b-15 onderscheidt door zijn non-verbale zinnen en door het veelvuldig gebruik van het suffix 1<sup>e</sup> p.pl.; het voegwoord וְ markeert een nieuwe inzet binnen het geheel van vers 14b-16; hier begint een nieuwe paragraaf: § II.4. Na de oproep (15a) en klacht (15b) volgt nu de motivering of grond voor de imperatief van vers 15a en de imperatief van vers 17b.

### Vers 17

Zoals vers 15b zet ook vers 17a zonder een conjunctie in met een vraagwoord. Het is deze keer het vraagwoord לָמָּה.<sup>115</sup> De versregel Jes. 63:17a bestaat uit twee verbale zinnen (17aA; 17aB). Beide hebben een *yiqtol*-vorm<sup>116</sup> van het werkwoord, een vorm die ik ook in 16aC

<sup>112</sup> De genitiefverbinding ‘onze lossers van eeuwigheid’ is een *attributive genitive*: met het substantivum ‘van eeuwigheid’ wordt een eigenschap van het substantivum ‘onze lossers’ aangeduid.

<sup>113</sup> Zie figuur 2.2.

<sup>114</sup> Zie figuur 2.2.

<sup>115</sup> Dit vraagwoord is wat Waltke en O’Connor een *inanimate pronoun* noemen; Waltke/O’Connor, *Introduction*, § 18.3c; zie ook voetnoot 5 en voetnoot 82 en 100.

<sup>116</sup> De imperfectum-vorm heeft hier tegenwoordige betekenis en iteratief aspect: het betreft handelingen (laten dwalen, verharden) die in het verleden begonnen maar zich voortzetten in het heden. Daarom vertaal ik: ‘Waarom

lees. De opbouw van de beide versdelen 17aA en 17aB vertoont overeenkomst: het predicaat is verbonden met een adverbiale bepaling met het voorzetsel ׀ן en het suffix 2<sup>e</sup> persoon mannelijk enkelvoud. Zoals vers 15a zet ook vers 17b zonder een conjunctie in met een imperativus. Het is een verbale zin. Zoals in vers 15a komt ook in vers 17b het suffix 2<sup>e</sup> persoon mannelijk enkelvoud voor.<sup>117</sup> In vers 15a is het verbonden met substantiva die verwijzen naar JHWH (uw heiligheid, uw luister), in vers 17b is het verbonden met substantiva die verwijzen naar Israël (uw knechten, uw eigendom). Deze syntactische observaties verbinden deze versdelen en kunnen gezien worden als een aanwijzing van de schrijver dat de lezer in Jes. 63:7-19 moet letten op de relatie van JHWH met zijn volk Israël. Met het voorzetsel ׀ן in vers 17bA wordt een tweede motief voor de imperatief van vers 15a en 17b ingeleid: JHWH moet ‘zien’ en ‘omkeren’ omwille van Israël, dat hier ‘uw knechten’ en ‘de stammen van uw eigendom’<sup>118</sup> genoemd wordt. In het geheel van 63:15-17 vestigt de ik-persoon ten slotte de aandacht van de lezer op Israël. Opmerkelijk vind ik dat hij in deze verzen het woord ‘volk’ (עם) niet gebruikt; hij doet dat wel in de omliggende verzen 14 en 18. Heeft hij ten overstaan van JHWH eerst uitgesproken wie JHWH is (16), nu spreekt hij voor Hem uit wie Israël is (17b). Er is een tweevoudige reden voor de imperatief die in deze verzen klinkt: de eerste is de identiteit van JHWH (16), de tweede de identiteit van Israël (17). In dit vers komen het suffix 2<sup>e</sup> persoon mannelijk enkelvoud en 1<sup>e</sup> persoon meervoud beide voor. De spreekvorm is nog altijd die in de 2<sup>e</sup> persoon enkelvoud.

De opbouw van vers 15 en 17 is omgekeerd (chiasme): volgt in vers 15 op de imperatief (15a) de vraag (15b), in vers 17 gaat de vraag (17a) aan de imperatief (17b) vooraf. Als ik de te verbinden versdelen vergelijk, valt op: a) dat de beide imperatief-zinnen een suffix 2<sup>e</sup> m.sg. hebben; in vers 15a is dit suffix verbonden met woorden die verwijzen naar JHWH, in vers 17b met woorden die verwijzen naar Israël; b) dat de beide vraagzinnen zowel een suffix 2<sup>e</sup> m.sg. als een suffix 1<sup>e</sup> p.sg. of pl. hebben.<sup>119</sup> In de eerste vraagzin (15b) wordt de vinger gelegd bij de *eigenschappen* van JHWH, in de tweede vraagzin (17a) bij zijn *daden*. Deze verzen omarmen vers 16, het vers dat een geheel eigen structuur heeft zoals hierboven is uiteengezet. In schema ziet de opbouw van vers 15-17 er als volgt uit:<sup>120</sup>

A imperativus – suffix 2 <sup>e</sup> persoon mannelijk enkelvoud mbt JHWH (eigenschappen)	(15a)
B vraag – over de eigenschappen van JHWH – suffix 2 <sup>e</sup> en 1 <sup>e</sup> persoon	(15b)
C U bent onze vader	(16aA)
D Abraham, Israël niet	(16aB, 16aC)
C’ U bent onze vader	(16bA)
E onze lossen is uw naam	(16bB)
B’ vraag – over de daden van JHWH – suffix 2 <sup>e</sup> en 1 <sup>e</sup> persoon	(17a)
A’ imperativus - suffix 2 <sup>e</sup> persoon mannelijk enkelvoud mbt Israël	(17b)

Op grond van deze syntactische waarnemingen *concludeer* ik: a) dat vers 17aA en 17aB syntactisch nauw verbonden zijn; b) dat vers 17 door het gebruik van het suffix 2<sup>e</sup> m.sg. en 1<sup>e</sup> p.pl., door de werkwoordsvormen en de spreekvorm 2<sup>e</sup> persoon enkelvoud verbonden is

laat u ons dwalen... en verhardt u...?’ Waltke en O’Connor spreken in zo’n geval van een *progressive non perfective* (Waltke/O’Connor, *Introduction*, § 31.3b).

<sup>117</sup> Zie figuur 2.2.

<sup>118</sup> Vers 17bB is een non-verbale, attributieve zin of appositie, een nadere bepaling van het substantief (uw knechten) van vers 17bA; zie voetnoot 13. Hier geeft de appositie de groep aan waarbij ‘uw knechten’ horen: de stammen van Israël.

<sup>119</sup> Zie figuur 2.2.

<sup>120</sup> Beuken, *Jesaja IIIb*, 20 herkent dezelfde concentrische structuur.

met de voorafgaande verzen 14b-16; c) dat vers 17 syntactisch gezien door zijn opbouw, vraagwoord, imperatief en suffix 2<sup>e</sup> m.sg. en een suffix 1<sup>e</sup> p.pl. in het bijzonder verbonden is met vers 15; deze verzen omarmen vers 16, het vers waarin tot twee keer toe gezegd wordt dat JHWH ‘onze vader’ is; d) dat vers 17 zich door het ontbreken van een conjunctie aan het begin, door zijn inzet met een vraagwoord en door het gebruik van uitsluitend verbale zinnen onderscheidt van vers 16; binnen het geheel van 63:14b-17 vormt vers 17 daarom een eigen paragraaf; vanwege de nauwe verbondenheid met vers 15 staat het binnen de hiërarchie van de tekst op het niveau van vers 15; e) dat de structuur van de verzen 15-17 aanleiding is om de indeling van vers 14b-16 zoals ik die na de syntactische analyse van vers 16 voorstelde te heroverwegen. De verzen 15-17 vormen zoals ik zojuist heb laten zien zozeer een syntactische eenheid, dat deze verzen als een afzonderlijke paragraaf binnen het geheel van 14b-17 kunnen worden beschouwd. Vers 14b blijft § II.1; de verzen 15-17 vormen § II.2. Binnen 15-17 zijn 15 en 17 syntactisch nauw verbonden en onderscheiden deze beide verzen zich van vers 16.

Dit brengt mij ertoe om in deze paragraaf de volgende subparagrafen te onderscheiden: § II.2.1 vers 15, § II.2.2 vers 16 en § II.2.3 vers 17. In schema ziet de syntactische structuur van Jes. 63:14b-17 er nu als volgt uit:

§ II.	Jes. 63:14b-17	tot JHWH (2 <sup>e</sup> persoon)
§ II.1	Jes. 63:14b	uw volk
§ II.2	Jes. 63:15-17	imperatief en motief
§ II.2.1	Jes. 63:15	imperatief en vraag
§ II.2.2	Jes. 63:16	JHWH, onze vader
§ II.2.3	Jes. 63:17	vraag en imperatief

### Vers 18

Dit vers zet zonder een conjunctie in met de tijdsbepaling למצער (sinds kort).<sup>121</sup> De eerste versheft (18aA) is een verbale zin. De werkwoordsvorm in deze zin is een *qāṭal*-vorm<sup>122</sup> in de 3<sup>e</sup> persoon meervoud. Wie zijn deze ‘zij’? Op grond van het parallellisme in vers 18 denk ik dat met deze ‘zij’ de vijanden bedoeld worden die in vers 18aB worden genoemd. Het handelende subject verschuift in dit vers van JHWH naar de vijanden van Israël. De ik-persoon die in deze tekst aan het woord is, neemt weer het woord ‘volk’ in de mond; עם heeft geen suffix zoals in vers 8 (mijn volk), 11 (zijn volk) en 14 (uw volk), maar is wel direct verbonden (*maqṣef*) met het bijvoeglijk gebruikte substantivum gaat om etH.<sup>123</sup> קדש niet zomaar een volk, maar om Gods *heilig* volk.

Vers 18aB opent zonder een conjunctie met het subject צרינו; het gaat in deze verbale zin aan het predicaat vooraf, waardoor het nadruk heeft. Door zijn plaats vooraan in de zin

<sup>121</sup> Deze tijdsbepaling staat in extrapositie en is door het scheidend accent *zāqēp magnum* van de bijbehorende zin afgezonderd; het vooraan plaatsen van de tijdsbepaling dient hier ter introductie van een nieuwe eenheid; Lettinga, *Grammatica*, § 70 en voetnoot 10.

<sup>122</sup> Het perfectum heeft hier de betekenis van een verleden tijd en duratief aspect: er is sprake van een situatie die in het verleden begon maar in het heden voortduurt; ‘uw heilig volk’ is in bezit genomen en nog steeds het bezit van ‘onze vijanden’. Waltke en O’Connor spreken dan van een *persistent (present) perfective* (Waltke/O’Connor, *Introduction*, § 31.5.1c).

<sup>123</sup> Hier is sprake van een genetivisch attribuut (*attributive genitive*): het substantivum קדש, ‘uw heiligheid’ staat voor een eigenschap van het substantivum עם, ‘volk’.



(fronting)<sup>124</sup> volgt het onmiddellijk op het object ‘uw heilig volk’, waarmee de voorafgaande zin eindigt. Ze staan in dit vers dus *naast* elkaar; in werkelijkheid staan ze *tegenover* elkaar: uw volk en onze vijanden. Het betreffende subject heeft een suffix 1<sup>e</sup> persoon meervoud. De werkwoordsvorm is zoals in 18a een *qāṭal*-vorm<sup>125</sup>; dit geldt voor alle werkwoordsvormen in de verzen 18-19. In vers 6aA is het subject van בֹּרַשׁ de ‘ik’ die de volken trad; in dit vers zijn de vijanden het subject van dit werkwoord; zij vertreden het heiligdom. De beide vershelften 18aA en 18aB eindigen met een woord dat de wortel קדש (heilig) heeft. Niets minder dan wat JHWH heilig is, is ten prooi gevallen aan de vijanden: zijn volk (18aA) en zijn heiligdom (18aB). Deze situatie van het volk staat in fel contrast met die van het volk zoals verwoord in vers 14. De spreekvorm in de 2<sup>e</sup> persoon wordt voortgezet.

Op grond van deze syntactische waarnemingen *concludeer* ik: a) dat vers 18aA en 18aB syntactisch een geheel vormen; de opbouw van dit vers is syntactisch zo opgebouwd dat het volk en zijn vijanden naast elkaar staan; b) dat vers 18 met de voorafgaande verzen 14b-17 verbonden is door het gebruik van het suffix 2<sup>e</sup> m.sg. en suffix 1<sup>e</sup> p.pl.<sup>126</sup>, van verbale zinnen en door de spreekvorm 2<sup>e</sup> persoon; c) dat vers 18 in het bijzonder verbonden lijkt te zijn met vers 14b vanwege de vorm van het werkwoord (*qāṭal*), vanwege zijn verbale zinnen en doordat syntactisch de aandacht gevestigd wordt op ‘volk’; de situatie van het volk in vers 18 staat tegenover die van het volk in vers 14; d) dat vers 18 zich tegelijk ook onderscheidt van het voorgaande vers door het ontbreken van een conjunctie aan het begin van het vers, door de werkwoordsvorm (*qāṭal*) en doordat het handelende subject een andere is dan in het vers ervoor (onze vijanden); het kan daarom worden gezien als een nieuwe paragraaf binnen het geheel van 63:14b-18; binnen de hiërarchie van de tekst staat het op hetzelfde niveau als vers 14b; het is § II.3; e) hieruit volgt dat vers 18 en 14b syntactisch gezien de ‘omlijsting’ van 63:14b-18 vormen. Met vers 14b omarmt vers 18 de nauw verbonden verzen 15-17. De betekenis van deze omlijstende verzen is dat de schrijver hier een derde motief voor de imperatief van vers 15 en 17 geeft: de situatie waarin het heilig volk van JHWH verkeert.<sup>127</sup>

### Vers 19

Ook aan het begin van vers 19 ontbreekt een conjunctie. Dat betekent dat vers 19a asyndetisch verbonden is met vers 18.<sup>128</sup> De functie hiervan is: vers 19a beschrijft wat voor Israël het *gevolg* is van het optreden van de vijand zoals beschreven in vers 18. Beide vershelften 19a en 19b zijn verbale zinnen. De werkwoordsvormen in vers 19a zijn zoals die in vers 18 *qāṭal*-vormen.<sup>129</sup> De spreekvorm is ook in dit laatste vers van Jes. 63 de 2<sup>e</sup>

<sup>124</sup> Zie voetnoot 10 en 45.

<sup>125</sup> Het perfectum heeft hier de betekenis van een verleden tijd en punctueel aspect: het betreft een handeling (vertreden) die in het verleden plaatsvond en ook is voltooid. Waltke en O'Connor spreken in zo'n geval van een *perfective* met *definite* betekenis (§ 30.5.1b). Zie voetnoot 52.

<sup>126</sup> Zie figuur 2.2.

<sup>127</sup> De eerste reden is de identiteit van JHWH als vader (16) en de tweede de identiteit van het volk als de knechten van JHWH, de stammen van zijn eigendom (17). Zie de syntactische analyse van vers 17.

<sup>128</sup> Zie de voetnoten 58 en 76.

<sup>129</sup> Ze verschillen in betekenis. Het 1<sup>e</sup> perfectum in vers 19aA betreft een werkwoord dat een toestand beschrijft; het geeft het begin van die toestand aan (*ingressief*); Waltke/O'Connor, *Introduction*, § 30.2.1b. Het 2<sup>e</sup> perfectum in 19aA heeft de betekenis van een tegenwoordige tijd en betreft een algemene uitspraak (*habituëel* aspect); Waltke/O'Connor, *Introduction*, § 30.4b; ik vertaal daarom: ‘heerst u onder hen niet’. Het perfectum in 19aB heeft dezelfde betekenis als dat van het 2<sup>e</sup> perfectum in 19aA.

persoon enkelvoud. In 19aA verschuift ten opzichte van het voorgaande vers het subject van het predicat: van ‘onze vijanden’ (18) naar ‘wij’ (19aA). De aandacht van JHWH wordt verlegd van de vijanden en wat zij deden naar het volk en wat daarvan geworden is. Door tweemaal de negatie אֵל – vooraan in het versdeel – wordt de aandacht gevestigd op wat er *niet* is. Er is geen relatie (meer) tussen JHWH en zijn volk. Dit lijkt mij de eigenlijke klacht van de ik-persoon en het volk. Opmerkelijk is de terugkeer van het suffix 3<sup>e</sup> m.pl. in 19a, dat hiervoor in de verzen 7-14a reeds veelvuldig voorkwam.<sup>130</sup> Dit suffix verbindt vers 19 met de verzen 7-14a waar de spanningsvolle relatie van JHWH met zijn volk reeds werd neergezet en eerste vragen opkwamen bij Hem die in die verzen aan het woord is: waar is Hij die in vroeger tijden omzag naar zijn volk? Door deze syntactische verbinding met de voorafgaande verzen 7-14a bevestigt de schrijver zijn punt: wat hij JHWH wil voorhouden is, dat de situatie van zijn volk is alsof er nooit iets tussen JHWH en dit volk is geweest. Hier gaat de tekst van Jes. 63 naar een climax; in 19b komt het hoge woord eruit.

Zonder een conjunctie volgt vers 19b. Vers 19b en 19a zijn asyndetisch verbonden. De functie hiervan is: vers 19b beschrijft het gebed dat opkomt vanuit de situatie beschreven in vers 19a. Vers 19b opent met het partikel לֹא dat een wens of gebed inleidt.<sup>131</sup> Het is een verbale zin met drie werkwoorden in een *qāṭal*-vorm.<sup>132</sup> Op de imperatief van vers 15a en 17b volgt nu een drietal verzuchtingen: scheurde de hemel maar, daalde JHWH neer en beëfden de bergen. De zinsbouw van vers 19b komt overeen met die van vers 15a: twee werkwoorden omarmen het woord שָׁמַיִם en worden gevolgd door een versdeel dat inzet met het voorzetsel מִן. Op deze wijze zijn vers 15a en vers 19b syntactisch verbonden. Wanneer ik beide verselften vergelijk, constateer ik een verschuiving: *zien* vanuit de hemel (15a) wordt *neerdalen* uit de hemel (19b). Het werkwoord יָרַד is in Jes. 63 het laatste werkwoord dat JHWH als subject heeft. In Jes. 63:1-6 is יָרַד het laatste werkwoord van die tekst; daar is het subject de ik-persoon die in die verzen spreekt. Uit het vervolg van dit onderzoek moet blijken of er verband bestaat tussen beide verzen en zo ja welk verband. Ik hoop hierop reeds een eerste antwoord te kunnen geven in het vierde hoofdstuk, waarin ik de literaire structuur van Jes. 63 onderzoek.

Op grond van deze syntactische waarnemingen *concludeer* ik: a) dat vers 19a door het voorkomen van het suffix 3<sup>e</sup> p.pl. verbonden is met de verzen 7-14a; b) dat vers 19b door zijn opbouw in het bijzonder met vers 15a verbonden is; JHWH wordt gevraagd niet alleen te

<sup>130</sup> Zie figuur 2.2. Het suffix 3<sup>e</sup> m. pl. 19a valt op. De werkwoordsvorm in 19aA is namelijk de 1<sup>e</sup> persoon meervoud en daarom zou in 19a het suffix 1<sup>e</sup> p. pl. voor de hand liggen (LXX). Ik zie het deel van vers 19 dat volgt op [7] als een nadere bepaling van het werkwoord הָיָה waarmee vers 19 opent. Deze nadere bepaling is een verbale zin die asyndetisch verbonden is met het voorafgaande versdeel 19aA (Waltke/O'Connor, *Introduction*, § 10; Lettinga, *Grammatica*, §§ 79; 83h; 84c); deze zin heeft de betekenis van een vergelijking en dat verklaart het voorkomen van het suffix 3<sup>e</sup> m. pl.: de ‘ik’ die hier spreekt vergelijkt de situatie van het volk zoals beschreven in vers 18 met dat van een volk waarmee JHWH geen relatie onderhoudt en ook nooit heeft gehad. Omdat het substantivum ‘volk’ een collectivum is, wordt het suffix 3<sup>e</sup> m. pl. gebruikt (Waltke/O'Connor, *Introduction*, §§ 7.2; 7.4; Lettinga, *Grammatica*, § 68a). Opmerkelijk is dat deze sprong van een 1<sup>e</sup> p. pl. naar een 3<sup>e</sup> p. pl. met betrekking tot het volk Israël ook reeds in vers 7 voorkomt.

<sup>131</sup> Waltke/O'Connor, *Introduction*, § 40.2.2d.

<sup>132</sup> De context van de drie perfectum-vormen in vers 19b is die van een gebed. Waltke en O'Connor noemen dit perfectum een *precative perfective* of *perfective of prayer*; Waltke/O'Connor, *Introduction*, § 30.5.4c. Volgens A. Aejmelaeus, “Der Prophet als Klagedliedsänger. Zur Funktion des Psalms Jes. 63:7-64:11 in TritoJesaja”, ZAW 107 (1995), 43 gaat het om perfectum-vormen die de betekenis hebben van een *Irrealis der Vergangenheit*: ‘Eigentlich wird also mit dem Gedanken gespielt, was passiert wäre, wenn Jahwe kraftvoll eingegriffen hätte: »Ach hättest du den Himmel zerrissen und wärest herabgestiegen.’ Deze wijze van zeggen geeft nadruk aan de wens die met deze woorden wordt geuit; Berges/Beuken, *Buch*, 220.

*kijken* uit de hemel, maar ook daaruit *neer te dalen*; c) dat vers 19 verbonden is met het voorgaande vers door zijn verbale zinnen, werkwoordsvormen (*qāṭal*), het suffix 2 m.sg. en de spreekvorm in de 2<sup>e</sup> p.sg.; d) dat vers 19 ook met het voorgaande vers verschilt: doordat aan het begin van het vers een conjunctie ontbreekt, door het gebruik van het suffix 3 p.pl. en vanwege de verandering van subject in 19aA (wij), 19bA en 19bB (JHWH), en 19bC (bergen) ten opzichte van vers 18 (vijanden); e) dat vers 19 daarom binnen het geheel van 63:14b-19 een nieuwe inzet markeert; binnen de hiërarchie van de tekst staat het vers op het niveau van de voorgaande paragrafen; het is § II.4.

### 2.3.3 Conclusie

Op grond van de hiervoor beschreven syntactische waarnemingen kom ik tot de volgende conclusies:

1. Jes. 63:7-19 is syntactisch gezien een nauwkeurig opgebouwd geheel. Syntactische waarnemingen betreffende de spreekvorm, werkwoordsvormen en pronominale suffixen zijn aanleiding om binnen het geheel van Jes. 63:7-19 twee hoofddelen te onderscheiden: 63:7-14a (§ I) en 63:14b-19 (§ II).<sup>133</sup> Met W.A.M. Beuken en I. Fischer zie ik vers 14b als het scharnier tussen het eerste en tweede deel. Hier overlappen de beide delen elkaar: 14b is syntactisch gezien zowel verbonden met de voorafgaande verzen als ervan te onderscheiden. Een van de observaties is, dat in 63:7-19 de spreekvorm verandert. Het omslagpunt is ditzelfde vers, vers 14b: de spreekvorm gaat over van de 3<sup>e</sup> p.sg. naar de 2<sup>e</sup> p.sg. De wisseling van spreekvorm speelt in het geheel van de tekst een belangrijke rol: nadat hij eerst *over* JHWH gesproken heeft, richt de ik-figuur zich nu rechtstreeks *tot* JHWH. Dit is reden om vers 14b toch vooral te zien als een onderdeel van 63:14b-19; het is de opening ervan. De beide hoofddelen zijn syntactisch opgebouwd rond het thema: JHWH en zijn volk. De opbouw is zo dat steeds opnieuw tegenstellingen aan het licht komen. Deze betreffen de verhouding tussen JHWH en zijn volk. Deze staat onder spanning.

2. De eenheid van Jes. 63:7-14a is gegeven met de spreekvorm *over* JHWH in de 3<sup>e</sup> persoon enkelvoud en met het suffix 1<sup>e</sup> p.pl. *נִרְאָה*, dat zowel aan het begin (7a) als aan het einde (14a) van dit eerste hoofddeel voorkomt. Binnen dit eerste hoofddeel onderscheid ik twee subparagrafen: 7-11a (§ I.1) en 11b-14a (§ I.2). Dit onderscheid baseer ik op het gegeven dat in 63:7-11a bijna uitsluitend perfectum- en imperfectum-vormen voorkomen, terwijl in 63:11b-14a de perfectum-vorm ontbreekt en de participium-vorm vaak voorkomt. Ik baseer het onderscheid ook op het veelvuldig gebruik van de conjunctie *waw* aan het begin van een zin (*clausal waw*) in 7-11a, terwijl deze conjunctie in 11b-14a ontbreekt. Ook door het vraagwoord *אִיךָ* aan het begin van vers 11b worden de verzen 11b-14a onderscheiden van de verzen 7-11a. Daar komt nog bij dat de verzen 7-11a een eigen, hechte structuur vertonen: de verzen 7 en 11a – die beide een vorm van het werkwoord *זָכַר* hebben –

<sup>133</sup> Beuken, *Jesaja IIIb*, 10v.; Koole, *Jesaja III*, 328 en U. Berges, *Das Buch Jesaja: Komposition und Endgestalt* (Herders Biblische Studien 16) Freiburg 1998 (Berges, *Das Buch Jesaja*), 485v; Berges/Beuken, *Buch*, 217, brengen de cesuur aan na vers 14b – en hebben hierin veel oude handschriften mee – en laten het tweede deel doorlopen tot en met 64:11. Wat dit laatste betreft: zie hoofdstuk 5 waarin ik nader zal ingaan op de afbakening van Jes. 63. In dat hoofdstuk komt ook de cesuur na vers 14 ter sprake (§ 5.2). Op grond van de *syntaxis* is het te verdedigen de cesuur na vers 14a aan te brengen en vers 14b te zien als de inzet van het nu volgende deel (concentrische structuur 63:14b-18). In het volgende hoofdstuk laat ik zien dat er op *literaire* gronden (actanten) reden is de cesuur na vers 14 aan te brengen; zie conclusie samenspel actanten in Jes. 63:7-19 in § 3.4 en de conclusie in § 3.5.

omarmen de concentrisch opgebouwde verzen 8-10, waarin de persoonlijke voornaamwoorden הָאֵל וְהָיָה een prominente rol spelen en waarin de tegenstelling tussen JHWH en zijn volk wordt neergezet. Vanwege deze structuur onderscheid ik in 7-11a de volgende paragrafen: § I.1.1 vers 7, § I.1.2 verzen 8-10 en § I.1.3 vers 11a.<sup>134</sup>

Jes. 63:11b-14a vormt op zijn beurt een eigen paragraaf. Ik onderscheid binnen dit geheel de verzen 11b-13a en 13b-14a. Daar kies ik voor vanwege het onderscheid in werkwoordsvorm: in 11b-13a komt (op de infinitief-vorm van עָשָׂה in 12bB na) uitsluitend de participium-vorm voor, terwijl in 13b-14a alleen imperfectum-vormen voorkomen.<sup>135</sup> Ik doe dit ook omdat beide delen een eigen structuur hebben. Zo vormt 63:11b-13a een eenheid rond werkwoordsvormen in de *Hif'il* en *Qal* en de voorzetsels מִן, בְּ en לְ. In deze structuur springt vers 12a eruit, de vershelft waarin de naam van Mozes voorkomt. Ze worden zonder een conjunctie geopend door het vraagwoord אִי; deze verzen zijn een opeenhoping van vragen. Ook 63:13b-14a vormt een syntactische eenheid. Er is sprake van een parallelisme: beide versregels 13b en 14a zijn zinnen waarin een vergelijking met dieren wordt gemaakt; beide openen met het voorzetsel בְּ (als). Vanwege deze opbouw van 63:11b-14a onderscheid ik binnen dit geheel de volgende paragrafen: § I.2.1 Jes. 63:11b-13a en § I.2.2 Jes. 63:13b-14a. Het verband tussen de delen 63:7-11a en 63:11b-14a is als volgt: in 63:7-11a kijkt een 'ik' achterom; hij denkt terug aan de uittocht uit Egypte en aan de tocht door de woestijn. Hierdoor komen allerlei vragen bij hem op; ze rollen in 63:11b-14a over elkaar heen.

3. De eenheid van Jes. 63:14b-19 is gegeven met de spreekvorm *tot* JHWH in de 2<sup>e</sup> persoon enkelvoud, met het veelvuldig gebruik van het suffix 2<sup>e</sup> m.sg. en met het vaak voorkomen van de perfectum- en imperatief-vorm van het werkwoord. Binnen dit tweede hoofddeel onderscheid ik vier subparagrafen: § II.1 63:14b; § II.2 63:15-17; § II.3 63:18 en § II.4 63:19. Dit doe ik op grond van waarnemingen betreffende de werkwoordsvorm, het vraagwoord, de soort zinnen en de pronominale suffixen die in deze verzen voorkomen.

De verzen 63:14b-18 vertonen een concentrische opbouw.<sup>136</sup> Vers 14b en vers 18 vormen de omlijsting van deze verzen. Ze zijn met elkaar verbonden door het gebruik van de *qāṭal*-vorm, van verbale zinnen, van het suffix 2<sup>e</sup> m.sg. en doordat syntactisch de aandacht gevestigd wordt op het substantivum עַם. Door beide verzen te verbinden ontstaat er een contrast: de situatie van het volk zoals beschreven in vers 18 staat tegenover die van het volk zoals geschetst in vers 14. De betekenis van deze omlijstende verzen is dat de schrijver hier een eerste motief voor de imperatief van vers 15 en 17 geeft, namelijk de *situatie* waarin het heilig volk van JHWH verkeert: het volk en het heiligdom zijn in handen gevallen van de vijand. De verzen 15 en 17 omarmen op hun beurt vers 16. Ze zijn syntactisch verbonden door het gebruik van de imperatief-vorm van het werkwoord, van het vraagwoord, van verbale zinnen en van suffixen in de 2<sup>e</sup> en 1<sup>e</sup> persoon. Met elkaar verbonden vormen deze twee verzen wat hun opbouw betreft een chiastische structuur: imperatief + vraag (15), vraag + imperatief (17). In deze verzen geeft de schrijver een tweede motief voor de imperatief van vers 15 en 17, namelijk de *identiteit* van het volk: de Israëlieten zijn niets minder dan 'uw knechten' en 'de stammen van uw eigendom'.

<sup>134</sup> Beuken, *Jesaja IIIb*, 10-11 komt wat Jes. 63:7-11a betreft tot een vergelijkbare indeling.

<sup>135</sup> Koole, *Jesaja III*, 330 pleit ervoor dit niet te doen en ziet in 63:8-14 een *tweeluit*, dat scharniert in vs. 11a.

<sup>136</sup> Beuken, *Jesaja IIIb*, 20v onderkent wel de concentrische structuur van 63:15-17 en onderscheidt binnen 63:15-19a een tweede patroon, maar niet de concentrische opbouw van Jes. 63:14b-18. Hij schrijft: 'Deze twee versregels [18-19a] staan buiten de concentrische structuur van vs. 15-17.' Ik denk dat dit ingegeven wordt door het feit dat hij met anderen binnen 63:7-64:11 de cesuur aanbrengt na vers 14b.

Vers 16 is het midden van deze concentrische structuur. Dit vers onderscheidt zich van de omarmende verzen 15 en 17 door de conjunctie כִּי aan het begin van het vers, door het gebruik van vooral non-verbale zinnen en door het veelvuldig voorkomen van het suffix 1<sup>e</sup> p.pl. Het vers vertoont een hechte syntactische structuur: 16aA en 16bA omarmen vers 16aB en 16aC. Ze zijn syntactisch verbonden omdat beide versdelen non-verbale zinnen zijn en beide het persoonlijk voornaamwoord אֲנִי hebben. De tussenliggende versdelen 16aB en 16aC zijn op hun beurt ook hecht verbonden. Ze zijn verbonden door de conjunctie וְ en door hun nagenoeg identieke zinsopbouw: het zijn verbale zinnen waarin het subject אֲנִי respectievelijk יִשְׂרָאֵל aan het predicaat voorafgaat (focuspositie) en zodoende nadruk krijgt, en waarin het werkwoord verbonden is met de negatie לֹא. De functie van deze opbouw van vers 16 is dat de aandacht van de lezer gevestigd wordt op JHWH en wie Hij is: niet Abraham en Israël zijn ‘onze vader’ maar Hij die in 16bA rechtstreeks bij zijn naam wordt aangesproken, JHWH. Vers 16bB – ook een non-verbale zin – onderscheidt zich van de voorgaande versdelen door de participium-vorm van het werkwoord aan het begin van de versregel en het suffix 2<sup>e</sup> m.sg. Dit syntactisch gezien afwijkende versdeel attendeert de lezer op de naam van JHWH. De functie van vers 16 in het concentrisch opgebouwde geheel van 14b-18 is, dat de schrijver hier een derde motief voor de imperatief van vers 15 en 17 geeft, namelijk de *identiteit* van JHWH: Hij is ‘onze vader’, ‘onze lossers van eeuwigheid’ is zijn naam.

Vanwege deze concentrische structuur kom ik tot de volgende nadere indeling van §II.2: § II.2.1 63:15; § II.2.2 Jes. 63:16 en § II.2.3 Jes. 63:17. Ik vat de betekenis van deze concentrisch opgebouwde verzen als volgt samen: in de verzen 15-17 klinkt tot twee keer toe een imperatief: JHWH wordt geroepen om te zien naar zijn volk (15; 17). Een eerste motief voor deze indringende roep ligt in de belijdenis die twee keer klinkt, namelijk dat JHWH ‘onze vader’ is (16). Een tweede motief is dat het volk niets minder is dan het eigendom van JHWH (17b). Een derde motief voor de dubbele imperatief is de kritieke situatie van het volk Israël (18).

Jes. 63:19 is nauw met de voorgaande verzen verbonden door de *qāṭal*-vormen van het werkwoord, door het voorkomen van het suffix 2<sup>e</sup> m.sg. en zijn verbale zinnen. Maar het is er ook van onderscheiden door het ontbreken van een conjunctie aan het begin van het vers en door het gebruik van het suffix 3<sup>e</sup> m.pl. dat in 14b-19 verder niet voorkomt. Wat is de relatie van vers 19 met de voorgaande verzen 14b-18? Deze zie ik als volgt: de kritieke situatie van het volk (18) is aanleiding voor de klacht dat er geen enkele relatie meer lijkt te bestaan tussen JHWH en zijn volk (19a); deze klacht gaat vervolgens over in een drietal verzuchtingen die cirkelen om de bede dat JHWH uit de hemel neerdaalt. Bij de analyse van vers 19 wees ik op de overeenkomst in zinsbouw van vers 19b en vers 15a. Beide versdelen zijn syntactisch verbonden. Wanneer ik ze naast elkaar leg, zie ik een verschuiving: *zien* vanuit de hemel (15a) wordt *neerdalen* uit de hemel (19b). Deze verschuiving heeft iets van een climax: JHWH moet niet alleen maar kijken vanuit de hemel, maar laat Hij daaruit neerdalen! Zijn we hier de eigenlijke vraag van ‘ik’ aan JHWH op het spoor?

In schema ziet de structuur van Jes. 63:7-19 er als volgt uit:

§ I. *Jes. 63:7-14a* over JHWH (3<sup>e</sup> persoon)

- § I.1 *Jes. 63:7-11a* een terugblik
  - § I.1.1 *Jes. 63:7* ik zal gedenken
  - § I.1.2 *Jes. 63:8-10* tegenstelling JHWH - volk
  - § I.1.3 *Jes. 63:11a* JHWH gedenkt
- § I.2 *Jes. 63:11b-14a* veel vragen
  - § I.2.1 *Jes. 63:11b-13a* vraag: waar is hij?
  - § I.2.2 *Jes. 63:13b-14a* rust

§ II. *Jes. 63:14b-19* tot JHWH (2<sup>e</sup> persoon)

- § II.1 *Jes. 63:14b* uw volk - rust
- § II.2 *Jes. 63:15-17* imperatief en motief
  - § II.2.1 *Jes. 63:15* imperatief en vraag
  - § II.2.2 *Jes. 63:16* JHWH, onze vader
  - § II.2.3 *Jes. 63:17* vraag en imperatief
- § II.3 *Jes. 63:18* uw heilig volk - bezet
- § II.4 *Jes. 63:19* verzuchting en bede

4. Binnen het geheel van *Jes. 63:7-19* vallen de volgende versdelen op: 8aA, 15bA en 16aA, 16bA op. Het gaat in alle gevallen om non-verbale zinnen, om zinnen dus die de lezer niet attenderen op een handeling of gebeuren maar op het subject van die zin. In dit geval zijn dat Israël en JHWH. Deze non-verbale zinnen vallen op te midden van de vele verbale zinnen in 63:7-19. Bij de syntactische analyse van vers 8 en 16 heb ik laten zien dat de versdelen 8aA en 16aA en 16bA syntactisch verbonden zijn. De zinsbouw van deze zinnen valt op: in 8aA volgt het persoonlijk voornaamwoord op het predicaat (mijn volk), in 16aA en 16bA gaat het aan het predicaat (onze vader) vooraf. Op deze manier verbonden vormen deze versdelen een chiastische structuur. In schema:

A	עמי	mijn volk	B	המה	zij	(8aA)
B'	אתה	U	A'	אבינו	onze vader	(16aA, 16bA)

De betekenis van deze structuur is, dat de schrijver de aandacht vestigt op de relatie JHWH en zijn volk. Eerst zegt JHWH iets (8aA). Hij zegt dat Israël zijn volk is en Hij zegt dat met nadruk, want het predicaat (mijn volk) gaat aan het persoonlijke voornaamwoord vooraf (focuspositie). De 'ik' op zijn beurt zegt ook iets (16aA, 16bA). Hij spreekt uit dat JHWH Israëls vader is (onze vader) en hij zegt dat twee keer. Door deze herhaling spreekt ook hij met nadruk. Het lijkt erop dat het vooral dit is wat hij JHWH wil voorhouden. Deze non-verbale versdelen worden onderbroken door het non-verbale versdeel 15bA. Dat opent met het vraagwoord *איך*. De ik-persoon vraagt JHWH waar zijn naijver en zijn machtige daden zijn. Dit vraagwoord verbindt vers 15bA met de verzen 11b-13a die eveneens openen met het vraagwoord *איך*; in die verzen vraagt de ik-persoon zich af waar JHWH zelf is. De non-verbale versdelen 8aA, 15bA, 16aA en 16bA vormen de rode draad door het geheel van 63:7-19. De samenhang tussen deze versdelen zie ik als volgt: de woorden van JHWH 'Mijn volk zijn zij' (8aA) roepen vragen op, ingeleid door het vraagwoord *איך*. Eerst zijn het vragen waarin over JHWH in de 3<sup>e</sup> persoon gesproken wordt (11b-13a). Vervolgens is het een vraag waarin tot JHWH in de 2<sup>e</sup> persoon gesproken wordt (15bA). Als Israël dan het

volk van JHWH is, waar is Hij dan en waar zijn naijver en zijn machtige daden? Deze vragen aan JHWH lopen uit op de belijdenis dat JHWH ‘onze vader’ is (16aA, 16bA).

Binnen het geheel van Jes. 63:7-19 vallen ook vers 8bA en 16bB op. Vers 8 en 16 zijn dus op nog een tweede manier syntactisch verbonden. In beide versdelen komt een participium voor: in vers 8bA het participium van het werkwoord שׁוּ, in vers 16bB het participium van het werkwoord לָאֵל. Sluit vers 8bA met de participium-vorm af, vers 16bB begint ermee. Deze participium-vormen vallen op te midden van *qāṭal*-, *w<sup>a</sup>yyiqtol*- en *yiqtol*-vormen in 7-11a en van *qāṭal*- en *yiqtol*-vormen en de imperatief in 14b-19. De schrijver lijkt op deze manier de aandacht te vestigen op twee in betekenis verwante werkwoorden: ‘redden’ en ‘lossen’. Door de participium-vorm te gebruiken richt hij de aandacht op de voortduur van redden en lossen. Er is niet maar sprake van een incident<sup>137</sup>: JHWH is redder en lossen.

5. De betekenis van deze syntactische opbouw van Jes. 63:7-19 zie ik als volgt: de schrijver wil de aandacht vestigen op de bijzondere relatie van JHWH met Israël, zijn volk. Deze relatie staat onder druk als gevolg van de penibele situatie waarin het volk zich bevindt (63:18). Hij wil deze relatie vooral onder de aandacht brengen van JHWH zelf. Hij bouwt de tekst zo op dat de spanning wordt opgevoerd. Spreekt de ik-persoon in het eerste deel *over* JHWH in de 3<sup>e</sup> persoon enkelvoud, in het tweede deel richt de ik-persoon zich rechtstreeks *tot* JHWH in de 2<sup>e</sup> persoon enkelvoud. Hij beweegt zich steeds dichter naar JHWH toe. Hij wil Hem de kritieke situatie van het volk voorhouden, en Hem op hetzelfde moment ook attenderen op de identiteit van dit volk en op die van Hem zelf. Deze zijn voor hem aanleiding voor de indringende imperatief dat JHWH naar zijn volk omziet. Helemaal aan het einde (63:19b) komt het hoge woord eruit: als Israël dan zijn volk is (63:8aA) en Hij, JHWH, hun vader (63:16aA, 16bA) en redder (63:8bA, 16bB), laat Hij dan neerdalen!

## 2.4 EVALUATIE EN CONCLUSIE

Nu de syntactische analyse van Jes. 63 is afgerond, kan de vraag beantwoord worden die aan het begin van het hoofdstuk is gesteld: zijn er aanwijzingen van taalkundige aard dat de beide tekstdelen Jes. 63:1-6 en Jes. 63:7-19 een eenheid vormen? Om op deze vraag een antwoord te kunnen geven vergelijk ik de uitkomsten van de syntactische analyse van de beide teksten.

In § 2.2.3 en 2.3.3 is aangetoond dat beide tekstdelen een zorgvuldig opgebouwde syntactische structuur hebben. Dit geldt om te beginnen van Jes. 63:1-6. De beginwoorden van deze tekst markeren een nieuw begin; ze volgen zonder een conjunctie op de voorafgaande verzen. Op grond van de spreekvorm, het gebruik van vraagwoorden, het al dan niet voorkomen van een conjunctie, het gebruik van verbale en non-verbale zinnen en van de werkwoordsvormen kan in 63:1-6 een hoofdstructuur en daarbinnen een tweede syntactische structuur onderscheiden worden. In beide structuren wordt de aandacht getrokken door de verzen 1b, 3a en 4. Ze springen er om syntactische redenen uit en vormen de rode draad van 63:1-6. Ze brengen iemand in beeld die verschijnt in opvallende kleding, roodgekleurd; hij heeft in zijn toorn de volken vertrapt. Ze markeren een grote tegenstelling: die tussen ‘redden in gerechtigheid’ en ‘vertrappen in toorn’. Met name het

---

<sup>137</sup> Waltke en O'Connor zeggen over het participium: ‘its essential use [is] to express circumstances, states of affairs, facts, etc., rather than events (Waltke/O'Connor, *Introduction*, 624).

vierde vers valt op. Het heeft er veel van weg dat de schrijver vooral het *verlossend* komen (בִּיא) van die ene uit Edom onder de aandacht wil brengen: het werkwoord גָּאֵל licht op. Wie is ‘deze’ die uit Edom komt? En: hij heeft de volken vertrapt, maar wie komt hij verlossen? Aan het einde van de syntactische analyse van Jes. 63:1-6 blijven er dus vragen over.

Ook Jes. 63:7-19 is een zorgvuldig opgebouwd syntactisch geheel. Vanwege het ontbreken van een conjunctie aan het begin van vers 7, een andere werkwoordsvorm dan de voorafgaande verzen en de introductie van nieuwe spelers op het toneel van Jes. 63 markeert vers 7 een nieuw begin. Op grond van de spreekvorm, het gebruik van vraagwoorden, van werkwoordsvormen, pronominale suffixen, het al dan niet voorkomen van een conjunctie en van verbale en non-verbale zinnen kan in 63:7-19 een hoofdstructuur onderscheiden worden, waarbinnen bijzondere aandacht uitgaat naar de non-verbale zinnen 8aA, 15bA, 16aA en 16bA. Ook van deze zinnen geldt: ze springen er om syntactische redenen uit en vormen de rode draad van 63:7-19. In deze cola wordt de relatie van JHWH met zijn volk onder de aandacht gebracht. Deze staat onder druk. Er is sprake van een scherp contrast tussen de situatie van het volk voorheen en nu. Deze leidt ertoe dat de ik-persoon ten slotte een indringend beroep doet op JHWH: laat Hij neerdalen. Binnen de hoofdstructuur vallen behalve de genoemde verzen ook de versdelen 8bA en 16bB op, met name door het gebruik van de participium-vorm van het werkwoord. Het licht valt op de werkwoorden יָשַׁע en גָּאֵל.

Het feit dat beide teksten elk voor zich een syntactische eenheid vormen is reden ze vooralsnog te onderscheiden van elkaar. Het onderscheid wordt versterkt doordat de *w<sup>e</sup>qāṭal*-vorm van het werkwoord wel in 63:1-6 voorkomt, maar in 63:7-19 ontbreekt. Een andere reden om beide teksten te onderscheiden is het verschil in actanten. Valt in 63:1-6 het licht op de volken (meervoud), in 63:7-19 valt het op het volk (enkelvoud) Israël. Lezen we in 63:1-6 over iemand die uit Edom komt, in 63:7-19 gaat het over JHWH en zijn daden. Hier beweeg ik me inmiddels op het terrein van de actanten en hun rol in deze tekst. Zij zijn voorwerp van onderzoek in het nu volgende hoofdstuk. Nog een andere reden om beide teksten te onderscheiden is het verschil in thematiek tussen beide teksten. Gaat het in 63:1-6 over het vertrappen van de volken door de ene die uit Edom komt, in 63:7-19 gaat het over de verlossing van Israël, het volk van JHWH.

Er zijn echter ook overeenkomsten tussen beide tekstdelen aan te wijzen. In beide teksten vestigt de schrijver op sommige cola de aandacht door ze syntactisch te accentueren. In beide teksten spelen vraagwoorden, spreekvorm, verbale en non-verbale zinnen, werkwoordsvormen en het al dan niet voorkomen van een conjunctie een voorname rol bij de syntactische opbouw van de tekst. Ze helpen vooral mee aan de opbouw van het betreffende tekstfragment, maar spelen geen rol bij de opbouw van de tekst van Jes. 63 als geheel. Een belangrijke overeenkomst is dat door de syntaxis van beide teksten de aandacht uitgaat naar de werkwoorden גָּאֵל en יָשַׁע. Ze komen in beide tekstdelen voor. Hetzelfde geldt voor het substantivum עַם. Met beide laatstgenoemde observaties – de herhaling van woorden – beweeg ik me al op het terrein van de woorden en hun plaats binnen het geheel van Jes. 63, het voorwerp van onderzoek in het hoofdstuk 4.

### *Conclusie*

Er zijn geen of onvoldoende aanwijzingen van *syntactische* aard dat Jes. 63 van meet af aan één tekst is geweest. De syntactische opbouw van beide tekstdelen wijst veeleer in een andere richting: in Jes. 63:1-6 en 63:7-19 hebben we te maken met teksten die oorspronkelijk los van elkaar hebben bestaan. In het inleidende hoofdstuk van deze studie



verbond ik aan de vraag naar de eenheid van Jes. 63 een tweede vraag. Die luidt in dit geval: kan ik op grond van de *syntactische* analyse iets zeggen over de mogelijke bedoeling van de schrijver om deze tekst als één geheel voor te leggen? Omdat aanwijzingen van syntactische aard, dat beide tekstdelen oorspronkelijk één geheel zijn geweest, ontbreken, kan ik op basis van de syntactische analyse niet iets zeggen over mogelijke bedoelingen van de schrijver-redactor om deze tekst als één tekst voor te leggen.

Deze conclusie neemt niet weg dat ik nieuwsgierig ben naar de samenhang tussen beide tekstdelen. Is er verband tussen die ene die uit Edom komt en de volken vertrapte en JHWH op wie het beroep gedaan wordt om neer te dalen en zijn volk te redden, en zo ja, welk verband? Ik zal langs een andere weg dan de syntactische analyse een antwoord moeten zien te vinden op de vraag naar de samenhang en eenheid van Jes. 63. Kan een onderzoek naar de *literaire* opbouw van Jes. 63 mij verder helpen? Dat moet blijken uit de volgende hoofdstukken, waarin de literaire structuur van Jes. 63 wordt onderzocht.

Op grond van de hiervoor beschreven waarnemingen en conclusies betreffende de syntactische opbouw van de tekst onderscheid ik binnen Jesaja 63 twee delen: Jes. 63:1-6 (§ I) en Jes. 63:7-19 (§ II). Deze verdeling van de ene tekst leidt tot een nieuwe indeling in paragrafen vergeleken met die zoals gegeven in 2.2.3 en 2.3.3. Ik kom tot de volgende syntactische structuur van Jesaja 63 als geheel:

## **§ I. Jes. 63:1-6**

### **§ I.1 Jes. 63:1**

§ I.1.1 Jes. 63:1a vraag: wie?

§ I.1.2 Jes. 63:1b antwoord: ik

### **§ I.2 Jes. 63:2-6**

§ I.2.1 Jes. 63:2 vraag: waarom?

§ I.2.2 Jes. 63:3-6 antwoord: ik vertrapte volken

§ I.2.2.1 Jes. 63:3 alleen, in toorn

§ I.2.2.1.1 Jes. 63:4 want de dag en het jaar

§ I.2.2.3 Jes. 63:5-6 alleen, in toorn

## **§ II. Jes. 63:7-19**

### **§ II.1 Jes. 63:7-14a over JHWH (3<sup>e</sup> persoon)**

#### **§ II.1.1 Jes. 63:7-11a een terugblik**

§ II.1.1.1 Jes. 63:7 ik zal gedenken

§ II.1.1.2 Jes. 63:8-10 tegenstelling JHWH - volk

§ II.1.1.3 Jes. 63:11a JHWH gedenkt

#### **§ II.1.2 Jes. 63:11b-14a veel vragen**

§ II.1.2.1 Jes. 63:11b-13a vraag: waar is hij?

§ II.1.2.2 Jes. 63:13b-14a rust

### **§ II.2 Jes. 63:14b-19 tot JHWH (2<sup>e</sup> persoon)**

§ II.2.1 Jes. 63:14b uw volk - rust

#### **§ II.2.2 Jes. 63:15-17 imperatief en motief**

§ II.2.2.1 Jes. 63:15 imperatief en vraag

§ II.2.2.2 Jes. 63:16 JHWH, onze vader

§ II.2.2.3 Jes. 63:17 vraag en imperatief

§ II.2.3 Jes. 63:18 uw heilig volk - bezet

§ II.2.4 Jes. 63:19 verzuchting en bede

### 3. Samenspel van spelers

#### *Een onderzoek naar de actanten van Jesaja 63 en hun onderlinge samenhang*

##### 3.1 INLEIDING

Op zoek naar een antwoord op de vraag naar de eenheid van de tekst richt ik me in de nu volgende hoofdstukken op de literaire structuur of compositie van Jesaja 63. De onderzoeksvraag is dan: zijn er aanwijzingen van *literaire* aard dat deze tekst een eenheid is? Een vraag die hiermee samenhangt is die naar de strategie van de schrijver die voor de eindtekst van Jes. 63 verantwoordelijk is: wanneer het zo is dat hij twee te onderscheiden teksten tot deze ene tekst componeerde, welke bedoeling kan hij daarmee dan hebben gehad?

Gaat bij de syntactische analyse de aandacht uit naar de taal van de overgeleverde tekst, nu richt die zich op de vorm van de tekst. Wat de literaire vorm van de tekst betreft zijn er drie aandachtsvelden te onderscheiden: de actanten of spelers, de woorden en hun onderlinge samenhang, en de retorische vorm van de tekst.<sup>138</sup> In dit derde hoofdstuk vindt een onderzoek plaats naar de actanten binnen de tekst van Jes. 63 en hun onderlinge samenspel. Dit betekent aandacht voor de tekst als *toneel*.<sup>139</sup> Met dit onderzoek wordt de eerste route bewandeld waarlangs de lezer inzicht krijgt in de literaire structuur van een tekst.<sup>140</sup> Eerst worden alle tekstelementen genoteerd die verwijzen naar een actant of speler (§ 3.2). Vervolgens wordt onderzocht naar welke actanten ze verwijzen. Op deze wijze vorm ik me een beeld van de spelers op het toneel van deze tekst (§ 3.3). Hierna richt het onderzoek zich op die actanten die op grond van de voorgaande analyse als voorname spelers kunnen worden gezien. Wie zijn het, hoe is hun onderlinge samenspel en wat betekent dat voor de opbouw van deze tekst? (§ 3.4) Het hoofdstuk sluit af met de vraag naar de eenheid van deze tekst en een schets van de literaire structuur van Jes. 63, gebaseerd op dit actanten-onderzoek. (§ 3.5)

Tot nu toe heb ik het over ‘spelers of actanten’ die in de tekst van Jes. 63 een rol spelen. Voordat ik ze in kaart breng, geef ik een omschrijving van de term ‘speler’ of ‘actant’. Talstra heeft het in zijn boek *Oude en Nieuwe Lezers* over ‘spelers in de tekst’<sup>141</sup> en ‘actanten in de tekst, de spelers die op het toneel staan’.<sup>142</sup> Hij gebruikt de begrippen participanten, spelers en actanten door elkaar. Uit zijn bespreking van oudtestamentische teksten kan worden opgemaakt dat deze spelers of actanten zowel levende wezens (bijvoorbeeld: God, goden, mensen, dieren) als niet-persoonlijke, geschapen of niet-geschapen objecten (bijvoorbeeld: aarde, troon) kunnen zijn. Het lijkt bij Talstra om die elementen in de tekst te gaan die in de betreffende tekst een actieve rol spelen. M. Bal heeft het in haar boek *Narratology* over ‘actors’.<sup>143</sup> Zij bedoelt daarmee die elementen in de tekst die een reeks van logisch en chronologisch aan elkaar verbonden gebeurtenissen (*events*) veroorzaken of

---

<sup>138</sup> Zie de inleiding van deze studie (§ 1.3).

<sup>139</sup> E. Talstra, *Oude en Nieuwe Lezers – Een inleiding in de methoden van uitleg van het Oude Testament*, Kampen 2002 (Talstra, *Oude en Nieuwe Lezers*), 253.

<sup>140</sup> Zie § 1.3.

<sup>141</sup> Ibidem, 218.

<sup>142</sup> Ibidem, 253.

<sup>143</sup> M. Bal, *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*. Third Edition, Toronto 2009 (Bal, *Narratology*), 6 en 201-214.

ondergaan.<sup>144</sup> Onder een gebeurtenis of *event* verstaat zij de overgang van de ene toestand naar een andere. De *actors* die deze gebeurtenissen in gang zetten, stimuleren, bevorderen of ondergaan, zijn niet per se menselijk, maar zij kunnen ook abstract zijn (bijvoorbeeld: tijd, wijsheid, hoop, woede).<sup>145</sup> Vergeleken met de manier waarop Talstra de actanten karakteriseert, hanteert Bal naar mijn indruk een bredere beschrijving. Gaat het bij Talstra uitsluitend om die elementen in de tekst die een *actieve*, eigen rol spelen, bij Bal zijn ook die elementen in het vizier die niet een actieve, eigen rol spelen als wel betrokken zijn bij de gebeurtenissen die de tekst beschrijft.<sup>146</sup> Ik kom tot de volgende omschrijving van de term ‘actant’: het gaat om die elementen van een verhaal of geschiedenis die in de tekst een bepaalde rol spelen en al dan niet actief betrokken zijn bij de gebeurtenissen die de tekst verhaalt. Dat kunnen behalve levende wezens (zoals God, goden, dieren) ook niet-persoonlijke, geschapen of niet-geschapen objecten (zoals aarde, schild), eigenschappen (zoals moed, wijsheid) of een gesteldheid (hoop, grimmigheid) zijn.

## 3.2 VERWIJZINGEN

Om de actanten goed in beeld te krijgen lees ik de tekst aandachtig door en noteer ik de tekstgegevens die naar een actant verwijzen. Ik let op aanwijzende voornaamwoorden, zelfstandige pronomina personalia, pronominale suffixen, verba, namen en die substantieven die subject of object van een handeling zijn. Zo kom ik tot het volgende overzicht betreffende de actanten van Jes. 63:1-6 en Jes. 63:7-19: zie bijlage 1 en 2 achterin deze studie.<sup>147</sup>

## 3.3 SPELERS

Op grond van de waarnemingen in de vorige paragraaf probeer ik me nu een eerste beeld te vormen van de spelers op het toneel van Jes. 63: welke actanten laten zich onderscheiden? In deze paragraaf beperk ik me tot het aanwijzen van de verschillende spelers. Hoe zij zich tot elkaar verhouden en wat hun betekenis is in het geheel van de compositie is een vraag die in de volgende paragraaf wordt beantwoord.

### 3.3.1 Jes. 63:1-6

Al meteen aan het begin van de tekst wordt de lezer attent gemaakt op een vooralsnog onbekende figuur. Dit gebeurt door de herhaling van het aanwijzend voornaamwoord *הוּא*,

<sup>144</sup> Bal onderscheidt in verhalen – en daarom ook in narratieve teksten – drie lagen. De ‘actors’ spelen een rol op het niveau van de derde laag, de geschiedenis (*fabula*). Ze onderscheidt deze van de *narrator* op het niveau van de eerste laag (de tekst, *text*) en van de *characters* op het niveau van de tweede laag (het verhaal, *story*). Wanneer ik in deze paragraaf op zoek ga naar de actanten, zoek ik naar wat Bal in haar boek de *actors* noemt; deze zijn in tegenstelling tot de *narrator* en *characters* aan te wijzen in de tekst zelf.

<sup>145</sup> ‘They are not necessarily human’ (Bal, *Narratology*, 6). Bal beschrijft een aantal ‘classes of actors’ (202-208). Uit haar beschrijving blijkt dat deze *actors* ook niet een persoon, maar – wat zij noemt – een *abstraction* (204) kunnen zijn (bijvoorbeeld: tijd, wijsheid). Het gaat om al die elementen in de tekst die meewerken aan of betrokken zijn bij de overgang van de ene toestand naar een andere. Ook het object van een handeling is bij haar een *actor*; zij spreekt in dat geval van een *object-actant* (203).

<sup>146</sup> Bij Bal is bijvoorbeeld ook het *object* van een handeling of gebeurtenis een *actor*. Bij Talstra is dat niet het geval, zo lijkt het. Een voorbeeld: Talstra ziet de ‘lastdieren’ van Jes. 46:1 niet als spelers op het toneel van de tekst omdat zij geen eigen rol spelen (Talstra, *Oude en Nieuwe Lezers*, 254); ik verwacht dat Bal ze wel zou aanwijzen als *actors* in deze tekst.

<sup>147</sup> Op grond van de genoemde tekstgegevens wijs ik actanten aan waarvan ik bij nader inzien straks moet zeggen dat het feitelijk geen nieuwe spelers op het toneel van de tekst zijn, maar ‘aspecten’ van actanten. Zie mijn excurs ‘Delen of aspecten van een actant’ in § 3.3.1. In bijlage 1 betreft dit ‘levenssap’, ‘arm’ en ‘grimmigheid’ en in bijlage 2 betreft dit ‘geluid/barmhartigheden’.

‘deze’ in vers 1aA en 1aC. Hij is het subject van de participiums in vers 1aA, 1aC en 1aD. Het suffix 3<sup>e</sup> persoon mannelijk enkelvoud ך in vers 1aC en 1aD verwijst naar deze zelfde figuur. Vers 1bA opent met het persoonlijk voornaamwoord אני. Deze ‘ik’ is het subject van het participium מדרב. Zoals het aanwijzend voornaamwoord זה in vers 1aA krijgt dit persoonlijk voornaamwoord אני door extrapositie nadruk; beide voornaamwoorden zijn syntactisch verbonden.<sup>148</sup> Op deze manier wordt een directe relatie gelegd tussen ‘deze’ en ‘ik’. Daaruit kan worden opgemaakt dat deze ‘ik’ niet een tweede speler is op het toneel van de tekst, maar dat hij dezelfde speler is als die van vers 1a-b. Het gaat om dezelfde actant. In vers 2 wordt deze ik-figuur rechtstreeks aangesproken; het suffix 2<sup>e</sup> persoon mannelijk enkelvoud ך in vers 2aA en 2aB verwijst naar deze ‘ik’. Dat geldt ook voor de werkwoordsvormen en suffixen in de 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud die in de verzen 3-6 veelvuldig voorkomen.

In vers 3aB komt een tweede actant in beeld: עמים, volken. Het suffix 3<sup>e</sup> persoon mannelijk meervoud ם in de verzen 3aC, 3aD en 3bA verwijst naar deze zelfde actant: de volken. In vers 4-5 is deze tweede speler even uit beeld, om in vers 6 terug te keren. In vers 6aA is hij object van בוס, vertreden. In vers 6aB en 6bA is hij aanwezig door middel van het suffix 3<sup>e</sup> persoon mannelijk meervoud ם. Deze actant ‘volken’ heeft geen eigen, actieve rol in de tekst. Integendeel, hij is slechts lijdend voorwerp van het optreden van de eerste speler, de nog onbekende ik-figuur die in vers 1 in beeld kwam. Op grond van de hierboven gegeven definitie van ‘actant’ kan hij niettemin als een actant worden gezien: hij is betrokken bij de gebeurtenis die in deze verzen wordt verhaald, namelijk het treden van de volken door de ‘ik’.

In vers 3aB en in vers 5aA en 5aB wordt gesproken over איך־איש resp. איך: niemand. Deze is subject van de participiums in vers 5aA en 5aB. Uit vers 3aB kan worden opgemaakt dat deze ‘niemand’ deel uitmaakt van de eerder genoemde volken. Omdat vers 3 en 5 syntactisch verbonden zijn<sup>149</sup>, denk ik dat de ‘niemand’ van vers 5a ook onder de volken gezocht moet worden. Deze ‘niemand’ speelt in de tekst geen actieve rol. Integendeel, zijn afwezigheid is juist onderdeel van de klacht die ‘ik’ in deze verzen uit. Overeenkomstig de hiervoor gegeven omschrijving van ‘actant’ kan deze ‘niemand’ toch als een actant worden beschouwd: zijn passiviteit, zelfs afwezigheid, maakt dat ‘ik’ er alleen voorstaat en daarom zelf opstaat.

In vers 3bA is sprake van ‘hun levenssap’ dat op de kleding van de ik-figuur spatte. Dit levenssap is subject van de *w<sup>e</sup>iyqtol*-vorm waarmee vers 3bA opent. De eerder genoemde omschrijving van het begrip ‘actant’ betekent dat ‘hun levenssap’ als een actant zou kunnen worden gezien: dit is betrokken bij de gebeurtenis die hier beschreven wordt, namelijk het treden van de volken als gevolg waarvan de kleding van de ‘ik’ met bloed besmeurd is. Feitelijk is er echter niet sprake van een nieuwe speler op het toneel van de tekst, omdat het hier gaat om het levenssap van de volken, de speler die de lezer reeds op het spoor was.<sup>150</sup>

Zoals gezegd zijn de volken in de verzen 4-5 even uit beeld. In deze verzen verschijnen weer nieuwe ‘spelers’ op het toneel van de tekst: ‘dag van wraak’ en ‘jaar van mijn gelosten’ (4), ‘mijn arm’ en ‘mijn grimmigheid’ (5). Het gaat om niet-persoonlijke subjecten die als

<sup>148</sup> Zie de syntactische analyse van vers 1 (§ 2.2.2).

<sup>149</sup> Zie de syntactische analyse van vers 5 (§ 2.2.2).

<sup>150</sup> Zie de excurs ‘Delen of aspecten van een actant’ die hierna volgt. Daaruit kan worden opgemaakt dat ook in geval van ‘hun levenssap’ niet zozeer sprake is van een actant als wel van een aspect van de actant die reeds in beeld is, namelijk de volken.

zelfstandig handelende personages in de tekst worden ingevoerd. In vers 4aB is ‘jaar’ het subject van het participium באה. In vers 5bA is ‘mijn arm’ het subject van de *ʾʾyiqtol*-vorm ותרשע. In vers 5bB is ‘mijn grimmigheid’ het subject van de *qāṭal*-vorm סמכתי; het persoonlijk voornaamwoord 3<sup>e</sup> f. sg. היא in dezelfde versheft verwijst naar dezelfde actant: grimmigheid. Uit het suffix 1<sup>e</sup> p. sg. in de samengestelde woorden ‘mijn arm’ en ‘mijn grimmigheid’ kan worden opgemaakt dat het om de arm en de grimmigheid van ‘ik’ gaat. Op basis van de gegeven definitie van ‘actant’ kunnen ze als actanten worden opgevat: ze spelen een actieve rol in de gebeurtenis die hier wordt beschreven, namelijk het treden van de volken.

### *Excurs: Delen of aspecten van een actant*

Voordat ik verder ga, is het nodig de volgende aantekening te maken betreffende ‘mijn arm’ en ‘mijn grimmigheid’. Hoewel ‘mijn arm’ en ‘mijn grimmigheid’ op grond van de in § 3.1 gegeven omschrijving als actanten zouden kunnen worden opgevat, hebben we in deze ‘arm’ en ‘grimmigheid’ feitelijk niet met nieuwe actanten of spelers te maken. Het gaat om een lichaamsdeel en innerlijke gesteldheid van ‘ik’, de speler die reeds op het toneel staat. Hetzelfde kan gezegd worden over ‘hun levenssap’ in Jes. 63:3 en over ‘het geluid van uw binnenste’ en ‘uw barmhartigheden’ in 63:15. Ook in die gevallen is niet sprake van een nieuwe speler, maar van een onderdeel (levenssap, bloed), respectievelijk eigenschap (barmhartigheid) van een speler die al in beeld is, namelijk de volken (63:3) en JHWH (63:15). Daarom geef ik er de voorkeur aan om in deze gevallen te spreken over *aspecten* in plaats van over *actanten*. Op deze manier wil ik duidelijk maken dat niet een nieuwe speler wordt aangewezen, maar dat een bepaald aspect – een (lichaams)deel, een eigenschap, innerlijke gesteldheid of emotie – van de speler die reeds in beeld is voor het voetlicht wordt gebracht. Ik heb ze in het overzicht van actanten meegenomen (3.2) omdat ze zich bij eerste lezing als zodanig voordoen, maar in deze paragraaf (3.3) maak ik duidelijk dat ze bij nader onderzoek als zodanig niet kunnen worden beschouwd.

De vraag is dan wel waarom de schrijver dit ene deel of aspect van een speler zo nadrukkelijk voor het voetlicht brengt. Het lijkt mij aannemelijk dat hij dat doet met het oog op de boodschap die hij met deze tekst wil overdragen. Hij legt de vinger bij een heel bepaalde kant van de ‘ik’ (63:5) en van JHWH (63:15). Wat Jes. 63:5 betreft: hij wil de aandacht van de lezer vestigen op de *macht* (zie hieronder) en *grimmigheid* van ‘ik’. Deze spelen naar zijn overtuiging een belangrijke rol in de gebeurtenissen die hij hier verhaalt. Hier kom ik op terug in de ‘conclusie samenspel actanten Jes. 63:1-6’ in de volgende paragraaf (3.4).

Het komt in het Oude Testament vaak voor dat een lichaamsdeel of orgaan in overdrachtelijke zin genoemd wordt. Dat wil zeggen: het genoemde lichaamsdeel of orgaan staat voor (belichaamt, ‘verkörpert’) wat voor dat lichaamsdeel of orgaan (naar de voorstelling van die tijd) kenmerkend is.<sup>151</sup> Zo staat het woord זרע (arm) voor de geweldige, de sterke kracht en macht van de actant in kwestie.<sup>152</sup> In Jes. 63:12 gaat het om de זרע van JHWH. In dat vers staat de ‘arm’ dus voor de kracht en macht van JHWH.<sup>153</sup> I. Fischer noemt deze arm van JHWH (63:12) daarom ‘Organ göttlicher Machtausübung’.<sup>154</sup> ‘Hypostasiert ist die Macht Jahwes, verkörpert in

<sup>151</sup> H.W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, Güterloh 2010 (Wolff, *Anthropologie*), o.a. 113.

<sup>152</sup> A.S. van der Woude, “זרע”, in: *THAT* 1, 522-524; F.J. Helfmeyer, “זרע”, in: *ThWAT* 2, 650-660. Zie ook Silvia Schroer/Thomas Staubli, *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt 2005<sup>2</sup> (Schroer/Staubli, *Körpersymbolik*), 123-144.

<sup>153</sup> Schroer en Staubli (*Körpersymbolik*, 139) wijzen hier op het verband met de exodus-traditie: ‘Nachdem man in der Rückführung aus dem babylonischen Exil erneut Gottes mächtige Hand erfahren hatte, wurde der Arm oder die Hand Gottes zu seinem beliebtesten Attribut (Jes. 59:16; 62:8; 63:5,12).’

<sup>154</sup> I. Fischer, ‘Wo ist Jahwe?’ *Das Volksklagelied Jes. 63:7-64:11 als Ausdruck des Ringens um eine gebrochene*

seinem Arm'.<sup>155</sup> Dat Fischer spreekt in termen van een hypostase lijkt mij niet juist, omdat die term te veel suggereert dat er sprake is van een werkelijkheid naast en los van JHWH.<sup>156</sup> Dat is nu juist niet het geval, zoals ik in deze excurs wil duidelijk maken. Het lijkt mij beter om met Marjo C.A. Korpel te spreken in termen van een *metafoor* die de lezer iets wil zeggen over de werkelijkheid van God.<sup>157</sup> In haar dissertatie laat Korpel zien dat Israël met de hem omringende Kanaänitische volken gemeen heeft dat het over zijn God vaak in *antropomorfe* metaforen spreekt. Daarmee wordt bedoeld dat over God en de goddelijke wereld gesproken wordt in een taal die ontleend is aan de mensenwereld.<sup>158</sup> Korpel toont aan dat Israël zeer veel van zijn metaforen voor God deelt met de buurvölker uit het oude Nabije Oosten, maar dat het zich ook van hen onderscheidt doordat het reeds in oude teksten blijkt geeft van zijn overtuiging dat zijn God onvergelykbaar anders is dan de mens.<sup>159</sup> Dat betekent dat oudtestamentische teksten weliswaar spreken over de 'arm' van God, maar dat daarmee niet gezegd is dat God een arm heeft. Korpel heeft het over de *evocatieve* functie van de metafoor: een metafoor wijst in een bepaalde richting aangaande God, maar God wordt met deze beschrijving niet in zijn geheel 'gevangen'.<sup>160</sup> In oudtestamentische teksten kunnen de metaforen elkaar daarom in snel tempo afwisselen. Ondertussen is met metaforen de werkelijkheid van God volop in beeld; ze zeggen werkelijk iets over God zelf. Korpel spreekt in dat verband over een 'representation of God': metaforen verwijzen naar bepaalde essentiële eigenschappen van God.<sup>161</sup> Dit impliceert, aldus Korpel, dat je

---

*Beziehung* (SBB 19), Stuttgart 1989 (Fischer, *Wo ist Jahwe?*), 151.

<sup>155</sup> Fischer, *Wo ist Jahwe?*, 151.

<sup>156</sup> Dezelfde kritiek is mogelijk op F.J. Helfmeyer, die spreekt over 'der Arm JHWHs als eigenständige Hypostase'; Helfmeyer, *ThWAT* 2, 657.

<sup>157</sup> M.C.A. Korpel, *A Rift in the Clouds. Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine*, Münster 1990 (Korpel, *Rift in the Clouds*). Deze dissertatie is een systematisch, vergelijkend onderzoek van voorhanden teksten uit het oude Ugarit en het Oude Testament naar metaforen voor God, goden en de goddelijke wereld. In § 3.1.1.2 van deze dissertatie onderzoekt zij de metafoor 'arm' in Ugaritische en oudtestamentische teksten (ibidem, 108-115).

<sup>158</sup> Zie ook T.E. Fretheim, *The Suffering of God – An Old Testament Perspective*, Philadelphia 1984 (Fretheim, *Suffering*). Volgens T.E. Fretheim is deze wijze van spreken typerend voor het oudtestamentische spreken over God. De in Jes. 63:12 genoemde 'arm' is wat hij noemt een 'anthropomorphic metaphor'; zo'n metafoor is 'speaking of God in language drawn from the human sphere' (Fretheim, *Suffering*, 6). In zijn bijdrage over de *Eifersucht Gottes* geeft Becking een heldere omschrijving van het oudtestamentische spreken over God in metaforen: 'Es handelt sich also nicht um objektive Sprache für einen direkt wahrnehmbaren Gegenstand. Vielmehr handelt es sich um subjektive Sprache, die versucht eine tragende Grunderfahrung des Lebens annäherungsweise zu umschreiben. Jede Metapher hat ihre >Träger< innerhalb der wahrnehmbaren Wirklichkeit.' Zie B. Becking, "Gottes Eifersucht als eine der Wurzeln des altisraelitischen Monotheismus", in: C. Schwöbel (Hg.), *Gott, Götter, Götzen: XIV. Europäischer Kongress für Theologie (11.-15. September 2011 in Zürich)*, VWGTh 38, Leipzig 2013 ("Eifersucht"), 297-298. Voor literatuur betreffende het antropomorfe spreken over God in het Oude Testament, zie Fretheim, *Suffering*, 167 voetnoot 4; de genoemde dissertatie van M.C.A. Korpel, *Rift in the Clouds* en W. Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis 1997, 230-233. Brueggemann schrijft: '(...) there is no one-to-one match between the metaphor and that to which it refers. In fact, the noun as metaphor always stands in a tenuous and proximate relation to the One to whom it bears witness.' (230) Een metafoor geeft toegang tot Hem 'who is endlessly elusive' (230). B. Janowski, *Ein Gott, Der Straft Und Totet? Zwölf Fragen Zum Gottesbild Des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 2013, 327: 'Metaphern [besitzen] die Eigenschaft, das Unfassliche – wie die >Wirklichkeit Gottes< – fassbar und so dem Verstehen zugänglich zu machen.' Brueggemann onderscheidt binnen Israëls *core-testimony* aangaande JHWH twee groepen van metaforen: die betreffende Gods *governance* (rechter, koning, strijder [warrior], vader) en die betreffende zijn *sustenance* (pottenbakker [artist], genezer, wijngaardenier, moeder, herder); Brueggemann, *Theology*, 233-261. Ik verwijs ook naar wat Joh. de Groot en A.R. Hulst hierover schrijven in hun nog altijd aansprekende boek over de openbaring van God in het Oude Testament, *Macht en wil. De verkondiging van het Oude Testament aangaande God*, Nijkerk z.j. (De Groot/Hulst, *Macht en wil*), 189-208.

<sup>159</sup> Korpel, *Rift in the Clouds*, o.a. 128 en 628v.

<sup>160</sup> Ibidem, 634; zie ook ibidem, 112; op diezelfde pagina merkt Korpel met betrekking tot de 'arm' van God op: 'It is impossible to translate or substitute the metaphor of the arm by a single term, "strength" for example.' (112) De Groot/Hulst, *Macht en wil*, 207, sluiten hun uiteenzetting over antropomorfismen af door de lezer te attenderen op het onderscheid tussen God en mens dat blijft, ook wanneer het O.T. beelden gebruikt in zijn spreken over God: 'Wie God heeft leren kennen als de levende en de ware God, kan en mag Hem ook "menselijk" denken en in menselijke beelden over Hem spreken, zonder het gevaar te lopen, dat hij het besef zal verliezen te spreken over de Andere, de Heilige (...) Het beeld trekt Hem niet omlaag; kan dit niet, want God is Heer ook over de beelden die wij van Hem gebruiken.'

<sup>161</sup> Korpel, *Rift in the Clouds*, 627v: '... Israel's anthropomorphic language about God, though definitely less realistic than that of its neighbours, hints at certain essential qualities of God without confining him to the imagery

een metafoor niet zomaar kunt vervangen door een andere, want deze heeft een ‘corporeal’ aspect in zich en zegt ons zodoende dat God ‘real and recognizable’ is.<sup>162</sup> Wanneer ik het betoog van Korpel toepas op de ‘arm’ van JHWH in Jes. 63:12: het woord ‘arm’ is een antropomorfe metafoor die verwijst naar een heel bepaalde werkelijkheid van God, namelijk zijn grote kracht. Het is die grote kracht waarop de schrijver de lezer van deze tekst wil attenderen. Dit ook voor het Oude Testament kenmerkende spreken over God in antropomorfe metaforen is voor mij een tweede reden om ‘het geluid van uw binnenste’ en ‘uw barmhartigheden’ in Jes. 63:15 niet te zien als nieuwe actanten: ik heb te maken met metaforen die verwijzen naar een deel van de werkelijkheid van Hem die reeds in beeld is, namelijk JHWH. Of we ook in Jes. 63:5 (arm, grimmigheid) te maken hebben met antropomorfe metaforen voor JHWH moet uit het vervolg van dit onderzoek blijken, want eerst moet duidelijk worden wie de ‘ik’ in 63:1-6 is.<sup>163</sup>

Na deze excurs keer ik terug naar mijn betoog over nieuwe spelers op het toneel van de tekst, te weten dag, jaar, arm en grimmigheid. In het voorgaande heb ik duidelijk gemaakt dat ‘mijn arm’ en ‘mijn grimmigheid’ geen nieuwe spelers of actanten zijn op het toneel van de tekst. De schrijver vestigt nadrukkelijk de aandacht op een bepaald deel of aspect van de speler die reeds in beeld is, en dat is in deze verzen de ‘ik’.<sup>164</sup> Waarom hij dat doet is de vraag naar zijn vertelstrategie, waarover ik in de excurs al een opmerking maakte. Ik kom hierop terug in de volgende paragraaf (3.4), waarin ik het samenspel van actanten onderzoek.

In het voorbijgaan is even een andere spelersgroep in beeld: גֹּאֲלֵי, ‘mijn gelosten’ (4aB). Even, want in 63:1-6 komt de lezer hen verder niet tegen. Deze verlostten spelen in de tekst geen actieve rol. Toch kunnen ze als actant worden gezien volgens de gegeven omschrijving van ‘actant’: ‘mijn gelosten’ zijn op de een of andere manier betrokken bij de gebeurtenis waarover ‘ik’ in deze verzen spreekt, namelijk het vertrappen van de volken.

#### *Conclusie spelers in Jes. 63:1-6*

De meeste verwijzingen naar actanten in Jes. 63:1-6 betreffen dezelfde speler. Er wordt naar hem gewezen (1a-b), tot hem gesproken (2), en in het grootste deel van deze verzen is hij ook zelf aan het woord (1b, 3-6). Hij is de blikvanger en één en al activiteit: Hij komt, spreekt, vertreedt en vertrappt. Hij is het ook die de lezer attent maakt op andere spelers op het toneel van de tekst, namelijk de עֲמִים en גֹּאֲלֵי. Deze spelen geen actieve rol in de tekst, maar zijn wel op de een of andere manier betrokken bij het optreden van deze persoon. Wat de עֲמִים betreft: zij worden door hem vertrappt. Wat גֹּאֲלֵי betreft is het nog de vraag op welke manier zijn optreden hen raakt.

In 63:4 en 63:5 komen actanten in beeld waarbij het niet om mensen gaat: יוֹם נֶקֶם en יוֹם גֹּאֲלֵי (63:4) en זֶרַע וְחֵמָה (63:5). We hebben echter niet met nieuwe actanten te maken, maar met aspecten van de speler die al in beeld is: ‘ik’. Ik ben benieuwd wat de rol van die ‘dag’ en dat ‘jaar’ is in het geheel van deze tekst, en wat de bijzondere aandacht voor de ‘arm’ en de ‘grimmigheid’ van de ik-figuur in dit geheel betekent. In de volgende paragraaf waarin ik het samenspel van de actanten onderzoek hoop ik hierop een antwoord te kunnen geven.

---

used.’

<sup>162</sup> Ibidem, 628. Korpel concludeert dan ook: ‘The *spiritualitas dei* is nothing but an incomplete theorem of Western theology.’

<sup>163</sup> Volgens Korpel is dit wat ‘grimmigheid’ betreft wel het geval; zie Korpel, *Rift in the Clouds*, 175 voetnoot 666. Zie ‘conclusie Jes. 63:1-6 in zijn literaire verband’ in § 4.3.2.3 en de conclusie van hoofdstuk 4 in § 4.4.

<sup>164</sup> Zie ook mijn waarneming betreffende de opbouw van vers 5b in de syntactische analyse van vers 5b in § 2.2.2.

### 3.3.2 Jes. 63:7-19

Ik probeer me nu een beeld te vormen van de spelers op het toneel van Jes. 63:7-19. De eerste speler op wie de lezer in deze verzen attent gemaakt wordt, is JHWH. Dat gebeurt met nadruk, want de naam יהוה komt wel driemaal voor in de eerste versheft van dit gedeelte (7aA<sup>2x</sup>; 7aB). De naam יהוה wordt ook in vers 14aB en in vers 16bA en 17aA geschreven. Het heeft er veel van weg dat de schrijver al meteen in het eerste vers alle aandacht voor JHWH opeist.<sup>165</sup> Want behalve op de naam JHWH vestigt hij in dit eerste vers van Jes. 63:7-19 de aandacht ook op de חסדי, goedertierenheden van JHWH: vers 7 opent en sluit met een meervoudsvorm van het substantivum חסד. Maar niet alleen in dit openingsvers valt het licht op JHWH. Hij is ook in beeld in veel werkwoordsvormen in Jes. 63:7-19. Zo is Hij het subject van de meeste *qāṭal*- en alle *w<sup>a</sup>yyiqtol*-vormen die in deze verzen voorkomen<sup>166</sup>, van veel participium-, van alle infinitief<sup>167</sup> en van de meeste *yiqtol*-vormen<sup>168</sup> die hier voorkomen. Hij is ook het object van de imperatief-vormen die we in deze tekst lezen: het is JHWH die wordt aangemoedigd om in actie te komen. Ook alle suffixen 3<sup>e</sup> m. sg. (op één na), in de 2<sup>e</sup> m. sg. en het suffix in de 1<sup>e</sup> p. sg. in vers 8aA verwijzen naar dezelfde actant: JHWH.<sup>169</sup> Dat geldt ook voor de persoonlijke voornaamwoorden הוא in 9bA en 10bB en אתה in 16aA en 16bA. In dit 16<sup>e</sup> vers – dat een centrale plaats heeft in de concentrische opbouw van de verzen 14-18<sup>170</sup> – is Hij ook in beeld wanneer de metaforen אבינו, ‘onze vader’ en גאלנו מעולם, ‘onze losser van eeuwigheid’ klinken. De vele verwijzingen naar JHWH doen vermoeden dat Hij een voorname speler is op het toneel van Jes. 63:7-19.

Behalve op JHWH valt in vers 7 het licht op nog een tweede speler: ik. De prefix van de werkwoordsvorm אוזכיר in vers 7aA en het suffix 1<sup>e</sup> p. sg. in vers 15bB verwijzen naar hem. Hij is het die in de verzen 7-19 spreekt, van het eerste tot het laatste vers. Daarom kan behalve JHWH ook deze ‘ik’ beschouwd worden als een voorname speler op het toneel van deze tekst, hoewel er dus weinig directe verwijzingen naar hem zijn in de tekst. In zijn spreken valt op dat hij in de verzen 7-14a *over* JHWH spreekt, terwijl hij in de verzen 14b-19 direct, persoonlijk en indringend *tot* JHWH spreekt. Al uit het eerste vers (7aB) kan worden opgemaakt dat deze ‘ik’ zich identificeert met een derde speler die op het toneel van de tekst is aan te wijzen. Deze derde speler is een groep die zich presenteert met het persoonlijk voornaamwoord נו, ‘ons’ (7aB). Het suffix 1<sup>e</sup> p. pl. in de verzen 7aB, 14aB en 16-18 verwijst naar dezelfde groep. Zo ook de *qāṭal*-vorm 1<sup>e</sup> p. pl. היינו in vers 19aA. In de volgende paragraaf zal ik nader ingaan op de verhouding tussen deze ‘ik’ en ‘ons’.

In vers 7 komt nog een speler in beeld: בת ישראל, ‘huis van Israël’. Het suffix 3<sup>e</sup> p. pl. הם en הם – die in 7b-14a veelvuldig en ook in vers 19 voorkomt<sup>171</sup> – en het persoonlijk voornaamwoord 3<sup>e</sup> p. pl. הםה in 8aA en 10aA verwijzen naar dezelfde actant: Israël. Ook in de *yiqtol*-vorm van vers 8aB, de *qāṭal*- en *w<sup>a</sup>qāṭal*-vorm van vers 10aA en in de *qāṭal*-vorm

<sup>165</sup> J.L. Koole, *Jesaja* deel III (COT), Kampen 1995 (Koole, *Jesaja III*), 327 zet er zijn uitleg van Jes. 63:7-14 mee in.

<sup>166</sup> Vers 7aB, 7bB, 9aA, 9bA, 10bB, 14bA en 19a (3x) (*qāṭal*) en vers 8aA, 8bA, 9bB, 10bA en 11aA (*w<sup>a</sup>yyiqtol*).

<sup>167</sup> Vers 8bA, 11bA, 11bB, 12aA, 12bA, 13aA en 16bB (participium) en vers 12bB en 14bB (infinitivus).

<sup>168</sup> Vers 15aA, 15aB en 17bA (imperativus) en vers 17aA en 17aB (*yiqtol*).

<sup>169</sup> Vers 7bB, 9aB, 9bA, 10aA, 11aA, 11bA, 11bB, 12aB en 12bB (3<sup>e</sup> persoon) en vers 14bA-15b, 16bB-19 (2<sup>e</sup> persoon). Uitzondering is het suffix 3<sup>e</sup> persoon mannelijk enkelvoud in vers 11bB; deze verwijst naar Mozes, van wie de naam in 11aA geschreven wordt.

<sup>170</sup> Zie de syntactische analyse van deze verzen in § 2.3.2 en de conclusie in § 2.3.3.

<sup>171</sup> Zie figuur 2.2 van § 2.3.2 en de syntactische analyse van vers 7 in diezelfde paragraaf.



van vers 19aA wordt naar deze actant gewezen. Dit zijn de enige werkwoorden in Jes. 63:7-19 die deze actant als subject hebben. Hieruit kan worden opgemaakt dat deze actant een niet heel actieve rol heeft in de tekst. Hij is vooral het voorwerp van het handelen van de andere spelers, JHWH en de vijanden. Over het optreden van de laatsten lees ik in Jes. 63:18; op hen kom ik hieronder terug. Ook door middel van diverse benamingen voor deze speler wordt de lezer op hem attent gemaakt. De eerste naam is *בֵּית יִשְׂרָאֵל*, ‘huis van Israël’ (7bA). Vervolgens kom ik diverse uitdrukkingen tegen met het substantivum *עַם*, volk. Zo noemt JHWH zelf dit volk: *עַמִּי*, mijn volk. In één adem vervolgt Hij: *בָּנִים לֹא יִשְׁקְרוּ*, kinderen die niet liegen kunnen. In vers 14bA heeft de ‘ik’ het op zijn beurt over *עַמְךָ*, uw volk. In de verzen 17 en 18, waarin zijn indringende oproep en klacht klinkt, heeft hij het over *עַבְדֶּיךָ*, uw knechten, *שְׁבֹטֵי נַחֲלָתְךָ*, de stammen van uw eigendom, en *עַם־קֹדֶשְׁךָ*, uw heilig volk. In vers 11bA lees ik nog een andere benaming voor het volk Israël. Daar heeft de ‘ik’ het over *צֹאֲנוֹ*, zijn kudde, dat is: de kudde van JHWH.

Met deze vier – JHWH, ‘ik’, ‘ons’ en het volk Israël – zijn actanten in beeld die getuige de vele verwijzingen naar hen een voorname rol lijken te spelen in de tekst van Jes. 63:7-19. Daarnaast komen echter ook actanten voor naar wie minder vaak verwezen wordt. Zo valt in vers 9aB het licht op de *מַלְאָךְ פָּנָיו*, de engel van zijn aangezicht. Hij is het subject van de participium-vorm *הוֹשִׁיעֵם* (redden). In de tekst van Jes. 63:7-19 tref ik deze engel niet nog een keer aan.

In vers 10aA komt weer een andere actant in beeld: *אֶת־רוּחַ קֹדֶשׁוֹ*, zijn heilige Geest. Ook in vers 11bB lees ik over ‘zijn heilige Geest’. In vers 14aB wordt deze ‘Geest’ de *רוּחַ יְהוָה*, Geest van JHWH genoemd. Hieruit kan worden opgemaakt dat het suffix 3<sup>e</sup> m. sg. in de uitdrukking ‘zijn heilige Geest’ verwijst naar JHWH.<sup>172</sup> In vers 10aA en 11bB is deze ‘heilige Geest’ het object in de zin, in vers 14aB is hij het subject van de *yiqtol*-vorm *תָּנִיחֵם* (rust geven). In deze verzen is in bijna alle gevallen JHWH het subject van het predicat.

De volgende actant die wordt aangewezen is *מֹשֶׁה*, Mozes. Dat is in vers 11aA. Zijn naam wordt ook in vers 12aA geschreven. Want daar lees ik over de ‘rechterhand van Mozes’. Het suffix 3<sup>e</sup> m. sg. in vers 11bB verwijst eveneens naar hem. Hij speelt in de tekst van Jes. 63 geen actieve rol. Niettemin kan hij op grond van de gegeven omschrijving van ‘actant’ als zodanig worden gezien: hij is betrokken bij de gebeurtenissen die hier worden beschreven, namelijk het gedenken (11aA) en doen gaan (12aA) van JHWH. Door zijn naam te noemen maakt de ‘ik’ duidelijk aan welke *יָמֵי־עוֹלָם*, dagen van voorheen gedacht moet worden (9bB, 11aA): de dagen, dat wil zeggen: de tijd van Mozes.

In vers 11bA is sprake van de *רַעִי צֹאֲנוֹ*, zij die zijn kudde weidden. De tekst van Jes. 63:7-19 verwijst verder niet naar hen. Uit het verband van vers 11bA maak ik op dat hier gedacht moet worden aan hen die het volk Israël door de zee heen leidden, onder wie Mozes, wiens naam zowel in 11aA als in 12aA genoemd wordt. Ze spelen op het toneel van deze tekst geen actieve rol, maar kunnen wel als een actant worden beschouwd: ze zijn betrokken bij de gebeurtenis die de ‘ik’ in deze verzen beschrijft.

Vers 14aA spreekt over de *בְּהֵמָה*, ‘het vee’. Het is het subject van de *yiqtol*-vorm *תָּרַד*, ‘afdalen’. Ik kom dit ‘vee’ alleen hier in de tekst van Jes. 63:7-19 tegen. Het speelt geen

<sup>172</sup> Dat is voor mij de reden om in dit verband ‘Geest’ met een hoofdletter te schrijven.

actieve rol op het toneel van deze tekst en kan evenmin worden gezien als een actant: het ‘vee’ is niet betrokken bij de beschreven gebeurtenissen, maar wordt uitsluitend als vergelijking opgevoerd.

In vers 15bB heeft de ‘ik’ het over *המון מעיך*, het geluid van uw binnenste, en *רחמיך*, uw barmhartigheden. Zij zijn het subject van de *qāṭal*-vorm *התאפקו* (inhouden). Er wordt in de verzen 7-19 niet nog vaker naar dit ‘geluid’ verwezen. Over de barmhartigheden van JHWH lezen we ook in vers 7bB. Daar heeft de ‘ik’ het over ‘zijn barmhartigheden’. Er is dus sprake van een verschuiving van de spreekvorm in de 3<sup>e</sup> persoon enkelvoud (zijn) naar die in de 2<sup>e</sup> persoon enkelvoud (uw). In de hierboven geschreven excurs ‘Delen of aspecten van een actant’ heb ik al uiteengezet dat we ook hier in vers 15bB niet te maken hebben met nieuwe actanten maar met een aspect van de actant die al in beeld is, JHWH. De schrijver heeft reden om dit aspect, namelijk de barmhartigheid of ontferming van JHWH, voor het voetlicht te brengen.<sup>173</sup> Waarom hij dat doet is de vraag naar de vertelstrategie. Dat is voorwerp van onderzoek in de volgende paragraaf, waarin ik het samenspel van actanten aan de orde stel.

Nadat de schijnwerper eerst op Mozes gericht was (11aA, 12aA), valt het licht even later ook op *אברהם*, Abraham, en *ישראל*, Israël, d.i. Jakob.<sup>174</sup> Dat gebeurt in vers 16aB en 16aC. Beide zijn subject van respectievelijk de *qāṭal*-vorm *ידענו* (kennen) en de *yiqtol*-vorm *יכירו* (denken). Ze spelen evenmin als Mozes een actieve rol op het toneel van deze tekst, maar kunnen op grond van de gegeven definitie van ‘actant’ niettemin als actanten worden gezien.

In de laatste verzen van Jes. 63:7-19 komen nog twee andere, niet eerder genoemde actanten in het vizier. De eerste zijn de *צרינו*, onze vijanden. Zij zijn het subject van de *qāṭal*-vormen *ירשו* in vers 18aA en *בוססו* in vers 18aB. Deze vijanden spelen geen actieve rol op het toneel van de tekst, maar zijn niettemin als actanten te beschouwen: ze zijn het subject van de gebeurtenis die ‘ik’ hier beschrijft, namelijk de bezetting van het heilige volk en het heiligdom. De laatste actant van Jes. 63 zijn de *הרים*, bergen. Zij doemen op in vers 19bC. Even maar, want verder kom ik ze in de tekst van Jes. 63:7-19 niet tegen. Ze zijn het subject van de *qāṭal*-vorm (*Nif'al*) *נולו* (beven). Een actieve rol spelen ze op het toneel van deze tekst niet, maar zij kunnen wel als een actant worden gezien omdat ze betrokken zijn bij wat de ‘ik’ in dit vers beschrijft, namelijk het neerdalen van JHWH waarop de ‘ik’ aandringt.

---

<sup>173</sup> Zie ook mijn waarneming bij de syntactische analyse van vers 15b in § 2.3.2. Er is in vers 15bB sprake van parallelisme: de uitdrukkingen ‘geluid van uw binnenste’ en ‘uw barmhartigheden’ zijn synoniemen. De eerste betekenis van het woord *mē'im* is ‘ingewanden, binnenste’; zie H.W. Wolff, *Anthropologie*, 107-108. De eerste betekenis van het woord *raḥ'mīm* is ‘baarmoeder’ en drukt het gevoel van erbarmen uit. De beide betekenissen liggen zo dicht bij elkaar dat er nauwelijks sprake is van onderscheid. De *ו* die beide uitdrukkingen verbindt is een *epexegetical waw*, dat wil zeggen: de tweede uitdrukking (uw barmhartigheden) preciseert de eerste (geluid van uw binnenste); deze *waw* kan ook gezien worden als een *emphatic waw*, dat wil zeggen: door de tweede uitdrukking komt nadruk te liggen op het ene aspect van JHWH waarvoor beide uitdrukkingen staan, namelijk zijn ontferming. Zie wat de betekenis van de copula *waw* betreft B.K. Waltke and M. O'Connor, *Introduction*, § 39.2.4b. Het parallelisme versterkt hier de aandacht voor wat er in God zelf omgaat, voor zijn bewegendheid en liefde die kenmerkend zijn voor zijn verhouding tot Israël, zijn volk, en zich steeds weer uiten in daden van verlossing; zie H.J. Stoebe, “רחם”, in: *THAT* II, 761-768.

<sup>174</sup> Zie voetnoot 108 van § 2.3.2.

### *Conclusie spelers in Jes. 63:7-19*

Wanneer ik het geheel van actanten in Jes. 63:7-19 overzie, concludeer ik dat van alle actanten JHWH het meest in beeld is. Verreweg de meeste verwijzingen naar actanten of aspecten van actanten betreffen Hem. Maar een niet minder voorname plek heeft de tweede actant die in beeld komt: ik. Weliswaar zijn er in de tekst niet veel directe verwijzingen naar hem, hij is in deze tekst een en al activiteit. Want hij is hier aan het woord van begin tot eind. Hierbij valt op dat hij in het eerste deel van de tekst (7-14a) *over* JHWH spreekt, terwijl hij in het tweede deel (14b-19) rechtstreeks *tot* JHWH spreekt. Het is deze 'ik' die de lezer attent maakt op de andere actanten van de tekst. Om te beginnen attendeert hij op JHWH. Maar behalve over Hem heeft hij het ook over 'ons' en over Israël, het volk van JHWH. Wie de 'ons' zijn moet in de volgende paragraaf duidelijk worden. Het volk Israël speelt in de tekst geen actieve rol, maar is ondertussen wel volop in beeld. Want 'ik' spreekt uitvoerig over de verhouding van JHWH tot dit volk en omgekeerd, en over de omstandigheden waarin het volk zich bevindt. In de tekst van Jes. 63:7-19 valt het licht ook op een heel bepaald aspect van JHWH, namelijk op zijn רַחֲמִים, barmhartigheid.

Met JHWH, ik, ons en het volk Israël zijn de actanten genoemd die in deze tekst het meest in beeld zijn. De 'ik' wijst echter ook nog op andere actanten. Ze zijn minder vaak en soms maar heel even in beeld. Dat zijn om te beginnen de 'engel van zijn aangezicht' en 'zijn heilige Geest'. Ook valt het licht op belangrijke personen uit de geschiedenis van Israël. Eerst op Mozes en hen die zijn kudde weidden (רַעֲיָ צֹאֲנוֹ), en vervolgens op Abraham en Israël (Jakob). Ten slotte wordt ook nog naar de vijanden gewezen. De vragen die ik heb, zijn deze: welke rol spelen deze actanten in het geheel van deze tekst? Hoe verhouden ze zich tot de eerder genoemde actanten JHWH, ik, ons en Israël? En waarom worden ze door de schrijver ten tonele gevoerd terwijl hun rol op het eerste gezicht klein lijkt te zijn? Het vervolg van deze studie moet hierover uitsluitsel geven.

### 3.4 SAMENSPEL

In deze paragraaf wil ik me een nog beter beeld vormen van een aantal actanten. Ik richt me op die actanten waarvan ik op grond van mijn eerste, hiervoor beschreven waarnemingen de indruk heb dat ze in het geheel van de tekst een belangrijke rol spelen. Wat kan ik op grond van de voorliggende tekst over ze zeggen? Hoe zijn hun onderlinge relaties? Wat betekent dit samenspel voor de literaire opbouw of compositie van de tekst?

#### 3.4.1 Jes. 63:1-6

In de vorige paragraaf kwam ik tot de conclusie dat in deze eerste verzen van Jes. 63 een voorname rol lijkt weggelegd voor de speler die al in het eerste vers op het toneel verschijnt. Zijn bijzondere verschijning in dieprode kleding roept de vraag op naar zijn identiteit: wie is hij? De tekst van Jes. 63 opent met die vraag: מִי־זֶה, 'wie is deze?' In de tekst vindt de lezer allerlei aanwijzingen die helpen om deze verschijning nader te identificeren. Er is sprake van een langzame onthulling: gaandeweg komt in deze tekst aan het licht wie 'deze' is. Zo brengen de suffixen 3<sup>e</sup> m. sg. in vers 1aC en 1aD aan het licht dat het om een 'hij' gaat. Nadruk ligt op de eerste activiteit van deze actant: hij *komt*.<sup>175</sup> Door

<sup>175</sup> Bij de syntactische analyse van vers 1 heb ik laten zien dat de schrijver nadruk legt op de woorden 'die komt vanuit Edom' en op het participium בָּא in het bijzonder. Zoals ik daar reeds opmerkte, ben ik benieuwd wat de betekenis van het werkwoord בָּא is in het geheel van Jes. 63. Die moet uit het vervolg van dit onderzoek blijken.

de plaatsbepalingen in vers 1aA en 1aB komt de lezer te weten dat deze ‘hij’ uit Edom (1aA), uit Bozra (1aB) komt. Vervolgens wordt de aandacht gevestigd op de kleding van deze bijzondere verschijning (een dieprood<sup>176</sup> gewaad; 1aB, 1aC) en op zijn kracht (1aD). Hier is een eerste eigenschap van ‘deze’ in beeld.

In de tweede versheft (1b) krijgt de lezer nog meer duidelijkheid over de identiteit van de imponerende verschijning. Dit versdeel staat in de 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud: ik. Zoals ik in de vorige paragraaf heb laten zien, is deze ‘ik’ dezelfde persoon als de ‘hij’ in vers 1a en b. De ‘hij’ die in vers 1a-b op het toneel verschijnt, neemt nu dus zelf het woord. Ik denk dat de schrijver met opzet de verschijning sprekend invoert. De directe rede maakt deel uit van zijn vertelstrategie: hij wil op deze manier de aandacht vestigen op wat nu komt; wat gezegd gaat worden doet ertoe. Het eerste wat de ‘ik’ dan van zichzelf zegt, is dat hij ‘spreekt in gerechtigheid’. Hier ben ik een tweede activiteit van de eerste actant op het spoor: hij *spreekt*. En zijn spreken wordt nader gekwalificeerd als een spreken בצדקה, in gerechtigheid. Vervolgens zegt hij van zichzelf dat hij ‘groot is om te redden’. De ‘ik’ brengt hier een motief in dat in het vervolg van Jes. 63 terugkeert (vers 5bA, 8bA, 9aB): ישע, redden. Ik ben benieuwd wat de betekenis is van de woorden צדקה en ישע in het geheel van Jes. 63: woorden die door ‘ik’ zelf sprekend worden geïntroduceerd. Ik kom hierop terug in het volgende hoofdstuk, waarin ik me richt op woorden die in deze tekst een belangrijke rol spelen. Kortom, na een eerste indruk in vers 1a krijgt de lezer door de directe rede van vers 1b een scherper beeld van de speler die als eerste het toneel van Jes. 63 betreedt. Door deze directe rede wordt de aandacht gevestigd op diens spreken in gerechtigheid en vermogen om te redden.

Op de directe rede van vers 1b volgt in vers 2 een tweede vraag. De bijzondere verschijning uit Edom roept behalve de vraag naar zijn identiteit namelijk ook de vraag op waarom zijn kleding dieprood van kleur is. Opmerkelijk is dat de vraag gesteld wordt in de 2<sup>e</sup> persoon enkelvoud. De spreker richt zich rechtstreeks tot de ‘ik’ van vers 1b. Er komt een dialoog van de grond. Wie is deze vragensteller? De syntactische en thematische verbinding van vers 2 met vers 1 maakt het aannemelijk dat hij ook degene is die in vers 1a-b de vraag stelde naar de identiteit van de ‘hij’ uit Edom. Ik ben hem echter niet tegengekomen toen ik in paragraaf 3.2 tekstgegevens over actanten noteerde. Ondertussen speelt hij hier een belangrijke rol: hij raakt in gesprek met de hoofdspeler van deze tekst. Je kunt hem niet meteen aanwijzen, maar hij is niettemin present. Hij is vergeleken met de actanten die ik in de tekst kon aanwijzen (3.2) de verborgen actant, een anonieme spreker. Ik hoop in het vervolg van dit onderzoek duidelijk te krijgen wie deze anonieme spreker is.<sup>177</sup>

De rode kleur van de kleding doet de vraagsteller denken aan ‘iemand die de wijnpers treedt’ (2aB). Hier is niet sprake van een nieuwe actant op het toneel van de tekst, maar van een vergelijking die voor de ‘ik’ aanleiding is om in de nu volgende verzen (vers 3-6) nieuwe informatie over zichzelf te geven. De ‘hij’ uit Edom neemt opnieuw het woord en

---

Zie mijn opmerking bij vers 1 in § 2.2.2 en voor de betekenis van בורא in het geheel van Jes. 63 en zijn literaire context hoofdstuk 4.

<sup>176</sup> Uitleggers leggen er terecht de vinger bij dat er semantisch gezien samenhang is tussen het woord אדום (Edom) in 63:1aA en רדום (rood) in 63:2aA; zie W.A.M. Beuken, *Jesaja* deel IIIa (POT), Nijkerk 1989 (Beuken, *Jesaja* IIIa) 248; B. Obermayer, *Göttliche Gewalt im Buch Jesaja. Untersuchung zur Semantik und literarischen Funktion eines theologisch herausfordernden Aspekts im Gottesbild* (BBB 170), Göttingen 2014, 284. Berges, *Das Buch Jesaja*, 484 heeft het over een *Wortspiel* met diepere zin; hij verwijst naar het conflict tussen Jakob en Ezau (Gen. 25:30). Zoals de naam Edom vooruitwijst naar de kleur rood in 63:2aA, zo ook de naam Bozra (bōšēr, druivenplukker) naar de voorstelling van iemand die de wijnpers treedt.

<sup>177</sup> Zie het slot van de conclusie van hoofdstuk 4 (§ 4.4).

geeft antwoord op de vraag naar het waarom van de rode kleur van zijn gewaad. Dit antwoord beslaat de verzen 3-6. De spreekvorm is in deze verzen zoals in vers 1b de 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud. Door middel van een directe rede wordt de dialoog die op gang gekomen is, voortgezet. Door deze directe rede wordt de lezer ook nu door de schrijver geattendeerd op wat gezegd wordt; dat doet er blijkbaar toe. Zette de 'ik' in vers 1b uiteen wie hij *is*, in vers 3-6 verhaalt hij wat hij heeft *gedaan*: vertreden en vertrappen. Hier ben ik een derde activiteit van de eerste actant op het spoor, een in de verleden tijd: hij heeft *vertrapt*.<sup>178</sup>

De 'ik' vestigt de aandacht op een nieuwe speler op het toneel van de tekst: עַמִּים, 'volken' (vers 3 en 6). Bij de syntactische analyse van vers 3 heb ik laten zien dat het versdeel waarin de volken nu voor het eerst genoemd worden (3aB) eruit springt. Op deze manier zet de schrijver deze nieuwe actant volop in het licht. In de vorige paragraaf wees ik er al op dat in vers 4 en 5 deze volken even uit beeld zijn, om in vers 6 terug te keren (עַמִּים, 6aA). Hoewel volop in beeld speelt deze actant geen actieve rol in de tekst van Jes. 63:1-6. Hij is slechts het lijdend voorwerp van het optreden van de ene uit Edom.

Wanneer ik de directe rede van vers 1b en die van de verzen 3-6 vergelijk, trekt het volgende de aandacht: valt in vers 1b door de directe rede het licht op het spreken van 'ik' in gerechtigheid en op zijn vermogen om te redden, in de verzen 3-6 zorgt de directe rede ervoor dat de schijnwerper wordt gericht op zijn vertrappen van de volken, zijn toorn en grimmigheid. Ik meen hier een verschuiving waar te nemen in wat 'ik' zegt. Zijn spreken over gerechtigheid en redden gaat over in zijn spreken over vertrappen en toorn. Wat betekent deze verschuiving in het geheel van deze tekst? In dit verband valt op dat 'ik' tot twee keer toe zegt dat hij de volken vertrapt heeft in zijn toorn en grimmigheid (vers 3 en 6). Het zou goed kunnen dat deze herhaling deel uitmaakt van de vertelstrategie van de schrijver. Mogelijk wil hij benadrukken: vertrapt zijn ze, de volken, en wel in grote toorn. Is dát wat de lezer vooral moet weten?

In vers 4 komen nieuwe actanten in beeld: 'dag van wraak' en 'jaar van mijn gelosten'. In vers 5 wordt de aandacht van de lezer gevraagd voor 'mijn arm' en 'mijn grimmigheid'. Wat is de relatie van deze 'dag', dat 'jaar' en 'mijn arm' en 'mijn grimmigheid' tot 'ik' en de volken?

Ik richt me eerst op vers 4. De 'ik' is bezig antwoord te geven op de vraag naar de dieprode kleur van zijn gewaad. Deze kleur is het gevolg van het vertrappen van de volken; bloed spatte op zijn kleding (vers 3). Ik denk dat 'ik' in vers 4 nu een stap verder gaat. Hij zegt nu wat er achter dat rauwe optreden zat: de dag van נָקָם en het jaar van גְּאוּלִי was gekomen. Hier lichten twee woorden op die naar ik vermoed van betekenis zijn in het geheel van de tekst: נָקָם en גְּאוּלִי. Ik kom hierop terug in hoofdstuk 4, waarin ik me richt op de woorden van de tekst. Ik beschouw vers 4 als het eigenlijke antwoord op de vraag naar de rode kleur van zijn kleding.<sup>179</sup> De lezer krijgt door dit vers zicht op de diepste drijfveer van 'ik' om de volken te vertrappen: נָקָם, גְּאוּלִי en נָקָם. Ik denk dat de tekstschrijver hierop de aandacht wil vestigen en dat hij daarom die 'dag van wraak' en dat 'jaar van mijn gelosten' als zelfstandige spelers op het toneel zet. De lezer moet goed zien dat juist deze dag en dat jaar een voorname rol speelden in het hele gebeuren waarover de 'ik' verhaalt. Zij zetten de 'ik' aan om de volken te treden. Hiermee heb ik de relatie van deze twee actanten tot de

<sup>178</sup> De metafoor van de wijnpers treden is in het OT een beeld voor de voltrekking van het gericht; vgl. Jer. 25:30; Joël 4:13; Klaagl. 1:15. Deze keert in het NT terug; Op. 14:19-20; 19:15.

<sup>179</sup> Zie wat ik hierover zeg in de conclusie van de syntactische analyse van Jes. 63:1-6 (§ 2.2.3).

beide hoofdspelers 'ik' en de volken uiteengezet.

In vers 5 komen זרועי en חמתי in beeld. Zoals ik in de excurs 'Delen of aspecten van een actant' heb laten zien, hebben we hier niet te maken met nieuwe actanten maar met aspecten van de actant die al op het toneel staat: ik. De aandacht wordt gevestigd op een lichaamsdeel (arm) en een innerlijke gesteldheid (grimmigheid) van 'ik'. Ik denk dat de schrijver dat doet om ons te laten zien dat ook deze twee deelaspecten een voorname rol speelden in het gebeuren waarover 'ik' spreekt. Het waren 'zijn arm' en 'zijn grimmigheid' waardoor 'ik' de volken trad en het opnam voor zijn gelosten. Ik zie het verband tussen vers 4 en 5 nu zo: lezen we in vers 4 dat de *tijd* van wraak en van de gelosten was gekomen, in vers 5b lezen we *hoe* wraak en opkomen voor de gelosten gestalte kregen. Daarvan kwam door niets en niemand – let op het herhaalde אין in vers 5a – anders dan zijn arm en grimmigheid. Met het voorgaande heb ik nu ook de relatie van deze twee deelaspecten tot de hoofdspelers 'ik' en de volken duidelijk gemaakt.

Eén actant heb ik nog niet besproken: גאולי, mijn gelosten. In vers 4 is deze even in beeld (4aB), het vers dat syntactisch gezien een kernvers is.<sup>180</sup> Van de imponerende verschijning (vers 1) zwaait de schijnwerper naar de volken (vers 3) en nu dus naar 'mijn gelosten' (vers 4). In de daarop volgende verzen 5 en 6 komt de lezer verder niets over ze te weten, en ze spelen in de tekst evenmin als de volken een actieve rol. Er blijven daarom vooral vragen over. Wie zijn zij, deze gelosten? En wat heeft de wraak van 'ik' op de volken met deze gelosten te maken? Is het een zich wreken op de volken *ter wille van* zijn gelosten? En wat is de relatie van de 'ik' tot deze gelosten die hij '*mijn* gelosten' noemt? Het bezittelijk voornaamwoord 'mijn' verradt dat er sprake is van een bijzondere relatie. Ik verwacht in het vervolg van deze studie op deze vragen een antwoord te kunnen geven, wanneer ik onderzoek op welke manier Jes. 63:1-6 verbonden is met het grotere literaire geheel waarin het is opgenomen.<sup>181</sup>

Nadat het licht viel op de 'dag van wraak' en het 'jaar van mijn gelosten', op 'mijn arm' en 'mijn grimmigheid' en niet te vergeten 'mijn gelosten', wordt het accent in vers 6 weer helemaal gelegd op de volken. Opnieuw vertelt 'ik' dat hij ze heeft vertrappt in zijn toorn en grimmigheid. Dat dit opnieuw voor het voetlicht wordt gebracht, kan erop wijzen dat vooral dát de aandacht van de lezer moet hebben, zoals ik even hiervoor al opmerkte.

### *Conclusie samenspel van actanten in Jes. 63:1-6*

Uit het voorgaande kan de conclusie getrokken worden dat in de tekst van Jes. 63:1-6 sprake is van een nauw samenspel van actanten. Op het toneel van deze tekst ontwikkelt zich een dialoog tussen een voor ons anonieme en onzichtbare vragensteller en een imponerende verschijning in dieprode kleding. Dit tweegesprek is het eerste toneel van de tekst. Omdat deze dialoog de hele tekst beslaat (63:1-6), beschouw ik dit toneel als het hoofdtoneel. De dialoog ontwikkelt zich als volgt: op het moment dat de indrukwekkende gestalte het podium betreedt, klinkt de vraag: 'Wie is deze?' (1a-b). De vraag wordt gesteld in de 3<sup>e</sup> persoon enkelvoud en lijkt geen adres te hebben. Hierop reageert echter deze figuur zelf, door te antwoorden in de 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud: אני (1b). Hierop reageert de anonieme vragensteller op zijn beurt door een tweede vraag te stellen, namelijk die naar de rode kleur van de kleding die de imposante verschijning draagt (2). Nu wordt de vraag gesteld in de 2<sup>e</sup>

<sup>180</sup> Zie de conclusie van de syntactische analyse van 63:1-6 (§ 2.2.3).

<sup>181</sup> Zie 'conclusie Jes. 63:1-6 in zijn literaire verband' in § 4.3.2.3 en de conclusie van hoofdstuk 4 in § 4.4.

persoon enkelvoud en heeft deze wel een adres: deze is gericht aan de indrukwekkende figuur. Het tweegesprek is een feit. Ook nu reageert de imposante verschijning, door te antwoorden in de 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud (3-6). Hij verhaalt over de volken die hij in zijn toorn en grimmigheid vertrappt heeft.

Vanaf vers 3 ontvouwt zich een tweede schouwspel. Behalve de figuur in dieprode kleding ontwaar ik spelers die tot nu toe niet in beeld waren. Onder hen de volken. Zij zijn van alle actanten die we nu zien het meest vaak in beeld: in vers 3 en 6, aan het begin en aan het einde. Het optreden van 'ik' tegen de volken is de rode draad door Jes. 63:3-6. Deze volken hebben geen actieve rol, maar zijn lijdend voorwerp van het optreden van 'ik': hij heeft ze vertrappt. Behalve op de volken valt het licht ook op יום נקם en שנת גאולי, op זרעי וזמתי. Die zijn in de tussenliggende verzen 4 en 5 in beeld. De schrijver zet die dag en dat jaar als nieuwe actanten op het toneel, en brengt ook de arm en grimmigheid van 'ik' voor het voetlicht. Op deze manier vestigt hij de aandacht van de lezer op wat de ik-persoon motiveerde om de volken te vertrappen, en op de wijze waarop zijn wraak ten uitvoer werd gebracht. Zowel wraak als zijn gelosten dreven 'ik' (63:4), en door zijn arm – dat wil zeggen: door zijn grote kracht<sup>182</sup> – en grimmigheid werd de wraak aan de volken voltrokken (63:5b). Hieruit concludeer ik dat de actanten dag en jaar, en de deelaspecten arm en grimmigheid in het geheel van de tekst van Jes. 63:1-6 een voorname rol spelen. In het voorbijgaan valt het licht ook nog op een andere groep spelers: 'mijn gelosten' (4aB).

Wanneer ik mij afvraag hoe beide tonelen zich tot elkaar verhouden, denk ik aan het volgende: wat op het tweede toneel gebeurt is het eigenlijke punt van de dialoog op het eerste. Op het tweede toneel wordt de kernboodschap ontvouwd van de dialoog die zich op het eerste toneel afspeelt. Ik zou ook kunnen zeggen: de dialoog gaat naar een climax. Hierin is een hoofdrol weggelegd voor de actanten dag en jaar, en voor de deelaspecten arm en grimmigheid. De kijker en hoorder moet vooral weten dat 'ik' de volken vertrappt heeft in toorn en grimmigheid, en dat hij dat deed omdat de tijd van wraak en van zijn gelosten gekomen was.

Ik onderscheid dus een eerste en tweede toneel. Dat doe ik op grond van de aanwezige spelers en hun samenspel, maar eveneens op basis van onderscheid in ruimte en tijd. Ruimte: het is niet duidelijk waar het tweegesprek tussen de vragensteller en de imponerende verschijning plaats heeft. Wat ik wel weet is dat wanneer het tweede toneel wordt ontvouwd de aandacht van de lezer zich verplaatst naar de פירה, wijnpers; met dit woord openen de verzen 3-6. De lezer krijgt te horen wat zich in die pers heeft afgespeeld. Tijd: behalve in ruimte is er ook sprake van een verschuiving in tijd. Want het tweegesprek dat zich op het eerste toneel ontpint, vindt plaats in de tegenwoordige tijd: de werkwoorden in de verzen 1 en 2 zijn op één werkwoord na<sup>183</sup> participiums met een tegenwoordige betekenis.<sup>184</sup> Maar wat zich op dat tweede toneel afspeelt, voltrok zich in een verleden tijd: de werkwoorden in deze verzen zijn overwegend *qāṭal*-, *w<sup>e</sup>yiqtol*- en *w<sup>a</sup>yiqtol*-vormen die een verleden betekenis hebben met een punctueel of duratief aspect.<sup>185</sup>

Dit onderscheid in een eerste en tweede toneel kan worden beschouwd als een motief om literair gezien binnen de tekst van Jes. 63:1-6 de verzen 3-6 te onderscheiden van de

<sup>182</sup> Zie wat ik over het gebruik van de metafoer 'arm' opmerk in de excurs 'Delen of aspecten van een actant' in § 3.3.1.

<sup>183</sup> De infinitivus-vorm in Jes. 63:1bA.

<sup>184</sup> Zie § 2.2.2 voetnoten 6 en 9.

<sup>185</sup> Zie § 2.2.2 voetnoten 20, 21 en 22. Er is sprake van wat Beuken een *retrospectief* perspectief noemt; zie W.A.M. Beuken, *Jesaja* deel IIIb (POT), Nijkerk 1989 (Beuken, *Jesaja IIIb*), 247.

verzen 1 en 2. Dat betekent dat ik hier op grond van literaire waarnemingen tot een andere indeling van Jes. 63:1-6 kom dan die ik in het vorige hoofdstuk voorstelde op grond van syntactische waarnemingen: § 1 Jes. 63:1-2 en § 2 Jes. 63:3-6.

Aan het slot van deze actanten-analyse van Jes. 63:1-6 wil ik nog de volgende opmerkingen maken:

1. In het voorgaande heb ik op een herhaling in de tekst gewezen en attendeerde ik op de bijzondere rol die is weggelegd voor de actanten dag en jaar, en voor de deelaspecten arm en grimmigheid. Ik merkte op dat dit deel kan uitmaken van de vertelstrategie van de schrijver. Anders gezegd: op deze wijze vestigt hij de aandacht op bepaalde elementen in de tekst. De vraag is dan waarom hij dat doet. Ik vermoed dat dit te maken heeft met de boodschap die hij met deze tekst wil overbrengen. In hoofdstuk 4 en 6 kom ik hierop terug wanneer ik onderzoek doe naar de woorden en theologische concepten binnen de tekst van Jes. 63.

2. Na de actanten-analyse van Jes. 63:1-6 blijven nog wel vragen over. Want de identiteit van diverse spelers is vooralsnog onduidelijk. Zo blijft de vraag staan waarmee Jes. 63 opent: wie toch is deze, de indrukwekkende verschijning uit Edom, de 'ik' die de volken heeft vertrapt? Maar ook: wie toch zijn die גִּזְוִלִי, en wat hebben zij te maken met het vertrappen van de volken dat in deze verzen alle aandacht heeft? En: wie toch is de anonieme en onzichtbare vragensteller die in deze verzen in gesprek raakt met de imposante verschijning in dieprode kleding? Ik ben benieuwd of het vervolg van Jes. 63 op deze vragen een antwoord geeft. Kan de actanten-analyse van Jes. 63:7-19 die nu volgt hierover meer duidelijkheid geven? Of kan ik hierover pas iets meer zeggen wanneer ik in het volgende hoofdstuk meer zicht krijg op de plek die 63:1-6 heeft in het grotere literaire verband en wat de samenhang van deze tekst is met 63:7-19?

3. De laatste vraag die ik in dit verband wil stellen betreft de verschuiving die ik waarneem bij de vergelijking van de directe rede van vers 1b en die van de verzen 3-6. Ik wees erop dat het spreken van 'ik' over gerechtigheid en redden overgaat in een spreken over vertrappen en toorn. Ik wil weten wat het betekent dat hij zegt dat hij 'in gerechtigheid' (בְּצִדְקָה) spreekt en 'het vermogen heeft om te redden' (רֵב לְהוֹשִׁיעַ). Het is zelfs het eerste wat hij zegt (63:1bA). Maar hoe verhoudt dit zich tot het vervolg (63:3-6)? Daarin immers lezen we over het vertrappen van de volken in toorn en grimmigheid. Wat houdt die 'gerechtigheid' en dat 'redden' in? Dat de volken worden vertrapt zoals in die verzen 3-6 wordt verhaald? Of moet (ook) aan iets anders worden gedacht? Ik denk dat ik pas echt goed een antwoord op deze vragen geven kan, wanneer ik onderzocht heb op welke wijze de tekst van Jes. 63:1-6 samenhangt met zijn literaire verband (hoofdstuk 4).

#### 3.4.2 Jes. 63:7-19

Ik richt me nu op de tekst van Jes. 63:7-19. Hoe verhouden de actanten zich tot elkaar en wat betekent dat voor de literaire opbouw van deze tekst?

JHWH

In de vorige paragraaf (3.3) heb ik laten zien dat JHWH in de tekst van Jes. 63:7-19 nadrukkelijk in beeld is. Wanneer ik nu de versdelen waarin naar JHWH verwezen wordt



vergelijk, valt op dat ergens halverwege de spreekvorm verandert. In vers 14b gaat de spreekvorm van de 3<sup>e</sup> persoon enkelvoud (7-14a) over naar die van de 2<sup>e</sup> persoon enkelvoud (14b-19). Hier ben ik een verschuiving op het spoor: wordt er in het eerste deel van de tekst (7-14a) *over* JHWH gesproken, in het tweede deel (14b-19) wordt er rechtstreeks *tot* JHWH gesproken.

Een uitzondering is vers 8a: in dit versdeel is sprake van de spreekvorm in de 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud. Hier is JHWH zelf aan het woord. Het zou goed kunnen dat deze directe rede deel uitmaakt van de vertelstrategie van de schrijver en hij met deze directe rede de aandacht wil vestigen op wat JHWH zegt. Door JHWH sprekend in te voeren geeft hij de lezer mee: wat nu gezegd wordt doet ertoe. Van een directe rede is ook sprake in vers 1b en in de verzen 3-6, en ook dan worden dingen gezegd die ertoe doen.<sup>186</sup> Ben ik hier een eerste verbinding tussen de tekstdelen 63:1-6 en 63:7-19 op het spoor?

Ik ben benieuwd wat de verschuiving in spreekvorm van de 3<sup>e</sup> naar de 2<sup>e</sup> persoon enkelvoud betekent. Is er ook sprake van een inhoudelijke verschuiving, bijvoorbeeld in de manier waarop JHWH ter sprake komt? Dat moet blijken uit het vervolg van deze paragraaf. Al in het eerste vers wordt door herhaling van de naam JHWH de aandacht op Hem gevestigd. Behalve op de naam JHWH wordt de aandacht van de lezer meteen ook gericht op de *חסד* (goedertierenheid) van JHWH; vers 7 opent en sluit met dit woord. De nadruk ligt in dit en de nu volgende verzen op de daden van JHWH (*גמל*, 2x). In de verzen die nu volgen worden deze daden op een rij gezet (8aA-14bB).<sup>187</sup> Syntactisch gezien laten zich twee reeksen onderscheiden: 8-11a en 11b-14.<sup>188</sup> De werkwoordsvormen geven aan dat het gaat om daden in het verleden.

De eerste daad die verhaald wordt, is dat JHWH iets heeft *gezegd* (*אמר*). Dit gebeurt door middel van een directe rede, waardoor er nadruk ligt op wat JHWH gezegd heeft. De laatste daad die in 8-11a verhaald wordt, is dat JHWH *gedacht* (*זכר*) aan de dagen van voorheen, aan Mozes, zijn volk (11a). Hij die zei ‘Mijn volk’ (*עמי*) zijn zij’ (8aA) gedenkt ten slotte ‘zijn volk’ (*עמי*). In vers 11b wordt de opsomming van de daden van JHWH voortgezet. Het gaat in dit geval om daden die Hij deed ten tijde van Mozes. Het licht valt op het optreden van JHWH in de doortocht door de zee (11bA, 12bA, 13aA). Opmerkelijk is dat de verzen die deze gebeurtenis verhalen (11b-13a) vraagzinnen zijn (*איה*). Ik zie het verband tussen de eerste (8-11a) en tweede (11b-13a) reeks daden als volgt: de gedachtenis aan de daden van JHWH in 8-11a en in het bijzonder aan de ene daad dat JHWH zelf de dagen van Mozes gedacht (11a) roept de vraag op naar JHWH in 11b-13a. Waar is Hij, de God van die dagen, de God van de doortocht? In vers 14 komt de opsomming van de daden tot een einde als verhaald wordt over de rust die het volk ontving en over de leiding door JHWH.

In deze opsomming van de daden van JHWH (8-14) vallen mij drie dingen op. Om te beginnen gaat het om daden die het volk Israël betreffen. Ik signaleer dat in deze verzen dan over Israël gesproken wordt als respectievelijk ‘Mijn volk’ (8aB), ‘zijn volk’ (11aA) en ‘uw volk’ (14bA).<sup>189</sup> Ook nu neem ik een verschuiving waar. Deze loopt parallel met wat ik even hiervoor constateerde: in vers 14 gaat de spreekvorm over naar die van de 2<sup>e</sup> persoon enkelvoud. De ‘ik’ richt zich nu rechtstreeks tot JHWH. Hem die zelf gezegd heeft ‘Mijn volk zijn zij’ (8aA) wordt voorgehouden dat het om ‘uw volk’ gaat (14bA). Ik denk dat dit

<sup>186</sup> Zie de actanten-analyse van Jes. 63:1-6 in het voorgaande gedeelte.

<sup>187</sup> Zie voetnoot 53 van § 2.3.2.

<sup>188</sup> Zie § 2.3.2 bij vers 11.

<sup>189</sup> Zie de syntactische analyse van vers 14b in § 2.3.2.

niet zonder reden is. Want juist dát is voor de ‘ik’ een van de beweegredenen om in de nu volgende verzen JHWH aan te sporen naar zijn volk om te zien en neer te dalen. Het volgende wat de aandacht trekt is dat we in de eerste reeks van daden (8-11a) over de liefde en het medelijden van JHWH (9bA) lezen, en in de tweede reeks (11b-14) over zijn luisterrijke arm (12aB), die zichtbaar is geworden in de doortocht door de zee. De vraag naar JHWH (11b-13a) is voor ‘ik’ ook en vooral de vraag naar de openbaring van diezelfde arm, van zijn grote kracht nú.<sup>190</sup> Wat me ten slotte ook opvalt is dat we aan het eind van vers 12 en 14 lezen wat het ultieme doel was van de daden die hier zijn verhaald: JHWH wilde voor zich een eeuwige (12bB), een luisterrijke (14bB) שם, ‘naam’ maken.

*Kortom*, in Jes. 63:7-14 is JHWH volop in beeld. Nadat eerst zijn naam genoemd wordt, worden vervolgens zijn daden opgesomd. De lezer krijgt een blik in het verleden van JHWH met Israël, zijn volk. Bijzondere aandacht gaat uit naar de daden van JHWH ten tijde van Mozes: Hij deed zijn volk door de zee gaan. In Jes. 63:11b-13a wordt de reeks daden van JHWH onderbroken door de vraag naar JHWH: waar is Hij? Ik denk dat dit de vraag van de ik-persoon zelf is. Verleden en heden worden hier met elkaar verbonden. Met dat de naam van Mozes klinkt, moet de ‘ik’ aan de doortocht denken (verleden) en komt de vraag naar JHWH zelf bij hem op: waar is Hij en waar is Hij nú (heden)?

Hoe is JHWH in beeld in Jes. 63:(14b)15-19? Werd tot nu toe gesproken *over* JHWH, in deze verzen richt de ‘ik’ zich rechtstreeks *tot* JHWH.

Vers 14b is te beschouwen als een overgangsvers.<sup>191</sup> Enerzijds hoort het bij de voorgaande verzen 7-14a, bij de opsomming van de daden van JHWH: de opsomming wordt afgerond. Anderzijds hoort het bij de verzen 15-19, waarin de ‘ik’ zich rechtstreeks wendt tot JHWH: de spreekvorm 2<sup>e</sup> persoon enkelvoud die kenmerkend is voor de verzen 15-19 wordt reeds ingezet in vers 14b. In vers 15 lezen we over de hemel en de heilige en luisterrijke woning van JHWH. Er vindt hier een verschuiving plaats in ruimte en tijd ten opzichte van de voorgaande verzen: van de woestijn naar de hemel (שמים, 15aA, 19bA), van de verleden tijd naar de tegenwoordige tijd.

Met een dubbele imperatief (15a) wordt JHWH aangespoord om vanuit de hemel te *kijken*. Was het eerste werkwoord met JHWH als subject in 8-14 אמר (zeggen), in 15-19 zijn de eerste werkwoorden met hem als subject בּטַח (kijken) en רָאָה (zien). In vers 17bA klinkt opnieuw een imperatief; dit keer wordt JHWH aangemoedigd om ‘om te keren’ (שׁוּב). De imperativi van vers 15a en 17b lopen uit op de bede dat JHWH de hemel openscheurt en neerdaalt (יִרֵד) (19b). Wanneer ik de werkwoorden van de genoemde verzen op een rij zet, neem ik een climax waar: het gaat van kijken vanuit de hemel (15a) via omkeren (17bA) naar neerdalen uit de hemel (19bA).

Zoals in Jes. 63:7-14 klinken ook in 63:15-19 vragen: in vers 15bA en 17a. Wanneer ik deze vergelijk met de vragen van 11b-13a valt op dat in 15bA en 17a de vragen gericht zijn aan JHWH zelf. De verschuiving naar de spreekvorm in de 2<sup>e</sup> persoon enkelvoud is dus ook hier aan te wijzen. Vers 16 is in dit verband een belangrijk vers: de ‘ik’ houdt JHWH

---

<sup>190</sup> Zo ook Fischer, *Wo ist Jahwe?*, 153. Zie wat ik over de arm van JHWH en antropomorfe metaforen in het Oude Testament schreef in de excurs ‘Delen of aspecten van een actant’ in § 3.3.1.

<sup>191</sup> Zie de syntactische analyse van vers 14b in § 2.3.2 en de conclusie in § 2.3.3 en ook voetnoot 133 in dat hoofdstuk.

voor dat Hij ‘onze vader’ is en dat zijn naam is ‘onze lossers van eeuwigheid’.<sup>192</sup> JHWH wordt op zijn identiteit gewezen. Voor de ‘ik’ is de identiteit van JHWH een eerste motief voor de imperatief die klinkt in deze verzen. Een tweede motief voor deze imperatief lees ik in vers 17b. Daar spreekt de ‘ik’ over ‘uw knechten’ en ‘uw eigendom’. Hij houdt JHWH voor dat het volk Israël niet zomaar een volk is, maar *zijn* volk. Nu is de identiteit van het volk dus een motief voor de imperatief. Ondertussen staat het er met dit volk slecht voor: het is in bezit genomen (18a) en geworden als een volk waaraan de naam van JHWH niet verbonden is (19a). Deze situatie van het volk en het feit dat het heiligdom van JHWH vertreden is (18aB), is voor de ‘ik’ een derde motief voor zijn imperatief.

*Kortom*, ook in Jes. 63:(14b)15-19 is JHWH volop in beeld. Vergeleken met 63:7-14a richt de ‘ik’ zich nu rechtstreeks *tot* JHWH. Hij doet een indringende oproep aan JHWH, die uitloopt op de wens dat JHWH uit zijn hemel neerdaalt. Deze oproep wordt ondersteund door JHWH te attenderen op achtereenvolgens zijn eigen identiteit (16) en de identiteit en situatie van het volk (17b, 18-19a). Ik zie ook hier een verschuiving: de aandacht verschuift van JHWH in de hemel en zijn identiteit (15; 16) naar het volk op de aarde en zijn identiteit en situatie (17-19). Deze verschuiving markeert tegelijkertijd een climax in het betoog van ‘ik’. Aan het einde komt het hoge woord eruit: laat JHWH vanuit zijn hemel neerdalen en dat vanwege de situatie op aarde, de situatie van zijn eigen volk en van zijn heiligdom.

#### *Samenvattend*

De ‘ik’ staat stil bij wat JHWH in het verleden heeft gezegd en gedaan (7-14), in het bijzonder bij wat JHWH ten tijde van Mozes heeft gedaan: Hij deed zijn volk door de zee gaan. De gedachtenis aan die tijd en daad roept bij ‘ik’ onmiddellijk de vraag op naar JHWH (11b-13a; spreekvorm 3<sup>e</sup> p.) en resulteert in een zich rechtstreeks wenden tot JHWH (14b-19; spreekvorm 2<sup>e</sup> p.). Het gedenken van de daden van JHWH in het verleden (7-14) brengt ‘ik’ tot de roep om nieuwe daden van JHWH in het heden (15-19). De ultieme daad van JHWH zou wat hem betreft zijn dat Hij neerdaalt (יֵרֵד, 19bA). Een eerste motief voor het neerdalen van JHWH is wat ‘ik’ betreft de identiteit van JHWH zelf: Hij is אֲבִינוּ en zijn naam is גֹּאֲלֵנוּ מִצֹּרָם (16). Een tweede motief is de identiteit van het volk: het is niet zomaar een volk maar *zijn* volk (17b). Het derde en naar mijn indruk belangrijkste motief is de situatie waarin dit volk en het heiligdom zich bevinden: laat JHWH toch vooral zien hoe zijn volk en heiligdom eraan toe zijn! Dát zit ‘ik’ blijkbaar het meest hoog.

#### *Israël*

De ‘ik’ heeft het in Jes. 63:7-19 voortdurend over de verhouding van JHWH tot Israël, zijn volk. Wat kan ik over dit volk zeggen op grond van de voorliggende tekst? Wordt in het eerste vers al naar dit volk gewezen (7bA), in het daarop volgende vers noemt JHWH zelf dit volk עַמִּי, mijn volk (8aA). De directe rede wijst erop dat het om een voornaam uitspraak gaat. Wat nu gezegd wordt doet ertoe. Wat JHWH hier zegt, is – zoals we hierboven zagen – precies het punt dat ‘ik’ bij JHWH wil maken: laat Hij zich bedenken dat dit volk *zijn* volk is. De bijzondere relatie van JHWH tot dit volk wordt in 63:7-14 bevestigd doordat JHWH zelf dit volk vergelijkt met kinderen (8aB) en doordat het ook ‘zijn kudde’ (11bA) wordt genoemd. In 63:7-14 is het volk Israël het voorwerp van Gods goedgunstige daden. Het keerde zich weliswaar tegen Hem (10a), maar komt toch goed terecht (rust, 14aB).

<sup>192</sup> Ik zal aan het einde van de actanten-analyse van Jes. 63:7-19 nader ingaan op de naam ‘onze lossers van eeuwigheid’ en laten zien dat deze naam op een niet onbelangrijk moment in het betoog van ‘ik’ klinkt.

Hoe is dit volk in Jes. 63:15-19 in beeld? In eerste instantie (15) helemaal niet. De aandacht gaat uit naar JHWH en de afwezigheid van zijn naijver en barmhartigheid. Ook de 'ik' is in beeld (15bB). Maar in het daarop volgende vers gaat het ineens over 'ons' en 'onze'. Dat is het geval in elke versregel van vers 16 en ook 17a. In vers 17b en 18a wordt vervolgens over 'uw knechten', 'de stammen van uw eigendom' en 'uw heilig volk' gesproken. Ook nu lijkt er sprake te zijn van een verschuiving. De 'ik' bouwt zijn klacht aan JHWH zo op dat de aandacht van JHWH gaandeweg gevraagd wordt voor het volk Israël, waarvan Hij zich moet bedenken dat het zijn eigen volk is. Wanneer dit hoge woord eruit is (17b), brengt 'ik' JHWH de situatie van zijn volk onder ogen (18-19a). Het volk dat eens werd gered door de goedertierenheid van JHWH (7-14) verkeert nu in een tegenovergestelde situatie: het is alsof JHWH nooit iets met dit volk heeft gehad (19a).

### *Samenvattend*

De 'ik' brengt op een indringende manier JHWH de situatie van het volk Israël onder ogen. Hij doet dat niet ineens, maar gaandeweg. Was het volk voorheen het voorwerp van de goedgunstige daden van JHWH (63:7-14), nu heeft het er veel van weg dat er nooit iets tussen JHWH en dit volk is geweest (63:15-19). Door JHWH dit voor ogen te houden, wil 'ik' bereiken dat JHWH neerdaalt.

### *Ik*

Tot nu toe kwamen we hem in Jes. 63:7-19 al vele keren tegen. Al in de eerste versregel meldt hij zich (7aA). Wie is hij? Het valt op dat 'ik' zowel in de 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud (ik) als in de 1<sup>e</sup> persoon meervoud (wij) spreekt. Uit de laatste spreekvorm blijkt dat hij zich identificeert en onlosmakelijk verbonden weet met de 'ons' van Jes. 63:7aB, 14aB, 16-18 en met de 'wij' van 63:19aA.

Wie zijn deze 'ons'? Uit de genoemde verzen – in het bijzonder Jes. 63:16-18 waarin het suffix 1<sup>e</sup> p. pl. vaak voorkomt – kan worden opgemaakt dat deze groep een bijzondere relatie heeft met JHWH. Zo worden beide spelers 'ons' en JHWH in de verzen 7aB, 14aB en 17aA in één adem genoemd. In vers 16 wordt JHWH door deze groep spelers tot twee keer toe אֲבוֹנֵנוּ, onze vader (16aA, 16bA) genoemd. Uit deze metafoor voor JHWH blijkt hoe nauw beide spelers met elkaar verbonden zijn. Wordt met deze groep het volk Israël bedoeld? Uit 63:7bA kan worden opgemaakt dat dit inderdaad het geval is. Want in dit versdeel – dat syntactisch verbonden is met vers 7aB<sup>193</sup> – wordt gesproken over בֵּית יִשְׂרָאֵל, huis van Israël. Het synthetisch parallelisme verbindt 'ons' in 7aB en 'huis van Israël' in 7bA. Met deze naam is de groep spelers die met het persoonlijk voornaamwoord 'ons' wordt aangeduid, geïdentificeerd. Hiermee wordt het volk Israël bedoeld. Er is dus niet sprake van een nieuwe actant op het toneel van de tekst. Het is dezelfde actant als die ik zojuist hierboven besprak: Israël, volk van JHWH.

De 'ik' weet zich één met dit volk. Dat blijkt ook wanneer hij nog één keer 'ik' zegt: in vers 15bB. Daar uit hij de klacht dat JHWH zijn barmhartigheid naar hem inhoudt (15bB). Ondertussen blijkt uit het vervolg dat het Hem niet zozeer om zijn eigen situatie als wel om die van Israël gaat. Hoe het er met dit volk voor staat raakt Hem zelf diep.

<sup>193</sup> Het versdeel is door een *waw explicativum* nauw verbonden met 7aB; het geeft een nadere uiteenzetting van wat JHWH de 'ons' gedaan heeft. Zie de syntactische analyse van vers 7 (§ 2.3.2). Er is sprake van synthetisch parallelisme; hierdoor zijn 'ons' en 'huis van Israël' te verbinden.

Wat doet deze ‘ik’ zoal in deze verzen? Hij is het die hier aan het woord is, van begin tot eind. Hij gedenkt de daden van JHWH (7-11a), stelt vervolgens vragen over JHWH (11b-13a) en doet ten slotte een indringend appèl op JHWH (14b-19). Hij neemt het voor dit volk op door zich rechtstreeks tot JHWH te wenden. Spreekt hij namens het volk? Vertegenwoordigt hij het? Wie is hij? Dat blijft een vraag.<sup>194</sup>

### *Samenvattend*

De ‘ik’ identificeert zich met het volk van JHWH en springt voor dit volk bij Hem in de bres. Hij komt zover doordat hij de roemrijke daden van JHWH *gedenkt* (זָכַר). Deze eerste activiteit (7aA) brengt veel bij Hem in beweging: vragen, klachten, een oproep en ten slotte de bede om neer te dalen.

### *Engel en Geest van JHWH*

Met JHWH, het volk en ‘ik’ zijn de actanten in beeld die in deze tekst de blikvangers zijn. Toch zwaait de schijnwerper ook naar actanten die weliswaar niet zo lang in beeld zijn maar toch ook hun eigen rol hebben in het gebeuren dat in deze verzen wordt neergezet. De eerste is de מַלְאָךְ, engel van zijn aangezicht (9aB).<sup>195</sup> Wie is deze engel?<sup>196</sup> Uit het verband van vers 9aB kan worden opgemaakt dat hij nauw verbonden is met JHWH. In vers 9 heeft het predicaat – op vers 9aB na – in alle gevallen JHWH als subject. Het zijn zijn daden die de ‘ik’ in deze verzen op een rij zet. Het zou opmerkelijk zijn wanneer hiervan zou worden afgeweken door nu een andere actant op te voeren als redder van het volk Israël. Dat ligt volgens mij niet voor de hand. Daar komt nog iets bij: heeft het werkwoord יָשַׁע in vers 9aB de engel als subject, in vers 8bA komt het ook voor, maar daar is JHWH het subject. Voor mij zijn deze waarnemingen reden om de uitdrukking ‘engel van zijn aangezicht’ te zien als een andere manier van spreken over JHWH. De ‘engel van zijn aangezicht’ kan worden gezien als een van de openbaringsvormen van JHWH zelf.<sup>197</sup> Hij is zowel van JHWH te onderscheiden als één met Hem. JHWH is zozeer met hem verbonden dat men zeggen kan ‘hier is JHWH’, maar tegelijk valt JHWH nooit helemaal met hem samen. Deze engel is het van wie nu gezegd wordt dat hij het volk redde (יָשַׁע).

<sup>194</sup> Zie het slot van de conclusie in hoofdstuk 4 (§ 4.4)

<sup>195</sup> Vers 9a roept tekstkritisch vragen op. Ik ga daar nu niet op in, maar kom hierop terug in het volgende hoofdstuk. Vooralsnog ga ik uit van de ons overgeleverde tekst en handhaaf ik de uitdrukking ‘engel van zijn aangezicht’, zoals ook o.a. I. Fischer (*Wo ist Jahwe?*, 138v), Koole, *Jesaja III* en J. Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, Anchor Bible, Vol. 19B, New York 2003, (Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*) 254 doen; dit in tegenstelling tot o.a. F. Nötscher (*“Das Angesicht Gottes schauen” nach biblischer und babylonischer Auffassung*, Darmstadt 1969 (Nötscher, *Angesicht Gottes*), 50v. en Beuken, *Jesaja IIIb*, 12v die de lezing van de 6 volgen.

<sup>196</sup> Het Hebreeuwse woord *mal’āk* betekent letterlijk ‘bode’ of ‘boodschapper’. De 6 vertaalt het met ἄγγελος en zodoende wordt *mal’āk* ook wel met ‘engel’ vertaald. Hoewel wat Jes. 63:9 betreft de vertaling met ‘bode’ mogelijk is, kies ik voor de vertaling met ‘engel’. Ik doe dat om te laten uitkomen dat in deze tekst sprake is van een bode die zich onderscheidt van alle andere boden of boodschappers die optreden in naam van hun zender. Het gaat hier namelijk om de bode van JHWH. Uit veel teksten in het Oude Testament (o.a. Ex. 3; Ri. 6; Ri. 13) kan worden opgemaakt dat deze hemelse verschijning zich niet of nauwelijks van JHWH laat onderscheiden, zoals ook in Jes. 63:9 het geval is. Daarmee verschilt hij van welke andere bode dan ook; hij is niet onderschikt aan (*subordinate*; S.A. Meier, “Angel of Yahweh מַלְאָךְ יְהוָה”, in: Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. van der Horst (ed.), *Dictionairy of Deities and Demons in the Bible*, Leiden 1999 (DDD), 58) JHWH, maar JHWH zelf (G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* 2, München 1987<sup>9</sup> (Von Rad, *Theologie* 2), 300). Zie ook R. Ficker, “מַלְאָךְ”, in: *THAT I*, 900-908.

<sup>197</sup> Zie Nötscher, *Angesicht Gottes*, 47-53; Ficker, “מַלְאָךְ”, in: *THAT I*, 900-908; Von Rad, *Theologie* 2, 298-300; Th.C. Vriezen, *Hoofddlijnen der Theologie van het Oude Testament*, Wageningen 1987<sup>6</sup> (Vriezen, *Hoofddlijnen*), 226-228; Fischer, *Wo ist Jahwe?*, 131-141; Meier, *DDD*, 53-59.

### *Excurs: Engel van zijn aangezicht*

De uitdrukking ‘engel van zijn aangezicht’ komt in het Oude Testament alleen hier voor. Dat valt op, omdat de zegswijze ‘engel van JHWH’ meer gangbaar is (Ex. 3:2, Ri. 6:11vv, 13:3vv e.a.). Een interessante vraag is, waarom de schrijver of redactor van Jes. 63 dan voor de uitdrukking ‘engel van zijn aangezicht’ koos. Ik denk dat hij hiervoor een inhoudelijk argument had. Ik vermoed dat hij met deze uitdrukking de verwijzing naar Mozes in vers 11 voorbereidt.<sup>198</sup> Hij roept hier reeds de herinnering op aan de geschiedenis van de uittocht en dat doet hij niet voor niets. Het is juist in die geschiedenis dat een ‘engel’ en ‘aangezicht’ een belangrijke rol spelen. In Exodus 33 lezen we dat het Mozes te doen is om de aanwezigheid van JHWH zelf; met een engel neemt Mozes geen genoegen. Het is hem te doen om de presentie van het ‘aangezicht van JHWH’ (Ex.33:15), dat is de aanwezigheid van JHWH zelf.<sup>199</sup> Dat lijkt mij nu precies het punt te zijn dat de schrijver in dit deel van Jes. 63 wil maken: waar is Hij, JHWH, Hij die indertijd zijn volk verlost? Door te kiezen voor de uitdrukking ‘engel van zijn aangezicht’ vestigt hij de aandacht op het in die geschiedenis belangrijke punt van de aanwezigheid van JHWH. Er lijkt mij dan ook geen reden te zijn om met de LXX de tekst hier aan te passen.<sup>200</sup>

Wanneer het dan zo is dat deze ‘engel van zijn aangezicht’ nauw met JHWH zelf verbonden is, is de vraag waarom de schrijver hier niet over JHWH maar over deze engel spreekt. In de voorgaande excurs schreef ik dat een reden hiervoor kan zijn dat de hij met de uitdrukking ‘engel van zijn aangezicht’ de aandacht vestigt op de geschiedenis van Mozes wiens naam hij in vers 11 expliciet noemt.

Dezelfde vraag heb ik bij de verschijning van de ‘Geest van JHWH’ of ‘zijn heilige Geest’ (10aA, 11bB, 14aB). Wie is deze ‘Geest’? In vers 14aB is hij het subject van de *yiqtol*-vorm תִּיחַזֵּק. Dat valt op omdat in deze verzen in bijna alle gevallen JHWH het subject van het predicaat is. Het zijn zijn daden die door ‘ik’ op een rij worden gezet. Ik denk daarom dat het optreden van de ‘Geest van JHWH’ gezien kan worden als het optreden van JHWH zelf. Ik heb hiervoor nog een andere aanwijzing. Vers 14aB is door het suffix 1<sup>e</sup> p. pl. en het noemen van de naam JHWH syntactisch verbonden met vers 7aB. Begin en einde van deze verzen (§ II.1 van de syntactische structuur van Jes. 63<sup>201</sup>) sluiten op elkaar aan. Is in vers 14aB de ‘Geest van JHWH’ het subject van het predicaat (נִחַח), in vers 7aB is JHWH het subject van het predicaat (גָּמַל). Ook deze syntactische verbondenheid van beide verzen is voor mij reden om de uitdrukking ‘Geest van JHWH’ te zien als een andere manier van spreken over JHWH. Zoals ‘de engel van zijn aangezicht’ kan ook de ‘Geest van JHWH’ gezien worden als een openbaringswijze van JHWH zelf.<sup>202</sup> Deze Geest van JHWH is het

<sup>198</sup> Beuken, *Jesaja IIIb*, 13.

<sup>199</sup> ‘Zwischen Angesicht Jahwes und Person Jahwes wird [also] kein wesentlicher Unterschied gemacht’, aldus F. Nötscher, *Angesicht Gottes*, 47.

<sup>200</sup> De LXX heeft hier: οὐ πρέσβυς οὐδὲ ἄγγελος, ἀλλ’ αὐτὸς κύριος ἔσωσεν αὐτούς, vertaald: “een bode noch engel, maar de HEER zelf redde hen.” Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 260 verwijst naar Duhm en anderen die in navolging van de LXX een andere lezing van de MT voorstellen. Zie mijn commentaar en tekstkritiek bij colon 9aA in § 5.3.

<sup>201</sup> Zie § 2.4.

<sup>202</sup> Vgl. Fischer, *Wo ist Jahwe?*, 104-108; Beuken, *Jesaja IIIb*, 14. Beuken heeft het over ‘een nieuwe, jonge uitdrukking voor Gods persoonlijke aanwezigheid in Israël.’ Hij verwijst hier naar W. Kessler, *Gott geht es um das Ganze. Jesaja 56-66 und 24-27* (Die Botschaft des Alten Testaments), Stuttgart 1967<sup>2</sup>, 77. Kessler betoogt dat de voorstelling ‘heilige Geest’ als uitdrukking van Gods eigen tegenwoordigheid de oudere, in de exodus-traditie gangbare voorstellingen van de ark en de wolkkolom als symbool van Gods presentie vervangt. Beuken verwijst eveneens naar R. Albertz/C. Westerman, “רוּחַ”, in: *THAT* II, 726-753. Zij schetsen een ontwikkeling in de betekenis van *ruḥ* in het OT. Is het begrip eerst nauw verbonden met het *handelen* van JHWH (richters, koningen, profeten worden tot daden aangezet), in de na-exilische tijd verzelfstandigt het begrip en staat het tenslotte voor JHWH zelf: ‘Ofst ist auch einfach nur “Gott” gemeint.’ (752) Het is ook in deze tijd dat voor het eerst de uitdrukking ‘heilige Geest’ voorkomt (alleen Jes. 63:10,11 en Ps. 51:13). Interessant is dat in het parallelisme van Psalm 51:13 ‘heilige Geest’ en ‘aangezicht van JHWH’ met elkaar verbonden zijn. Op deze manier wordt de

voorwerp van krenken door het volk (10a), wordt ontvangen door Mozes (11c) en geeft rust aan het volk (14aB).

#### *Excurs: Geest van JHWH*

De uitdrukking 'Geest van JHWH' staat dus voor de aanwezigheid van JHWH zelf.<sup>203</sup> Is ook deze te verbinden met de geschiedenis van Mozes zoals het geval is met de uitdrukking 'engel van zijn aangezicht'?'<sup>204</sup> De uitdrukking 'Geest van JHWH' of 'zijn heilige Geest' komt in de eerder genoemde geschiedenis van Mozes (Exodus 33) niet voor. De voorstelling van Jes. 63:11 dat de *Geest* het was die het volk in de rust bracht, is de exodus-traditie vreemd. Deze verzelfstandigde manier van spreken over de Geest van JHWH en over *heilige* Geest is van na de ballingschap.<sup>205</sup> Maar dan valt des te meer op dat deze uitdrukking hier verbonden wordt met de voorstelling van het volk dat in de rust gebracht wordt. Het lijkt erop dat de schrijver een nieuwere voorstelling (zijn heilige Geest) verbonden heeft met een oudere (brengen in de rust). Wat kan hiervoor de reden zijn geweest? Wil hij ook op deze manier een verbinding leggen met de geschiedenis van Mozes, en zo ja, waarom zou hij dat dan willen? In het vervolg van dit onderzoek hoop ik hierover meer duidelijkheid te krijgen.

Wanneer het dan zo is dat deze 'Geest van JHWH' nauw verbonden is met JHWH zelf, kan de vraag worden gesteld waarom de schrijver tot drie keer toe spreekt over 'zijn heilige Geest' of 'de Geest van JHWH', terwijl hij had kunnen volstaan met de naam van JHWH te noemen. In de conclusie van deze actanten-analyse kom ik hierop terug. Nu volsta ik met op te merken dat de engel noch de Geest in het vervolg (14b-19) van Jes. 63:7-19 terugkeren. Ze komen uitsluitend voor in die versdelen waarin wordt stilgestaan bij de geschiedenis van Mozes en bij de doortocht door de zee in het bijzonder (8-14a). Ik vind dat opmerkelijk en vraag me af hoe dit geïnterpreteerd moet worden. Ook hierop kom ik in de conclusie terug. Maar deze waarneming lijkt het vermoeden te bevestigen dat de schrijver de geschiedenis van Mozes in herinnering wil roepen.

#### *Mozes*

Een volgende actant die in beeld komt is Mozes (11aA, 12aA). Hij heeft in Jes. 63:7-19 geen actieve rol, maar niettemin klinkt zijn naam op een belangrijk moment in de tekst. In 63:11a memoreert 'ik' dat JHWH de dagen van Mozes gedacht. Op hetzelfde moment gebeurt er iets met deze 'ik'. Want hij keert met een reeks vragen ineens terug naar het heden. Waar is Hij die ten tijde van Mozes een pad baande door de zee? Dat JHWH aan Mozes gedacht (11a) leidt er dus toe dat de 'ik' dat ook doet (11b-14). Hij herinnert aan de doortocht en intocht en vraagt zich op hetzelfde moment af waar die God gebleven is. Dat brengt hem vervolgens tot de indringende bede van Jes. 63:15-19. Zoals Mozes eens in de bres sprong voor het volk, zo nu 'ik'. Ik heb het vermoeden dat hij zich met deze Mozes identificeert.

#### *Geluid en barmhartigheden*

Op het moment dat 'ik' zich rechtstreeks wendt tot JHWH klinken opnieuw vragen (15bA, 17a). De 'ik' vraagt naar de naijver en machtige daden van JHWH. Hij ervaart dit niet en wijt

---

voorstelling van 'heilige Geest' verbonden met die van de presentie van JHWH zelf. Waar de Geest is, is JHWH zelf. Zie ook A.W. Zwiep, "Geest, Heilige Geest", in: Noordegraaf e.a. (red.), *Woordenboek voor bijbellezers*, Zoetermeer 2005, 175: 'In de Bijbel is de Heilige Geest meestal aanduiding van God zelf.' Vriezen, *Hoofdlijnen*, 229-236, schrijft dat de *ruach Jahwe* trekken vertoont van de *mal'ak Jahwe* en *Jahwe* zelf kan vertegenwoordigen zoals de *mal'ak Jahwe*, maar dat de *ruach Jahwe* vooral de *kracht* van Jahwe is die schepping en mensen vervullen kan. Wat Jes. 63:10,11,14 betreft zal in de omschrijving van Vriezen de nadruk gelegd moeten worden op het eerste: in deze teksten vertegenwoordigt de *ruach Jahwe* JHWH zelf.

<sup>203</sup> Zie de vorige voetnoot.

<sup>204</sup> Zie de excurs 'Engel van zijn aangezicht'.

<sup>205</sup> Zie voetnoot 65. *Beuken, Jesaja IIIb*, 13: het gaat om een uitdrukking van Trito-Jesaja.

dit aan de afwezigheid van *המון מעיד*, ‘het geluid van uw binnenste’ en van *רחמיך*, ‘uw barmhartigheden’ (15bB). In de excurs ‘Delen of aspecten van actanten’ heb ik reeds uiteengezet dat we hier niet te maken hebben met nieuwe spelers op het toneel van de tekst, maar met deelaspecten van de speler die al in beeld is: JHWH. Ze worden door de schrijver voor het voetlicht gebracht. Ik vermoed dat dit ook nu te maken heeft met zijn vertelstrategie: hij wil op deze manier de aandacht van de lezer vestigen op het ‘geluid van uw binnenste’ en op de ‘barmhartigheden’ van JHWH. Deze wordt geattendeerd op een heel bepaalde eigenschap van JHWH, namelijk zijn bewogenheid of ontferming.<sup>206</sup> Het gaat hem niet zozeer om de aanwezigheid van JHWH in algemene zin, maar om de openbaring van zijn *barmhartigheid*. In vers 7bB werd reeds naar haar verwezen: Gods glorievolle daden in het verleden getuigen van zijn ontferming. Ik concludeer dat de voorstelling van Gods barmhartigheid de aandacht hebben moet in het geheel van 63:7-19.

Wanneer ik de versdelen waarin over de barmhartigheid van JHWH gesproken wordt, vergelijk (7bB, 15bB), zie ik opnieuw een verschuiving: die van de spreekvorm in de 3<sup>e</sup> naar de 2<sup>e</sup> persoon enkelvoud, maar ook die van de aanwezigheid naar de afwezigheid van Gods ontferming. Opmerkelijk is dat in vers 7bB deze barmhartigheid gebleken is aan het volk, terwijl ‘ik’ deze in vers 15bB betreft op zichzelf: JHWH is *hém* niet barmhartig. Dat valt op omdat ‘ik’ in Jes. 63:7-19 verder nergens de aandacht op zichzelf vestigt. Het gaat hem veeleer om het volk. Waarom dan hier deze aandacht voor zichzelf wat betreft Gods ontferming? Ik denk dat dit te maken heeft met de positie van ‘ik’ in het geheel van deze tekst. Het heeft er immers veel van weg dat hij het hier ten overstaan van JHWH opneemt voor dit volk, zoals ik hierboven al opmerkte. Hij identificeert zich met dit volk en vertegenwoordigt het bij JHWH: hij en het volk, ze vallen in deze tekst samen. Hij doet denken aan Mozes, die lang geleden eenzelfde rol op zich nam (Ex. 33:12vv).

### *Abraham en Israël*

Behalve de naam Mozes klinken in Jes. 63:16 ook de namen Abraham en Israël (Jakob). Beide aartsvaders spelen in de tekst geen actieve rol. De vraag is waarom zij niettemin als actanten op het toneel van de tekst verschijnen en hun namen worden genoemd voor het aangezicht van JHWH. Ik zoek een antwoord in de volgende richting. Syntactisch gezien staan de namen Abraham en Israël tegenover het persoonlijk voornaamwoord *אתה* dat verwijst naar JHWH.<sup>207</sup> Tegenover Abraham en Israël staat JHWH van wie het volk met nadruk zegt dat Hij *אבינו*, onze vader is. Deze uitspraak is opmerkelijk wanneer ik die vergelijk met Jes. 51:2 en 58:14, waar Abraham en Jakob *אב*, vader worden genoemd. In de klacht van 63:16 laat het volk JHWH weten dat in de gegeven situatie (63:18-19a) niet Abraham en Israël maar alleen JHWH zijn vader kan zijn. Dit heeft voor het volk alles te maken met het feit dat Abraham het niet kent en Israël niet aan hem denkt (63:16aB-aC). In dit *לא ידע* en *לא נכר* spreekt het volk zijn vertwijfeling uit: *ידע* en *נכר* zijn begrippen die functioneren in de context van een verbond (45:4 en 55:5).<sup>208</sup> Met de namen Abraham en Israël roept het volk het door God zelf begonnen verbond met de aartsvaders (Gen. 17:2,7 en 28:13v) in herinnering. In het tweemaal *לא* uit het zijn beleving: het heeft er veel van

<sup>206</sup> Zie wat ik over dit ‘geluid’ en ‘uw barmhartigheden’ schreef in de excurs ‘Delen of aspecten van een actant’ in § 3.3.1. Daar heb ik uiteengezet dat we hier te maken hebben met *antropomorfe* metaforen voor God. Uit deze metaforen blijkt dat Israël aan zijn God ook gevoelens toeschrijft, in dit geval gevoelens van ontferming en bewogenheid. Zie ook de excurs hierover in § 4.3.1 en § 6.2.2.

<sup>207</sup> Zie de syntactische analyse van Jes. 63:16 in § 2.3.2.

<sup>208</sup> Beuken, *Jesaja IIIb*, 24; zie ook K. Pauritsch, *Die neue Gemeinde: Gott sammelt Ausgestossene und Arme (Jesaja 56-66)* (AnBib 47), Rome 1971 (Pauritsch, *Neue Gemeinde*), 153.



weg dat het met dit verbond gedaan is.<sup>209</sup> Op hetzelfde moment richt het zich tot zijn God. Niemand anders is en kan zijn hoop zijn dan JHWH alleen.<sup>210</sup>

Opmerkelijk is dat JHWH in datzelfde vers 16 גֹּאֲלֵנוּ מֵעוֹלָם, ‘onze lossers van eeuwigheid’ genoemd wordt. Behalve de naam Abraham en Israël klinkt ook deze naam, en voor de eerste keer in Jes. 63. Ook deze naam houdt ‘ik’ JHWH voor. Dat hij dat op dit moment doet, past in het verband van zijn indringende oproep. Ik denk dat hij hier op een indirecte manier laat weten wat hij van JHWH verwacht: dat Hij zal lossen (גָּאַל). Ik heb hiervoor nog een andere aanwijzing. Bij de syntactische analyse kwam aan het licht dat vers 16bB verbonden is met vers 8bA<sup>211</sup>, het versdeel waar ‘ik’ het heeft over JHWH als redder (יִשַׁע). JHWH werd voor zijn volk een redder, maar waar is die redding nu? Ik denk dat dát voor ‘ik’ de grote vraag is en dat hij ernaar uitzielt dat JHWH die redder opnieuw zal blijken te zijn. Verder lezend vermoed ik dat ‘ik’ die redding ziet gebeuren in het neerdalen van JHWH vanuit de hemel (19b).

### Vijanden

In vers 18 komt een actant in beeld die we nog niet eerder zagen: צִרִינוּ, onze vijanden. Van hen wordt verhaald dat zij het volk van JHWH in bezit genomen en zijn heiligdom vertreden hebben. Wat JHWH heilig is (קֹדֶשׁ 2x; 18aA, 18aB) is ten prooi gevallen aan de vijanden. Ook dat moet JHWH zien en Hem ertoe bewegen neer te dalen.

### Bergen

Ten slotte komt ‘ik’ met zijn eigenlijke verzoek aan JHWH: daal neer (יֵרֵד; 63:19b). Nog één keer komt een andere actant in beeld: הָרִים, bergen (63:19bC). Laten zij bevend wijken, verzucht ‘ik’. Deze bergen spelen verder geen rol van betekenis in de tekst. Ze komen ter

<sup>209</sup> Ik wijs hier op Jes. 63:19a, waarin het volk deze klacht op een nieuwe manier – maar ook versterkt – herhaalt. Het volk lijkt niet meer in tel te zijn bij de aartsvaders, maar evenmin bij JHWH. Voor mij zijn beide verzen slechts te verstaan tegen de achtergrond van het door God zelf gesloten verbond met Israël, zijn volk. Het is dat verbond dat onder druk staat, zo niet als verbroken ervaren wordt.

<sup>210</sup> Voor een overzicht van de discussie over de betekenis van Jes. 63:16aB-aC zie W.A.M. Beuken, *‘Abraham weet van ons niet’ (Jesaja 63:16). De grond van Israëls vertrouwen tijdens de ballingschap* (inaugurele rede, Nijmegen 1986), Middelburg 2003 (bron: [www.theologienet.nl](http://www.theologienet.nl)) en A.M. Böckler, *Gott als Vater im Alten Testament: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes*, Gütersloh 2002<sup>2</sup> (Böckler, *Gott als Vater*), 284-286. Beuken, *Abraham*, 7 (vgl. Beuken, *Jesaja IIIb*, 24) zoekt een verklaring in de parallellie van Jes. 63:16aB-aC met Deut. 33:9 en verstaat deze klacht van het volk als volgt: ‘De aartsvaders hebben de verbintenis met hun nageslacht opgezegd.’ Zie ook U. Berges/W.A.M. Beuken, *Das Buch Jesaja. Eine Einführung*, Göttingen 2016 (Berges/Beuken, *Buch*), 219. Fischer, *Wo ist Jahwe?*, 51 en ook Koole, *Jesaja III*, 354v denken in dezelfde richting; Koole sluit bij die interpretatie aan ‘die de oplossing hierin vindt dat de aartsvaders zich in de zondige toestand van de huidige gemeente niet herkennen kunnen en haar niet willen erkennen als hun nakomelingen. (...) Daarmee is dan uitgesproken dat de gemeente in haar tegenwoordige toestand zich niet meer op haar natuurlijke afstamming kan beroepen.’ Vgl. P. Niskanen, “Yhwh as Father, Redeemer, and Potter in Isaiah 63:7 – 64:11”, *CBQ* 68 (2006) (Niskanen, “Yahweh as Father”), 400; Abraham en Israël weigeren (*refuse*) Israël te erkennen als hun eigen kinderen. Ik vraag me af of voor de uitleg van Jes. 63:16 – gebaseerd op de herhaling van het woordpaar יָדַע וְנָכַר – een omweg via Deut. 33:9 zoals Beuken die maakt nodig is en of deze recht doet aan de tekst. Ik denk namelijk dat syntaxis en literaire samenhang met Jes. 51:2 en 58:14 voldoende houvast geven voor een adequate uitleg van de tekst. Hierdoor kan ook beter recht gedaan worden aan de tegenstelling in Jes. 63:16, die voor het verstaan van de tekst niet onbelangrijk is. Naar mijn idee is in 63:16 namelijk niet zozeer het punt dat Abraham en Israël het verbond zouden hebben opgezegd, maar dat in de uiterst penibele situatie waarin het volk zich bevindt en het verbond door henzelf is gebroken niet zij maar alleen JHWH hun houvast kan zijn. In deze richting denkt ook A.M. Böckler, “Unser Vater”, in: P. van Hecke (Hg.), *Metaphor in the Hebrew Bible*, (BETHL 187), Leuven 2005, 256 voetnoot 20. In haar *Gott als Vater*, 287 gaat ze hierop uitvoeriger in en legt ze nadrukkelijk een verband met de uittocht: tijdens de uittocht en de tocht door de woestijn was niet Israëls afkomst noch de aartsvader-belofte maar JHWH alleen Israëls redding.

<sup>211</sup> Zie de syntactische analyse van vers 8 en 16 in § 2.3.2.

sprake in samenhang met de bede dat JHWH neerdaalt. Wel vaker in het OT lezen we dat de komst van God gepaard gaat met indrukwekkende gebeurtenissen in de schepping zoals het beven van bergen (Ex. 19:18, Ri. 5:5, Ps. 18; Ps. 68). Volgens C. Westermann zijn het komen van God en de natuurverschijnselen die zijn komst vergezellen typerend voor de *Epiphanie*, de verschijning of openbaring van God, en dus ook voor teksten waarin sprake is van een verschijnen van God.<sup>212</sup> Ik denk dat de bevende bergen van Jes. 63:19bB en 64:2aB in dat perspectief moeten worden gezien.<sup>213</sup> Ze helpen de bede van 63:19bA te verstaan als een gebed om niets minder dan een theofanie: laat God opnieuw verschijnen! Het zou goed kunnen dat deze bede ingegeven is door de gedachtenis aan de tijd van Mozes (63:7-14) en Gods neerdalen op de Sinaï en het beven van de berg toen (Ex. 19:18) de achtergrond vormt van de woorden in Jes. 63:19b.<sup>214</sup>

### *Conclusie samenspel van actanten in Jes. 63:7-19*

Uit de voorgaande beschrijving van actanten en hun relaties kan de conclusie getrokken worden dat in Jes. 63:7-19 sprake is van een samenhangend samenspel van spelers. Op het toneel van deze tekst ontwaar ik vooralsnog slechts één speler: een voor ons nog onbekende 'ik'. Hij is daar alleen, en ik hoor hem spreken. Dat is het enige wat hij doet. Hoor ik hem eerst *over* JHWH spreken, er komt een moment dat hij zich rechtstreeks richt *tot* JHWH, de tweede maar onzichtbare speler op dit toneel. Dit is in het kort wat zich voor ons op het toneel afspeelt. Dit optreden van 'ik' zie ik als het eerste toneel van de tekst. Het beslaat de hele tekst (63:7-19) en daarom beschouw ik dit als het hoofdtoneel van de tekst.

Daarnaast echter onderscheid ik een tweede toneel. Dit ontvouwt zich vanaf vers 8, het moment waarop 'ik' de daden van JHWH gaat opsommen. Hierop verschijnen om te beginnen de actanten waarvan de naam in vers 7 al werd genoemd: JHWH en Israël, zijn volk. Dat er sprake is van een tweede toneel blijkt ook uit het feit dat er ten opzichte van het eerste tafereel een verschuiving in tijd en ruimte optreedt. In vers 8 gaat de lezer terug naar het verleden (tijd), naar de tijd dat het volk Israël in de woestijn (plaats) was, op weg

<sup>212</sup> C. Westermann, *Lob und Klage in den Psalmen* (5., erweiterte Auflage von Das Loben Gottes in den Psalmen), Göttingen 1977, 73. Pauritsch, *Neue Gemeinde*, 154, sluit zich wat betreft Jes. 63:19b bij hem aan: 'Das Gebet [63:19b-64:4a] hält sich im Aufbau und in seinen Redeelementen an das übliche Schema der Epiphanieschilderungen.' Idem Beuken, *Jesaja IIIb*, 29. Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 264 ziet verbandingen (*intertextual linkage*) met Ex. 19:16-20 en Ri. 5:5 en verstaat de bede van 63:19b als de bede dat de Sinai-theofanie zich zal herhalen: 'The pleading therefore is (...) a request that the Sinai theophany (...) be repeated.' C. Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen* (ATD Ergänzungsreihe 6), Göttingen 1985<sup>2</sup>, 19-21 onderscheidt *Epiphanie* en *Theophanie* als twee verschillende vormen van Godsopenbaring: de eerste betreft Gods spreken, de tweede Gods handelen. Het is J. Jeremias geweest die uitvoerig onderzoek deed naar de voorstelling van Gods komen en de daarmee gepaard gaande verschijnselen en reacties. Hij beschouwt de *Theophanie* als een van de literaire genres (*Gattung*) die binnen oudtestamentische teksten zijn te onderscheiden; zie J. Jeremias, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (WMANT 10), Neukirchen-Vluyn 1977<sup>2</sup> (Jeremias, *Theophanie*).

<sup>213</sup> Zo ook Jeremias, *Theophanie*, 14v.; Beuken, *Jesaja IIIb*, 29; Koole, *Jesaja III*, 361v. Jeremias noemt Jes. 63:19b in één adem met Ri. 5:4v.; Ps. 68:8v.; Mi. 1:3v.; Am. 1:2; Ps. 46:7. Het gaat z.i. om teksten waarin de oorspronkelijke, *zweigliedrige* vorm van de *Theophanieschildering* te herkennen is: Gods komen (*Ursache*) en de reactie van de natuur (*Wirkung*). Jeremias, *Theophanie*, 129v. merkt op dat Jes. 63:19b-64:1 naast Psalm 144:5v. de enige *Theophanieschildering* is in de vorm van een gebed.

<sup>214</sup> Zo Blenkinsopp. Zie ook voetnoot 76. De interpretatie van Blenkinsopp kan m.i. onderbouwd worden vanuit het literaire verband van Jes. 63:19b: de tekst zelf geeft aanleiding om te denken aan de tijd van Mozes. Het woord ירר kan evenzeer een verwijzing zijn naar Ex. 3:7-8, waar we de werkwoorden ראה (63:15aA) en ירר (63:19bA) ook samen aantreffen. Beuken, *Jesaja IIIb*, 29v, wijst op deze samenhang en dat lijkt mij gezien het verband waarin deze werkwoorden voorkomen een juiste waarneming en een zoveelste aanwijzing voor de noodzaak van het meeklinken van de exodus-traditie in Jes. 63:7-19. Het is het volk in zijn klacht en bede te doen om een herhaling van wat zich eens voltrok: het komen en neerdalen van God, opdat zijn volk wordt bevrijd.

naar het beloofde land (8-11a). Het licht valt op JHWH en zijn daden. Van die daden is de eerste dat JHWH iets heeft *gezegd* (אמר) en de laatste dat Hij *gedacht* (זכר) aan de dagen van voorheen, aan Mozes en zijn volk. Beide daden van JHWH doen ertoe. Want wat Hij heeft gezegd speelt in het vervolg van de tekst een belangrijke rol: 'ik' komt erop terug en brengt het JHWH in gedachten. Ook dat JHWH gedacht is in deze tekst niet onbelangrijk: het brengt bij 'ik' van alles in beweging, zo blijkt uit het vervolg.

Terwijl ik naar het tweede toneel kijk, licht op een bepaald moment ook het eerste toneel weer op. Dat is in vers 11b-14. Want daar hoor ik de 'ik' ineens vragen stellen. Het zijn vragen naar JHWH. Waar is Hij? Hier keert de lezer van het verleden terug in het heden. Deze terugkeer naar het heden is het gevolg van het noemen van de naam Mozes in vers 11a. Hij is – hoewel maar even in beeld – een belangrijke speler op het toneel van de tekst. Zijn naam maakt bij de 'ik' de genoemde vragen los. Terwijl 'ik' zijn vragen stelt, wordt mijn aandacht ook nog steeds getrokken door het tweede toneel, dat zich reeds in de verzen 8-11a ontvouwde. Het licht valt daar nog altijd op JHWH en zijn daden. Maar nu staat 'ik' vooral voor ogen dat JHWH zijn volk door de zee deed gaan, en dat Hij het bracht in het beloofde land. Vergelijk ik de terugblik van vers 8-11a met die van vers 11b-14, dan zie ik dat die van 11b-14 verder gaat: deze loopt uit op de rust van het beloofde land (14a).<sup>215</sup> Hierna dooft langzaam het licht van het tweede toneel – dat is in vers 14b, een overgangsvers – en zie ik vervolgens alleen het eerste nog. En daar, op dat eerste toneel, verandert iets. De eerste en tot nu toe enige speler op dit toneel, 'ik', richt zich nu rechtstreeks tot JHWH (14b-19), de speler die op het tweede toneel zo nadrukkelijk in beeld was. JHWH heeft echter geen actieve rol op dit eerste podium. Hij wordt slechts aangesproken. Ondertussen wordt Hij wel tot activiteiten aangespoord.

Wat opvalt is dat het decor van dit eerste toneel nu gaandeweg vorm krijgt. Het toneel waarop 'ik' zich bevindt en spreekt, was eerst kaal (vers 7, 11b-14). We zien alleen hem, maar waar bevindt hij zich eigenlijk? Nu echter, in vers 15, wordt onze aandacht getrokken door de hemel: daar bevindt zich JHWH. Maar vervolgens wordt onze aandacht getrokken naar de aarde, naar de situatie waarin het volk Israël zich bevindt. Die is ronduit slecht. Volk en heilgdom zijn door de vijand in bezit genomen en vertreden (18-19a). Het decor is nu ingericht. Nu weten we in welke situatie 'ik' zich bevindt: die zoals getekend in de verzen 18-19a. Dit lijkt mij een belangrijke waarneming wanneer ik op zoek ben naar de identiteit van 'ik', de persoon die in deze tekst aan het woord is. Hoewel de aandacht dus eerst getrokken wordt naar de hemel (15), gaat het in deze tekst vooral om de aarde, om de situatie van het volk Israël op die aarde (18-19a). Die wil 'ik' onder de aandacht van JHWH brengen. Dat doet hij overigens niet in één keer. Eerst houdt hij JHWH diens eigen identiteit en daden voor (15-17a), en pas daarna de identiteit en situatie van Israël, zijn volk (17b-19a). Dit alles loopt uit op de bede of JHWH vanuit zijn hemel wil neerdalen (19b).

In het voorbijgaan worden actanten of aspecten van een actant genoemd die op het toneel van de tekst geen actieve rol spelen: de engel van zijn aangezicht, de Geest van JHWH, Mozes, het geluid van zijn binnenste, zijn barmhartigheden, Abraham, Israël, onze vijanden en de bergen. Toch is het niet zonder betekenis dat ook zij worden genoemd. De situaties waarin zij in beeld zijn markeren in de meeste gevallen belangrijke momenten en overgangen in het spreken van 'ik'.

---

<sup>215</sup> Zie voetnoot 58 van hoofdstuk 4.

Wanneer ik me afvraag hoe beide tonelen binnen Jes. 63:7-19 zich tot elkaar verhouden, denk ik aan het volgende: wat zich op het tweede toneel afspeelt (8-11a, 11b-14) is voor de 'ik' die zich op het eerste toneel bevindt om te beginnen aanleiding om vragen te stellen (11b-13a) en vervolgens aanleiding voor een indringende imperatief, klacht en bede (15-19). Anders gezegd: de daden van JHWH in het verleden (tweede toneel) zijn grond voor een indringende bede in het heden (eerste toneel). Door wat op het tweede toneel gebeurt (de daden van JHWH) wordt de spanning op het eerste toneel opgevoerd tot een climax in vers 19b. Gedenken (7) wordt vragen (11b-13a), het vragen gaat vervolgens over in een oproep en klacht (15-17), en dat alles mondt uit in de klacht en bede van vers 19. Waar is Hij *nu*, Hij die voorheen zijn volk door de zee leidde en door de woestijn tot in het beloofde land? Laat Hij neerdalen! Dat de spanning gaandeweg toeneemt, kan ook opgemaakt worden uit de *verschuiving* van de spreekvorm 3<sup>e</sup> persoon enkelvoud (7-14a) naar die van de 2<sup>e</sup> persoon enkelvoud (14b-19). De overgang in spreekvorm voltrekt zich in vers 14.

Bij de beschrijving van de actant-analyse van JHWH merkte ik op dat ik benieuwd ben of de verschuiving in spreekvorm ook een inhoudelijke verschuiving met zich meebrengt, bijvoorbeeld in de manier waarop JHWH in deze tekst wordt voorgesteld. Ik heb hierboven bij de beschrijving van 'uw barmhartigheden' laten zien dat er inderdaad sprake is van een verschuiving met betrekking tot JHWH. Het gaat van de aanwezigheid van de רַחֵם van JHWH in het verleden (7bB) naar de afwezigheid ervan in het heden (15bB). Het is deze afwezigheid van de barmhartigheid van JHWH die 'ik' ertoe brengt JHWH zijn klacht te laten horen. Zijn daden in het verleden getuigen van die ontferming, maar waar is die nu?

Hiermee verbind ik nog een tweede waarneming met betrekking tot JHWH. Op het moment dat 'ik' zich rechtstreeks tot JHWH wendt, klinkt de naam גֹּאֲלֵנוּ מֵעוֹלָם (16bB). Deze naam klinkt in het kernvers van de concentrisch opgebouwde verzen 63:14b-18, het vers waarnaar vanwege deze opbouw de aandacht uitgaat.<sup>216</sup> Hieruit maak ik op dat de inhoud van dit vers, en dus ook deze naam, nadruk moet krijgen: wat hier te lezen is doet ertoe. Hier in het midden krijgen we te horen waar het om gaat: dat JHWH lossen (גָּאַל) zal. In de gang van zijn betoog, dat 'ik' stap voor stap opbouwt, is dit een belangrijk moment.

Ik denk dat er een verband is tussen het noemen van deze naam in vers 16bB en de gedachtenis aan JHWH als redder (יָשַׁע) in vers 8bA. De actanten-analyse brengt mij tot de conclusie dat dit verband niet alleen syntactisch van aard is<sup>217</sup>, maar ook literair: over de actant JHWH worden uitspraken gedaan die met elkaar samenhangen. De samenhang is naar mijn idee deze: de gedachtenis aan JHWH als *redder* (יָשַׁע) (8bA) brengt 'ik' ertoe om JHWH de naam 'onze *losser* (גָּאַל) van eeuwigheid' voor te houden. Redder was Hij in het verleden (8-14); laat Hij dat ook in het heden zijn (15-19). In dit geval is niet sprake van een verschuiving in de voorstelling van JHWH. Integendeel. Er wordt aan de ene voorstelling van JHWH als redder vastgehouden, zij het met andere woorden: יָשַׁע, redden (8bA) wordt גָּאַל, lossen (16bB). Te midden van de verschuivingen die zijn waar te nemen is deze voorstelling een constante. Ik zie haar als een rode draad die de te onderscheiden tekstdelen 7-14a (*over* JHWH) en 14b-19 (*tot* JHWH) literair verbindt. Ik denk dat dit een belangrijke waarneming is met het oog op de vraag naar de eenheid van de tekst.

Zoals in Jes. 63:1-6 onderscheid ik dus ook in Jes. 63:7-19 een eerste en tweede toneel. Ik doe dat op grond van de te onderscheiden actanten en hun onderlinge samenspel. Maar ik

<sup>216</sup> Zie de conclusie van de syntactische analyse van Jes. 63:7-19 in § 2.3.3.

<sup>217</sup> Zie de syntactische analyse van vers 8 en 16 in § 2.3.2.

doe dat ook op grond van onderscheid in ruimte en tijd. Ruimte: in welke ruimte het gebeuren op het eerste toneel zich afspeelt, wordt niet duidelijk. Waar bevindt 'ik' zich? Tegen het einde van de tekst tekent zich wel iets van een decor af, zoals ik in het voorgaande al heb laten zien. Het is het decor van het volk Israël dat door vijanden is overlopen, en van het heiligdom van JHWH dat is vertreden. Naar welke concrete, historische situatie verwijst dit? Mogelijk kan ik daar aan het einde van deze studie iets over zeggen wanneer ik onderzoek gedaan heb naar de samenhang van Jes. 63:7-19 met het geheel van Jesaja en zijn plaats in dit Bijbelboek. Het tweede toneel (8-11a, 11b-14) verplaatst de lezer naar een andere ruimte: is het decor in 8-11a nog enigszins vaag, in 11b-14 tekent het zich scherper af: we zien de zee en de woestijn waar doorheen het volk Israël geleid is in de tijd van Mozes. Tijd: het gebeuren op het tweede toneel (8-11a, 11b-14) speelt zich af in het verleden, om precies te zijn: in de dagen van Mozes, en omspannt de tijd van de uittocht uit Egypte tot de intocht in het beloofde land. De werkwoorden in de verzen 8-11a zijn overwegend *qāṭal*- en *w<sup>a</sup>yyiqtol*-vormen die een verleden betekenis hebben, en de werkwoorden in 11b-14 zijn verbaal gebruikte participiums (11b-13a) en *yiqtol*- en *qāṭal*-vormen (13b-14) die een verleden betekenis hebben met een duratief of iteratief aspect.<sup>218</sup> Het gebeuren op het eerste toneel – de 'ik' die spreekt, vraagt, klaagt en zijn bede uitsprekt (7, 11b-14, 15-19) – speelt zich af in de tegenwoordige tijd. De werkwoorden in de verzen 7 en 15-19 zijn imperativi, *yiqtol*- en *qāṭal*-vormen met een tegenwoordige betekenis of een verleden betekenis met een duratief aspect.<sup>219</sup>

Dit onderscheid in een eerste en tweede toneel kan worden beschouwd als een motief om literair gezien binnen de tekst van Jes. 63:7-19 de verzen 8-11a en 11b-14 te onderscheiden van de verzen 7 en 15-19. Binnen de hiërarchie van de tekst staan de verzen 15-19 op hetzelfde niveau als vers 7. De verzen 8-11a en 11b-14 zijn literair te onderscheiden vanwege het genoemde onderscheid in ruimte en tijd: in vers 11b keert de lezer terug naar het eerste toneel en de tegenwoordige tijd, terwijl tegelijkertijd het tweede toneel en de verleden tijd in beeld blijven, zoals ik hierboven heb uiteengezet. Daarom staan binnen de hiërarchie van de tekst de verzen 11b-14 niet op hetzelfde niveau als de verzen 8-11a. Dit betekent dat ik op grond van literaire waarnemingen tot een indeling van Jes. 63:7-19 kom die enigszins afwijkt van de indeling die ik in het vorige hoofdstuk voorstelde op grond van syntactische waarnemingen: § I Jes. 63:7; § II Jes. 63:8-14; § III Jes. 63:15-19.<sup>220</sup> Vanwege het hiervoor genoemde onderscheid in ruimte en tijd onderscheid ik binnen § II de subparagrafen II.1 (8-11a) en II.2 (11b-14). In schema ziet deze literaire structuur er als volgt uit:

- § I Jes. 63:7 1<sup>e</sup> toneel - 'ik' zegt de daden van JHWH te zullen gedenken
- § II Jes. 63:8-14 2<sup>e</sup> toneel - daden van en vragen naar JHWH
  - § II.1 Jes. 63:8-11a alleen 2<sup>e</sup> toneel - daden van JHWH
  - § II.2 Jes. 63:11b-14 2<sup>e</sup> en 1<sup>e</sup> toneel - daden en vragen vallen samen
- § III Jes. 63:15-19 1<sup>e</sup> toneel - 'ik' doet een indringende oproep aan JHWH

Aan het slot van deze actanten-analyse van Jes. 63:7-19 wil ik nog de volgende opmerkingen maken:

<sup>218</sup> Zie voor de werkwoordsvormen en hun betekenis de syntactische analyse van deze verzen in § 2.3.2.

<sup>219</sup> Zie de vorige voetnoot.

<sup>220</sup> Zie voetnoot 133 van hoofdstuk 2.

1. Bij de actanten-analyse van de ‘engel van zijn aangezicht’ en ‘de Geest van JHWH’ stelde ik de vraag waarom de schrijver in de betreffende verzen over deze engel en de Geest van JHWH spreekt. Hij had namelijk kunnen volstaan met te spreken over JHWH, met wie deze engel en Geest als openbaringswijzen van JHWH immers nauw verbonden zijn. Ook merkte ik daar op dat deze engel en Geest van JHWH alleen voorkomen in de verzen waarin ‘ik’ de geschiedenis van Mozes en de doortocht door de zee gedenkt (8-14a) en vroeg ik me af hoe dit geïnterpreteerd moet worden. Ik denk dat het voorkomen van beide actanten in juist deze verzen te maken kan hebben met de vertelstrategie van de schrijver. Op deze wijze vestigt hij nadrukkelijk de aandacht op de geschiedenis van Mozes en niet zonder reden. Ik heb het sterke vermoeden dat de verwijzing naar het verleden alles te maken heeft met het heden, met de nijpende situatie waarin het volk Israël zich bevindt.<sup>221</sup> Het vervolg van deze studie moet meer duidelijkheid geven over de betekenis van 63:7-14 in het geheel van deze tekst.

2. Hierbij sluit een tweede opmerking aan. Behalve de naam van Mozes klinken ook de namen van Abraham en Israël (Jakob). Mozes noch Abraham en Israël spelen in de tekst van 63:7-19 een actieve rol. Niettemin laat de schrijver ze als actanten ten tonele verschijnen. Ook wat Abraham en Israël betreft is dat niet zonder reden, en geldt wat ik met betrekking tot Mozes schreef: de herinnering aan het verleden is er met het oog op het heden. Met het noemen van deze namen wordt bij JHWH een indringend appèl gedaan op zijn trouw. Het is vast niet zonder reden dat Jes. 63:7-19 met de סדר van JHWH inzetz (63:7).

3. Na de actanten-analyse van Jes. 63:7-19 blijft de vraag: wie toch is de ‘ik’ die in deze tekst van begin tot eind aan het woord is? Op grond van de actanten-analyse kan ik al wel iets meer over hem zeggen. Zo identificeert hij zich met het volk Israël. Hij is één van hen. Hij vertegenwoordigt het volk bij JHWH en neemt het voor dit volk op ten overstaan van Hem. Hij lijkt zich hier te identificeren met Mozes. Want op het moment dat die naam hem in gedachten komt, wendt hij zich rechtstreeks tot JHWH ten gunste van dit volk. Zoals eens Mozes deed, zo nu hij.<sup>222</sup> Ik heb ook een beeld gekregen bij de situatie waarin hij zich bevindt. Zijn indringende klacht komt op uit de ellende waarin hij en het volk zich bevinden: volk en heilighdom zijn door de vijand in bezit genomen en vertreden (63:18-19a).

---

<sup>221</sup> Zie P. Sanders, “Argumenta ad Deum in the Plague Prayers of Mursili II and in the Book of Psalms”, in: B. Becking and E. Peels (eds.), *Psalms and Prayers* (OTS 55), Leiden 2007, 181-217. Sanders vergelijkt in dit artikel oude Hettitische teksten, namelijk gebeden van koning Mursili II (14<sup>e</sup> eeuw v. Chr.) en oudtestamentische gebeden zoals we die vinden in het boek van de Psalmen. Hij bevraagt deze teksten op de argumenten (*argumenta ad deum*) die de smekeling inbrengt om zijn God of goden te bewegen een ommekeer te brengen in de penibele situatie waarin het volk zich bevindt als gevolg van een plaag of van het optreden van de vijand. Sanders laat zien dat in de genoemde gebeden dezelfde *argumenta ad deum* voorkomen en dat dus de genoemde teksten op dit punt grote overeenkomsten vertonen. Hij onderscheidt vijf categorieën argumenten, waaronder het *argumentum ad deum* betreffende de aard of het karakter van de godheid (198-202). De smekeling spreekt de godheid aan op zijn aard of karakter. Dit gebeurt dan vaak met een verwijzing naar het verleden: de situatie van dat moment staat in schril contrast met het handelen van de godheid of de goden in het verleden. In de beleving van de smekeling is het alsof zijn god niet meer dezelfde is. Hij lijkt een grillige god geworden. Maar hij wordt met deze verwijzing naar het verleden aangemoedigd om weer te handelen in overeenstemming met zijn aard. In het geval van de Psalmen wordt JHWH dan vaak op zijn סדר, צדקה of zijn שם aangesproken. Het lijkt erop dat in de tekst van Jes. 63:7-19 hetzelfde gebeurt: de ‘ik’ haalt het verleden op, om JHWH te bewegen in de huidige situatie te handelen zoals Hij voorheen gedaan heeft, opdat aan het licht komt dat Hij niet een onberekenbare, grillige God is, maar een God die blijk geeft van zijn trouw (סדר) en ontferming (רחם), een God die zijn naam (שם) waarmaakt.

<sup>222</sup> Zo ook Beuken, *Jesaja IIIb*, 30.

### 3.5 EVALUATIE EN CONCLUSIE

Nu ik mij een beeld heb gevormd van het samenspel van actanten in de tekst van Jes. 63, kom ik terug op de vraag die ik stelde aan het begin van dit hoofdstuk: heb ik op het niveau van de literaire compositie signalen dat de tekst van Jes. 63 een eenheid is? Op grond van de waarnemingen betreffende de actanten en hun samenspel probeer ik me nu eerst een beeld te vormen van de literaire structuur van Jes. 63 als geheel. Aan de hand daarvan zal ik vervolgens deze vraag beantwoorden.

Alles overziende zie ik het volgende voor me: op het toneel van deze ene tekst spelen zich twee te onderscheiden *scènes* af. Tot nu toe sprak ik over een eerste en tweede *toneel* die in de teksten 63:1-6 en 63:7-19 te onderscheiden zijn. Nu ik mij richt op het geheel van de tekst, kies ik om misverstanden te voorkomen voor andere woorden. Ik heb het nu over het ene *toneel* (63:1-19) waarop zich twee te onderscheiden *scènes* (63:1-6; 63:7-19) afspelen. Ik onderscheid twee scènes op grond van het feit dat de actanten die voorkomen verschillen. Of er ook onderscheid in ruimte is valt nog te bezien, omdat bij eerste onderzoek niet duidelijk is waar de beide scènes zich afspelen. Wat de tijd betreft kan worden opgemerkt dat beide scènes zich afspelen in de tegenwoordige tijd. Hierin onderscheiden ze zich niet.

Scène 1 wordt neergezet in Jes. 63:1-6. Ik ben getuige van een tweegesprek tussen een vooralsnog onbekende en ook onzichtbare vragensteller en een imponerende verschijning in dieprode kleding. Deze scène beslaat de hele tekst van Jes. 63:1-6 en kan daarom worden beschouwd als de hoofd-act van dit gedeelte. Op het moment dat de indrukwekkende verschijning antwoord geeft op de vraag waarom zijn kleding rood van kleur is, zie ik een tweede act voor me (63:3-6). Er verschijnen nieuwe actanten ten tonele, onder wie de volken die door de imponerende verschijning worden vertreden en vertrappt. De gestalte in rode kleding memoreert hier een gebeurtenis uit het verleden. De scène wordt plotseling afgebroken. Er is niet een terugkeer naar het hoofdtoneel noch een reactie van de anonieme vragensteller. De overgang naar de volgende, een weer heel andere scène (63:7-19) is tamelijk abrupt.

Scène 2 wordt neergezet in Jes. 63:7-19. In vergelijking met scène 1 komen nieuwe actanten op, onder wie JHWH en Israël, zijn volk. Ik zie een vooralsnog onbekende ik-persoon. Hij spreekt over de daden van JHWH, stelt vragen over JHWH, en richt zich vervolgens met een indringende imperatief, klacht en bede rechtstreeks tot JHWH. Is deze 'ik' zichtbaar aanwezig op het toneel, JHWH is daarentegen onzichtbaar; Hij laat zich niet zien. Deze scène beslaat de hele tekst van Jes. 63:7-19 en kan daarom worden beschouwd als de hoofd-act van dit gedeelte. Het draait hierin om de verhouding van JHWH tot Israël, zijn volk. Op het moment dat de ik-figuur de daden van JHWH gaat verhalen, zie ik een tweede act voor me (Jes. 63:8-11a, 11b-14). Ik ontwaar nieuwe actanten, onder wie de engel van zijn aangezicht, de Geest van JHWH, Mozes, Abraham en Israël (Jakob). De 'ik' memoreert gebeurtenissen uit het verleden, namelijk de uittocht uit Egypte, de doortocht door de zee en de intocht in het beloofde land. De nadruk valt op de tocht door de zee (63:11b-13a). De gedachtenis aan de daden van JHWH in het verleden resulteren daarin dat de 'ik' zich op een indringende manier tot JHWH zelf richt in het heden (63:15-19). Hier is de tweede act voorbij en zie ik alleen de hoofd-act nog: 'ik' die zich wendt tot JHWH. Met de bede dat JHWH uit de hemel neerdaalt (63:19b) eindigt deze scène. Sterker nog: met deze bede komen *beide* scènes die zich op het toneel van Jes. 63 afspelen tot een einde.

## Conclusie

Op grond van de in deze paragraaf beschreven waarnemingen betreffende de actanten en hun samenspel en het daarop gebaseerde onderscheid van de beide zojuist beschreven scènes kan *litterair* gezien een tweedeling in de tekst van Jes. 63 worden waargenomen: Jes. 63:1-6 en Jes. 63:7-19. Deze tweedeling komt overeen met die op grond van de syntactische analyse. Op grond van dezelfde waarnemingen betreffende de actanten kunnen binnen deze tekstdelen subparagrafen worden onderscheiden. Ik kom tot de volgende schets van de literaire vorm van Jes. 63:

### § I. Jes. 63:1-6 scène 1

§ I.1 Jes. 63:1-2 iemand stelt vragen – ‘deze’ antwoordt (heden)

§ I.2 Jes. 63:3-6 ‘deze’ heeft de volken vertrapt (verleden)

### § II. Jes. 63:7-19 scène 2

§ II.1 Jes. 63:7 ‘ik’ zegt de daden van JHWH te zullen gedenken (heden)

§ II.2 Jes. 63:8-14 daden van en vragen naar JHWH

§ II.2.1 Jes. 63:8-11a daden van JHWH (verleden)

§ II.2.2 Jes. 63:11b-14 daden en vragen (verleden en heden)

§ II.3 Jes. 63:15-19 ‘ik’ doet een indringende oproep aan JHWH (heden)

Aan het slot van de actanten-analyse van Jes. 63:1-6 stelde ik de vraag of het vervolg van Jes. 63 ons zou kunnen helpen om de volgende actanten nader te identificeren: de anonieme vragensteller van Jes. 63:1a,2a, de imposante verschijning van 63:1 en גאולי uit 63:4. Het actanten-onderzoek van Jes. 63:7-19 brengt aan het licht dat het in de tekst van Jes. 63:7-19 op het eerste gezicht om andere actanten gaat. Daarom blijft het vooralsnog een vraag wie de genoemde actanten zijn. Dit neemt niet weg dat ik mij gaandeweg afvraag of er een verband is tussen de actanten van Jes. 63:1-6 en die van 63:7-19.

Nu ik een eerste indruk heb van de literaire structuur van Jes. 63, kan antwoord gegeven worden op de vraag naar de eenheid van Jes. 63: op grond van het actanten-onderzoek zijn er geen aanwijzingen van *litteraire* aard dat Jes. 63 als één tekst moet worden gezien. De literaire structuur van deze tekst wijst veeleer in een andere richting, namelijk dat we in Jes. 63:1-6 en 63:7-19 te maken hebben met twee teksten die oorspronkelijk los van elkaar hebben bestaan. Deze conclusie komt overeen met die op grond van de syntactische analyse. De actanten-analyse levert evenmin aanwijzingen op die inzicht geven in de bedoeling van de auteur om deze twee teksten tot een geheel samen te voegen. Die aanwijzingen zal ik op een andere niveau moeten zoeken dan dat van de actanten. Deze conclusie neemt niet weg dat ik benieuwd ben naar de samenhang tussen beide delen en scènes. De schrijver van de tekst zoals wij die nu voor ons hebben heeft ze immers niet zomaar bij elkaar gebracht en de tekst tot één geheel gecomponeerd. De volgende vragen komen bij mij op:

1. Is er een relatie tussen de anonieme vragensteller van 63:1-6 en de eveneens onbekende ik-persoon van 63:7-19? Ze hebben gemeen dat ze beiden op het hoofdtoneel van de tekst verschijnen. De eerste raakt daar in gesprek met de imponerende gestalte in dieprode kleding; de tweede wendt zich daar op een gegeven moment rechtstreeks tot JHWH. Wat ze ook gemeen hebben is dat hun optreden zich voltrekt in de tegenwoordige tijd, in het hier en nu. Zou het om één en dezelfde persoon kunnen gaan?



2. Is er een relatie tussen de indrukwekkende verschijning van 63:1-6 en JHWH die in 63:7-19 in beeld is? Ze hebben gemeen dat ze beiden zowel op het hoofdtoneel als op het 2<sup>e</sup> toneel (63:3-6; 63:8-14) van de tekst te zien zijn. Ze zijn beiden niet alleen in het heden in beeld (hoofdtoneel) maar ook in het verleden (2<sup>e</sup> toneel). Zou het ook in dit geval om dezelfde persoon kunnen gaan? Deze vraag stelde ik ook aan het einde van de syntactische analyse in het vorige hoofdstuk. Na de actanten-analyse blijft deze vraag staan, maar het vermoeden van een verband wordt door de genoemde overeenkomsten wel versterkt.

3. Wat is de functie van de ene scène ten opzichte van de andere? Waarom zijn beide binnen deze ene tekst met elkaar verbonden?

Ik verwacht dat ik op deze vragen een antwoord kan geven, wanneer ik meer zicht heb op de samenhang tussen Jes. 63:1-6 en Jes. 63:7-19. Dan zal ik een andere route moeten bewandelen dan die van de syntactische en de actanten-analyse. Daarom ga ik me in het nu volgende hoofdstuk richten op de *woorden* van deze tekst. Helpt die stap mij verder in mijn vraag naar de eenheid van Jes. 63?

## 4. Waarde van woorden

### *Een onderzoek naar de woorden binnen Jesaja 63 en hun samenhang met het geheel van Jesaja*

#### 4.1 INLEIDING

Wanneer er op het niveau van de syntaxis en actanten geen aanwijzingen zijn dat Jes. 63 een eenheid is, kunnen die dan wel op het niveau van de *woorden* gevonden worden? Met deze vraag wordt de tweede stap in het onderzoek naar de literaire vorm van Jes. 63 gezet.<sup>1</sup> Wanneer ik naar de woorden en hun rol in de opbouw van de tekst vraag, let ik op woorden die herhaald worden, een contrast vormen en op woorden die semantisch verwant<sup>2</sup> zijn. Vervolgens onderzoek ik of er met de voortgang van de tekst sprake is van een verschuiving in betekenis van woorden of van een contrast. Hier kijk ik naar de tekst als *expressie*: wat roept hij op?<sup>3</sup>

Ik heb het tot nu toe over woorden die een rol spelen in de samenhang binnen de tekst. Maar er zijn ook woorden die van betekenis zijn voor de samenhang van deze tekst met zijn literaire verband.<sup>4</sup> Ik wil weten welke woorden Jes. 63:1-6 en 63:7-19 verbinden met het grotere geheel van het boek Jesaja. Het gaat om de woorden die de lezer al kent; ze komen in voorafgaande teksten binnen dit Bijbelboek reeds voor. Dit betekent dat zulke woorden moeten worden uitgelegd vanuit het grotere literaire verband waarin ze voorkomen. Hierbij denk ik aan het boek Jesaja als geheel, waarbinnen drie delen onderscheiden worden: Tritoto-, Deutero- en Proto-Jesaja.<sup>5</sup> In de inleidende woorden van § 4.3.2 zet ik uiteen hoe ik het onderzoek naar de verbinding van Jes. 63 met zijn literaire context voor me zie. Bij dit onderzoek naar de woorden sluit ik aan bij het boek van H.G.M. Williamson, *The Book Called Isaiah*.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> In de inleiding van hoofdstuk 3 heb ik de drie routes beschreven waarlangs ik de literaire structuur van Jes. 63 wil onderzoeken.

<sup>2</sup> Hieronder versta ik woorden die wat hun *betekenis* betreft verwant zijn. In het taalonderzoek onderscheidt men de tekens van een taal – tekens zoals letters – (semiotiek) en de betekenis die deze tekens hebben wanneer ze, samengenomen, een woord vormen (semantiek). Het gaat hier om twee kanten van dezelfde medaille, twee aspecten die onlosmakelijk verbonden zijn, schrijven Waltke en O'Connor; zie B.K. Waltke and M. O'Connor, *Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake 1990 (Waltke/O'Connor, *Introduction*), 45v. Dit betekent dat ik in het onderzoek van een tekst kijk naar a) de woorden of delen van woorden, opgebouwd uit tekens (morfologie), b) naar het zinvolle verband dat woorden samen vormen (syntaxis), en c) naar de betekenis die deze woorden hebben (semantiek). Hadden morfologie en syntaxis de aandacht in hoofdstuk 2, op semantiek valt met name in hoofdstuk 3 en 4 de nadruk.

<sup>3</sup> E. Talstra, *Oude en Nieuwe Lezers – Een inleiding in de methoden van uitleg van het Oude Testament*, Kampen 2002 (Talstra, *Oude en Nieuwe Lezers*), 253.

<sup>4</sup> Onder het literaire verband versta ik zowel het directe literaire verband van het Bijbelboek (of deel van het Bijbelboek) waarvan deze tekst een onderdeel is als het grotere geheel van het Oude Testament waarin deze tekst is opgenomen. In het kader van dit onderzoek beperk ik mij tot de literaire context van het Bijbelboek Jesaja, zoals ik hierna duidelijk maak.

<sup>5</sup> Zie over het boek Jesaja, zijn ontstaan en indeling § 1.4 van deze studie. Ik beperk mij in deze studie tot een onderzoek naar de samenhang van Jes. 63 met andere delen van Jesaja, hoewel ik me ervan bewust ben, dat het Jesaja-onderzoek ook op samenhang met andere profetische tradities, de Psalmen en Pentateuch wijst; zie wat ik hierover opmerkte in voetnoot 61 van het inleidende hoofdstuk van deze studie.

<sup>6</sup> H.G.M. Williamson, *The Book Called Isaiah: Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction*, Oxford 1994 (Williamson, *Book Called Isaiah*).

In de tweede paragraaf van dit hoofdstuk selecteer ik de woorden die ik wil onderzoeken (§ 4.2). Om te beginnen worden de woorden gemarkeerd die een rol spelen in de samenhang *binnen* de tekst van Jes. 63 (§ 4.2.1). Dan moet een keuze worden gemaakt, want de woorden van een tekst hebben in de opbouw van de tekst niet alle hetzelfde gewicht. Er zijn woorden die tot de algemene literaire vaardigheid behoren, maar andere maken deze tekst tot de unieke compositie die deze is.<sup>7</sup> Om de laatste woorden gaat het mij. Vervolgens worden de woorden geselecteerd die een rol spelen in de samenhang van deze tekst met zijn literaire *context* (§ 4.2.2). Ik concentreer me op de zojuist geselecteerde woorden die voor samenhang zorgen binnen de tekst en vraag me af: zijn er woorden die eruit springen omdat ze bijzondere aandacht krijgen, en zo ja, zouden dat de woorden kunnen zijn die zorgen voor samenhang met het geheel van Jesaja?

In de hieropvolgende paragraaf analyseer ik plaats en functie van deze woorden in de tekst van Jes. 63 (§ 4.3). Eerst onderzoek ik de woorden die een rol spelen in de samenhang *binnen* de tekst van Jes. 63. In de voorgaande paragraaf zijn ze op een rij gezet. Waar en op welke manier komen ze binnen de tekst voor? Met welke actanten zijn ze verbonden? Wat is de samenhang tussen de geselecteerde woorden en welk effect heeft die op de tekst? Is er met de voortgang van de tekst bijvoorbeeld sprake van een verschuiving of verandering? Door deze vragen te stellen krijg ik zicht op het communicatieve proces of de vertelstrategie van deze tekst. Mogelijk kunnen de nog onbekende actanten nader worden geïdentificeerd. Hierna worden de woorden bestudeerd die een rol spelen in de samenhang van deze tekst met het literaire *verband* waarin deze is opgenomen. Ook deze woorden zijn in de vorige paragraaf op een rij gezet. Waar en op welke wijze komen ze elders binnen het boek Jesaja voor? Wanneer de betreffende Bijbelplaatsen worden vergeleken, is er dan met de voortgang van de tekst sprake van een verschuiving of verandering? Met welke actanten zijn de betreffende woorden verbonden? Mogelijk kan ik door deze verbinding met andere delen van het boek Jesaja komen tot een nadere identificatie van de al eerder genoemde anonieme actanten.

Ten slotte wordt de balans opgemaakt (§ 4.4). Wat zeggen de waarnemingen met betrekking tot de woorden over de literaire structuur, de eenheid en vertelstrategie van deze tekst? Wat zeggen ze over de samenhang van deze tekst met het grotere geheel van Jesaja? In deze slotparagraaf kom ik ook terug op de vragen die ik aan het einde van hoofdstuk 3 stelde: is er een relatie tussen actanten van beide tekstdelen, en kunnen ze – voor zover ze nog onbekenden zijn – nader worden geïdentificeerd?

## 4.2 SELECTIE

In deze paragraaf geef ik een overzicht van de woorden die een rol spelen in de literaire structuur van Jes. 63.

### 4.2.1 Samenhang binnen de tekst

Eerst richt ik me op de woorden die voor samenhang zorgen binnen de tekst. Herhaling, contrasten en semantische verwantschap zijn om te beginnen waar te nemen *binnen* de

---

<sup>7</sup> Zie Talstra, *Oude en Nieuwe Lezers*, 140 en 203. Talstra wijst erop dat het voor de exegeet een opgave is hier een balans te vinden, de balans tussen het algemene en het bijzondere, tussen woorden die in algemene zin nodig zijn om een tekst op te bouwen en woorden die deze tekst maken tot de unieke tekst die deze geworden is; niet achter elk woord schuilt een doelgerichte motivatie van de schrijver-redactor (140).

tekstdelen Jes. 63:1-6 en 63:7-19. Veel woorden die ik met betrekking tot het ene tekstdeel noteren kan, komen in het andere niet voor en omgekeerd. Het gaat om de volgende woorden:<sup>8</sup>

#### *Jes. 63:1-6*

De volgende woorden worden in dit tekstdeel herhaald; in Jes. 63:7-19 komen ze niet voor:

בוא, komen	1aA, 4aB
בגדים, kleding	1aB, 2aB, 3bA
לבוש, gewaad	1aC, 2aA, 3bB
דרך, treden	2aB, 3aA, 3aC
אין, niet	3aB, 5aA, 5aB
אף, toorn	3aC, 6aA
חמה, grimmigheid	3aD, 5bB, 6aB
נצחם, hun levenssap	3bA, 6bA
סמך, steunen	5aB, 5bB

Van deze woorden worden de woorden בגדים, לבוש, דרך, אין, en חמה drie keer herhaald. Door deze meervoudige herhaling wordt de aandacht van de lezer nadrukkelijk gevestigd op de kleding van ‘deze’ die komt uit Edom, op het feit dat hij alleen de pers getreden heeft en dat hij dat deed in grimmigheid. De volgende woorden vormen een contrast: בוס/רמס/דרך enerzijds en גאל/ישע anderzijds,<sup>9</sup> waarbij moet worden opgemerkt dat de beide laatst genoemde werkwoorden ook in Jes. 63:7-19 voorkomen; dat geldt ook voor het verbum בוס. De volgende woorden zijn semantisch verwant: דרך, רמס en בוס; עזר, סמך, ישע, גאל, waarbij moet worden opgemerkt dat de twee laatst genoemde verba ook in Jes. 63:7-19 voorkomen; de woorden אף, חמה, en נקם behoren eveneens tot hetzelfde betekenisveld.

#### *Jes. 63:7-19*

De volgende woorden worden in dit tekstdeel herhaald; in Jes. 63:1-6 komen ze niet voor:

חסדים, goedertierenheden	7aA, 7bB
יהוה, HEERE	7aA (2x), 7aB, 14aB, 16bA, 17aA
זכר, gedenken	7aA, 11aA
גמל, doen	7aB, 7bB
ישראל, Israël	7bA, 16aC
רחמים, barmhartigheden	7bB, 15bB
היה, zijn	8bA, 19aA
פנים, aangezicht	9aB, 12bA, 19bB
עולם, eeuwig	9bB, 11aA, 12bB, 16bB, 19aA
רוח, geest	10aA, 11bB, 14aB
קדש, heilig	10aA, 11bB, 15aB, 18aA
משה, Mozes	11aA, 12aA

<sup>8</sup> Ik ga aan het begin van deze paragraaf eerst in op de woorden die alleen in Jes. 63:1-6, respectievelijk Jes. 63:7-19 herhaald worden, een contrast vormen of semantisch verwant zijn. Woorden die in beide tekstdelen voorkomen (herhaling), een contrast vormen of semantisch verwant zijn bespreek ik daarna.

<sup>9</sup> Aan het slot van de syntactische analyse van vers 3 wijs ik reeds op dit contrast, maar dan op grond van de syntactische opbouw van Jes. 63:1-3. Zie de syntactische analyse van vers 3 in § 2.2.2.

הלך, gaan	12aA, 13aA
תפארת, luisterrijk	12aB, 14bB, 15aB
עשה, maken	12bB, 14bB
שם, naam	12bB, 14bB, 16bB, 19aB
שמים, hemel	15aA, 19bA
אב, vader	16aA, 16bA

Uit dit overzicht kan worden opgemaakt dat het een groot aantal woorden is die wel in 63:7-19 voorkomen, maar niet in 63:1-6. Van deze namen en woorden komen we de naam יהוה (6x) en de woorden עולם (5x), קדוש (4x), שם (4x), פנים (3x), רוח (3x) en תפארת (3x) meer dan tweemaal tegen. De veelvuldige herhaling van de naam 'JHWH' in 63:7-19 is opmerkelijk. Het heeft er veel van weg dat vooral Hij de aandacht van de lezer hebben moet. Een contrast vormen de woorden מושיע (8bA) en אויב (10bA), en de verba לא שקר (8aB) en מרר en עצב (10aA). JHWH verandert, omdat het volk verandert. Hiermee is nog een ander contrast verbonden: ישע en גאל enerzijds en ב anderszijds. Deze contrasten betreffen alle de relatie van JHWH en zijn volk en versterken de aandacht voor deze relatie. De volgende woorden zijn semantisch verwant en komen in 63:1-6 niet voor: ים, מים en חמלה; חסדים, רחמים, אהבה en תהמות.

Uit dit eerste onderzoek van de woorden die in Jes. 63 voorkomen lijkt de *conclusie* gerechtvaardigd dat de tekstdelen 63:1-6 en 63:7-19 niet alleen te onderscheiden zijn op het punt van syntaxis en actanten, maar ook op grond van waarnemingen betreffende de woorden die in deze beide gedeelten voorkomen. De syntactische structuur die ik aan het einde van hoofdstuk 2 schetste lijkt hiermee te worden bevestigd: er is sprake van een tweedeling van deze ene tekst in de delen 63:1-6 en 63:7-19.

Het zou de moeite waard zijn om te onderzoeken wat de herhalingen, contrasten en verwantschap van woorden binnen 63:1-6 en 63:7-19 betekenen voor de samenhang *binnen* deze teksten. Ik vermoed dat er sprake blijkt te zijn van een hechte opbouw van beide teksten. Maar omdat het mij in deze studie gaat om de vraag naar de eenheid van de hele voorliggende tekst van Jes. 63 en dus om de vraag naar de samenhang *tussen* beide teksten, ga ik voorbij aan een nader onderzoek van de literaire structuur van de beide teksten afzonderlijk. De vraag die mij vooral interesseert is: kan ik in de tekst van Jes. 63 ook woorden vinden die wijzen op samenhang tussen beide tekstdelen, en zo ja, welke woorden zijn dat dan? Ook nu let ik op herhaling, contrasten en semantische verwantschap. Bij het selecteren en registreren van de woorden gaat het me vooral om die woorden die me reeds bij de syntactische en actanten-analyse zijn opgevallen. Ze waren voor mij daar al reden om te vragen naar de functie van deze woorden in het geheel van de tekst.

De volgende woorden worden herhaald:

	63:1-6	63:7-19
רב, groot, veel	1aD, 1bA	7bA, 7bB
ישע, redden	1bA, 5bA	8bA, 9aB
עם, volk	3aB, 6aA	8aA, 11aA, 14bA, 18aA
גאל, lossen; bevelen	3bB, 4aB	9bA, 16bB
יום, dag; tijd	4aA	9bB, 11aA
לב, hart	4aA	17aB

זרוע, arm	5bA	12aB
נבט, opkijken	5aA	15aA
בוט, vertreden	6aA	18aB
ירד, neerdalen	6bA	14aA, 19bA

Een aantal van deze woorden is mij reeds bij de analyse van de syntaxis en van de actanten opgevallen: ירד en זרוע, יום, גאל, עם, ישע.<sup>10</sup>

De volgende woorden vormen een contrast: אף (3aC, 6aA) חמה (3aD, 5bB, 6aB), נקם (4aA) enerzijds en חסדים (7aA, 7bB), רחמים (7bB, 15bB), אהבה (9bA) en חמלה (9bA) anderzijds. Op de laatstgenoemde woorden ‘liefde’ en ‘medelijden’ na zijn alle hier genoemde woorden reeds bij de syntactische analyse en die van de actanten onder de aandacht van de lezer gebracht.<sup>11</sup> Dit laatste geldt ook een tweede contrast dat ik waarneem en dat met het eerstgenoemde samenhangt: דרך van de עמים enerzijds en ישע en גאל van het עם anderzijds.<sup>12</sup> Ik noteer nog een derde contrast: ארץ (6bA) en שמים (15aA, 19bA).

De volgende woorden zijn semantisch verwant: דבר (1bA) en אמר (8aA), twee woorden waarop door de syntactische analyse en de actanten-analyse reeds de aandacht gevestigd werd.<sup>13</sup> Ook de woorden צדקה (1bA), חסד (7aA, 7bB) en רחם (7bB, 15bB) zijn verwanten: ze hebben hun betekenis in het veld van woorden die verwijzen naar de relatie van JHWH met Israëel, zijn volk, en de trouw van JHWH aan die relatie. Een derde reeks van woorden die semantisch verwant zijn wordt gevormd door de verba בוא (1aA, 4aB), ירד (6bA, 14aA, 19bA), עלה (11bA) en הלך (12aA, 13aA). Het zijn de werkwoorden die in deze tekst een beweging uitdrukken. De twee eerstgenoemde verba בוא en ירד zijn reeds door de syntactische en actanten-analyse onder de aandacht gebracht.<sup>14</sup>

Bijzondere aandacht verdienen de vraagwoorden die in Jes. 63 voorkomen. Bij de syntactische analyse van de tekst zijn ze mij opgevallen; ik wierp toen al de vraag op naar hun rol in de compositie van de tekst.<sup>15</sup> Ze zijn wat E. Talstra ‘structuursignalen’ noemt,<sup>16</sup> tekstelementen die wijzen op een bepaalde structuur binnen de teksten. Ik ben benieuwd welke rol deze vraagwoorden spelen in het geheel van Jes. 63. Het betreft de volgende vraagwoorden: מי (1aA), מדוע (2aA), איה (11bA; 11bB; 15bA) en למה (17aA).<sup>17</sup>

#### 4.2.2 Jes. 63 in zijn literaire verband

Op zoek naar woorden die zorgen voor samenhang van de tekst met het grotere geheel, keer ik terug naar het onderscheid in de twee tekstdelen Jes. 63:1-6 en Jes. 63:7-19. Ik wil weten hoe zij ieder voor zich verbonden zijn met hun literaire context. Ik concentreer me dan op de woorden die voor samenhang zorgen *binnen* de tekst. Dat zijn de woorden die ik zojuist in § 4.2.1 markeerde. Omdat het om veel woorden gaat, maak ik een keuze. De analyse van deze woorden in de nu volgende paragraaf moet mij hierbij helpen. De vraag die gesteld

<sup>10</sup> Zie mijn waarnemingen bij de syntactische en actanten-analyse van de genoemde cola in § 2.2 en 2.3 en hfst. 3.

<sup>11</sup> Zie voetnoot 10.

<sup>12</sup> Zie voetnoot 10. Aan het slot van de syntactische analyse van vers 3 wijs ik reeds op dit contrast, maar dan op grond van de syntactische opbouw van Jes. 63:1-3. Zie de syntactische analyse van vers 3 in § 2.2.2. Zie ook voetnoot 9.

<sup>13</sup> Zie voetnoot 10.

<sup>14</sup> Zie voetnoot 10.

<sup>15</sup> Zie mijn opmerking bij de syntactische analyse van vers 1 in § 2.2.2.

<sup>16</sup> Talstra, *Oude en Nieuwe Lezers*, 127.

<sup>17</sup> Voor het onderscheid tussen de vraagwoorden en hun betekenis: zie voetnoot 5 van § 2.2.2.

wordt is of er binnen dat geheel woorden zijn die eruit springen? Dat zijn voor mij de woorden waarlangs ik de verbinding met het literaire verband wil onderzoeken. Aan het einde van § 4.3.1 geef ik een overzicht van de woorden waarmee ik het onderzoek voortzet.

### 4.3 ANALYSE

In deze paragraaf analyseer ik de woorden die ik in de vorige paragraaf heb geselecteerd. Ook nu richt ik me eerst op de woorden die zorgen voor samenhang *binnen* de tekst (§ 4.3.1). Daarna buig ik me over de woorden die zorgen voor samenhang van de beide tekstdelen met het grotere literaire *verband* (§ 4.3.2).

#### 4.3.1 Samenhang binnen de tekst

Ik ga nu onderzoeken waar de geselecteerde woorden binnen de syntactische structuur van de tekst voorkomen en op welke manier ze functioneren. Ik ben benieuwd of er met de voortgang van de tekst sprake is van een verandering of verschuiving. Zodoende krijg ik zicht op het communicatieve proces of de vertelstrategie van deze tekst. Mogelijk kan ik op deze manier ook meer te weten komen over de vooralsnog anonieme actanten.

#### *Herhalingen*

Om te beginnen kijk ik naar de woorden die binnen de compositie van Jes. 63 worden herhaald.

רַב

Het eerste woord dat ik in de vorige paragraaf noteerde was het adjectief רַב (groot, veel). Wat opvalt is dat het zowel in het openingsvers van 63:1-6 als in het openingsvers van 63:7-19 voorkomt, en in beide gevallen twee keer. In vers 1aD wil het bijvoeglijk naamwoord רַב iets zeggen over de כֹּחַ, ‘kracht’ van de verschijning uit Edom: zijn kracht is groot.<sup>18</sup> In vers 1bA krijgt dit adjectivum de betekenis van een zelfstandig naamwoord;<sup>19</sup> het verwijst naar een eigenschap van die ene uit Edom, namelijk zijn vermogen. Dit vermogen blijkt zijn vermogen te zijn om te redden: het adjectivum is verbonden met de infinitief-vorm van יָשַׁע, ‘redden’. Is de spreekvorm in vers 1aD de 3<sup>e</sup> persoon enkelvoud, in vers 1bA is deze de 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud (directe rede). Deze directe rede zou onderdeel kunnen zijn van de vertelstrategie van de tekst. De schrijver wil de lezer laten weten: wat hier gezegd wordt, doet ertoe.<sup>20</sup> Hij vestigt de aandacht nadrukkelijk op het vermogen van de imponerende figuur uit Edom. Door het dubbele gebruik van het adjectief רַב, waarvan eenmaal in een directe rede, valt in het openingsvers van Jes. 63:1-6 het licht op één bepaalde eigenschap van ‘deze die uit Edom komt’: zijn kracht, zijn vermogen.<sup>21</sup> Het laatste woord van dit openingsvers is de infinitief van het werkwoord יָשַׁע. Moet ook dit woord de

---

<sup>18</sup> Het gaat hier om een attributief gebruikt adjectief, zie Waltke/O'Connor, *Introduction*, § 14.3.1b. Wanneer zoals hier רַב in het mannelijk enkelvoud wordt gebruikt, kan er volgens Waltke ook sprake zijn van een nominaal gebruik van het adjectief; anders gezegd: het woord dat vaak als bijvoeglijk naamwoord ingezet wordt heeft de functie van een zelfstandig naamwoord (§ 14.3.1b). Dit is het geval in vers 1bA.

<sup>19</sup> Zie de vorige voetnoot.

<sup>20</sup> Zie mijn opmerking bij de beschrijving van het samenspel van actanten in Jes. 63:1-6 in § 3.4.

<sup>21</sup> Er is geen inhoudelijk verschil tussen כֹּחַ, ‘kracht’ (1aD) en רַב, ‘vermogen’ (1bA). De grote kracht waarin ‘deze’ zich verheft (1aD) wordt door ‘deze’ zelf uitgelegd als zijn vermogen om te redden (1bA).

aandacht hebben? In elk geval wordt de lezer meegegeven: het vermogen van ‘deze’ op wie in dit openingsvers de aandacht gevestigd wordt is zijn vermogen om te redden.

Vervolgens komen we het adjectief רב ook tegen in het openingsvers van 63:7-19 en ook daar twee keer. In vers 7bA wil het bijvoeglijk naamwoord רב iets zeggen over het טוב, ‘goede’ dat JHWH voor het huis van Israël gedaan heeft: dat goede was veel, talrijk. In vers 7bB wil het adjectief רב iets meedelen over de חסדים, ‘goedertierenheden’ van JHWH: ze waren talrijk. In deze goedertierenheden (חסד pl.) openbaart JHWH zijn gunst, goedertierenheid, trouw (חסד sg.).<sup>22</sup> Ik denk dat het de schrijver er hier om te doen is die eigenschap van JHWH onder de aandacht te brengen. Het is niet zonder betekenis dat dit openingsvers begint en eindigt met het woord חסד. Deze inclusio<sup>23</sup> versterkt de aandacht voor die ene eigenschap van JHWH. Deze maakt onderdeel uit van de vertelstrategie van de tekst: de ‘ik’ gaat de grote daden van JHWH overdenken, want die getuigen het allermeeft van zijn ‘goedertierenheid’ of ‘trouw’. Er zal een reden zijn dat juist die eigenschap voor het voetlicht wordt gebracht. Uit de analyse van het vervolg van de tekst wordt me hopelijk duidelijk welke reden.

Ik kom tot de volgende conclusie: door de herhaling van het adjectief רב worden de tekstdelen 63:1-6 en 63:7-19 met elkaar verbonden. Dat dit woord twee keer geschreven wordt in het openingsvers van beide tekstdelen versterkt de aandacht voor dit woord en de woorden waarmee het verbonden is. De aandacht van de lezer wordt zowel in het openingsvers van 63:1-6 als in het openingsvers van 63:7-19 gevraagd voor een eigenschap van de actant die in het betreffende vers in beeld is: voor het *vermogen* van ‘deze’ (63:1) en voor de *goedertierenheid* van JHWH (63:7). Op deze manier worden door het adjectief רב niet alleen de beide teksten, maar ook de beide actanten met elkaar in verband gebracht. Deze waarneming betreffende het woord רב versterkt mijn vermoeden dat er een bepaalde samenhang bestaat tussen de beide actanten.<sup>24</sup>

ישע

Het volgende woord dat ik in de vorige paragraaf noteerde was het werkwoord ישע (redden).

Het werkwoord ישע komt in de *Hif'il*-vorm veelvuldig voor in het OT.<sup>25</sup> De betekenis is vooral ‘hulp brengen in’ en niet zozeer ‘redden uit’ concrete nood;<sup>26</sup> dit blijkt onder meer uit het feit dat dit werkwoord vaak verbonden is met het voorzetsel ל en maar zelden met het voorzetsel ב. Wanneer ik kies voor de vertaling ‘redden’ moet ik dat in gedachten houden. De betekenis is als volgt te omschrijven: reddende hulp. Volgens Sawyer hangt de betekenis van het werkwoord nauw samen ‘mit der Sprache des Gerichtshofes und dem Konzept der gesetzlichen Hilfe’.<sup>27</sup> In profane zin gebruikt is de mens subject en is de context juridisch of politiek van aard; het gaat dan om hulp in de vorm van gerechtigheid. Het woord komt voornamelijk in religieuze context voor: het is het werkwoord dat verwijst naar hulp van goddelijke zijde en heeft in bijna alle

<sup>22</sup> Zie H.J. Stoebe, *THAT I*, 604-605; en H.-J. Zobel, “קָדַד”, in: *ThWAT* 3, 59-71 en mijn bespreking van het woord חסד in de excurs verderop in deze paragraaf wanneer ik de semantisch verwante woorden bespreek.

<sup>23</sup> Zie voor de opbouw van vers 7 I. Fischer, ‘*Wo ist Jahwe?*’ *Das Volksklagelied Jes. 63,7-64,11 als Ausdruck des Ringens um eine gebrochene Beziehung* (SBB 19), Stuttgart 1989 (Fischer, *Wo ist Jahwe?*), 32v.

<sup>24</sup> Zie vraag 2 aan het slot van § 3.4.

<sup>25</sup> Voor de betekenis van ישע zie J.F. Sawyer, “ישע”, in: *ThWAT* 3, 1035-1059 (Sawyer, *ThWAT* 3). Hij schrijft: ‘Jedoch ist es klar, daß die religiöse Verbindung, welche die Wurzel jš in fast allen Contexten hat, ihr charakteristischstes Merkmal ist.’ (1039)

<sup>26</sup> Sawyer, *ThWAT* 3, 1040 en 1051. Zo ook W.A.M. Beuken, *Jesaja* deel IIb (POT), Nijkerk 1983 (Beuken, *Jesaja IIb*), 27. W. Brueggemann, *Theology of the Old Testament: testimony, dispute, advocacy*, Minneapolis 1997 (Brueggemann, *Theology*), 174, echter: ‘This verb speaks about a geographical exit.’

<sup>27</sup> Ibidem, 1052.



gevallen JHWH als subject. Een woord uit de rechtspraak is in de loop van de tijd overgedragen op de beschermende houding van JHWH ten opzichte van zijn volk:<sup>28</sup> de God die trouw is aan wat Hij sprak (*š' dāqāh*) grijpt in (*š' šū 'āh*).<sup>29</sup>

In vers 1bA is het werkwoord יָשַׁע verbonden met het adjectief רַב, 'groot'. Met יָשַׁע wordt het vermogen (רַב) van 'deze uit Edom' nader gekwalificeerd: het is zijn vermogen om te *redden*. De directe rede waarvan hier sprake is, kan een aanwijzing zijn dat we hier te maken hebben met een belangrijk gegeven: op deze wijze wordt dit vermogen om te redden de lezer nadrukkelijk onder de aandacht gebracht.<sup>30</sup> In vers 5bA is יָשַׁע verbonden met het substantivum זְרַעִי, 'mijn arm'. In § 3.3 heb ik uiteengezet dat 'arm' een metafoor is voor een eigenschap van 'ik', namelijk zijn grote kracht of macht. Zijn vermogen om te redden (1bA) wordt nu verbonden met de voorstelling van zijn arm (5bA). Die arm moet nu de aandacht hebben. Met die arm redt hij zichzelf ('mij').

In de verzen 7vv verschuift de aandacht van deze 'ik uit Edom' en zijn sterke arm waarmee hij zichzelf redde naar JHWH die een redder werd voor Israël. In vers 8bA is JHWH het subject van het werkwoord יָשַׁע: de 'ik' van vers 7 – die de daden van JHWH gedenkt – memoreert dat JHWH voor zijn volk Israël een redder is geworden. Uit het vervolg blijkt dat hij doelt op de redding van Israël uit Egypte ten tijde van Mozes. Uit de excurs hierboven blijkt dat ik nu zorgvuldig moet formuleren: bij deze redding moeten we niet zozeer denken aan het feit van de bevrijding uit Egypte zelf, maar aan de *hulp* van JHWH bij – in dit geval – de tocht door de zee. Het is deze unieke gebeurtenis die in de tekst de aandacht heeft en ook die van JHWH hebben moet: was Hij het niet die het water kliefde en zijn volk deed opgaan uit de zee (63:11b-14a)? In vers 9aB wordt יָשַׁע verbonden met het subject 'engel van zijn aangezicht'. Het was die engel die het volk redde uit de benauwdheid (9aA) van Egypte. Ook in dit geval moeten we denken aan zijn hulp in de benarde situatie die ontstond aan de oevers van de Rode Zee.

Ik kom tot de volgende conclusie: door de herhaling van het werkwoord יָשַׁע worden de tekstdelen 63:1-6 en 63:7-19 met elkaar verbonden. Door deze verbinding worden ook de actanten 'deze uit Edom' en JHWH met elkaar in verband gebracht. Als ik beide teksten vergelijk en hierbij let op het werkwoord יָשַׁע, dan zie ik het volgende: in de eerste tekst wordt aandacht gevraagd voor het *vermogen* van JHWH om te redden en voor zijn *arm* waarmee Hij zichzelf redde; in de tweede tekst wordt aandacht gevraagd voor *JHWH zelf* en wordt benadrukt dat Hij in het verleden de redder van Israël is geweest, en wel in het bijzonder ten tijde van Mozes. Wat ik mij nu afvraag is: waarom die aandacht in 63:1-6 voor het vermogen van 'deze' en voor zijn arm? Wat heeft die focus te betekenen voor de aandacht voor JHWH als redder ten tijde van Mozes in 63:7-19 en de klacht en bede die in het vervolg klinken? Dit is de vraag naar de reden waarom de beide tekstdelen met elkaar verbonden zijn.

עַם

Van alle genoemde woorden die herhaald worden, wordt in Jes. 63 het woord עַם (volk) het vaakst herhaald: zes keer. Het komt in 63:1-6 tweemaal voor: in 3aB en 6aA. In beide gevallen gaat het om de meervoudsvorm עַמִּים, 'volken'. Bij de syntactische analyse van

<sup>28</sup> Ibidem, 1054.

<sup>29</sup> De wortel *jš'* kent een relatief groot aantal nominaal-vormen en komt als zodanig vaak voor in status constructus-verbindingen (bijv. 'bronnen van heil', Jes. 12:3) en ook in veel eigennamen (o.a. Jozua, Elisa, Jesaja). Het nomen *š' šū 'āh* komt vaak voor in verbinding met de substantiva צְדִיקָה en מִשְׁפָּט, woorden die verband houden met de rechtspraak.

<sup>30</sup> Zie voetnoot 20.

vers 3aB heb ik laten zien dat dit versdeel eruit springt en dat door zijn plaats vooraan in de zin het woord עַם nadruk krijgt.<sup>31</sup> Het lijkt er dus op dat de aandacht van de lezer nadrukkelijk gevraagd wordt voor deze ‘volken’. Van deze volken wordt gezegd dat uit hun midden niemand de ‘ik’ bijstond toen deze de wijnpers trad (3a). In vers 6aA komen we het woord עַם opnieuw tegen. Nu is het object van het werkwoord בָּרַס, ‘vertreden’ en wordt het verbonden met de adverbiale bepaling בְּאַפִּי, ‘in mijn toorn’. Vergeleken met vers 3aB maakt vers 6aA duidelijk waarom er voor ‘ik’ geen hulp uit de volken kwam: zij waren zelf het voorwerp van zijn toorn en werden door hem vertrapt. Dit heeft ‘ik’ reeds in vers 3b gezegd. Door de herhaling in vers 6a wordt deze boodschap versterkt: vertreden zijn ze, de volken, en in toorn.<sup>32</sup>

In Jes. 63:7-19 komt עַם viermaal voor: in 8aA, 11aA, 14bA en 18aA. In alle gevallen gaat het om de enkelvoudsvorm עַם, ‘volk’ en betreft het Israël, het volk van JHWH. Ten opzichte van 63:1-6 is dus sprake van een opmerkelijke verschuiving: gaat het in 1-6 over de volken (meervoud), in 7-19 betreft het dat ene volk (enkelvoud), Israël, het volk van JHWH. De eerste keer dat in 63:7-19 het woord עַם geschreven wordt is in vers 8aA. Dit versdeel is onderdeel van een directe rede en dat betekent dat de inhoud van dit versdeel ertoe doet.<sup>33</sup> Vers 8aA is een non-verbale zin<sup>34</sup> waarin de nadruk valt op het predicaat עָמִי, ‘mijn volk’. Dit accent wordt versterkt door het bijwoord אַךְ, ‘zeker’. Op deze manier vestigt de auteur de aandacht op wat JHWH heeft gezegd: dit volk is niet zomaar een volk, het is ‘mijn volk’. עַם is verbonden met het suffix 1e persoon enkelvoud י, ‘mijn’.

In 11aA is עַם verbonden met het suffix 3<sup>e</sup> persoon mannelijk enkelvoud י, ‘zijn’. In vergelijking met vers 8a verandert dus de spreekvorm van de eerste persoon naar de derde persoon: eerst is JHWH zelf aan het woord (8a), vervolgens wordt over Hem gesproken (11aA). עַם is hier verbonden met de tijd en persoon van Mozes; het gaat in deze verzen over het volk dat door het water en door de woestijn geleid werd en gebracht is in het land van de rust (11b-14a).

In 14bA komen we het woord עַם opnieuw tegen. Nu heeft het het suffix 2<sup>e</sup> persoon mannelijk enkelvoud י, ‘uw’. Opnieuw verandert de spreekvorm: van de 3<sup>e</sup> persoon gaat deze over naar de 2<sup>e</sup> persoon enkelvoud. De ‘ik’ richt zich nu rechtstreeks tot JHWH. Vers 14bA is het versdeel dat de overgang markeert naar de directe aanspraak van JHWH door ‘ik’ (14b-19).<sup>35</sup> En het is in dat versdeel dat opnieuw het woord עַם geschreven wordt. Met dat ‘ik’ zich richt tot JHWH zelf vestigt hij diens aandacht op dat ene volk: het is ‘uw volk’.

In 18aB is עַם verbonden met het predicaat קִדְּשָׁךְ, ‘uw heiligheid’. Vergeleken met de drie voorgaande versdelen waarin עַם voorkomt is dit opmerkelijk: de ‘ik’ brengt JHWH nu onder de aandacht dat dit volk niet zomaar een volk is, maar ‘zijn heilig volk’. Hiermee wordt bedoeld dat het om dat volk gaat dat door JHWH zelf is afgezonderd van de volken, om zijn volk te zijn. En van dat volk geldt: vijanden hebben het in bezit genomen. עַם is hier het voorwerp van handelen door de vijand, en dat in tegenstelling tot vers 14bA waar עַם het voorwerp van het optreden van JHWH is. Vergeleken met de voorgaande versdelen waarin עַם voorkomt is er sprake van een fel contrast: het volk, dat het volk van JHWH is en door Hem werd geleid tot in het beloofde land, is in handen van de vijanden gevallen, en het is precies dat wat ‘ik’ JHWH voorhoudt wanneer hij zich vanaf 14bA rechtstreeks tot Hem wendt.

<sup>31</sup> Zie de syntactische analyse van vers 3 in § 2.2.2.

<sup>32</sup> Zie de conclusie van de syntactische analyse van vers 6 in § 2.2.2.

<sup>33</sup> Zie de syntactische analyse van vers 8 in § 2.3.2.

<sup>34</sup> Zie voetnoot 56 van § 2.3.2.

<sup>35</sup> Zie de syntactische structuur van Jes. 63 en conclusie zoals beschreven in § 2.4.

Ik kom tot de volgende conclusie: door de herhaling van het woord **עַם** worden de tekstdelen Jes. 63:1-6 en 63:7-19 met elkaar verbonden. Ik neem twee verschuivingen waar: (1) In het eerste tekstdeel wordt het woord **עַם** in het meervoud geschreven, en in het tweede tekstdeel in het enkelvoud. Deze verandering gaat samen op met een verschuiving van de inhoud van de tekst: de aandacht verschuift van volken die vertrappt zijn (63:1-6) naar Israël, het volk van JHWH (63:7-19). (2) Binnen 63:7-19 is een tweede verschuiving aan te wijzen: die van de spreekvorm in de 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud (8a) naar die in de 3<sup>e</sup> persoon enkelvoud (11aA) en naar die in de 2<sup>e</sup> persoon enkelvoud (14bA; 18aA). Hierdoor wordt in de tekst de spanning opgevoerd: de 'ik' wendt zich ten slotte rechtstreeks tot JHWH. Hij houdt Hem voor, dat het volk waarvan Hijzelf zei dat het *zijn* volk is en dat Hij leidde tot in het beloofde land, nu het bezit is van vijanden. Het contrast tussen deze situatie (18aB) en wat JHWH gezegd heeft ('mijn volk zijn zij', 8aA) is groot. Het is niet voor niets dat 'ik' in de gegeven penibele situatie van het volk JHWH herinnert aan wat Hijzelf gezegd heeft. Het ondersteunt zijn roep aan JHWH om naar dit volk om te zien (15) en neer te dalen (19).

Hoewel beide tekstdelen door het woord **עַם** verbonden zijn, is de vraag nog wel wat het verband dan is tussen beide tekstdelen wat betreft het woord 'volk'. Wat heeft het treden van de volken door de imponerende verschijning uit Edom (63:1-6) te maken met de klemmende vraag aan JHWH om te zien naar zijn volk dat nu het bezit is van vijanden (63:7-19)? Waarom krijgen we eerst die ene te zien die in zijn toorn volken vertrapte, en worden we vervolgens geconfronteerd met een klacht en oproep aan het adres van JHWH? Deze vragen zijn de vraag naar de reden waarom de schrijver of redactor beide tekstdelen aan elkaar verbonden heeft. In dit stadium van mijn onderzoek kan ik hierop nog geen antwoord geven. Ik doe dat in de volgende paragraaf waarin ik naga hoe Jes. 63 is opgenomen in het grotere geheel van Jesaja.

## נָאָל

De volgende herhaling die ik in de vorige paragraaf noteerde is die van het werkwoord **נָאָל** (lossen).

Het werkwoord **נָאָל** wordt zowel in profane als in religieuze zin gebruikt en heeft in beide gevallen de betekenis 'herstellen'.<sup>36</sup> Het komt voor in teksten die gaan over de samenleving en het recht van mensen en hoe om te gaan met omstandigheden waarin dit recht van mensen in het geding is (profaan gebruik). Achtergrond vormt het gebruik in het oude Nabije Oosten en Israël dat een conflict tussen mensen niet anders kon worden rechtgezet en verzoening tussen partijen niet anders kon worden bewerkstelligd dan door restitutie en compensatie voor het kwaad dat is aangedaan en geleden (o.a. Ex. 21-22).<sup>37</sup> Het woord **נָאָל** komt ook voor in teksten die gaan over JHWH en zijn bevrijdend optreden (religieus gebruik). De betekenis van **נָאָל** raakt in dit geval aan die van **נָאָל** in profane zin: JHWH neemt het op voor bijvoorbeeld de armen en ellendigen en behartigt hun recht (Ps. 72:4 e.a.); JHWH verlost zijn volk uit de slavernij van Egypte (o.a. Ps. 74:2). Naast **נָאָל** I komt de wortel **נָאָל** II voor als

<sup>36</sup> Voor de betekenis van **נָאָל** zie H. Ringgren, "נָאָל", in: *ThWAT* 1, 884-890; W. Brueggemann, *Theology of the Old Testament: testimony, dispute, advocacy*, Minneapolis 1997 (Brueggemann, *Theology*), 174v.; M. Dijkstra, "YHWH as Israel's *gō'ēl*: Second Isaiah's Perspective on Reconciliation and Restitution", *ZAbR* 5 (1999) (Dijkstra, "YHWH as Israel's *gō'ēl*"), 236-257. Dijkstra onderzoekt in dit artikel de betekenis van de metafoor *gō'ēl*, lossen, in de tekst van Deutero-Jesaja met betrekking tot het verlossingswerk van JHWH.

<sup>37</sup> Dijkstra, "YHWH as Israel's *gō'ēl*", 241. Hiermee verbonden is de voorstelling van het losserschap: de meest nabije verwante heeft de plicht om in voorkomende gevallen het voor het betreffende familielid of lid van de stam op te nemen en zijn recht te bewaren. Hierachter schuilt de overtuiging dat de leden van een stam en hun bezittingen een eenheid vormen. Een breuk van deze eenheid is onverteerbaar en moet daarom door de lossen (*gō'ēl*) worden hersteld. Te denken valt aan verlies van een woning of van land als gevolg van een schuld, of aan de situatie dat iemand als een slaaf aan een vreemde is verkocht. De lossen is verplicht deze woning, dit land of deze slaaf vrij te kopen.

*Nebenform* van גָּעַל; de stam (g'l) is wel dezelfde, maar de betekenis ervan is een andere (honomië), namelijk 'bevekken'.<sup>38</sup>

In Jes. 63:3bB hebben we te maken met de hiervoor genoemde tweede vorm van de wortel גָּעַל en heeft het werkwoord de betekenis 'bevekken'. In dit versdeel is 'al mijn gewaden' het object. De 'ik' die in deze verzen aan het woord is, verklaart waar de rode kleur van zijn kleding vandaan komt: bij het vertrappen van de volken raakten zijn gewaden bevestigd met bloed. In vers 4aB treffen we de participiumvorm גָּעַל aan; deze vormt een status constructus-verbinding met het zelfstandig naamwoord שָׁנָה, 'het jaar'. Hier heeft גָּעַל een betekenis die afwijkt van die in 63:3bB, want hier heeft het de eerstgenoemde betekenis 'lossen'. De tekst introduceert hier een nieuwe groep actanten: 'mijn gelosten'. Het wordt in 63:1-6 niet duidelijk wie deze 'mijn gelosten' zijn. Wat uit het verband wel duidelijk wordt is, dat het bevekken van zijn kleding met het bloed van de volken (3bB) het gevolg (כִּי, 4aA) is van het feit dat het 'jaar van mijn gelosten' was gekomen (4aB). De 'ik' verhaalt wat zijn motief was om de volken te vertrappen.

In Jes. 63:9bA heeft גָּעַל het suffix 3<sup>e</sup> persoon mannelijk meervoud הֵן, 'hen'. Dat suffix verwijst naar 'mijn volk' (8aA), het volk Israël. De 'ik' die vanaf 63:7 het woord neemt, memoreert de daden van JHWH. Noemde hij om te beginnen wat JHWH gezegd heeft (8a), nu beschrijft hij op welke wijze JHWH zijn volk tot een redder (8b) geworden is: hij heeft hen gelost (9bA). Ook hier heeft גָּעַל de eerstgenoemde betekenis 'lossen'. In de excurs hierboven leun ik op H. Ringgren, die erop gewezen heeft dat dit werkwoord vaak gebruikt wordt in samenhang met het motief van de exodus. Dit verband is ook in Jes. 63:7-14a op te merken: in 63:9-14a gedenkt 'ik' de daden van JHWH ten tijde van Mozes, waarbij hij in het bijzonder de uittocht en doortocht door de zee memoreert. Het accent valt in 63:9bA op het persoonlijk voornaamwoord הוּא dat hier aan het predicat voorafgaat.<sup>39</sup> De 'ik' benadrukt dat het JHWH zelf was die in een ver verleden zijn volk loste. Uit het verband kan worden opgemaakt waarom hij dat accent zet: hij wil JHWH ertoe aansporen opnieuw in te grijpen. Waar is Hij die in het verleden Israël loste?

In 63:16bB wordt de participium-vorm van גָּעַל gebruikt, een vorm die volgens H. Ringgren kenmerkend is voor Deutero-Jesaja en daar tot een van de eigennamen van JHWH is geworden.<sup>40</sup> Ook nu heeft גָּעַל de betekenis 'lossen'. Door zijn positie vooraan in de versregel heeft het nadruk:<sup>41</sup> zoals in 63:9bA wordt ook in dit versdeel de aandacht nadrukkelijk gevraagd voor het lossen van JHWH. Het interessante is, dat hier JHWH zelf geattendeerd wordt op het feit dat Hij lossen is: de spreekvorm is in dit versdeel de 2<sup>e</sup> persoon enkelvoud. Wat hierbij ook opvalt: het werkwoord גָּעַל is syntactisch verbonden met het substantivum שֵׁם, 'naam'. Vergeleken met 63:9bA valt de nadruk nu hierop, dat lossen niet alleen een *activiteit* van JHWH is (9bA) maar zelfs een van zijn *namen*. Het werkwoord is ook verbonden met de tijdsbepaling מְעוֹלָם, 'van eeuwigheid'. Zo wordt benadrukt dat JHWH niet sinds korte tijd, maar al heel lang de lossen van Israël is. Dit sluit aan bij de bewering van H. Ringgren dat de voorstelling van JHWH als lossen in veel

<sup>38</sup> H. Ringgren, "גָּעַל", in: *ThWAT* 1, 885.

<sup>39</sup> Zie de syntactische analyse van vers 9b in § 2.3.2 en voetnoot 70 van diezelfde paragraaf.

<sup>40</sup> H. Ringgren, "גָּעַל", in: *ThWAT* 1, 889. Zie de excurs bij גָּעַל hierboven. Ben ik hiermee een verbinding met het literaire verband van Jes. 63 op het spoor? Ik kom hierop terug in § 4.3.2.

<sup>41</sup> Zie de syntactische analyse van vers 16bB in § 2.3.2. Daar heb ik ook laten zien dat vers 16bB syntactisch verbonden is met vers 8bA; deze verbinding maakt dat de aandacht gevestigd wordt op de werkwoorden יָשַׁע, 'redden' en גָּעַל, 'lossen'.

gevallen verbonden is met het motief van de exodus:<sup>42</sup> als Hij zich érgens geopenbaard heeft als de lossers van Israël is het wel geweest bij de bevrijding uit Egypte, en precies die bevrijding is in dit tweede tekstdeel 63:7-19 over het voetlicht gebracht: in vers 9-14a.

Wat het gebruik van גאל in 63:7-19 betreft zie ik het volgende voor me: de gedachtenis aan de daden van JHWH en in het bijzonder aan zijn ‘lossen’ van het volk ten tijde van Mozes (9bA) brengt de ‘ik’ bij een van de namen van JHWH: ‘onze lossers van eeuwigheid’ (16bB). Hij confronteert JHWH met diens eigen naam en doet een appèl op die naam met het oog op zijn diepste verlangen, namelijk dat JHWH opnieuw naar zijn volk zal omzien (15a; 17b) en zal neerdalen (19bA).

Ik kom tot de volgende conclusie: door de herhaling van het woord גאל worden de tekstdelen 63:1-6 en 63:7-19 met elkaar verbonden. Door deze verbinding van de teksten worden ook de actanten ‘mijn gelosten’ (4aB) en het volk Israël (9bA; 16bB) met elkaar in verband gebracht; hetzelfde geldt voor de actanten ‘ik’ (3bB; 4aB) en JHWH (9bA; 16bB). Gaat het om dezelfde actanten? Wanneer ik beide teksten vergelijk en hierbij let op het werkwoord גאל, dan zie ik het volgende: in de eerste tekst is het ‘deze’ die zegt dat het zijn gelosten waren die hem aanzetten tot het vertrappen van de volken (4aB); in de tweede tekst richt een ‘ik’ zich rechtstreeks tot JHWH en herinnert hij Hem aan zijn naam ‘onze lossers van eeuwigheid’ (16bB); zo doet hij een appèl op zijn God om opnieuw in te grijpen in de benarde situatie waarin zijn volk zich ook nu bevindt. Wat ik me afvraag is: wat heeft die aandacht voor de gelosten in de eerste tekst te maken met die klacht en bede in de tweede tekst? Deze vraag lijkt op de vraag die ik stelde aan het einde van de analyse van het werkwoord ישע hierboven. Deze hangt samen met de vraag naar de reden waarom de schrijver-redactor beide teksten met elkaar verbond, een vraag die ik in de volgende paragraaf hoop te beantwoorden waarin ik onderzoek doe naar de eindredactie van Jes. 63: wat zette de schrijver-redactor ertoe aan om beide tekstdelen met elkaar te verbinden?

יום

Ook het woord יום, ‘dag, tijd’ komt in beide teksten voor. In Jes. 63:4aA vormt het woord – dat hier in het enkelvoud wordt gebruikt – een status constructus-verbinding met נקם, ‘wraak’. Door de stijlfiguur van het parallelisme is het verbonden met het nomen שנה, ‘jaar’ en de status constructus-verbinding שנת גאולי, ‘jaar van mijn gelosten’ in 63:4aB. Het is subject in deze versregel, en bij de syntactische analyse van dit vers heb ik laten zien dat dat opmerkelijk is: de aandacht verschuift van de ‘ik’ naar deze ‘dag’ en dit ‘jaar’. De ‘ik’ zegt wat hem motiveerde<sup>43</sup> om de volken te vertrappen: de ‘dag’, dat wil zeggen: de tijd om zich te wreken was gekomen; dat moment is tegelijk het jaar, dat wil zeggen: het tijdstip van ‘mijn gelosten’. Zijn wraak op de volken gaat hand in hand met het lossen van de zijnen. In vers 63:9bB wordt het woord in het meervoud gebruikt. Het vormt een status constructus-verbinding met עולם, ‘eeuwig, vroeger, voorheen’ en verwijst naar de tijd van Mozes, de tijd waarin JHWH zijn volk loste en droeg door de woestijn. In 63:11aA komen we dezelfde status constructus-verbinding tegen als in 63:9bB: ימי-עולם. En ook hier staan deze ‘dagen’ voor de tijd van Mozes. Ze zijn het voorwerp van זכר, ‘gedenken’ door JHWH. Ik kom tot de volgende conclusie: door de herhaling van het woord יום worden de tekstdelen 63:1-6 en 63:7-19 met elkaar verbonden. Hierdoor worden ook de actanten ‘ik’ (‘mijn hart’, 4aA) en JHWH (‘hij’, 9b; 11a) met elkaar in verband gebracht, en ook ‘mijn

<sup>42</sup> H. Ringgren, “גאל”, in: *ThWAT* I, 888-889.

<sup>43</sup> ים duidt op een causaal verband; zie de syntactische analyse van vers 4 in § 2.2.2.

gelosten' (4aB) en het volk Israël ('hen', 9bB; 'zijn volk', 11aA). Ook nu komt de vraag op of we in deze actanten mogelijk te maken hebben met dezelfde actanten, namelijk JHWH en Israël. De verbindingen door woordherhaling die ik nu reeds op het spoor ben, wekken de indruk dat dit inderdaad het geval is. Wanneer ik de tekstdelen 63:1-6 en 63:7-19 vergelijk en hierbij let op het woord יָד, dan zie ik het volgende: er is sprake van een scherp contrast. Tegenover de 'dag van wraak' (enkelvoud) staan de 'dagen van voorheen' (meervoud), de dagen van Mozes waarin JHWH zijn volk loste en droeg. Van de dag van wraak gaat het in de tekst naar de dagen van voorheen, de dagen van Mozes. Waarom toch worden die 'dag van wraak' en die 'dagen van voorheen' verbonden? Wat is het verband? Ook in dit geval hangt deze vraag samen met die naar de redactie van de tekst: waarom knoopte een schrijver beide tekstdelen aan elkaar?

לֵב

Een ander woord dat in beide teksten voorkomt, is לֵב, 'hart'. In Jes. 63:4aA gaat het over het hart (enkelvoud) van 'ik', de imposante verschijning uit Edom. Hij zegt waarom hij de volken vertreden heeft. Dat heeft te maken met wat in zijn hart omging: hij nam zich voor zich te wreken. In 63:17aB gaat het over de harten (meervoud) van het volk. De 'ik' die hier spreekt, uit de klacht dat JHWH de harten van zijn volk hard gemaakt heeft zodat het Hem niet langer vreesde. Hij vraagt zich af waarom JHWH dat deed (17a).

Ik kom tot de volgende conclusie: door de herhaling van het woord לֵב worden de tekstdelen 63:1-6 en 63:7-19 met elkaar verbonden. Door deze herhaling worden ook de actanten 'ik' (4a) en JHWH (17a) met elkaar in verband gebracht. Maar wat is in dit geval nu precies het verband tussen wat in het hart van 'ik' was, namelijk om zich te wreken op de volken, en het verharden van de harten van Israël? Hierop kan ik naar verwachting een antwoord geven wanneer ik meer zicht heb op de eindredactie van deze tekst: wat bewoog een schrijver of redactie om beide teksten samen te voegen?

זרוע

Een volgend woord dat ik noteerde is זרוע.

De letterlijke betekenis van het zelfstandig naamwoord זרוע is 'arm', het lichaamsdeel waarmee de strijder de boog spant, de pottenbakker zijn leem vormt en de smid een beeld formeert.<sup>44</sup> In overdrachtelijke zin heeft *z'rōa* 'de betekenis 'macht' of 'kracht'. Deze betekenis sluit aan op de voorstelling van de strijder die zijn arm gebruikt in het gevecht met de vijand: in zijn arm schuilt zijn kracht.<sup>45</sup> In geval van een menselijke arm staat זרוע voor militaire of politieke macht en kracht (o.a. Ez. 30:21vv). In het OT komen we זרוע vaak tegen als een *antropomorfe* metafoor (Korpel) die staat voor de kracht, sterkte en daadkrachtige hulp van JHWH.<sup>46</sup> In veel van de betreffende teksten is aan deze arm de voorstelling verbonden van JHWH als strijder (Ex. 15:16; Jes. 63:5). Dat geldt in het bijzonder met betrekking tot een historische gebeurtenis als de uittocht uit Egypte. Volgens Helfmeyer wortelt de voorstelling van JHWH als strijder in deze unieke historische gebeurtenis van de uittocht. Het zou volgens hem kunnen dat de voorstelling van de arm van JHWH oorspronkelijk niet-Israëlitisch is en wortelt in de voorstellingswereld van het oude Nabije Oosten waarin de arm van de goden een voorname rol speelt, zoals uit voorhanden afbeeldingen is op te maken. Helfmeyer gaat ervan uit dat de voorstelling van de 'arm van God' door Israël is overgenomen van de omliggende volken toen het volk bij de inname van het land Kanaän geconfronteerd werd met de 'arm' van andere goden. Het verband de voorstelling van de arm van de godheid met de ervaring van de macht van JHWH bij de uittocht uit Egypte en de inname van het beloofde land en ging vanaf dat moment spreken over de 'arm van JHWH' (vgl. Jes. 63:12).<sup>47</sup>

<sup>44</sup> Voor de betekenis van זרוע zie F.J. Helfmeyer, "זרוע", in: *ThWAT* 2, 650-660 (Helfmeyer, *ThWAT* 2) en ook het slot van de excurs 'Delen of aspecten van een actant' in § 3.3.1.

<sup>45</sup> Helfmeyer, *ThWAT* 2, 652.

<sup>46</sup> Ibidem, 653. Helfmeyer, *ThWAT* 2, 659 heeft het over de 'Darstellung der kriegerischen Macht JHWHs'.

<sup>47</sup> Ibidem, 660.

We treffen het substantivum זרוע aan in Jes. 63:5bA en 63:12aB. In beide gevallen heeft het de genoemde betekenis ‘arm’, en staat deze ‘arm’ voor de macht en kracht van ‘ik’, respectievelijk JHWH.

In 63:5bA is ‘arm’ het subject van het predicaat ותושיע. Het gaat hier om de ‘arm’ van ‘ik’, de indrukwekkende verschijning uit Edom. Bij de analyse van de actanten in de vorige paragraaf heb ik laten zien dat de tekstschrijver hier nadrukkelijk aandacht vraagt voor deze arm van ‘ik’. Deze arm is weliswaar niet een nieuwe actant, maar een deelaspect van de actant die al op het toneel staat, namelijk ‘ik’,<sup>48</sup> maar door dit deelaspect als subject neer te zetten trekt het de aandacht. We worden attent gemaakt op één van de eigenschappen van ‘ik’, namelijk zijn macht.

In 63:12aB vormt זרוע een status constructus-verbinding met תפארתו, ‘luisterrijk’. Hier gaat het om de ‘luisterrijke arm’ van JHWH, de arm die Hij door middel van Mozes (12aA) heeft laten zien bij de tocht van Israël door de zee (12bA). Ook in dit geval verwijst de voorstelling van de arm van JHWH naar zijn macht, en in dit geval de macht die Hij openbaarde in de bevrijding van zijn volk uit Egypte waarnaar in deze verzen wordt verwezen. Het bijvoeglijk naamwoord ‘luisterrijk’ onderstreept het imposante van deze macht. Deze is onvergelijkbaar en daarom glansrijk.<sup>49</sup>

Ik kom tot de volgende conclusie: door de herhaling van het woord זרוע worden de tekstdelen 63:1-6 en 63:7-19 met elkaar verbonden. Door deze herhaling worden ook de actanten ‘ik’ (‘mijn, mij’, 5b) en JHWH (‘hij’, ‘zijn’, 12a) met elkaar in verband gebracht. Gaat het om een en dezelfde actant, namelijk JHWH? In dat geval gaat het in 63:5bA om de arm van JHWH, wat voor mij bij het schrijven van de excurs ‘Delen of aspecten van een actant’ nog een vraag was.<sup>50</sup> Wanneer ik beide tekstdelen vergelijk en let op het woord זרוע, zie ik het volgende: het gaat van de ‘arm’ waarmee ‘deze’ zichzelf redde toen hij de volken trad (5bA) naar de ‘luisterrijke arm’ van JHWH die Hij openbaarde ten tijde van Mozes en waarmee Hij zijn volk redde (12aB). In 63:1-6 is het de imponerende verschijning zelf die zijn arm noemt als het geheim van zijn treden van de volken. In 63:7-19 is het de ‘ik’ die aan de arm van JHWH moet denken wanneer hij zich de tijd van Mozes en de doortocht door de zee herinnert. Hij vraagt zich hardop af waar de JHWH gebleven is die die luisterrijke arm in vroeger dagen openbaarde in de doortocht van zijn volk door de zee. Ook nu rijst de vraag naar het verband tussen beide versregels waarin over de ‘arm’ gesproken wordt.

בוס

Ook het werkwoord בוס (vertreden) komt in beide tekstdelen voor. In Jes. 63:6aA is de ‘ik’ uit Edom het subject van dit werkwoord. Het voorwerp van zijn ‘vertreden’ zijn de al eerder genoemde עמים. Hij herhaalt (3aC; 6aA) dat hij deze volken vertreden heeft in zijn toorn. In het tweede tekstdeel krijgt בוס een ander subject: in 63:18bB zijn ‘onze vijanden’ het subject van ‘vertreden’. Het voorwerp van vertreden is in dit geval ‘uw heiligdom’. De ‘ik’ brengt de situatie van Israël onder de aandacht van JHWH; deze is een eerste motief voor de imperatief die klinkt in 63:15a en 63:17b.<sup>51</sup>

<sup>48</sup> Zie wat ik hierover schreef in de excurs ‘Delen of aspecten van een actant’ in § 3.3.1.

<sup>49</sup> Ik ga niet mee in de mening van F.J. Helfmeyer, *ThWAT* 2, 656v., die schrijft dat de betekenis van זרוע in 63:12 afwijkt van de gangbare betekenis ‘macht’. Hij denkt aan de betekenis ‘leiding’. Zie de excurs over זרוע hierboven. Het lijkt mij dat het verband van Jes. 63:12 de gangbare betekenis ‘macht’ ondersteunt.

<sup>50</sup> Zie § 3.3.

<sup>51</sup> Zie de conclusie van de syntactische analyse van Jes. 63:7-19 in § 2.3.3.

Ik kom tot de volgende conclusie: door de herhaling van het woord בֹּטָן worden de tekstdelen 63:1-6 en 63:7-19 met elkaar verbonden. Er is sprake van een verschuiving: is in 63:1-6 de 'ik' het subject van 'vertreden', in 63:7-19 zijn 'onze vijanden' dat; zijn in 63:1-6 de volken voorwerp van 'vertreden', in 63:7-19 geldt dat voor 'uw heiligdom'. De aandacht gaat van het vertreden van de volken door 'deze' (6aA) naar het vertreden van het heiligdom door de vijanden (18aB). De vraag is dan: waarom zou de schrijver die twee momenten verbinden? Is er een verband tussen het een en het ander? De openbaring van 'deze' in 63:1-6 wordt verbonden met de klacht aan het adres van deze JHWH in 63:7-19. In die klacht wordt de huidige situatie van het heiligdom onder zijn aandacht gebracht: het is vertreden door de vijand. Ik vind het niet eenvoudig om het precieze verband tussen beide aan te geven. Wat heeft het spreken van 'deze' over het vertreden van de volken (3-6) te maken met de klacht van 'ik' aan het adres van JHWH betreffende het vertreden van zijn heiligdom door de vijanden? Ik kom hierop in het vervolg van deze studie terug, wanneer ik meer zicht heb gekregen op de tekst van Jes. 63 als geheel.

יֵרֵד

Een ander woord dat in beide teksten voorkomt is het werkwoord יֵרֵד (neerdalen). In Jes. 63:1-6 komt het voor in de laatste versregel, vers 6bA. Van alle werkwoorden waarvan de 'ik' het subject is, is dit het laatste: hij deed de levenssap van de volken 'neerdalen' op de aarde. Het werkwoord heeft hier een heel bepaalde betekenis; deze is anders dan die van hetzelfde werkwoord in 63:14 en 63:19.

In algemene zin duidt יֵרֵד op een beweging van boven naar beneden.<sup>52</sup> Het woord wordt gebruikt in geval van natuurverschijnselen als het 'neerdalen' van regen of sneeuw (Jes. 55:10) en voor het bergafwaarts stromen van water. Zoals dit bergwater kan ook olie (Ps. 133:2) of de in de wijnpers uitgedrukte sap (Jes. 63:6) naar beneden stromen. Het woord wordt ook gebruikt voor bewegingen in topografisch-geografische zin: iets of iemand daalt af naar een lager gelegen gebied. In deze betekenis komt het werkwoord voor in Jes. 63:14aA. In vloek- of dreigwoorden treffen we de overdrachtelijke betekenis van יֵרֵד aan. In dat geval duidt het werkwoord op de vernedering en ondergang van volken; is JHWH subject van handelen dan heeft het werkwoord de *Hif'il*-vorm:<sup>53</sup> Hij haalt de vijand neer; Hij maakt dat deze neerdaalt in het rijk van de dood. Het werkwoord יֵרֵד wordt ook gebruikt om de komst van JHWH te beschrijven (*Theophanieschilderung*)<sup>54</sup>; JHWH verlaat zijn hemelwoning om hier beneden in te grijpen, in redding of gericht. Op deze manier komt het werkwoord behalve in poëtische (Ps. 18:10) ook in profetische teksten voor, zoals in Jes. 34:5 (zwaard van JHWH) en ook in Jes. 63:19bA.

In 63:6 heeft het werkwoord overdrachtelijke betekenis: het werkwoord staat voor de ondergang (*Hif'il* יֵרֵד) van de volken die door de imposante verschijning uit Edom in zijn toorn zijn vertrappt. Het object van יֵרֵד is in dit versdeel 'levenssap'. Eerst verhaalt de 'ik' dat de 'levenssap' van de volken op zijn *kleding* spatte (3bA); nu zegt hij dat hij deze levenssap op de *aarde* liet neerdalen. De aandacht verschuift op deze manier van de kleding van 'ik' (3bA) naar de aarde waarop het bloed van de volken is neergekomen (6bA).<sup>55</sup> Deze aandacht voor de aarde kan gezien worden als een aanwijzing van de schrijver dat het hier om een voor hem aangelegen punt gaat.<sup>56</sup>

<sup>52</sup> Zie voor de betekenis van het werkwoord יֵרֵד o.a. G. Mayer, "יֵרֵד", in: *ThWAT* 3, 894-901.

<sup>53</sup> Zie voetnoot 92 van hoofdstuk 2.

<sup>54</sup> J. Jeremias, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (WMANT 10), Neukirchen-Vluyn 1977<sup>2</sup> (Jeremias, *Theophanie*), 12: 'das in Theophanieschilderungen häufige verb יֵרֵד (...).'

<sup>55</sup> Zie de conclusie van de syntactische analyse van vers 6 in § 2.2.2.

<sup>56</sup> Zie mijn bespreking hierna van woorden die een contrast vormen en in het bijzonder de excurs over het *merisme*, waarin ik inga op de functie van het woordpaar aarde - hemel in Jes. 63.



In het tweede tekstdeel Jes. 63:7-19 komt het werkwoord ירר tweemaal voor. De eerste keer in 63:14aA, dat met 63:14aB het slot vormt van 63:7-14a, het eerste deel van 63:7-19.<sup>57</sup> Het subject van ירר is in dit colon ‘vee’. Hier wordt het werkwoord ירר in zijn letterlijke betekenis van ‘neerdalen’ gebruikt, en wijkt de betekenis dus af van die in 63:6bA, waar het werkwoord in overdrachtelijke zin gebruikt wordt. De ‘ik’ vergelijkt de rust die het volk Israël met de vestiging in het beloofde land<sup>58</sup> ontving met vee dat in een vallei ‘neerdaalt’. Dit is een betekenisvolle vergelijking, want de vallei is in tegenstelling tot de doorgaans onbebouwde berghellingen de plek waar weidegrond en water te vinden zijn. Hij die de herder van Israël is, JHWH, brengt zijn kudde naar een plek van overvloed en vrede.<sup>59</sup> In de verzen 8-14a wordt het werk van JHWH over het voetlicht gebracht, en het laatste dat verhaald wordt is dit: Hij bracht zijn volk in de rust. Ook in 63:19bA komt ירר voor. Nu is JHWH het subject van ‘neerdalen’. Het is het laatste werkwoord in Jes. 63 met JHWH als subject. Ook in dit versdeel heeft het zijn letterlijke betekenis van ‘neerdalen’ en maakt het onderdeel uit van wat Jeremias de *Theophanieschildering* noemt.<sup>60</sup> Het gaat hier om het neerdalen van JHWH ten gunste van zijn volk. De werkwoordsvorm (*perfectum*) heeft hier de betekenis van een wens of gebed<sup>61</sup> en maakt onderdeel uit van de bede waarmee de ‘ik’ zich tot JHWH richt (19b).

Ik kom tot de volgende conclusie: door de herhaling van het woord ירר worden de tekstdelen 63:1-6 en 63:7-19 met elkaar verbonden. Hierdoor worden ook nu de actanten ‘ik’ (6bA) en JHWH (19bA) met elkaar in verband gebracht. Vergelijk ik 63:6bA en 63:19bA, dan valt me het volgende op: in 63:1-6 is ירר het laatste werkwoord waarvan

<sup>57</sup> Zie de syntactische structuur van 63:7-19 zoals ik die schetste in § 2.3.3.

<sup>58</sup> In teksten die betrekking hebben op de intocht in het beloofde land gaat de uitdrukking ‘het land in bezit nemen’ (יָרַד) of ‘het land geven’ (נָתַן) vaak samen op met de uitdrukking dat ‘JHWH het volk rust geeft’ (נוּחַ); zie o.a. Deut. 3:20; 12:10; 25:19 en Joz. 1:13,15; 21:44; 22:4; 23:1; Ps. 95:11. Doorgaans gaat het dan zoals in Jes. 63:14aB om een *Hifil*-vorm van het werkwoord נָח. Jes. 63:14aB is het slot van dat tekstdeel waarin de herinnering aan de tijd van Mozes wordt opgeroepen (63:7-14). Ik denk dat er daarom veel voor te zeggen is om het werkwoord נָח ook in Jes. 63:14aB te verstaan als verwijzend naar de rust die het volk kreeg toen het het beloofde land in bezit kreeg. De gedachtenis aan de tijd van Mozes in Jes. 63:7-14 loopt uit op de gedachtenis aan de intocht, aan de rust van het beloofde land. Dat doortocht en intocht in één adem worden genoemd komt vaker voor; vgl. Ex. 15:17. Dit is voor mij een aanwijzing dat in het geloof van Israël Gods openbaring in uittocht, doortocht en intocht als één samenhangende en allesomvattende openbaring moet worden gezien. Zie voor deze interpretatie J. Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, Anchor Bible, Vol. 19B, New York 2003, (Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*), 261v.; U. Berges, *Das Buch Jesaja: Komposition und Endgestalt* (Herders Biblische Studien 16) Freiburg 1998 (Berges, *Das Buch Jesaja*), 487v.; Beuken echter meent dat ‘rust’ in dit geval verwijst naar de rust die God het volk in de doortocht gaf. Want de vergelijking met ‘vee dat in de vallei afdaalt’ (63:14aA) is een vergelijking bij het gaan door de waterdiepten (63:13aA). Door deze vergelijking worden woestijntocht (63:13bB) en intocht (63:14a) geabsorbeerd in de doortocht door de zee, aldus Beuken (W.A.M. Beuken, *Jesaja* deel IIIb (POT), Nijkerk 1989 (Beuken, *Jesaja IIIb*), 18). J.L. Koole, *Jesaja III* (COT), Kampen 1995 (Koole, *Jesaja III*), 346 sluit zich bij hem aan. Om de zojuist genoemde redenen doe ik dat niet. Ik voeg er een reden van syntactische aard aan toe: bij de syntactische analyse van 63:13 en 63:14 heb ik laten zien dat 63:13b-14a zich onderscheidt van 11b-13a. Dit onderscheid is voor mij aanleiding om ook de beschreven gebeurtenissen in 63:11b-14 te onderscheiden.

<sup>59</sup> G. Dalman geeft de lezer in zijn *Arbeit und Sitte in Palästina* een beeld van het traditionele, alledaagse leven van de inwoners van Palestina rond 1900. Zijn beschrijving daarvan heeft bijgedragen aan een beter verstaan van de vele teksten in de Bijbel die gebruiken en gewoonten veronderstellen die ons, lezers vandaag, onbekend zijn. Zo beschrijft Dalman ondermeer waarom kudden afdalen in een vallei: ‘weil unten am sichersten Weide und Wasser zu finden ist.’ (209) Die zijn op de doorgaans onbebouwde berghellingen namelijk niet te vinden. Dat in een profetische tekst als Ez. 34:13v sprake is van een weideplaats op de *bergen* van Israël onderstreept het wonder van de toekomstige verlossing: een weideplaats, en nog wel op een plek waar die niet verwacht wordt. Zie G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, Bd. VI, Gütersloh 1939, 204-213.

<sup>60</sup> Jeremias, *Theophanie*, 12.

<sup>61</sup> Zie de syntactische analyse van vers 19b en voetnoot 131 en 132 in § 2.3.2.

‘deze’ het subject is; in 63:7-19 is ירד het laatste werkwoord waarvan JHWH het subject is. Beide tekstdelen vestigen dus op het einde de aandacht op die ene daad van respectievelijk ‘deze’ en JHWH, namelijk ‘neerdalen’. Er is sprake van een verschuiving: het gaat in de tekst van ‘ik’ die de levenssapi van de volken laat neerdalen op de aarde (6bA) naar de bede dat JHWH neerdaalt uit de hemel (19bA). Deze verschuiving loopt over vers 14aA waarin de ‘ik’ gedenkt dat JHWH in een ver verleden zijn volk rust gaf, zoals vee dat naar de vallei afdaalt. Ook hier gaat het om het laatste werkwoord in een reeks, namelijk die van de verzen 7-14a waarin daden van JHWH worden genoemd. Het werkwoord ירד komt dus in alle gevallen op een heel bepaalde plaats in de tekst voor. De vraag is ook nu: wat is het verband tussen 63:6bA en 63:19bA? Het spreken van ‘deze’ over de levenssapi van de volken die hij op de aarde liet neerdalen (63:6) wordt verbonden met de bede aan JHWH om uit zijn hemel neer te dalen (63:19b).

נבט

Het laatste woord dat ik noteerde bij woorden die herhaald worden is נבט, ‘opkijken, de ogen opslaan, aanschouwen’. Het gaat bij dit werkwoord met de betekenis ‘zien’ om een aandachtig kijken. In 5aA is de ‘ik’ uit Edom het subject van de werkwoordsvorm וראבטי. Hij vertelt dat hij opkeek toen hij de volken vertrad. Dat betekent dat hij zijn ogen opsloeg en aandachtig keek of er iemand was die hem zou bijstaan in zijn treden van de volken. In 15aA treffen we de imperativus van het werkwoord נבט aan. Hier is JHWH het subject van de imperatiefvorm הבט. Hem wordt met klem gevraagd zijn ogen op te slaan en te kijken. Hij moet zien dat zijn volk zich in een benarde situatie bevindt (18-19a).

Ik concludeer: door de herhaling van het werkwoord נבט worden de tekstdelen 63:1-6 en 63:7-19 met elkaar verbonden. Door deze herhaling worden ook nu de actanten ‘ik’ (‘ik’, 5aA) en JHWH (‘uw, 15aB) met elkaar in verband gebracht. Wat is het verband tussen 5aA en 15aA? Het spreken van ‘deze’ in 63:5aA wordt verbonden met de imperatief aan het adres van JHWH in 63:15aA. Het gaat in de tekst van Jes. 63 van de klacht van ‘ik’ die opkeek maar niemand aantrof die hem hielp naar de imperatief aan het adres van JHWH om op te kijken en om te zien naar Israël, zijn volk.

### Contrasten

Vervolgens onderzoek ik de woorden die binnen de compositie van Jes. 63 een contrast vormen.<sup>62</sup> Om te beginnen zijn dat אף (3aC, 6aA), חמה (3aD, 5bB, 6aB) en נקם (4aA) enerzijds en חסדים (7aA, 7bB), רחמים (7bB, 15bB), אהבה (9bA) en חמלה (9bA) anderzijds. De twee eerste woorden verwijzen naar een heel bepaalde gesteldheid of emotie van ‘deze’: hij toorn.

De betekenis van het woord אף kan zowel ‘neus’ zijn als ‘toorn’. In de beschrijving van toorn speelt de neus een belangrijke rol (o.a. Ez. 38:18), en wordt soms ook gesproken over ‘snuiven’ (o.a. Ps. 18:16). Het woord is vaak verbonden met de voorstelling van vuur, en komt herhaalde malen voor in verbinding met het werkwoord חרה (gloeien, branden) en met het substantivum חמה waarvan de grondbetekenis ‘heet zijn’ is.<sup>63</sup> Het substantivum חמה kan in het OT drie betekenissen hebben, waarbij het in verreweg de meeste gevallen de 3<sup>e</sup> betekenis heeft: a. gif, b. gloed en c. toorn. Wat de drie betekenissen verbindt is de voorstelling van ‘heet zijn’, de grondbetekenis van *ḥemāh*. Met deze betekenis onderscheidt *ḥemāh* zich van andere woorden in het Oude Testament voor ‘toorn’. Met dit woord wordt uitdrukking gegeven aan de innerlijke opwindning waarmee

<sup>62</sup> Ik markeerde ze in § 4.2.1.

<sup>63</sup> Zie voor de betekenis van אף verder J. Bergmann en E. Johnson, “אף”, in: *ThWAT* 1 (Johnson, *ThWAT* 1), 376-389.

toorn gepaard gaat; hij die toorn is van binnen gloeiend heet. De vertaling met ‘grimmigheid’ is een poging dit aspect tot uitdrukking te brengen.<sup>64</sup> Er kan zowel sprake zijn van menselijke als van goddelijke toorn. Die van mensen wordt doorgaans kritisch en negatief beoordeeld, omdat deze in veel gevallen onzuiver is en veel kwaad teweegbrengt. Veel vaker is in het OT sprake van Gods  $\text{הָמָה}$  en  $\text{אָר}$ . Deze zijn zijn goddelijke reactie op de ongehoorzaamheid en ontrouw van mensen, met in begrip van zijn eigen volk. Deze worden positief beoordeeld, want al brengen ze negatieve gevolgen met zich mee, Gods toorn en grimmigheid zijn altijd zuiver, in overeenstemming met zijn soevereiniteit en macht en daarom *heilige toorn* en *heilige grimmigheid*.

De betekenis van het substantivum  $\text{נָקָם}$  is ‘wraak’ en in geval van het werkwoord ‘(zich) wreken’. Het woord is uitdrukking van de straffende vergelding. Het is nauw verbonden met de notie van het recht en wordt in het Oude Testament daarom als iets positiefs gezien. Dat is zeker het geval wanneer JHWH het subject van de wraak is of mensen die door God zijn aangesteld (richter, koning) de wraak oefenen. Zodra mensen de wraak naar zich toehalen met het oog op zichzelf, wordt de wraak tot iets negatiefs (wraakgierigheid, rancune). In geval van de *nāqām* van JHWH gaat het niet om willekeur of kwade luim van een onberekenbare godheid zoals het geval kan zijn bij de goden van de omliggende volken, want de  $\text{נָקָם}$  van JHWH functioneert – zoals ook zijn  $\text{אָר}$  en  $\text{הָמָה}$  – in het kader van zijn verbond met Israël, zijn volk. Deze is de rechtvaardige straf op het breken van het verbond door dit volk. Zijn wraak is onlosmakelijk verbonden met de notie van zijn heiligheid en gerechtigheid. Zij is geen blinde woede, maar *heilige wraak*.<sup>65</sup>

De herhaling van de woorden ‘toorn’ en ‘grimmigheid’ binnen de compositie van Jes. 63:1-6 versterkt de aandacht voor deze gesteldheid van de ‘ik’. Uit de excurs hierboven kan worden opgemaakt dat er nauwelijks onderscheid in betekenis is tussen  $\text{אָר}$  en  $\text{הָמָה}$ . Beide zijn uitdrukking van toorn en deze toorn is in beide gevallen verbonden met de voorstelling van vuur. Maar wanneer we ze met elkaar vergelijken, kunnen we zeggen dat bij *hemāh* de nadruk ligt op de innerlijke gevoelens waarmee ‘af’ gepaard gaat en waarvan zij uiting is. De toorn van de imposante verschijning uit Edom was het gevolg van het feit dat hij zich enorm had opgewonden. De woorden ‘toorn’ en ‘grimmigheid’ in de verzen 3, 5 en 6 ‘omarmen’ het woord  $\text{נָקָם}$  in vers 4. Het verband zie ik als volgt: de toorn en grimmigheid van ‘ik’ kwamen aan het licht en kregen uitdrukking in de wraak van ‘ik’ op de volken.

Tegenover deze toorn en wraak van ‘ik’ in 63:1-6 staan de ‘goedertierenheden’, ‘barmhartigheden’, ‘liefde’ en ‘medelijden’ van JHWH in Jes. 63:7-19. Deze betreffen Israël, zijn volk. JHWH heeft zijn goedertierenheid, barmhartigheid, liefde en medelijden in het verleden geopenbaard aan Israël in zijn daden. De ‘ik’ denkt dan in het bijzonder aan de tijd van Mozes, toen JHWH zijn volk verlost, leidde en bracht in het beloofde land. In 63:15bB is niet Israël het voorwerp van de barmhartigheden van JHWH maar de ‘ik’, beter gezegd: hij is het niet en dat is dan ook zijn klacht aan het adres van JHWH. Deze versregel springt eruit: bij alle aandacht voor Israël vestigt de ‘ik’ ineens de aandacht op zichzelf. Hij

<sup>64</sup> Zie voor de betekenis van  $\text{הָמָה}$  verder K.D. Schunck, “הָמָה”, in: *ThWAT* 2, 1032-1036; en E. Johnson, “אָר”, in: *ThWAT* 1, 380-389. Zie over *hemāh* ook de excurs ‘Delen of aspecten van een actant’ in § 3.3.1.

<sup>65</sup> B. Janowski, *Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn, 2013 (Janowski, *Ein Gott*), 201: ‘Bei seinem Rechtdurchsetzen geht es nicht um irrationale Rache oder hasserfüllte Vergeltung, sondern um die Durchsetzung von Recht und Gerechtigkeit in einer Welt voller Ungerechtigkeit.’ Zie voor de betekenis van  $\text{נָקָם}$  verder E. Lipiński, “נָקָם”, in: *ThWAT* 5, 602-612 en in het bijzonder H.G.L. Peels, die in zijn *The Vengeance of God. The Meaning of the Root NQM and the Function of the NQM-Texts in the Context of Divine Revelation in the Old Testament* (OTS 31), Leiden 1995 (Peels, *Vengeance*) uitvoerig onderzoek doet naar de betekenis en functie van de wortel  $\text{נָקָם}$  in het oudtestamentische getuigenis aangaande God. Zie ook zijn *Wie is als Gij? Schaduwkanten van het oudtestamentische Godsbeeld*, Zoetermeer 2007<sup>2</sup>, 74-88 (Peels, *Wie is als Gij?*) en Janowski, *Ein Gott*, 110v. en 175-202.  $\text{נָקָם}$  heeft meestal God als subject, maar ook de mens kan het subject ervan zijn, en wel op de volgende manieren: wraak als vorm van rechtshandhaving (Ex. 21:20v.), wraak in de oorlogsvoering (Joz. 10:13) en wraak als uiting van kwade gezindheid (Lev. 19:18). De wreker wordt doorgaans de *go’el* (גֹּאֵל) genoemd. Een bekende vorm van wraak is de bloedwraak: in het verband van de stam is het meest verwante familielid verplicht in geval van moord of geweld het slachtoffer uit zijn familie te wreken (o.a. Gen. 34). Zie wat  $\text{אָר}$ ,  $\text{הָמָה}$  en  $\text{נָקָם}$  betreft verder § 6.1.1, waarin ik nader inga op de Godsvoorstellungen binnen de tekst van Jes. 63.

identificeert zich met zijn volk, werpt zich op als zijn vertegenwoordiger en springt voor dit volk in de bres bij JHWH, zo is mijn indruk.<sup>66</sup>

Een tweede contrast wordt gevormd door het woord דרך enerzijds en de woorden ישע en גאל anderzijds.<sup>67</sup> Het voorwerp van treden zijn de volken; het voorwerp van redden en lossen is Israël, het volk van JHWH. Dit contrast sluit aan bij het vorige: tegenover het optreden van 'ik' ten aanzien van de volken staat het optreden van JHWH ten aanzien van zijn eigen volk. Tegenover de toorn en wraak van 'ik' die zich openbaarden in zijn treden van de volken staan de goedertierenheden, barmhartigheden, liefde en medelijden van JHWH die aan het licht kwamen in zijn redden en lossen van Israël, zijn volk.

Een derde contrast wordt gevormd door de woorden ארץ (6bA) en שמים (15aA, 19bA). Aan het einde van het eerste tekstdeel 63:1-6 gaat de aandacht uit naar de *aarde*: de 'ik' verhaalt dat hij daarop de levenssap van de volken liet neerdalen (6bA). Aan het einde van het tweede tekstdeel 63:7-19 wordt de aandacht van de lezer getrokken naar de *hemel*: de 'ik' die hier spreekt richt zich tot JHWH in de hemel (15aA) met de bede dat Hij de hemel scheurt (19bA) en neerdaalt. Dit contrast brengt een verschuiving aan het licht: van levenssap die neerdaalt op de *aarde* (6b) naar de bede dat JHWH zal neerdalen vanuit de *hemel* (19b).

#### *Excurs: Contrast of merisme*

De vraag zou kunnen zijn of hier in plaats van een contrast sprake is van een *merisme*. Hieronder versta ik die stijlfiguur waarbij de delen van een geheel genoemd worden om dat geheel aan te duiden (bijv. 'jong en oud', dat wil zeggen: iedereen).<sup>68</sup> J. Krašovec zet uiteen dat het merisme symbolisch van inhoud is: de begrippen hebben geen letterlijke betekenis, maar worden 'slechts' genoemd om de aandacht van de lezer te vestigen op het geheel waarvoor deze begrippen staan.<sup>69</sup> Wanneer – om een voorbeeld te noemen – in Gen. 2:4 gezegd wordt dat de HEERE God hemel en aarde maakte, is het de schrijver er niet zozeer om te doen te zeggen dat God een hemel schiep en ook een aarde. Hij schiep immers meer dan een hemel en een aarde; Hij is het die *alles* heeft geschapen, en precies dat is wat de schrijver met het woordpaar hemel-aarde wil zeggen.<sup>70</sup> Een bijzondere vorm van het merisme is wat Krašovec de *polare Ausdrucksweise* noemt: alleen de twee uitersten (polen) van een geheel worden genoemd om dat geheel aan te duiden; ze komen in de plaats van het *pronomina indefinitum* 'alles'.<sup>71</sup> Hij bespreekt het veel voorkomende en zojuist genoemde merisme hemel-aarde en aarde-hemel dat in het OT veelvuldig voorkomt, meestal in samenhang met uitspraken over de schepping.<sup>72</sup> Krašovec onderstreept dan dat het merisme onderscheiden moet worden van de antithese.<sup>73</sup> Want in geval van een merisme willen de beide begrippen een geheel aanduiden; ze zijn nauw verbonden, bewegen zich op hetzelfde vlak. De beide begrippen worden verbonden door de copula *waw*, synonieme verba of door nominale wendingen; het merisme valt zodoende onder het synoniem parallelisme. In geval van een antithese echter staan de beide begrippen juist niet voor een geheel; ze staan tegenover elkaar en bewegen zich niet op hetzelfde vlak; de antithese valt onder het antithetisch parallelisme.<sup>74</sup>

<sup>66</sup> Zie het samenspel van actanten in Jes. 63:7-19 zoals ik deze onder 'ik' beschrijf in § 3.4.

<sup>67</sup> Aan het slot van de syntactische analyse van vers 3 wijs ik reeds op dit contrast, maar dan op grond van de syntactische opbouw van Jes. 63:1-3. Zie de syntactische analyse van vers 3 in § 2.2.2.

<sup>68</sup> J. Krašovec, *Der Merismus im Biblisch-hebräischen und Nordwestsemitischen* (BibOr 33), Rome 1977 (Krašovec, *Merismus*). Krašovec heeft onderzoek gedaan naar het gebruik van de stijlfiguur van het merisme in oudtestamentische teksten en teksten uit de Umwelt van Israël. Hij omschrijft het merisme als volgt: 'Der Merismus drückt also eine Gesamtheit, eine Totalität aus.' (3) Het gaat om 'eine Totalitätsschilderung.'

<sup>69</sup> Krašovec, *Merismus*, 3: 'Die einzelnen Termini besitzen nicht eine realistische Bedeutung, sondern stehen symbolisch-stellvertretend für die gesamte Realität oder Gattung einer gegebenen Ebene.'

<sup>70</sup> Zie voor Gen. 2:4 Krašovec, *Merismus*, 16.

<sup>71</sup> Ibidem, 2.

<sup>72</sup> Zie Krašovec, *Merismus*, 11-25.

<sup>73</sup> Krašovec, *Merismus*, 3v.

<sup>74</sup> Ibidem, 4. Een voorbeeld van een antithese is het woordpaar rechtvaardige-goddelloze in Psalm 1:6. Terwijl

Wanneer ik me nu richt op de woorden aarde en hemel in Jes. 63 betwijfel ik of we ook in deze tekst te maken hebben met een merisme. Bij Deutero-Jesaja komt het woordpaar hemel-aarde vaak voor, en in samenhang met het spreken over de macht van JHWH als schepper.<sup>75</sup> Het woordpaar verwijst dan naar de macht van JHWH die over *alles* gaat – heel de wereld is zijn gebied (merisme). Ik denk echter dat beide begrippen binnen de tekst van Jes. 63 een andere betekenis hebben: we hebben niet met een merisme te maken, maar met een contrast. Ik heb hiervoor in elk geval twee argumenten: (a) de beide begrippen staan syntactisch gezien wel heel ver uit elkaar, in tegenstelling tot de genoemde teksten in Jesaja waar ze syntactisch verbonden zijn (synoniem parallelisme) en een merisme vormen; (b) het contrast is onderdeel van de spanning die in Jes. 63 wordt opgebouwd zoals ik in het voorgaande al heb laten zien; als de ‘ik’ van 63:1-6 inderdaad JHWH is, dan was Hij er reeds eerder; Hij was het die de levenssap van de volken deed neerdalen op de aarde – waar is Hij dan nu, nu het er met zijn volk slecht voorstaat? Laat Hij die zich al op aarde liet zien (63:6), niet in zijn hemel blijven (63:15,19) maar ook nu komen, neerdalen tot redding van zijn volk.

Ik concludeer: ook de gemarkeerde woorden die een contrast vormen verbinden de tekstdelen 63:1-6 en 63:7-19. Ze brengen een scherp contrast aan het licht, namelijk tussen wie de ‘ik’ van 63:1-6 was voor de volken en wat hij met die volken deed, en wie JHWH geweest is voor Israël, zijn eigen volk, en wat Hij met zijn volk deed. Ook op deze manier worden deze ‘ik’ en JHWH met elkaar in verband gebracht. Gaat het om een en dezelfde actant? En ook nu komt de vraag op: waarom worden deze contrasterende tekstdelen en deze tegengestelde voorstellingen met elkaar verbonden?

#### *Semantisch verwant*

Ten slotte let ik op de woorden in Jes. 63 die semantisch verwant zijn.<sup>76</sup> Allereerst de woorden דבר (1bA) en אמר (8aA). In 63:1bA komt דבר voor in een directe rede: de ontzagwekkende verschijning reageert op de vraag wie deze is die daar vanuit Edom komt. Het eerste wat hij dan over zichzelf zegt is, dat hij in gerechtigheid spreekt. Het werkwoord דבר is verbonden met het substantivum צדקה. Ik heb er bij de analyse van actanten en van de herhaling van het woord רב al op gewezen, dat de directe rede onderdeel kan uitmaken van de vertelstrategie van de tekst: wat hier gezegd wordt doet ertoe. Het lijkt er nu op dat niet alleen het vermogen (רב) van ‘deze’ de aandacht hebben moet, maar ook zijn spreken in gerechtigheid. Het woord צדקה mag dus evenmin aan de aandacht ontsnappen. Reeds aan het begin van Jes. 63 wordt daar de aandacht voor gevraagd. In 63:8aA treffen we het werkwoord אמר aan. De ‘ik’ die in 63:7-19 spreekt, gedenkt de daden van JHWH (7). In de reeks van daden die hij vervolgens noemt is אמר de eerste daad: JHWH heeft iets *gezegd*. Wat Hij gezegd heeft, wordt op de manier van een directe rede verteld (8a). Ook nu kan dat deel uitmaken van de vertelstrategie van de tekst: wat gezegd wordt, doet ertoe.

Ik concludeer dat door de semantisch verwante woorden דבר en אמר de tekstdelen 63:1-6 en 63:7-19 met elkaar verbonden worden. Door beide woorden wordt onmiddellijk aan het begin van de tekstdelen de aandacht gevestigd op het spreken van de actanten ‘deze uit Edom’ en JHWH. Door deze verbinding worden ook nu de beide actanten ‘deze’ en JHWH met elkaar in verband gebracht. Gaat het om een en dezelfde actant? Door deze verbinding worden ook de directe rede van vers 1b en van vers 8a met elkaar verbonden. De vraag is dan als vanzelf wat die beide met elkaar te maken hebben. Wat heeft het spreken van ‘ik’ in gerechtigheid (1bA) te maken met dat JHWH gezegd heeft dat Israël ‘zeker zijn volk is’ (8aA)?

---

hetzelfde woordpaar in Pred. 3:17 voorkomt als een merisme. Het *lijkt* daar om een antithese te gaan, maar uit het verband blijkt dat dit niet het geval is; het woordpaar rechtvaardige-goddelloze wil hier zeggen dat Gods gericht *alle* mensen raakt.

<sup>75</sup> Zie o.a. Jes. 42:5a-b; 44:24; 45:12.18a-b; 48:13; 51:13.16; zie Krašovec, *Merismus*, 19v.

<sup>76</sup> Ik markeerde in § 4.2.1 drie reeksen van woorden.

Met het woord צדקה ben ik bij de volgende reeks van woorden die semantisch verwant zijn: צדקה (1bA), חסד (7aA, 7bB) en רחם (7bB, 15bB).

De betekenis van het woord צדקה hangt samen met het verband waarin het gebruikt wordt: de gemeenschap van mensen onderling (profaan) en die tussen God en mensen (religieus). B. Johnson spreekt daarom over een ‘Verhältnisbegriff’.<sup>77</sup> Men kan spreken van gerechtigheid wanneer aan die verhouding of gemeenschap recht wordt gedaan. Zij is de realisering van de verbondstrouw.<sup>78</sup> Aan de woorden *šdq* en *š’dāqāh* zit een juridisch aspect: gerechtigheid veronderstelt een bepaalde norm. Het optreden van iemand is al dan niet in overeenstemming met die norm, en dat resulteert dan in beloning, respectievelijk straf. Dat is voornamelijk het geval wanneer het gaat om de *š’dāqāh* van mensen. Uit het getuigenis van het OT blijkt dat de Thora de door God gegeven norm is. Wanneer in het OT echter sprake is van de צדקה van JHWH, is deze sterk soteriologisch gekleurd: zijn gerechtigheid is ten opzichte van zijn eigen volk geen *straffende*, maar bevrijdende, heil brengende gerechtigheid. Het juridische aspect klinkt echter wel mee, want het gaat om recht doen en dus doen oordeel en gericht mee, maar het positieve aspect overheerst.<sup>79</sup> God zet de zaken recht en voor Israël betekent dat heil, verlossing, een nieuwe orde.<sup>80</sup>

De betekenis van het woord חסד heeft haar oorsprong in het verband van de familie en de stam (*Sitz im Leben*). Het kwalificeert de verhoudingen binnen een familie of stam en kan daarom zoals צדקה als een ‘Verhältnisbegriff’ worden gezien.<sup>81</sup> binnen de familie en stam is men *trouw* aan elkaar. Deze trouw komt tot uitdrukking in concrete daden van hulp, zorg en redding. חסד is dus meer dan een innerlijke gezindheid; zij wordt metterdaad bewezen (Tatcharakter).<sup>82</sup> Deze חסד veronderstelt de gemeenschap en is tegelijk gericht op het voortbestaan, de bescherming en versterking van die gemeenschap (Gemeinschaftscharakter).<sup>83</sup> Wat haar ook typeert is dat *hèsèd* niet iets eenmaligs is; zij betreft een voortdurende houding van trouw aan en inzet voor de gemeenschap (Beständigkeit).<sup>84</sup> Een volgend aspect van חסד is de wederkerigheid.<sup>85</sup> Het woord חסד wordt ook in religieuze zin gebruikt. Het betreft dan JHWH en zijn trouw aan Israël, zijn volk. Een aantal van de hiervoor genoemde aspecten van חסד keert terug in het religieuze gebruik van dit woord: a) JHWH bewijst zijn חסד in concrete daden van hulp en redding; b) zijn *hèsèd* veronderstelt de gemeenschap en is gericht op haar voortbestaan, in dit geval die van Israël, zijn volk; c) ook van de *hèsèd* van JHWH geldt: zij is geen incident maar duurt voort. Het eerder genoemde aspect van de wederkerigheid echter wordt naar de achtergrond gedrongen. Alle nadruk ligt op de genade, het geduld en de ontferming van JHWH; zijn *hèsèd* is onvoorwaardelijk en heeft geen andere grond dan JHWH zelf.<sup>86</sup>

<sup>77</sup> B. Johnson, “צדק”, in: *ThWAT* 6, 898-924 (Johnson, *ThWAT* 6), 903.

<sup>78</sup> Koole, *Jesaja III*, 45.

<sup>79</sup> ‘Paired with the ‘opus proprium’ of God’s justice is an ‘opus alienum’: the judgement and retribution. This side of God’s justice receives less attention in the Old Testament, but is undeniably present’, schrijft Peels, *Vengeance*, 291v. De gerechtigheid wordt niet zozeer door Gods heilswerk geabsorbeerd, dat het retributieve element geheel afwezig is (290).

<sup>80</sup> Zie voor de betekenis van צדקה verder Johnson, *ThWAT* 6, 898-924, Peels, *Vengeance*, 290-292, en ook Brueggemann, *Theology*, 130. Peels verwijst in een voetnoot (290, voetnoot 55) naar de belangrijkste scribenten en standpunten betreffende de betekenis van dit woord. Zie ook J.J. Scullion, “Sedeq-sedaqah in Isaiah cc. 40-66”, *UF* 3 (1971), 335-348.

<sup>81</sup> Zo H.J. Zobel, “חסד”, in: *ThWAT* 3 (Zobel, *ThWAT* 3), 53. Zie voor de betekenis van חסד Zobel, *ThWAT* 3, 48-71; H.J. Stoebe, “חסד”, in: *THAT* I, 600-621; M. Franz, *Der barmherzige und gnädige Gott. Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34,6-7) und ihre Parallelen im Alten Testament und seiner Umwelt* (BWANT 160), Stuttgart 2003 (Franz, *Barmherzige und gnädige Gott*), 124-127.

<sup>82</sup> Zobel, *ThWAT* 3, 56.

<sup>83</sup> Ibidem, 56v.

<sup>84</sup> Ibidem, 56v.

<sup>85</sup> Ibidem, 57v. Zobel gaat in zijn artikel uitvoerig in op de verhouding van *hèsèd* en *b’rīt*, verbond in het verband van de familie en de stam. Hij betoogt dat in geval van familie- en stamverhoudingen *b’rīt* niet de grote vooronderstelling van *hèsèd* is en dus niet aan het bewijzen van *hèsèd* voorafgaat. In het verband van de familie of de stam is een verbond niet nodig; in deze verbanden is de verbondenheid aan elkaar immers een gegeven (‘Normalfall’). Het is volgens hem wel zo dat *b’rīt* op de betoning van *hèsèd* kan volgen, namelijk in die gevallen dat het gaat om een bewijs van חסד buiten het verband van de familie of de stam, bijvoorbeeld tussen twee leden van verschillende volken (Gen. 21). In dat geval is de ander *hèsèd* bewijzen allerminst vanzelfsprekend en kan deze ook niet als vanzelf van de ander worden verwacht. Door middel van het sluiten van een *b’rīt* wordt dan bekrachtigd, dat de bewezen goedheid geen incident is maar uiting van een verhouding die als blijvend wordt gezien.

<sup>86</sup> Zie voor de betekenis van חסד verder Zobel, *ThWAT* 3, 48-71; en H.J. Stoebe, “חסד”, in: *THAT* I, 600-621.

Over de oorspronkelijke betekenis van רחם bestaat geen eenduidigheid. Vaak wordt er een verband gelegd met het van dezelfde wortel *rahm* afgeleide substantivum רֶחֶם, baarmoeder (o.a. Stoebe; Vriezen; Westermann, Schroer/Staubli), maar Simian-Yofre betwijfelt dit verband.<sup>87</sup> Niettemin valt op dat het werkwoord *rahm* of het zelfstandig naamwoord *rah<sup>m</sup>mîm* met regelmaat voorkomt in een tekstverband waarin sprake is van de liefde van een moeder voor haar kind (Jes. 49:15),<sup>88</sup> van een man voor zijn vrouw (Jes. 54:8) of van een vader voor zijn kind (Ps. 103:13). Deze relatie vormt ook de achtergrond bij *rah<sup>m</sup>mîm* in Jes. 63:15. In vers 16 van dit hoofdstuk spreekt de 'ik' over de relatie van JHWH met zijn volk als die van een vader met zijn kind. Hieruit kan worden opgemaakt dat *rahm* een heel bepaalde, intieme relatie veronderstelt en dat *rahm* uitdrukking geeft aan een bepaald gevoel, namelijk dat van liefde en erbarmen. Stoebe houdt het voor mogelijk dat we bij *rah<sup>m</sup>mîm* moeten denken aan 'den Sitz dieses Gefühls': het binnenste.<sup>89</sup> Hij verwijst in dit verband naar Jes. 63:15, waar *rah<sup>m</sup>mîm* een parallellisme vormt met het woord *mē'îm* dat 'binnenste' betekent. Ook Simian-Yofre denkt in deze richting.<sup>90</sup> Het begrip רחם benadrukt het *emotionele* aspect in de verhouding van JHWH tot zijn volk. In dit woord komt aan het licht dat JHWH geen onbewogen God is; Hij is de *levende* God. Maar al gaat het bij *rahm* om een bepaald gevoel, een emotie diep van binnen, *rahm* blijft niet in gevoel steken: het gaat om een 'auf Konkretisierung hin angelegtes Gefühl', aldus Stoebe.<sup>91</sup> Dit gevoel openbaart zich in concrete daden van heil, hulp en redding (Ps. 116:6; Jes. 54:8 e.a.). Opmerkelijk is dat רחם sporadisch de mens als subject heeft (profaan gebruik) (o.a. Gen. 43:30; Spr. 28:13). Het is hoofdzakelijk JHWH die het subject is van *rahm*. Simian-Yofre gaat er daarom vanuit dat de oorspronkelijk *Sitz* van *rahm* de religieuze en theologische taal is, en dat het woord van daaruit zo nu en dan ook gebruikt werd om uitdrukking te geven aan gevoelens van erbarmen van de ene mens ten opzichte van de ander.<sup>92</sup>

Wat de drie hier genoemde woorden met elkaar verbindt, is dat zij hun betekenis hebben in het verband van de relatie van JHWH met Israël, zijn volk. Ze verwijzen naar de trouw van JHWH aan deze relatie. Anders gezegd: ze kunnen worden gerelateerd aan de notie van het verbond.<sup>93</sup> Benadrukt moet worden dat deze woorden niet slechts verwijzen naar een *eigenschap* van 'deze', respectievelijk JHWH. Het 'daad-karakter' van deze begrippen moet worden vastgehouden: concrete daden geven uitdrukking aan de *šēdāqāh*, *hsd* en *rahm* van 'deze' en JHWH. In 63:1-6 gaat het om wrekende daden: 'deze' vertrapte de volken. In Jes.

<sup>87</sup> H. Simian-Yofre en U. Dahmen, "רחם", in: *ThWAT* 7, 477. Zie voor de betekenis van רחם H. Simian-Yofre en U. Dahmen, "רחם", in: *ThWAT* 7, 460-477 (Simian-Yofre, *ThWAT* 7); T. Kronholm, "רָחֵם", in: *ThWAT* 7, 477-482; H.J. Stoebe, "רחם", in: *THAT* II, 761-768 (Stoebe, *THAT* II). Zie ook C. Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen* (ATD 6), Göttingen 1985<sup>2</sup>, 102-133; Franz, *Barmherzige und gnädige Gott*, 116-119. Volgens S. Schroer/Th. Staubli, *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt 2005<sup>2</sup>, 63-66 moeten we bij Gods רחם inderdaad denken aan de baarmoeder van een vrouw. De baarmoeder is naar de voorstelling van Israël de *Sitz des Mitlebens, des Mitgefühls* (65). Aan JHWH worden moederlijke gevoelens (*Mitgefühl und Erbarmen*) toegeschreven. De auteurs maken hierbij de volgende opmerking: 'Mann und Frau sind nach dem ersten Schöpfungsbericht Gott ebenbildlich, und so ist es eigentlich nur konsequent, wenn ein weibliches Organ nicht nur viel über das biblischen Menschenbild, sondern auch über Gottes Wesen enthüllt.' (65) Wanneer JHWH volgens het getuigenis van profeten vasthoudt aan zijn verbond met Israël, zijn volk, is dat niet zozeer aan zijn mannelijke als wel aan zijn vrouwelijke eigenschappen te danken (Ho. 11:8), aldus de auteurs (64).

<sup>88</sup> Th. C. Vriezen, *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*, Wageningen 1987<sup>6</sup> (Vriezen, *Hoofdlijnen*), 338: 'Barmhartig (*rachum*) is eigenlijk het woord, dat aanduidt de verbondenheid van moeder en kind; dit wordt dan ook gebruikt (althans de woordstam) in Jes. 49:15.'

<sup>89</sup> Stoebe, *THAT* II, 762.

<sup>90</sup> Simian-Yofre, *ThWAT* 7, 467.

<sup>91</sup> Stoebe, *THAT* II, 763.

<sup>92</sup> Ibidem, 474. Zie wat צדקה, חסד en רחם betreft verder hoofdstuk 6 waar ik nader inga op de Godsvoorstellingen binnen de tekst van Jes. 63.

<sup>93</sup> Zo o.a. Vriezen, *Hoofdlijnen*, 333-335, 337vv.; Brueggemann, *Theology*, 216v.; zie ook H.J. Stoebe, "רחם", in: *THAT* II, 761-768, en idem, "חֶסֶד", in: *THAT* I, 600-621; Zobel, *ThWAT* 3, 66vv.; H. Simian-Yofre en U. Dahmen, "רחם", in: *ThWAT* 7, 460-477. Voor צדקה zie ook Peels, *Vengeance*, 290-292. In mijn doctoraalscriptie 'Verberging van God – vraag en teken. Een onderzoek naar de relatie tussen de verberging van God en het handelen van Israël in Jesaja 54' (Utrecht, 1993) (W.J. Dekker, *Verberging van God*) heb ik onderzoek gedaan naar de plaats en betekenis van de woorden רחם en חסד in het geheel van Jes. 54 en laten zien dat deze eigenschappen van JHWH van beslissende betekenis zijn in een ommekeer van de uitzichtloze situatie waarin Sion zich bevindt. In § 4.3.2 laat ik zien dat het juist deze woorden zijn die Jes. 63:7-19 en Jes. 54:7-10 verbinden.

63:7-19 gaat het om bevrijdende en heilbrengende daden: JHWH verlost zijn volk uit Egypte, leidde het door de zee en de woestijn, en bracht het in de rust van het beloofde land.

In 63:1bA komt צדקה voor in een directe rede, waarin ‘deze uit Edom’ laat weten wie hij is: ‘ik die spreek in gerechtigheid.’ Door de directe rede gaat de aandacht uit naar deze צדקה. Wat opvalt is dat in het verband van 63:1-6 deze *ṣ<sup>e</sup>dāqāh* sterk verbonden is met de toorn en wraak van ‘deze’ over de volken, d.i. wat ik in de excurs hierboven het juridische aspect van het begrip *ṣ<sup>e</sup>dāqāh* noemde. Wanneer in 63:1 JHWH het subject van *ṣ<sup>e</sup>dāqāh* is, blijft het verlossende, heilbrengende aspect van *ṣ<sup>e</sup>dāqāh* vooralsnog verborgen. Dat komt in 63:7-19 aan het licht, en daar in de met צדקה verwante woorden חסד en רחם. In 63:1-6 valt alle nadruk op het wrekende optreden van de indrukwekkende verschijning tegen de volken die hij vertrap in zijn toorn en grimmigheid. Wat dit voor Israël betekent, blijft vooralsnog verborgen.

Wordt in het openingsvers van 63:1-6 de vinger gelegd bij de צדקה van ‘deze’, in het openingsvers van het tweede tekstdeel wordt de lezer geattendeerd op de חסד en רחם van JHWH die Hij aan het licht deed komen in zijn reddende daden ten tijde van Mozes. Ging het in 63:1-6 om het optreden van ‘deze’ tegen de volken, nu krijgt het optreden van JHWH in relatie tot zijn eigen volk Israël alle aandacht. Wat het verband is tussen het ene en het andere optreden hoop ik in het vervolg van dit onderzoek duidelijk te maken. In 63:15bB is niet Israël maar ‘ik’ het voorwerp van de barmhartigheid van JHWH, of beter: hij is dat juist niet, want JHWH houdt naar hem zijn barmhartigheid in, zo is zijn klacht. Bij de analyse van woorden die een contrast vormen wees ik al op de bijzondere betekenis van vers 15bB: rond het woord barmhartigheid verschuift de aandacht van Israël naar ‘ik’.

Ik concludeer dat ook door de semantisch verwante woorden צדקה, חסד en רחם de Jes. 63:1-6 en 63:7-19 verbonden worden. Ook nu worden zodoende de actanten ‘deze’ en JHWH met elkaar in verband gebracht. De vele verbindingen die ik inmiddels op het spoor ben, lijken erop te wijzen dat we in ‘deze’ te maken hebben met JHWH zelf. Wat de genoemde verwante woorden betreft: het is opmerkelijk dat ze genoemd worden in het openingsvers van beide tekstdelen. Op deze wijze wordt de aandacht onmiddellijk gevestigd op de eigenschappen van respectievelijk ‘deze’ en JHWH. Wil de schrijver juist deze eigenschappen voor het voetlicht brengen? Spelen zij een belangrijke rol in de boodschap die hij met deze tekst wil overdragen? De vraag is wat het verband is tussen de ‘gerechtigheid’ waarin ‘deze’ spreekt en de ‘goedertierenheid’ en ‘barmhartigheid’ van JHWH. Waarom worden ze in deze ene tekst bij elkaar gebracht en verbonden? Op deze vraag kan ik een antwoord geven wanneer ik meer zicht heb op het redactieproces van Jes. 63: wat bracht de schrijver-redactor ertoe om beide tekstdelen te verbinden? Met deze vraag zal ik me in de volgende paragraaf bezighouden. In het zesde hoofdstuk van dit onderzoek zal ik ingaan op de vraag hoe deze en andere voorstellingen of eigenschappen van JHWH functioneren in het geheel van deze tekst.

Een derde reeks van woorden die semantisch verwant zijn wordt gevormd door de werkwoorden בוא (1aA, 4aB), ירד (6bA, 14aA, 19bA), עלה (11bA) en הלך (12aA, 13aA). Het zijn de verba die in deze tekst een beweging uitdrukken.

Het werkwoord בוא is het eerste werkwoord dat we in Jes. 63 tegenkomen. In vers 1aA is het als predicaat onderdeel van de vraagzin 1aA-1aD. Dit werkwoord markeert de eerste



activiteit van ‘deze’: hij komt.<sup>94</sup> Zoals in vers 1aA treffen we ook in vers 4aB de participium-vorm van בוא aan, en het participium heeft ook hier predicatieve betekenis.<sup>95</sup> Het subject van ‘komen’ is nu echter niet ‘deze uit Edom’, maar ‘het jaar van mijn gelosten’. Hij die vanuit Edom komt (1aA) zet in vers 3-6 uiteen waarom zijn kleding dieprood gekleurd is: hij heeft de volken getreden. In dit vierde vers – dat in het geheel van de compositie van 63:1-6 een kernvers is<sup>96</sup> – lezen we wat ‘deze uit Edom’ ertoe aanzette om de volken te vertrappen: de dag van wraak was in zijn hart (4aA) en het jaar van zijn gelosten was gekomen (4aB). Het verband tussen vers 1a en 4a is als volgt: dat ‘deze’ *komt* (tegenwoordige tijd) in dieprode kleding (1a) heeft alles te maken met het feit dat het jaar van zijn gelosten was *gekomen* (verleden tijd) en dat hij daarom de volken vertrapte.<sup>97</sup> In 63:6bA komt het werkwoord ירד voor. Het is het laatste werkwoord van 63:1-6 en ook de laatste activiteit van ‘deze’ in dit tekstdeel. Hij liet de levenssap van de volken neerdalen op de aarde. Als ik op deze werkwoorden let, zie ik een ontwikkeling binnen de tekst: het gaat van ‘komen’ (1aA) naar ‘laten neerdalen’ (6bA). Het verband tussen beide is zoals zojuist verwoord: het *komen* (nu) van ‘deze’ in dieprode kleding heeft alles te maken met het laten *neerdalen* (toen) op de aarde van het bloed van de volken, wat ingegeven was door het *komen* (toen) van het jaar van zijn gelosten.

In 63:14aA is ‘vee’ het subject van afdalen. De ‘ik’ die hier aan het woord is, maakt een vergelijking met vee dat in een vallei afdaalt. Zo gaf de geest van JHWH het volk van JHWH rust. Vergelijk ik de cola 14aA en 14aB met het versdeel 6bA, dan zie ik een scherp contrast: het laten neerdalen van het bloed van de volken staat tegenover de rust die het volk van JHWH ontvangt. In vers 63:19bA is JHWH het subject van ירד. Was zijn spreken de eerste daad van JHWH waarvan in 63:7-19 melding gemaakt wordt (8aA), met zijn neerdalen is de laatste daad van JHWH in dit tekstdeel genoemd (19bA). Met een indringende bede richt de ‘ik’ zich tot JHWH ten gunste van Israël, zijn volk: laat JHWH neerdalen. Bij de analyse van woorden die herhaald worden heb ik reeds gewezen op het verband tussen vers 6bA en 19bA: de mededeling dat het bloed van de volken neerdaalde op de aarde (6bA) wordt een bede om het neerdalen van JHWH zelf. In beide gevallen gaat het om de laatste activiteit van de betreffende actant, respectievelijk ‘deze’ en JHWH.

In vers 63:11bA treffen we het verbum עלה aan. Het werkwoord maakt deel uit van de vraagzin naar hem die Israël deed opgaan uit de zee. De gedachtenis aan de daden van JHWH in de voorgaande verzen maakt bij ‘ik’ een vraag los. Het is de vraag naar JHWH. Met het hiervoor genoemde werkwoord ירד in 14aB is dit werkwoord verbonden; ze markeren als het eerste en laatste werkwoord het begin en einde van het tekstdeel 63:11b-14a<sup>98</sup> waarin ‘ik’ veel vragen stelt. De vraag naar JHWH die zijn volk deed *opgaan* uit de zee en rust gaf zoals vee *afdaalt* naar de vallei (11b-14a) loopt uit op een klacht en bede aan het adres van JHWH (14b-19), waarvan de bede dat JHWH zal *neerdalen* het laatste en naar mijn indruk de climax is. Hier laat ‘ik’ horen waar het hem ten slotte om te doen is: dat JHWH neerdaalt.

Het laatste werkwoord dat in dit verband genoemd moet worden is het werkwoord הלך dat zowel in 63:12aB als in 63:13aA voorkomt. Zoals de hiervoor genoemde werkwoorden

<sup>94</sup> Zie wat ik hierover opmerkte bij de actanten-analyse van 63:1-6 in § 3.3.

<sup>95</sup> Bij de syntactische analyse van vers 4 heb ik laten zien dat vers 4 en vers 1 syntactisch verbonden zijn; zie § 2.2.2.

<sup>96</sup> Zie de syntactische analyse van 63:1-6 in § 2.2.2 en zie ook de actanten-analyse van 63:1-6 in § 3.3.

<sup>97</sup> Ook Koole, *Jesaja III*, 324 wijst op dit verband. Zie de conclusie analyse syntactische structuur Jes. 63:1-6 in § 2.2.3.

<sup>98</sup> Zie de syntactische structuur van Jes. 63 zoals ik deze ten slotte schets in § 2.4.

עלה וירד maakt het in beide gevallen deel uit van het tekstdeel 11b-14a, het tekstdeel waarin 'ik' vraagt naar JHWH. In vers 12aA is JHWH het subject van 'gaan' en is het object 'zijn luisterrijke arm' (12aB). Bij de analyse van woorden die herhaald worden is ook het woord זרוע, 'arm' besproken. Opnieuw wordt deze 'arm' voor het voetlicht gebracht. Dit keer door zijn verbinding met het werkwoord הלך. In vers 13aA is ook JHWH het subject van 'gaan' en is het object Israël, het volk van JHWH. De werkwoorden עלה, הלך en ירד concentreren zich dus in de verzen 11b-14a, de verzen waarin 'ik' de vraag stelt naar JHWH: waar is Hij, Hij die deed *opgaan*, deed *gaan* en rust gaf zoals vee dat in de vallei *neerdaalt*?

Ik kom tot de volgende conclusie: ook door de werkwoorden בוא, ירד, עלה והלך vertonen de tekstdelen 63:1-6 en 63:7-19 samenhang. Door deze verbinding worden opnieuw de actanten 'deze' en JHWH met elkaar in verband gebracht. De vraag is wat het verband is tussen de versdelen die door deze werkwoorden verbonden worden. Wanneer ik de betreffende versdelen vergelijk, zie ik de volgende ontwikkeling binnen de tekst: het gaat van een werkwoord in de tegenwoordige tijd (komen, 1aA) via werkwoorden in de verleden tijd (komen, 4aB; neerdalen, 6bA; opgaan, 11bA; gaan, 12aA en 13aA; neerdalen, 14aA) naar een werkwoord in de tegenwoordige tijd (neerdalen, 19bA). Het eerste en laatste werkwoord in deze reeks van semantisch verwante woorden zijn daarom met elkaar te verbinden: het gaat van het *komen* van 'deze' hier en nu (1aA) via het *gekomen* zijn van 'het jaar van mijn gelosten' en het laten *neerdalen* van het bloed van de volken in het verleden (4aB, 6bA) en van het laten *opgaan* uit de zee, het laten *gaan* van de luisterrijke arm, het laten *gaan* door de waterdiepten en het rust geven zoals vee dat in de vallei *afdaalt* in de tijd van Mozes (11b-14a) naar het gebed om het *neerdalen* van JHWH hier en nu (19bA). Het gaat van de openbaring van 'deze', die de volken vertrapte en hun bloed op de aarde deed neerdalen, naar de bede om de openbaring van JHWH, om zijn eigen neerdalen vanuit de hemel nú.

### Vraagwoorden

In het verband van deze paragraaf let ik ten slotte ook op de vraagwoorden die in Jes. 63 voorkomen. Zoals gezegd zijn ze mij reeds bij de syntactische analyse van de tekst opgevallen en wierp ik toen de vraag al op naar hun rol in de compositie van de tekst.<sup>99</sup> Ik wil weten welke rol deze vraagwoorden spelen in het geheel van Jes. 63 en of deze rol de waarnemingen ondersteunt die ik tot nu toe heb gedaan, namelijk dat beide tekstdelen op het niveau van de woorden verbonden worden. Het betreft de vraagwoorden מי (wie, 1aA), מדוע (waarom, 2aA), איה (waar, 11bA, 11bB, 15bA) en למה (waarom, 17aA).<sup>100</sup>

Om inzichtelijk te maken waar deze vraagwoorden in de tekst van Jes. 63 voorkomen, geef ik het volgende schema:

1aA	2aA	11bA	11bB	15bA	17aA
מי	*				
מדוע		*			
איה			*	*	*
למה					*

<sup>99</sup> Zie mijn opmerking bij de syntactische analyse van vers 1 in § 2.2.2 en wat ik schreef bij de selectie van de woorden in § 4.2.1.

<sup>100</sup> Voor het onderscheid tussen de vraagwoorden en hun betekenis: zie noot 3 van § 2.2.2.

Het eerste vraagwoord *מי* (1aA) komt uit de mond van een nog onbekende vragensteller. Deze stelt de vraag naar de identiteit van ‘deze die komt vanuit Edom’. Het vraagwoord is verbonden met een participium-vorm van het werkwoord *בוא* en met de spreekvorm in de 3<sup>e</sup> persoon enkelvoud. Het tweede vraagwoord *מדוע* (2aA) komt uit de mond van dezelfde spreker. Deze stelt nu de vraag naar de rode kleur van de kleding die ‘deze die komt vanuit Edom’ draagt. Het vraagwoord is ook nu verbonden met een participium-vorm van het werkwoord, in dit geval het werkwoord *דרך*. De spreekvorm is nu echter de 2<sup>e</sup> persoon enkelvoud: de verschijning uit Edom wordt rechtstreeks aangesproken.

Het derde vraagwoord *איה* (11bA; 11bB; 15bA) klinkt uit de mond van een ik-persoon die zich één weet met het volk Israël maar ons verder nog niet bekend is. In 63:11bA en 63:11bB stelt hij de vraag naar Hem die zijn volk Israël deed opgaan uit de zee en zijn Geest stelde in het midden van dit volk: waar is Hij? Ook in deze versdelen is het vraagwoord verbonden met een participium-vorm van het werkwoord, respectievelijk *עלה* en *שם*. De spreekvorm is nu weer de 3<sup>e</sup> persoon enkelvoud. In 63:15bA is dezelfde vragensteller als in vers 11 aan het woord. Het vraagwoord ‘waar’ is nu echter niet verbonden met een werkwoordsvorm; er is sprake van een non-verbale zin, een zin die te midden van verbale zinnen syntactisch gezien opvalt.<sup>101</sup> De spreekvorm is in deze vraagzin de 2<sup>e</sup> persoon enkelvoud: de ik-persoon wendt zich nu rechtstreeks tot JHWH en vraagt hem naar zijn naijver en sterkte. Het laatste vraagwoord in Jes. 63 is *למה* (17aA) en komt ook nu uit de mond van de al genoemde ‘ik’. Hij vraagt nu naar de reden dat JHWH zijn volk laat dwalen en hun harten verhardt. Het vraagwoord is in dit geval verbonden met een *yiqtol*-vorm van het werkwoord, respectievelijk *תעה* en *קשה*. De spreekvorm blijft die van de 2<sup>e</sup> persoon enkelvoud.

Ik kom tot de volgende conclusie: door het gebruik van vraagwoorden worden de tekstdelen 63:1-6 en 63:7-19 met elkaar verbonden. Ik zie twee keer een verschuiving optreden van de spreekvorm in de 3<sup>e</sup> persoon enkelvoud naar de 2<sup>e</sup> persoon enkelvoud: a. van de vraag ‘wie’ (1aA) in de 3<sup>e</sup> persoon gaat het naar de vraag ‘waarom’ (2aA) in de 2<sup>e</sup> persoon; b. eenzelfde beweging zie ik tussen 63:11 en 63:15 en 63:17: van de vraag ‘waar’ (11bA, 11bB) in de 3<sup>e</sup> persoon gaat het opnieuw naar de vraag ‘waarom’ (17aA) in de 2<sup>e</sup> persoon; deze vraag wordt voorafgegaan door de vraag ‘waar’ (15bA). Wanneer ik beide verschuivingen in de tekst met elkaar vergelijk, zie ik nog een overeenkomst. Eerst is er een open, niet gerichte vraag ‘wie’ (1aA) en ‘waar’ (11bA, 11bB) in de spreekvorm 3<sup>e</sup> persoon. In beide gevallen betreft de vraag de persoon tot wie een anonieme spreker zich vervolgens richt met een persoonlijke, gerichte vraag: ‘waar’ (15ba) en ‘waarom’ (17aA). Als ik op de vraagwoorden let zie ik een parallelle structuur in de tekst van Jes. 63 oplichten. In schema:

<i>wie</i> (1aA) 3 <sup>e</sup> persoon	→	<i>waarom</i> (2aA) 2 <sup>e</sup> persoon
<i>waar</i> (11bA, 11bB) 3 <sup>e</sup> persoon	→	<i>waar</i> (15bA) en <i>waarom</i> (17aA) 2 <sup>e</sup> persoon

Vanwege deze structuur kan ik de verzen 1aA en 11bA, 11bB met elkaar verbinden, en ook de verzen 2aA en 15bA, 17aA. Op deze manier worden ook hij die vanuit Edom komt (1aA) en Hij die zijn volk deed opgaan uit de zee en in hun midden zijn heilige Geest stelde (11bA, 11bB) – JHWH – met elkaar in verband gebracht. Behalve beide actanten worden door de parallelle structuur ook het optreden van de ene uit Edom (treden, 2aA) en het optreden van JHWH (dwalen, verharden, 17aA) in verband gebracht. Daartussen zit de vraag

<sup>101</sup> Zie de syntactische analyse van vers 15 in § 2.3.2 en de conclusie § 2.3.3.

naar het waar van de naijver en sterkte van JHWH (15bA). Bij de syntactische analyse van Jes. 63 heb ik laten zien dat vers 15bA een belangrijk zinsdeel is in het geheel van de tekst; het vestigt de aandacht op de naijver en sterkte van JHWH. Ook nu dringt de vraag zich op naar de strategie van de schrijver: wat zou hij ermee voor hebben om beide optredens te vergelijken, en waarom die aandacht voor de naijver en sterkte van JHWH (15bA)?

### *Conclusie samenhang binnen de tekst*

1. Door woorden die in het geheel van deze tekst herhaald worden, een contrast vormen of semantisch verwant zijn en door de vraagwoorden die in deze tekst voorkomen, vertonen de beide tekstdelen Jes. 63:1-6 en Jes. 63:7-19 een nauwe samenhang. Met deze conclusie kan ik de onderzoeksvraag naar de eenheid van deze tekst beantwoorden: op het niveau van de woorden heb ik signalen dat de tekst van Jes. 63 meer een geheel is als ik tot nu toe in deze studie heb kunnen aantonen. Ze zijn voor mij een eerste aanwijzing dat beide tekstdelen op een later moment met elkaar verbonden zijn tot een betekenisvol geheel. Mijn vermoeden – geuit aan het einde van hoofdstuk 3 – dat er een verband is tussen beide teksten wordt hiermee bevestigd.

2. Door de genoemde woorden worden ook actanten met elkaar in verband gebracht. Dit betreft de imposante verschijning uit Edom (63:1-6) en JHWH (63:7-19), en ook גֹּאֲלִי (63:4) en het volk Israël (63:7-19). Het feit dat deze woorden worden vele keren met elkaar in verband gebracht worden, versterkt het vermoeden dat het om dezelfde actanten gaat. Dan zou de indrukwekkende gestalte die de volken vertrapte niemand minder zijn dan JHWH zelf, en wordt met de גֹּאֲלִי Israël bedoeld, het volk van JHWH. Voor een definitieve identificatie van de indrukwekkende figuur uit Edom is het echter nog te vroeg. Hiervoor heb ik meer gegevens nodig. Ik denk die te kunnen verzamelen wanneer ik in de volgende paragraaf vraag naar de samenhang van beide teksten met hun literaire verband. Aan het einde van het vorige hoofdstuk vroeg ik naar de mogelijke relatie tussen de anonieme vragensteller van Jes. 63:1-6 en de eveneens nog onbekende ‘ik’ van Jes. 63:7-19. De analyse van de woorden heeft deze beide spelers nog niet met elkaar in verband gebracht. Een nadere identificatie van deze actanten staat vooralsnog uit.

3. Opmerkelijk is dat de door mij onderzochte woorden de aandacht van de lezer ook vestigen op eigenschappen, innerlijke gevoelens en daden van actanten. Dit betreft de actanten ‘deze uit Edom’ en JHWH. Van de imposante verschijning uit Edom worden de volgende eigenschappen of innerlijke gevoelens benadrukt: zijn רַב, vermogen (63:1) en zijn זֶרֶע, arm, macht (63:5) en zijn צְדָקָה, gerechtigheid (63:1), maar ook zijn אָף, toorn, zijn חֲמָה, grimmigheid en zijn נָקָם, wraak. En van JHWH: zijn חֶסֶד, goedertierenheid, zijn רַחֵם, barmhartigheid (63:7,15), en zijn קִנְיָה, naijver en גְּבוּרָה, sterkte (63:15). De herhaling van het werkwoord גָּאֵל vestigt de aandacht op zijn naam ‘onze lossen van eeuwigheid’ (63:16). Wat de daden van deze actanten betreft, van ‘deze’ trekken de volgende daden de aandacht: בֹּא, komen (63:1), דַּבֵּר, spreken (63:1), יִשַׁע, redden (63:1), גָּאֵל, lossen (63:4), יֵרֵד, treden (63:3,5), נִבְט, opkijken, בֹּט, vertreden en יֵרֵד, (laten) neerdalen. En van JHWH trekken אָמַר, zeggen (63:8), redden (63:8,9), גָּאֵל, lossen (63:9,16), נִבְט, opkijken (63:15), en יֵרֵד, neerdalen (63:19) de aandacht. Deze aandacht voor beide actanten wekt de indruk dat het de schrijver van deze tekst om hen te doen was. De boodschap die hij met deze tekst wilde overdragen lijkt met deze twee actanten onlosmakelijk verbonden te zijn. Wanneer we in hen te maken hebben met een en dezelfde actant, namelijk JHWH, is Hij het midden van deze boodschap. De vraag is dan wat hij aangaande JHWH dan precies wilde overbrengen.

4. De woorden die ik in deze paragraaf onderzocht heb, brengen een scherp contrast aan het licht: tegenover het treden van de volken door ‘deze’ in zijn toorn staat het lossen en verlossen van Israël, zijn volk, door JHWH. Tegelijkertijd is er met de voortgang van de tekst sprake van een verschuiving of ontwikkeling: het gaat van het komen en spreken van hem die de volken in zijn toorn vertrapte (63:1-6) naar de klacht en bede aan het adres van JHWH dat Hij naar zijn volk omziet en neerdaalt (63:7-19). Door deze opbouw van de tekst wordt de spanning opgevoerd: wat zal het antwoord van JHWH zijn op die klacht en dat indringende gebed?

### *Vervolg*

Wanneer ik nu concludeer dat er op het niveau van de woorden samenhang bestaat tussen 63:1-6 en 63:7-19 ben ik benieuwd naar de precieze samenhang tussen beide tekstdelen. Om daarachter te komen moet een volgende stap in deze studie worden gemaakt: ik onderzoek hoe beide teksten verbonden zijn met hun literaire context. Ik doe dat omdat ze hun betekenis mede ontleen aan het verband waarin ze zijn opgenomen. Het zijn geen teksten op zichzelf; ze maken deel uit van een groter geheel. Om de verbinding met het grotere literaire verband op het spoor te komen richt ik me op de zogenoemde *haakjes*. Daarmee bedoel ik de woorden die als haakjes de tekst van Jes. 63 verbinden met andere delen van het boek Jesaja.<sup>102</sup> Het zijn de woorden die niet alleen in Jes. 63 voorkomen maar ook in andere teksten binnen het Bijbelboek Jesaja. Hoewel niet noodzakelijk<sup>103</sup> is het goed mogelijk dat dit de woorden zijn die de redactionele samenhang van Jes. 63 met andere delen van Jesaja aan het licht brengen. Het onderzoek in de volgende paragraaf moet uitwijzen of ze inderdaad deze verbindende functie hebben.

Ik geef nu een overzicht van de woorden die naar mijn idee een haakje of verbindingsdraad zijn. Ze zijn door het onderzoek dat ik tot nu toe heb gedaan komen bovendrijven. Hieruit is gebleken dat twee actanten in het bijzonder de aandacht trekken: ‘deze’ en JHWH. Dit betekent het volgende: ik ga mij in het vervolg uitsluitend op die woorden richten die onlosmakelijk verbonden zijn met deze twee actanten. De meeste van deze woorden zijn zojuist al genoteerd: צדקה, נקם, אף, חמה, זרוע, חסד, רחם en קנאה, ישע, גאל en אב. Ik voeg twee woorden toe: אב en שם. Ik onderzoek die twee in deze paragraaf niet, omdat het geen woorden zijn die beide tekstdelen 63:1-6 en 63:7-19 verbinden. Toch denk ik dat ze in het geheel van de tekst belangrijk zijn, omdat ze de aandacht vestigen op de *naam* van JHWH. Wanneer de woorden die ik hierboven noteerde de aandacht vestigen op eigenschappen en daden van ‘deze’ en JHWH, mag aandacht voor de שם van JHWH niet ontbreken. Het woord אב voeg ik toe omdat het duidt op een heel bepaalde voorstelling van God: JHWH als *vader*. Met deze selectie van woorden heb ik antwoord gegeven op de vraag die ik in § 4.2.2 stelde: zijn er in het geheel van woorden die ik markeerde woorden die eruit springen? Het

---

<sup>102</sup> Williamson spreekt in zijn hiervoor genoemde boek over *points of connection, connections, similarities, links, shared elements* of *parallels*. Wanneer ik hier spreek over haakjes of verbindingen heb ik het over verbindingen tussen teksten op het niveau van de woorden, verbindingen op grond van *herhaling* van woorden (synchroon perspectief). Deze onderscheid ik van verbindingen op het niveau van de redactie van de tekst (diachroon) en van samenhang op het niveau van de concepten (theologie). De verbindingen op redactioneel niveau bespreek ik in het vervolg van dit hoofdstuk (4.3.2.3 en 4.3.2.4) en de samenhang op conceptueel niveau in hoofdstuk 6. De haakjes op het niveau van de woorden kunnen door nader onderzoek ook haakjes op een van beide andere niveaus blijken te zijn. Ik ben benieuwd welke van de door mij hierna geselecteerde woorden ook haakjes op redactioneel en conceptueel niveau zullen blijken te zijn.

<sup>103</sup> Zie de vorige voetnoot. Voor een bewijs van een redactionele samenhang tussen teksten heb ik meer aanwijzingen nodig dan herhaling van woorden. Zie over redactionele samenhang verder voetnoot 109.

zijn de woorden die verwijzen naar eigenschappen, daden of de naam van ‘deze’ en JHWH.

Wanneer ik voor de te onderscheiden delen van Jes. 63 de mogelijke haakjes of *connections* met andere delen van Jesaja noteer, kom ik tot het volgende overzicht:

\* Wat 63:1-6 betreft: צדקה, ישע, גאל, נקם, אף, חמה, en זרוע.

\* Wat 63:7-19 betreft: חסד, רחם, קנאה, ישע, גאל, אב, en שם. Het woord קנאה is niet een van de woorden die beide tekstdelen van Jes. 63 verbinden, en toch noteer ik het hier. Want zowel de syntactische analyse<sup>104</sup> als die van de woorden wijst uit dat dit woord de aandacht trekt.

De betekenis van קנאה is drieërlei: ijver (passie, inzet; deze ijver kan zowel positief als negatief zijn), naijver (nijd, bijvoorbeeld vanwege de voorspoed van een ander) en jaloezie (afgunst, in het verband van liefde en huwelijk).<sup>105</sup> De grondnotie van קנאה is dus die van een diepe, innerlijke emotie die tot uiting komt in doorgaans ferme daden. Het is van belang met Becking op te merken dat het ook bij de voorstelling van Gods naijver gaat het om een metafoor.<sup>106</sup> Dat wil zeggen: de metafoor van Gods naijver betreft de voor iedereen herkenbare menselijke emotie van naijver op de werkelijkheid van God, maar tegelijk valt die er nooit helemaal mee samen. Gods werkelijkheid is altijd groter. Ook in zijn naijver is Hij de heilige, de onnavolgbare.<sup>107</sup> Daar hoort bij dat Gods naijver, in tegenstelling tot de menselijke, nimmer onzuiver (vgl. Gen. 30:1) is, maar immer terecht, omdat op het spel staat wat Hem rechtens toekomt (zijn volk; zijn eer; aanbidding).<sup>108</sup>

#### 4.3.2 Jes. 63 in zijn literaire verband

In deze paragraaf onderzoek ik op welke wijze de beide tekstdelen Jes. 63:1-6 en 63:7-19 verbonden zijn met het grotere geheel van het boek Jesaja. Zodoende hoop ik meer zicht te krijgen op de redactionele samenhang<sup>109</sup> tussen beide teksten, maar ook een dieper inzicht in wat de schrijver of redactie bewogen kan hebben om beide teksten tot één betekenisvol geheel samen te brengen. Ik begin met een concordantisch onderzoek: waar komen de woorden die ik aan het einde van de vorige paragraaf noemde voor in het boek Jesaja? (§ 4.3.2.1) Ik let om te beginnen op de teksten die behoren tot het tekstcorpus van Trito-Jesaja, maar ben niet minder benieuwd naar verbindingen met teksten binnen Deutero- en Proto-Jesaja.

Wanneer ik de teksten genoteerd heb waarmee Jes. 63:1-6 en Jes. 63:7-19 op grond van de herhaling van woorden verbonden zijn en mij een eerste beeld gevormd heb van de samenhang van deze tekstdelen met andere teksten binnen het boek Jesaja, is een nadere analyse van deze teksten nodig (§ 4.3.2.2). Om samenhang tussen teksten te kunnen

<sup>104</sup> Zie de syntactische analyse van vers 15 in § 2.2.2 en wat ik daar opmerkte: vers 15bA is een versdeel dat eruit springt.

<sup>105</sup> Zie voor de betekenis van קנאה E. Reuter, “קנא”, in: *ThWAT* 7, 51-62; H.G.L. Peels, ‘qin’äh’, in: W.A. van Gemeren, *Dictionary of Old Testament Theologie & Exegesis*, Vol 3, Carlisle 1997: 937-940; Peels, *Wie is als Gij?*, 45-58 en B. Becking, “Gottes Eifersucht als eine der Wurzeln des altisraelitischen Monotheismus”, in: C. Schwöbel (Hg.), *Gott, Götter, Götzen: XIV. Europäischer Kongress für Theologie (11.-15. September 2011 in Zürich)*, VWGT 38: Leipzig 2013 (Becking, “Eifersucht”), 292-303, die ook aandacht geeft aan de voorstelling van de *Eifersucht* in de Umwelt van het oude Israël (p. 294-297).

<sup>106</sup> Becking, “Eifersucht”, 297v. Zie wat hij onder een metafoor verstaat voetnoot 21 in hoofdstuk 3.

<sup>107</sup> Ibidem, 300.

<sup>108</sup> Zie verder hoofdstuk 6 waar ik nader inga op de Godsvoorstellingen binnen de tekst van Jes. 63.

<sup>109</sup> Wanneer ik in dit hoofdstuk spreek over *samenhang* tussen Jes. 63:1-6 en 63:7-19 bedoel ik de samenhang op redactioneel niveau; ik onderzoek welke aanwijzingen er zijn dat de tekst op een later moment tot één geheel is samengebracht.

vaststellen heb ik aan een herhaling van woorden niet genoeg. Woorden die herhaald worden hoeven immers niet per se onderscheidend te zijn; ze kunnen behoren tot het algemeen taalgebruik van de schrijver. Daarom zoek ik naar nog meer aanwijzingen voor samenhang tussen teksten. Ik denk aan woordparen<sup>110</sup> en aan overeenkomst in syntactische patronen, actanten, motieven en tekstopbouw. Wanneer ik de teksten in beeld heb waarmee Jes. 63 in het bijzonder samenhang vertoont, bestudeer ik die teksten nogmaals en richt ik me vooral op eventuele verschillen en verschuivingen tussen de teksten die samenhang vertonen. De vraag is dan hoe deze eventuele verschillen te verklaren zijn (§ 4.3.2.3). In dit onderzoek naar samenhang binnen Jesaja sluit ik aan bij Williamson en de wijze waarop hij de samenhang van teksten binnen het boek Jesaja bestudeerde.<sup>111</sup> De vraag is dan: heb ik op grond van het onderzoek naar de samenhang van Jes. 63 met andere teksten binnen Jesaja aanwijzingen dat de schrijver van deze tekst bekend was met die van Deutero- en Proto-Jesaja? Is het omgekeerde misschien ook het geval, namelijk dat hij op zijn beurt invloed heeft gehad op de tekst van Deutero- en Proto-Jesaja? Ik stel deze vraag omdat men er in het algemeen van uitgaat dat het boek Jesaja niet in één keer is geschreven, maar in de loop van de tijd en na meerdere bewerkingen het boek geworden is zoals wij dat nu kennen. Zijn er in Jes. 63 sporen van dat redactieproces aan te wijzen? Met een schets van het redactieproces sluit ik deze paragraaf af (§ 4.3.2.4).

#### 4.3.2.1 Concordantisch onderzoek

Welke woorden kunnen als haakjes of verbindingswoorden worden gezien? Ik markeerde ze aan het einde van 4.2.2.

##### A. Jesaja 63:1-6

Wat het eerste tekstdeel van Jes. 63 betreft noteer ik de volgende teksten:

קִדְּמָה, קִדְּמָה, gerechtigheid (63:1)

Trito-Jesaja: 56:1<sup>2x</sup>; 57:12; 58:2<sup>2x</sup>, 8; 59:4, 9, 14, 16, 17; 60:17; 61:3, 10, 11; 62:1, 2; 64:4, 5

Deutero-Jesaja: 41:2, 10; 42:6, 21; 45:8<sup>2x</sup>, 13, 19, 23-25; 46:12, 13; 48:1, 18; 51:1, 5, 6-8; 54:14, 17

Proto-Jesaja: 1:21, 26, 27; 5:7, 16, 23<sup>2x</sup>; 9:6; 10:22; 11:4, 5; 16:5; 26:9, 10; 28:17; 32:1, 16, 17<sup>2x</sup>; 33:5, 15

יָשַׁע, verlossen; יָשַׁע, verlossing; מוֹשִׁיעַ, verlosser; יְשׁוּעָה en תְּשׁוּעָה, verlossing, heil (63:1,5)

Trito-Jesaja: 56:1; 59:1,11,16,17; 60:16, 18; 61:10; 62:1,11; 63:8,9; 64:4

Deutero-Jesaja: 43:3,11,12; 45:8,15,17<sup>2x</sup>,20,21,22; 46:7,13<sup>2x</sup>; 47:13,15; 49:6,8,25,26; 51:5,6,8; 52:7,10

Proto-Jesaja: 12:2<sup>2x</sup>,3; 17:10; 19:20; 25:9<sup>2x</sup>; 26:1,18; 30:15; 33:2,6,22; 35:4; 37:20,35; 38:20

<sup>110</sup> Hiermee bedoel ik die woorden die in te onderscheiden teksten steeds samen voorkomen.

<sup>111</sup> Williamson beschrijft in zijn *The Book Called Isaiah* het redactieproces van Jes. 1-55. Hij laat zien hoe Deutero-Jesaja voorhanden tekstmateriaal van de hand van Proto-Jesaja opnam en verwerkte in zijn eigen literaire werk dat we nu Deutero-Jesaja noemen. Deze Deutero-Jesaja werd niet alleen zelf door de tekst van de Jesaja van Jeruzalem (de auteur van grote delen van 1-39) beïnvloed, hij beïnvloedde ook zelf de voorhanden tekst door delen ervan te bewerken of teksten toe te voegen, aldus Williamson. In zijn onderzoek, waarin hij zich uitsluitend richt op Deutero-Jesaja, gaat Williamson niet in op de vraag hoe Deutero- en Trito-Jesaja zich tot elkaar verhouden en hoe het tot het ene boek kwam dat Jesaja nu is.

גאל, lossen<sup>112</sup> (63:4)

Trito-Jesaja: 59:20; 60:16; 62:12; 63:9,16

Deutero-Jesaja: 41:14; 43:1,14; 44:6,22,23,24; 47:4; 48:17,20; 49:7,26; 51:10; 52:3,9; 54:5,8

Proto-Jesaja: 35:9

נקם, wraak; נקם, zich wreken (63:4)

Trito-Jesaja: 59:17; 61:2

Deutero-Jesaja: 47:3

Proto-Jesaja: 1:24; 34:8; 35:4

תא, toorn<sup>113</sup> (63:3,6)

Trito-Jesaja: 66:15

Deutero-Jesaja: 42:25; 48:9

Proto-Jesaja: 5:25<sup>2x</sup>; 7:4; 9:11,16,20; 10:4,5,25; 12:1; 13:3,9,13; 14:6; 30:27,30

חמה, grimmigheid<sup>114</sup> (63:3,5,6)

Trito-Jesaja: 59:18; 66:15

Deutero-Jesaja: 42:25; 51:13<sup>2x</sup>,17,20,22

Proto-Jesaja: 27:4; 34:2

זרוע, arm<sup>115</sup> (63:5)

Trito-Jesaja: 59:16; 62:8; 63:12

Deutero-Jesaja: 40:10,11; 44:12; 48:14; 51:5<sup>2x</sup>, 9; 52:10; 53:1

Proto-Jesaja: 9:19; 17:5; 30:30; 33:2

Wanneer ik dit overzicht zie, neem ik het volgende waar:

Het woord צדק(ה) en woorden die afgeleid zijn van de stam ישע komen in alle drie delen van Jesaja veelvuldig voor. Daaruit kan worden opgemaakt dat ze een voorname rol spelen binnen de boodschap van dit Bijbelboek. Ik noteer alvast 56:1 omdat in dit openingsvers van Trito-Jesaja beide woorden samen voorkomen zoals ook het geval is in 63:1bA. Het woord גאל komt behalve driemaal in Jes. 63 slechts drie keer voor in Trito-Jesaja, en in Proto-Jesaja slechts eenmaal, terwijl we het in Deutero-Jesaja veelvuldig aantreffen. Dit zou erop kunnen wijzen dat het woord גאל voor Deutero-Jesaja en zijn boodschap een belangrijk woord is. Ik noteer alvast 35:9 omdat dit vers het enige is binnen Proto-Jesaja waar גאל voorkomt. Het is binnen het boek Jesaja ook het eerste vers waar we dit woord aantreffen. Voor het onderzoek naar de samenhang van Jes. 63 met het grotere geheel van

<sup>112</sup> Ik beperk me tot de teksten waarin het werkwoord גאל de betekenis 'lossen' heeft en niet 'bevekken' (o.a. 59:3; 63:3); zie de excurs over גאל in de vorige paragraaf.

<sup>113</sup> Ik beperk me tot de teksten waarin תא niet het partikel is met de betekenis 'ja' of 'ook' (o.a. 26:8,9,11; 41:26; 46:11) noch de betekenis 'neus' (o.a. 2:22; 49:23; 65:5) maar de betekenis 'toorn' heeft; zie over de betekenis van תא de excurs over תא, חמה, נקם in de vorige paragraaf. Op 7:4 (Rezin, Syrië) en 14:6 (Babel) na is in alle teksten van het boek Jesaja waarin het woord תא voorkomt JHWH het subject.

<sup>114</sup> Ik richt me uitsluitend op de teksten waarin חמה de betekenis 'grimmigheid' heeft en niet die van 'gif' of 'gloed' (24:23; 30:26<sup>2x</sup>); zie voor de betekenis van חמה de excurs over תא, חמה, נקם in de vorige paragraaf. Op 51:13<sup>2x</sup> na is in alle teksten van het boek Jesaja waarin het woord חמה voorkomt steeds JHWH het subject.

<sup>115</sup> Op 9:19 (men) en 17:5 (maaier) en 44:12 (smid) na is in alle teksten binnen het boek Jesaja waarin het woord זרוע voorkomt steeds sprake van de זרוע van JHWH.



Jesaja lijkt mij dit daarom een belangrijke tekst.

In het geheel van het boek Jesaja komt het woord נקם zelden voor; inclusief 63:4 zevenmaal. Hierbij valt op dat het in Deutero-Jesaja slechts eenmaal voorkomt: in 47:3. Wanneer ik onderzoek op welke wijze 63:1-6 verbonden is met zijn literaire verband lijkt deze tekst mij daarom een voorname tekst. Binnen Trito- en Deutero-Jesaja treffen we het woord אף maar een enkele keer aan, terwijl het binnen Proto-Jesaja veelvuldig voorkomt. De eerste keer in 5:25<sup>2x</sup>. Opmerkelijk is dat het binnen Trito-Jesaja behalve in 63:3,6 uitsluitend in 66:15 voorkomt. Dat betekent dat we het binnen Trito-Jesaja nog niet eerder aantreffen. Uit het concordantisch overzicht blijkt dat het al wel in Deutero- en Proto-Jesaja wordt aangetroffen.

Evenals het woord אף komt חמה binnen het Bijbelboek Jesaja niet vaak voor. Wat opvalt is dat ook dit woord buiten 63:1-6 uitsluitend in 66:15 voorkomt, hetzelfde vers waarin we אף aantreffen. Ik denk dat dit vers daarom een belangrijke tekst is in het onderzoek naar de manier waarop de tekst van Jes. 63 verbonden is met andere teksten binnen Jesaja. Dit is ook het geval met Jes. 34, omdat zowel het woord נקם als חמה in deze tekst voorkomen, terwijl we beide woorden binnen Proto-Jesaja verder nauwelijks aantreffen. Ook opmerkelijk is dat van de zes keer dat חמה binnen Deutero-Jesaja voorkomt, we het vijfmaal in Jes. 51 aantreffen. Daarom moet ik ook aan dit hoofdstuk aandacht geven in het onderzoek naar de samenhang van Jes. 63 met andere delen van dit Bijbelboek. Het woord זרוע komt in alle drie delen van Jesaja voor, maar het meest vaak in Deutero-Jesaja. Het lijkt erop dat in de boodschap van dit deel van Jesaja voor dit woord een voorname rol is weggelegd.

### Conclusies

1. Jes. 63:1-6 is wat *Trito-Jesaja* betreft a) in het bijzonder verbonden met Jes. 59:16-18, 20 want uitgezonderd het woord אף komen alle door mij genoteerde woorden in deze verzen voor; b) door middel van de woorden צדקה en ישע ook verbonden met Jes. 56:1, het openingsvers van Trito-Jesaja; c) door de woorden אף en חמה ook verbonden met Jes. 66:15. Opmerkelijk is dat de woorden ישע en צדק nog wel voorkomen in 64:4,5 maar dat na deze verzen geen van de door mij genoteerde woorden nog terugkeert binnen Trito-Jesaja. Uitzondering zijn de woorden אף en חמה die in 66:15 nog eenmaal terugkeren.
2. Jes. 63:1-6 is wat *Deutero-Jesaja* betreft met meerdere haakjes verbonden met de tekst van Jes. 51. Alle door mij genoteerde woorden komen in deze tekst voor, uitgezonderd נקם en אף. Bijzondere aandacht gaat uit naar Jes. 47:3, omdat dit binnen Deutero-Jesaja de enige tekst is waar we het woord נקם aantreffen.
3. Jes. 63:1-6 vertoont wat *Proto-Jesaja* betreft a) in het bijzonder samenhang met Jes. 34:2,8 en 35:4,9 want in deze verzen treffen we de woorden aan die we binnen Proto-Jesaja verder nauwelijks aantreffen, namelijk גאל, נקם, חמה; b) door middel van de woorden צדקה en נקם ook samenhang met het eerste hoofdstuk van Jesaja, namelijk met Jes. 1:21,24,26,27; c) door ישע ook samenhang met het laatste deel van Proto-Jesaja: Jes. 37:20,35 en 38:20.

### B. Jesaja 63:7-19

Wat het tweede tekstdeel van Jes. 63 betreft noteer ik de volgende teksten:

תָּקַד, goedertierenheid (63:7<sup>2x</sup>)

Trito-Jesaja: 57:1

Deutero-Jesaja: 54:8,10; 55:3

Proto-Jesaja: 16:5

רַחֲמִים, barmhartigheid; רָחַם, zich ontfermen (63:7,15)

Trito-Jesaja: 60:10

Deutero-Jesaja: 47:6; 49:10,13,15; 54:7,8,10; 55:7

Proto-Jesaja: 9:16; 13:18; 14:1; 27:11; 30:18

קִנְיָה, naijver (63:15)

Trito-Jesaja: 59:17

Deutero-Jesaja: 42:13

Proto-Jesaja: 9:6; 11:13; 26:11; 37:32

יָשַׁע, verlossen; יָשַׁע, verlossing; מוֹשִׁיעַ, verlosser; יְשׁוּעָה en תְּשׁוּעָה, verlossing, heil (63:8.9)

Trito-Jesaja: 56:1; 59:1,11,16,17; 60:16,18; 61:10; 62:1,11; 63:1,5; 64:4

Deutero-Jesaja: 43:3,11,12; 45:8,15,17<sup>2x</sup>,20,21,22; 46:7,13<sup>2x</sup>; 47:13,15; 49:6,8,25,26; 51:5,6,8; 52:7,10

Proto-Jesaja: 12:2<sup>x</sup>,3; 17:10; 19:20; 25:9<sup>2x</sup>; 26:1,18; 30:15; 33:2,6,22; 35:4; 37:20,35; 38:20

גָּאַל, lossen<sup>116</sup> (63:9,16)

Trito-Jesaja: 59:20; 60:16; 62:12; 63:4

Deutero-Jesaja: 41:14; 43:1,14; 44:6,22,23,24; 47:4; 48:17,20; 49:7,26; 51:10; 52:3,9; 54:5,8

Proto-Jesaja: 35:9

אָב, vader (63:16<sup>2x</sup>)

Trito-Jesaja: 58:14; 64:7,10; 65:7

Deutero-Jesaja: 43:27; 45:10; 51:2

Proto-Jesaja: 3:6; 7:17; 8:4; 9:5; 14:21; 22:21,23,24; 37:12; 38:5,19; 39:6

שֵׁם, naam (63:12,14,16,19)

Trito-Jesaja: 56:5,6; 57:15; 59:19; 60:9; 62:2; 64:1,6; 65:1,15; 66:5,22

Deutero-Jesaja: 41:25; 42:8; 43:1,7; 44:5<sup>2x</sup>; 45:3,4; 47:4; 48:1,2,9,19; 49:1; 50:10; 51:15; 52:5,6; 54:5

Proto-Jesaja: 4:1; 7:14; 8:3; 9:5; 12:4<sup>2x</sup>; 14:22; 18:7; 24:15; 25:1; 26:8,13; 29:23; 30:27

Wanneer ik dit overzicht zie, neem ik het volgende waar:

Alle door mij genoteerde woorden komen we al eerder tegen in het boek Jesaja. Van deze woorden treffen we na Jes. 63 behalve יָשַׁע alleen nog de woorden אָב en שֵׁם aan. De woorden יָשַׁע en שֵׁם komen in alle drie delen van Jesaja veelvuldig voor. Zie wat יָשַׁע betreft mijn waarnemingen bij 63:1-6.

---

<sup>116</sup> Ik beperk me tot de teksten waarin het werkwoord גָּאַל de betekenis 'lossen' heeft en niet 'bevelekken' (o.a. 59:3; 63:3); zie voor de betekenis van גָּאַל de excursus גָּאַל in de vorige paragraaf.

Het woord חסד komt behalve tweemaal in 63:7 binnen Trito-Jesaja alleen nog in 57:1 voor. Daar tegenover staat dat de lezer dit woord binnen Deutero-Jesaja driemaal aantreft: in 54:8,10 en 55:3. Ook binnen Proto-Jesaja komt חסד slechts eenmaal voor: in 16:5. In het onderzoek naar de samenhang van 63:7-19 met andere teksten binnen Jesaja lijkt mij dit vers belangrijk te zijn. Binnen het boek Jesaja is het namelijk het eerste en binnen Proto-Jesaja het enige vers waarin חסד voorkomt. Het woord רחם komt binnen Trito-Jesaja behalve in 63:7,15 alleen nog in 60:10 voor, terwijl het binnen Deutero- en Proto-Jesaja veel vaker te lezen is. Ik noteer hier 54:8,10 omdat in deze beide verzen behalve רחם ook חסד voorkomt, een van de andere woorden die ik markeerde. De eerste keer dat רחם binnen Deutero-Jesaja voorkomt is in 47:6. Ik noteer deze tekst met aandacht omdat ik bij de analyse van 63:1-6 hierboven reeds 47:3 noteerde, de enige tekst binnen Deutero-Jesaja waar we נקם aantreffen. Ik denk dat ik voor het onderzoek naar de samenhang van Jes. 63 met andere delen binnen Jesaja met Jes. 47 een belangrijk hoofdstuk op het spoor ben.

Binnen Trito-Jesaja treffen we het woord קנאה behalve in 65:15 alleen nog in 59:17 aan, en binnen Deutero-Jesaja alleen in 42:13. Voor het onderzoek naar samenhang zijn beide teksten belangrijk. Ik constateer dat de lezer van Jes. 63 het woord קנאה al kent. Uit het concordantisch overzicht maak ik op dat het reeds voorkomt binnen Proto-Jesaja. In dat deel van Jesaja komt het vaker voor dan in Trito- en Deutero-Jesaja. De eerste keer dat קנאה binnen Jesaja en dus ook Proto-Jesaja voorkomt is in 9:6. De laatste keer dat we het binnen dit deel van Jesaja aantreffen is in 37:32, een van de laatste hoofdstukken van Proto-Jesaja. Wat het woord גאל betreft, verwijs ik naar mijn waarnemingen bij 63:1-6. Opmerkelijk is dat behalve חסד en רחם ook dit woord voorkomt in Jes. 54, namelijk in 54:5,8. Hieruit kan worden opgemaakt dat Jes. 54 een belangrijke tekst is in het onderzoek naar samenhang van 63:7-19 met andere delen van Jesaja.

In alle drie delen van Jesaja komt het woord אב meerdere keren voor. Binnen Trito-Jesaja komt het behalve in 63:16<sup>2x</sup> en 64:7,10 en 65:7 alleen nog in 58:14 voor. Binnen de tekst van Deutero-Jesaja komt אב driemaal voor. In vergelijking met de beide andere delen van Jesaja treffen we dit woord binnen Proto-Jesaja opmerkelijk vaak aan. Ik noteer 9:5 en ook 37:12 en 38:5,19 en 39:6. Dit betreft namelijk hoofdstukken die ik al eerder noteerde als teksten waarmee Jes. 63 verbonden is. Ik ben teksten op het spoor die met meer dan één haakje verbonden zijn met Jes. 63.

Het woord שם komt zoals ik al opmerkte binnen alle drie delen van Jesaja veelvuldig voor. Wat Trito-Jesaja betreft neem ik waar dat ook dit woord gebruikt wordt in de openings- en slotverzen van Trito-Jesaja: in 56:5,6 en 66:22. Ik noteer ook 59:19, want ook door שם blijkt er samenhang te zijn tussen Jes. 63 en 59:16vv. Dit versterkt mijn vermoeden dat 59:16vv. een belangrijke tekst is voor het onderzoek naar de samenhang van Jes. 63 met het geheel van het boek Jesaja. Wat Deutero-Jesaja betreft neem ik waar dat שם ook voorkomt in 47:4 en 51:15 en 54:5. Binnen Proto-Jesaja treffen we שם ook in 9:5 aan. Ik noteer deze verzen omdat het in alle gevallen om hoofdstukken gaat die ik al eerder noteerde. Ze blijken met meerdere haakjes verbonden te zijn met Jes. 63. Deze hoofdstukken zijn dus van betekenis voor het onderzoek naar de samenhang van Jes. 63 met andere delen van dit Bijbelboek.

### Conclusies

1. Jes. 63:7-19 is wat *Trito-Jesaja* betreft a) door de woorden ישע en שם met het geheel van Trito-Jesaja verbonden; b) door de woorden קנאה, ישע, גאל, en שם in het bijzonder verbonden met Jes. 59:16-20, waarbij ik קנאה met nadruk noteer omdat dit woord binnen

Trito-Jesaja uitsluitend in 59:17 voorkomt. Hieruit volgt dat niet alleen 63:1-6 maar ook 63:7-19 samenhang vertoont met 59:16vv. Dit is voor mij reden om in de volgende paragrafen aan deze verzen in het bijzonder aandacht te geven; c) door het woord שם ook verbonden met de openings- en slotverzen van Trito-Jesaja: Jes. 56:5,6 en 66:22. Dit begin en slot noteerde ik reeds bij het concordantisch onderzoek van 63:1-6. Hieruit maak ik op dat niet alleen 63:1-6 maar ook 63:7-19 verbonden is met de opening en het einde van Trito-Jesaja. Om deze reden zal ik in de volgende paragraaf ook deze verzen nader onderzoeken.

2. Jes. 63:7-19 is wat *Deutero-Jesaja* betreft a) door de woorden חסד, רחם, גאל en שם verbonden met Jes. 54:5,7,8,10; b) door de woorden ישע, גאל, אב en שם ook verbonden met Jes. 51:2,5,6,8,10,15. Dit hoofdstuk noteerde ik reeds bij het concordantisch onderzoek van 63:1-6. Hieruit volgt dat niet alleen 63:1-6 maar ook 63:7-19 samenhang vertoont met Jes. 51. Voor mij is dit reden om in de volgende paragrafen dit hoofdstuk nader te analyseren; c) door de woorden רחם, גאל, שם en שם ook verbonden met Jes. 47:4,6. Ook dit is een hoofdstuk dat ik bij het concordantisch onderzoek van 63:1-6 al noteerde. Dit betekent voor mij dat ook deze verzen in de volgende paragraaf bijzondere aandacht vragen. Ik moet ook op Jes. 42:13 terugkomen, omdat dit binnen Deutero-Jesaja het enige vers is waar קנאה voorkomt.
3. Jes. 63:7-19 vertoont wat *Proto-Jesaja* betreft a) door de woorden קנאה, אב en שם een nauwe samenhang met Jes. 9:5,6 – de tekst waarin het woord קנאה voor de eerste keer binnen Jesaja voorkomt; b) door het woord חסד samenhang met Jes. 16:5 – het vers waarin dit woord voor de eerste keer binnen Jesaja voorkomt; binnen Proto-Jesaja is het de enige tekst waarin het voorkomt; c) door het woord גאל ook samenhang met Jes. 35:9 – de enige tekst binnen Trito-Jesaja waar dit woord voorkomt; zie wat ik hierover schreef bij het concordantisch onderzoek van 63:1-6. Niet alleen 63:1-6 maar ook 63:7-19 blijkt met deze tekst verbonden te zijn. d) door de woorden קנאה, ישע en אב ook samenhang met de slothoofdstukken van Proto-Jesaja, om precies te zijn Jes. 37:32 en 37:20,35; 38:20 en Jes. 37:12; 38:5,19; 39:6. Niet alleen 63:1-6 maar ook 63:7-19 is met meerdere haakjes verbonden met het slot van Trito-Jesaja.

Door het concordantisch onderzoek van Jes. 63:1-6 en 63:7-19 heb ik mij een eerste voorstelling gevormd van de wijze waarop deze teksten verbonden zijn met andere delen van het Bijbelboek Jesaja. Maar voor een overtuigend bewijs van samenhang heb ik aan een herhaling van woorden niet genoeg. Ik heb meer gegevens nodig en denk dan aan woorden die samen voorkomen (woordparen) en aan overeenkomsten in syntactische patronen, motieven en de opbouw van de tekst. In de nu volgende paragraaf ga ik daarnaar op zoek.

#### 4.3.2.2 Analyse

Op zoek naar de wijze waarop Jes. 63:1-6 en 63:7-19 verbonden zijn met andere teksten binnen het literaire werk van Jesaja, maak ik in deze paragraaf een tweede stap. De in de vorige paragraaf gemarkeerde teksten worden aan een nader onderzoek onderworpen. Ik lees de genoteerde teksten nauwkeurig in hun literaire verband en let dan op woordparen en overeenkomsten in syntactische patronen (werkwoordvorm; subject van het predicaat, etc.), in thematiek en motieven, en in de opbouw van de tekst. Deze tekstgegevens beschouw ik als een sterk bewijs van samenhang tussen teksten. Ik lees dan van achteren naar voren. Dat

wil zeggen: ik begin mijn onderzoek bij Trito-Jesaja, omdat dit het eerste literaire verband is waarin Jes. 63 is opgenomen. Vervolgens concentreer ik me op Deutero-Jesaja en Proto-Jesaja, omdat ik er vanuit ga dat Jes. 63 niet alleen een zinvol geheel vormt met zijn eerste literaire context (56-66), maar dat het op een betekenisvolle manier opgenomen is in het geheel van het boek Jesaja.

Door deze route te bewandelen wil ik recht doen aan de veronderstelling – die binnen het oudtestamentisch onderzoek breed gedragen wordt – dat het boek Jesaja zijn huidige vorm heeft gekregen in een voortgaand proces van schrijven, verzamelen, interpreteren en weer herschrijven van teksten.<sup>117</sup> Zodoende denk ik een goede indruk te kunnen krijgen van de weg waarlangs Jes. 63 zijn huidige literaire vorm heeft gekregen. Meer dan een indruk kan dit niet zijn, omdat reconstructie van het redactieproces een hachelijke onderneming is. Door deze aanpak hoop ik die teksten op het spoor te komen waarmee Jes. 63:1-6 en 63:7-19 in het bijzonder samenhang vertonen. Die teksten zijn vervolgens voorwerp van nader onderzoek in de volgende paragraaf.

#### *A. Jesaja 63:1-6*

Wanneer ik de gemarkeerde woorden in hun literaire verband lees en let op woordparen en overeenkomsten in syntactische patronen, thematiek en tekstopbouw, kom ik tot de volgende waarnemingen:

##### *Trito-Jesaja*

Het woord צדק(ה) kan binnen dit deel van Jesaja zowel mensen als JHWH als subject hebben. In Jes. 56:1bB en 59:16-17 en 60:17 en 61:10-11 is JHWH het subject van צדק(ה); in alle andere gevallen zijn mensen het subject.<sup>118</sup> In 56:1 – het openingsvers van Trito-Jesaja – komt het woord tweemaal voor, waarbij zowel mensen (56:1aB) als JHWH (56:1bB) het subject zijn. Wanneer ik alle genoteerde verzen waarin צדק(ה) voorkomt, vergelijk, lijkt er sprake te zijn van een verschuiving binnen die teksten: van gerechtigheid die door mensen wordt gedaan in de eerste hoofdstukken (57:12; 58:2<sup>2x</sup>; 59:4,9,14)<sup>119</sup> naar de gerechtigheid van JHWH in het vervolg (59:16-17; 60:17; 61:3,10-11; 62:1,2). De aandacht verschuift meer en meer naar de gerechtigheid van God. Opmerkelijk is dan dat aan al deze teksten 56:1 voorafgaat, het openingsvers van Trito-Jesaja waarin het woord tweemaal voorkomt en waarin sprake is van de gerechtigheid van zowel mensen als van JHWH. Los van deze teksten komt צדק(ה) ten slotte nog voor in Jes. 64:4,5. Hier keert de schrijver terug naar het begin: hij komt uit bij de gerechtigheid die door mensen wordt gedaan.

Door het woord ישע is 63:1-6 verbonden met meerdere teksten binnen Trito-Jesaja, waaronder 63:8,9.<sup>120</sup> Ik noteer ook nu in het bijzonder het openingsvers 56:1, omdat daar het substantivum ישועה een parallellisme vormt met het substantivum צדקה. De woorden vormen een woordpaar zoals ook in 63:1bA; ook in 59:17 en 61:10 (substantivum ישע) is dat het geval. Jes. 61:10 valt op omdat daarin de voorstelling van kleding (בגדים) voorkomt; ook

<sup>117</sup> Zie het inleidende hoofdstuk van deze studie § 1.4.

<sup>118</sup> Niet meteen duidelijk is wie het subject is van צדק in 58:8 en 61:3 en 62:1,2. Uit het verband waarin deze teksten opgenomen zijn maak ik op dat we ook in dit geval aan JHWH moeten denken.

<sup>119</sup> Een uitzondering lijkt 58:8 te zijn; zie de vorige voetnoot.

<sup>120</sup> Zie de vorige paragraaf (4.3.1) waarin ik onderzoek deed naar de verbinding van de beide tekstdelen 63:1-6 en 63:7-19.

hierdoor is er samenhang met de tekst van 63:1-6. Wanneer ik 56:1 aandachtig lees stuit ik op nog een ander woord dat 63:1-6 met dit openingsvers verbindt: בּוֹא, het werkwoord waarmee Jes. 63 inzet. Ik leg de vinger ook bij 59:16 omdat in dit vers יֵשַׁע dezelfde werkwoordvorm heeft als in 63:5 (*w<sup>a</sup>yyiqtol*) en ook hier זֵרַע het subject is van het predicaat. Deze overeenkomsten maken de verbinding van 63:1-6 met genoemde teksten extra sterk.

Het woord גָּאֵל treft de lezer in Trito-Jesaja minder vaak aan dan de beide hiervoor genoemde woorden (יֵשַׁע en צִדְקָה), maar ook dit woord verbindt 63:1-6 met andere teksten binnen Trito-Jesaja, waaronder 63:9,16.<sup>121</sup> Ik noteer in het bijzonder 62:12, het vers dat aan 63:1-6 voorafgaat. Want binnen Trito-Jesaja komt alleen nog in dit vers de werkwoordsvorm voor die we ook in 63:4 aantreffen: het participium *passivum*<sup>122</sup> pluralis גָּאֻלִּי. Zoals in 63:4 heeft het ook hier de betekenis ‘gelosten’. Dit vers lijkt me daarom belangrijk voor het onderzoek naar de samenhang van 63:1-6 met andere delen van Trito-Jesaja. In de context van 62:12 treffen we ook weer het woord יֵשַׁע (substantivum) aan (62:11). Het is daar het subject van het predicaat בּוֹא, een volgend woord dat Jes. 62 aan 63:1-6 verbindt.

Behalve in genoemde verzen treffen we גָּאֵל ook nog in 59:20 en 60:16 aan. Ook door dit woord blijkt 63:1-6 verbonden met de laatste verzen van Jes. 59. Wanneer ik 59:20 aandachtig lees, stuit ik opnieuw op het werkwoord בּוֹא. De *w<sup>e</sup>qāṭal*-vorm וּבֹא is hier het predicaat bij het gesubstantiveerde participium גָּאֻלִּי. Hoewel ik het woord בּוֹא niet markeerde aan het begin van dit onderzoek, lijkt het er door de herhaling van dit woord op dat ook dit woord een haakje is dat 63:1-6 verbindt met andere delen binnen Trito-Jesaja.

Binnen Trito-Jesaja vinden we נָקָם behalve in 63:4 uitsluitend in Jes. 59:17 en 61:2. In beide gevallen is JHWH het subject van נָקָם. In Jes. 59:17 vormt נָקָם een parallellisme met צִדְקָה, קִנְיָהּ en יִשְׁרָעָה, drie andere woorden die ik markeerde en deze tekst verbinden met Jes. 63.<sup>123</sup> In Jes. 61:2 vormt het een status constructus-verbinding met יוֹם dat op zijn beurt een parallellisme vormt met het woord שָׁנָה (61:2aA). Het parallellisme יוֹם || שָׁנָה en woordpaar יוֹם - נָקָם treffen we in 63:4 opnieuw aan, en binnen Trito-Jesaja alleen nog daar. Er is dus sprake van een sterke samenhang van 63:4 met 61:2.

Binnen Trito-Jesaja komt de lezer het woord אָף uitsluitend in 66:15 tegen. Uit het concordantisch onderzoek in de vorige paragraaf blijkt dat het reeds voorkomt in de tekst van Proto- en Deutero-Jesaja. Wat Jes. 66:15 betreft: we vinden ook hier het werkwoord בּוֹא. JHWH is het subject van dit werkwoord: Hij komt in vuur, in vlammen toorn.

In ditzelfde vers 66:15 treffen we ook het woord חָמָה aan. Met het woord אָף vormt het een woordpaar zoals ook in 63:3,6. In 66:15 lezen we dat de אָף van JHWH zich בַּחֲמָה, in gloed<sup>124</sup> zal keren tegen de vijanden van JHWH. Dat wil zeggen: Gods toorn zal zich als een vlamvend vuur openbaren. De drievoudige herhaling van het woord אָשׁ (vuur; 66:15,16) is in dit verband veelzeggend. Binnen Trito-Jesaja komen we חָמָה behalve in 66:15 verder alleen nog in 59:18 tegen. Dat betekent dat 63:1-6 dus ook door het woord חָמָה verbonden is met het slot van Jes. 59. Ik ben een vijfde haakje met dat slot op het spoor.

<sup>121</sup> Zie de vorige voetnoot.

<sup>122</sup> Zie voetnoot 26 van hoofdstuk 2.

<sup>123</sup> Zie voor קִנְיָהּ het nadere onderzoek van Jes. 63:7-19 hierna onder B. Door dit woord – dat de lezer aantreft in vers 15 – wordt ook Jes. 63:7-19 verbonden met het slot van Jes. 59.

<sup>124</sup> אָשׁ heeft hier de betekenis ‘gloed’. Zie wat betreft de betekenis van חָמָה de excurs over אָף, חָמָה, in § 4.3.1.

Ook het woord זרוע verbindt 63:1-6 met andere teksten binnen Trito-Jesaja, waaronder 63:12.<sup>125</sup> Behalve in dat vers komen we זרוע ook nog in 59:16 en 62:8 tegen. In alle gevallen gaat het om de arm van JHWH. Behalve door de woorden גאל, ישע, en בוא is 63:1-6 dus ook door het woord זרוע verbonden met de slotverzen van Jes. 62: de verzen die onmiddellijk aan 63:1-6 voorafgaan.

Bijzondere aandacht verdient 59:16. Want dit vers vertoont wat betreft woorden, opbouw en thematiek grote overeenkomsten met 63:5 – herhaling van de woorden שם, און, שמך, זרוע, ישע, וצדקה en in plaats van נבט het semantisch verwante woord ראה. JHWH ziet dat er niemand is, ontzet zich daarover, en dan brengt zijn arm hem redding en is het zijn gerechtigheid die hem steunt. Een belangrijk verschil is dat het in 63:5 niet zijn צדקה maar zijn חמה is die de 'ik' steunt.

### Conclusies

1. Jes. 63:1-6 is in het bijzonder verbonden met de slotverzen van Jes. 59: om precies te zijn met 59:16-18,20. Want uitgezonderd het woord אף komen alle door mij hierboven gemarkeerde woorden in deze verzen voor. Dus ook de woorden זרוע, חמה, ונקם die de lezer in Trito-Jesaja buiten deze verzen nauwelijks aantreft. Parallellismen en overeenkomsten in syntactische patronen en thematiek maken de verbinding met deze tekst extra sterk. De herhaling van het werkwoord בוא – het werkwoord waarmee Jes. 63 opent – maakt de samenhang nog sterker.
2. Jes. 63:1-6 vertoont door het parallellisme יום || שנה en herhaling van het woordpaar יום ונקם - een nauwe samenhang met Jes. 61:2.
3. Jes. 63:1-6 is door middel van de woorden ישע וצדקה ook verbonden met 56:1, het openingsvers van Trito-Jesaja. Dat beide woorden hier zoals in 63:1bA samen voorkomen en we in dit vers ook het werkwoord בוא aantreffen, maakt de verbinding met 56:1 extra sterk.
4. Jes. 63:1-6 is door de woorden אף וחמה ook verbonden met 66:15 – een van de laatste verzen van Trito-Jesaja. Ook in dit geval maakt de herhaling van בוא de verbinding met deze tekst nog sterker.
5. De woorden זרוע ואל komen slechts een enkele keer voor binnen Trito-Jesaja, maar beide in elk geval in de verzen die direct voorafgaan aan 63:1-6 – in 62:8 en 62:12. De verbinding met 62:12 is vanwege het *participium passivum* גאלי extra sterk. De verbinding tussen beide tekstdelen wordt nog versterkt door het feit dat we hierin ook de woorden ישע ואל aantreffen (62:11).
6. Het woord בוא heb ik weliswaar niet gemarkeerd als een haakje dat Jes. 63 verbindt met andere delen van Jesaja, maar uit het onderzoek van deze paragraaf blijkt dat ook dit woord een belangrijke rol speelt in de samenhang van Jes. 63 met zijn literaire verband.
7. Alle hier genoteerde woorden komen reeds eerder in Trito-Jesaja voor. Uitzondering is

<sup>125</sup> Zie de vorige paragraaf (4.3.1) waarin ik onderzoek deed naar de verbinding van de beide tekstdelen 63:1-6 en 63:7-19. Het woord זרוע komt binnen Jes. 63:7-19 voor in vers 12.

het woord **אֵל**. Het concordantisch onderzoek wijst uit, dat dit woord al wel binnen de tekst van Deutero- en Proto-Jesaja voorkomt.

8. Door de vele en vaak sterke verbindingen tussen 63:1-6 en andere teksten binnen Trito-Jesaja is mijn vermoeden versterkt dat we ook in 63:1-6 te maken hebben met JHWH zelf.

### *Deutero-Jesaja*

Zoals binnen Trito-Jesaja kan **צִדְקָה** ook binnen Deutero-Jesaja zowel mensen als JHWH als subject hebben. Dat laatste is het geval in 41:10; 42:6,21; 45:19,23 en 46:13 en 51:5,6-8. In 46:13 en 51:5,6,8 vormt **צִדְקָה** een parallellisme met respectievelijk **יְשׁוּעָה** en **יְשׁוּעָה**. In die verzen vormen **צִדְקָה** en de van de stam **יִשׁע** afgeleide woorden dus een woordpaar zoals ook het geval is in 63:1aB.

Ik noteer ook 45:19, omdat dit vers wat betreft woorden en thematiek sterke overeenkomsten vertoont met 63:1bA. JHWH zegt van zichzelf: **אֲנִי יְהוָה דָּבָר צִדְקָה**, Ik ben JHWH, die gerechtigheid spreek (45:19). Ik wijs ook op vers 23, waarin eveneens de woorden **צִדְקָה** en **דָּבָר** een woordpaar vormen: uit de mond van JHWH komt een ‘woord van gerechtigheid’; het woord dat Hij spreekt keert niet terug, dat wil zeggen: wat Hij gesproken heeft wordt niet teruggedraaid. Deze beide verzen doen sterk denken aan de uitspraak van de imponerende gestalte in 63:1bA: **אֲנִי מְדַבֵּר בְּצִדְקָה**, Ik die spreek in gerechtigheid.

Door het woord **יִשׁע** is 63:1-6 verbonden met talrijke teksten binnen Deutero-Jesaja. Als verbum komt het zevenmaal voor waaronder vijfmaal in de *Hif'il*-vorm, die ook in 63:1,5 voorkomt. Zowel goden als JHWH zijn in die gevallen het subject van het predicaat. Binnen Deutero-Jesaja komt **יִשׁע** vooral als substantivum voor in de betekenis ‘heil, verlossing’ en ‘verlosser’: **יִשׁע**, **יְשׁוּעָה**, **יְשׁוּעָה**, **יְשׁוּעָה**. In die vorm komt het vooral voor in tekstgedeelten waarin de allesovertreffende grootheid van JHWH wordt beleden: Hij alleen is God.

Bijzondere aandacht verdient 49:6, waar van de knecht gezegd wordt dat hij Gods heil zal zijn tot aan het einde van de aarde. In 49:8 is sprake van de **יּוֹם יְשׁוּעָה** (dag van heil). Deze uitdrukking vormt een contrast met de uitdrukking **יּוֹם נָקָם** (dag van wraak) in 63:4. Ik noteer ook 51:5,6,8. In deze verzen is sprake van een parallellisme met het woord **צִדְקָה**. Ik leg de vinger dan ook even bij 51:5, waar het substantivum **יִשׁע** een parallellisme vormt met het substantivum **צִדְקָה** en in één adem genoemd wordt met het woord **זִרְעָה**, een van de andere verbindingswoorden die ik markeerde. We treffen het in dit vers tweemaal aan en beide keren betreft het de arm van JHWH: zijn armen oordelen de **עַמִּים**, volken. Dit motief keert terug in 63:1-6. De verbinding van 63:1-6 met 51:5 is sterk.

In tegenstelling tot Trito- en Proto-Jesaja, waar het slechts eenmaal voorkomt, komt binnen Deutero-Jesaja het woord **גָּאֹל** veelvuldig voor. Blijkbaar is voor dit woord in de boodschap van Deutero-Jesaja een voorname rol weggelegd. Hierbij valt op dat **גָּאֹל** vaak voorkomt in de vorm van een participium *activum*, dat de betekenis ‘losser’ heeft. In al deze gevallen is JHWH het subject van **גָּאֹל**. Vaak komt deze participium-vorm voor in de uitdrukking ‘(zo) zegt JHWH’ en is dit een nadere bepaling van wie JHWH is.

Jes. 51:10 valt mij in het bijzonder op, omdat in dit vers het werkwoord de vorm heeft zoals in 63:4, namelijk die van een participium *passivum*. Het is de enige keer binnen Deutero-Jesaja dat **גָּאֹל** deze vorm heeft. In datzelfde vers wordt gesproken over de **יָם** (zee)



en de מים (wateren) waardoorheen JHWH zijn gelosten deed gaan. Deze woorden keren terug in 63:11-12, verzen die behoren tot het tweede tekstdeel van Jes. 63. In het vers dat aan 51:10 voorafgaat, komt het woord זרוע voor, een van de andere verbindingswoorden die ik noteerde. In dat vers klinkt de bede dat deze זרוע van JHWH zich zal laten gelden. Op die bede volgen vragen die sterke gelijkenis vertonen met die in 63:11b-13a. Al met al kan de verbinding met 51:9-10 een sterke worden genoemd. Zowel 63:1-6 als 63:7-19 vertoont een nauwe samenhang met deze tekst.

Het woord נקם komt binnen het geheel van Deutero-Jesaja uitsluitend in 47:3 voor. In die tekst is JHWH het subject van נקם. Zijn wraak keert zich tegen Babel (47:1). In het directe verband van 47:3 treffen we het woord גאל aan (47:4). Zoals beide woorden in 63:4 samen voorkomen, zo ook in 47:3,4. Opmerkelijk is dat het in 47:4 dezelfde vorm en betekenis heeft als in 63:16bB. Ik kom hierop terug wanneer ik de samenhang van deze tekst met 63:7-19 onderzoek, maar uit deze waarneming blijkt al wel dat deze tekst niet alleen met 63:1-6 maar ook met 63:7-19 samenhang vertoont.

Omdat binnen Deutero-Jesaja נקם uitsluitend in 47:3 voorkomt, lijkt mij dit een belangrijk vers voor mijn onderzoek naar de samenhang van 63:1-6 met het grotere geheel van Jesaja. De lezer van 63:1-6 kende het al; het komt reeds voor in 47:3. Uit het concordantisch onderzoek kan worden opgemaakt dat ook dat vers niet het eerste binnen Jesaja is waar נקם voorkomt: het komt in Proto-Jesaja al voor.

Zoals binnen Trito-Jesaja komt ook binnen Deutero-Jesaja het woord אף zelden voor: uitsluitend in 42:25 en 48:9. In 42:25 vormt het evenals in 66:15 een woordpaar met het woord חמה. Er is sprake van een status constructus-verbinding die ik als volgt vertaal: 'grimmige toorn'. Uit het verband kan worden opgemaakt dat het in 42:25 om de אף van JHWH gaat. Is de toorn van de imposante verschijning in 63:3,6 gekeerd tegen de volken, in 42:25 wordt gesproken over Gods toorn die zich keerde tegen zijn eigen volk. Ook in 48:9 is JHWH het subject van toorn en ook nu is Gods eigen volk het object van toorn, maar in dit geval heeft Hij zijn toorn opgeschort ter wille van zijn volk. De lezer wordt attent gemaakt op het feit dat er bij JHWH een verandering heeft plaatsgevonden: zijn toorn tegen zijn eigen volk heeft Hij uitgesteld.

Hieruit volgt dat het woord אף binnen Trito-Jesaja weliswaar niet eerder voorkomt, maar dat het al wel bekend is: we treffen het reeds in 42:25 en 48:9 aan. Dit zouden daarom wel eens belangrijke teksten kunnen zijn bij het onderzoek naar de samenhang van 63:1-6 met het grotere geheel van Jesaja. Uit het concordantisch onderzoek blijkt dat het woord אף al binnen de tekst van Proto-Jesaja meerdere keren voorkomt.

Ook door het woord חמה is 63:1-6 verbonden met Deutero-Jesaja. Zoals gezegd vormt het in 42:25 met אף de uitdrukking 'grimmigheid van toorn, grimmige toorn'. Behalve in 42:25 komt חמה uitsluitend in Jes. 51 voor. In tegenstelling tot vers 13<sup>2x</sup> is in de verzen 17, 20 en 22 JHWH het subject van חמה. Het gaat in alle gevallen om een grimmigheid die zich keerde tegen Israël, zijn eigen volk. In de laatstgenoemde verzen is de grimmigheid van JHWH verbonden met de voorstelling van een beker die het volk werd aangereikt en waaruit het drinken moest. Er is een ommekeer gekomen: de grimmige toorn van God tegen zijn eigen volk richt zich nu op de vijand. Deze moet nu die beker drinken (51:23).

Het woord זרוע verbindt 63:1-6 met delen van Deutero-Jesaja. Het komt in vergelijking met Trito-Jesaja en Proto-Jesaja binnen dit deel van Jesaja opmerkelijk vaak voor. Op 44:12 na

gaat het in alle gevallen om de זרוע van JHWH, die Hij ten gunste van zijn volk en tegen de volken openbaart. Ik noteerde reeds 51:5 waar dit woord tweemaal voorkomt, zowel in het meervoud als in het enkelvoud en beide keren met het suffix 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud zoals in 63:5. Het vormt er een parallellisme met de substantiva צדק en ישע. Ook noteerde ik reeds 51:9. In dit vers klinkt de bede dat de arm van JHWH ontwaken zal en zijn kracht zal tonen. Ik leg de vinger ook bij 52:10, waar זרוע in één adem genoemd wordt met de ישועה van God. In het vers ervoor (52:9) is sprake van de גאל (lossing) door JHWH; zij is een feit (*qāṭal*).<sup>126</sup> Is in Jes. 51 sprake van de bede om de openbaring van de arm van JHWH ter wille van zijn volk, in Jes. 52 is de boodschap dat JHWH zijn arm geopenbaard hééft.

### Conclusies

1. Jes. 63:1-6 is in het bijzonder verbonden met Jes. 51. Het zijn de woorden ישע, צדק, גאל, זרוע en חמה, waardoor 63:1-6 een sterke samenhang vertoont met dit hoofdstuk. Dat zijn alle door mij gemarkeerde woorden, uitgezonderd de woorden נקם en אף. De verbinding met deze tekst is sterk doordat woorden die ik markeerde in deze tekst samen voorkomen, soms een parallellisme vormen, en doordat er sprake is van overeenkomst in syntactische patronen (werkwoordsvorm) en motief (oordeel). Dit geldt in het bijzonder 51:5 en 51:9-10. Jes. 51 blijkt een belangrijke tekst te zijn om inzicht te krijgen in de samenhang van Jes. 63 met het grotere geheel van Jesaja.
2. De woorden נקם en אף zorgen voor samenhang tussen de tekst van Jes. 63:1-6 en die van 47:3 en 42:25 en 48:9. Dit lijken mij voor het onderzoek naar de samenhang tussen 63:1-6 en andere delen van Jesaja belangrijke teksten, omdat het binnen Deutero-Jesaja de enige teksten zijn waarin we נקם en אף aantreffen.
3. Ook met Jes. 45:19,23 en 49:6,8 vertoont 63:1-6 samenhang. De verbinding met deze teksten is weliswaar minder sterk dan die met Jes. 51, maar ze moeten toch in het onderzoek worden meegenomen. Omdat 45:19,23 de enige tekst binnen Deutero-Jesaja is waar sprake is van JHWH die gerechtigheid spreekt en deze tekst een grote mate van overeenkomst vertoont met 63:1bA. En omdat 49:6,8 ons attendeert op de rol die voor de knecht van JHWH is weggelegd in de verlossing van het volk.

### Proto-Jesaja

Binnen dit deel van Jesaja komt צדק(ה) herhaaldelijk voor. Opmerkelijk is dat in het overgrote deel van de teksten niet JHWH het subject van צדק(ה) is. Binnen Proto-Jesaja ligt de nadruk op mensen (volk, Israël) die geroepen worden צדק(ה) te doen. Een uitzondering lijkt 1:27 te zijn. Het is niet meteen duidelijk wie hier het subject van צדק(ה) is. Uit het verband is op te maken dat dit JHWH zou kunnen zijn, maar uit het verband blijkt ook dat צדק(ה) sterk gerelateerd is aan het doen en laten van het volk (1:21-31). Ik leg de vinger ook

<sup>126</sup> In Jes. 52:9 is sprake van een *perfectum*-vorm van het werkwoord גאל. Het *perfectum* heeft hier de betekenis van een verleden tijd en een punctueel aspect: Gods verlossing wordt hier gezien als een handeling die al heeft plaatsgevonden en reeds is voltooid. Zie voor het *perfectum* Waltke/O'Connor, *Introduction*, § 30 en J.P. Lettinga, *Grammatica van het Bijbels Hebreeuws*, Leiden 2012 (Lettinga, *Grammatica*), § 77b. Behalve 'tijd' (verleden, heden, toekomst) drukt het Hebreeuwse werkwoord ook 'aspect' – dat wil zeggen: het verloop van een handeling (punctueel, duratief, iteratief, uniek aspect) – uit (Waltke/O'Connor, *Introduction*, § 29; Lettinga, *Grammatica*, § 43). Waltke en O'Connor spreken in zo'n geval van een *perfective* met *definite* betekenis (Waltke/O'Connor, *Introduction*, § 30.5.1b). Zie ook voetnoot 20 van hoofdstuk 2.

bij 11:4,5 en 16:5 en 32:1 want het subject van צדק is in deze teksten een loot uit de stam van Isai (11:4,5), een nazaat van David (16:5), een door God gegeven koning (32:1). Het opmerkelijke aan deze teksten is dat ze verwijzen naar gerechtigheid die van een andere kant komt. Ze is verbonden met de voorstelling van een koning die door JHWH tevoorschijn geroepen wordt.

De waarneming dat binnen Proto-Jesaja de nadruk ligt op de צדק(ה) van mensen lijkt mij een belangrijke omdat Proto-Jesaja zich hier onderscheidt van Deutero- en Trito-Jesaja, die juist de aandacht vestigen op de צדקה van JHWH en haar meer dan eens in één adem noemen met zijn ישע (verlossing). Er is binnen het geheel van het boek Jesaja dus sprake van een verschuiving: hoewel het doen van gerechtigheid door het volk niet uit beeld raakt, wordt er gaandeweg meer en meer aandacht gevraagd voor de gerechtigheid van JHWH. Deze verschuiving wordt binnen Proto-Jesaja voorbereid waar צדק(ה) verbonden wordt met de komst van een nazaat van Isai.

Ook door middel van het woord ישע is 63:1-6 verbonden met Proto-Jesaja. Als werkwoord komt het binnen dit tekstcorpus zevenmaal voor. Teksten die mij dan opvallen zijn 37:35 en 38:20 omdat uitsluitend in die verzen de werkwoordvorm voorkomt die we ook in 63:1 aantreffen: de *Hif'il* infinitivus. Behalve van herhaling van woorden is dus ook sprake van overeenkomst in de werkwoordsvorm. In 37:20 treffen we ook nog de *Hif'il* imperativus aan, een werkwoordsvorm die we binnen Proto-Jesaja verder niet vinden. JHWH wordt verzocht zijn volk te verlossen uit de hand van Assur, opdat de volken zouden weten dat Hij JHWH is, Hij alleen. De laatste woorden van dat vers doen sterk denken aan de wijze waarop Deutero-Jesaja over JHWH spreekt. Door de verbinding met Jes. 37 en 38 blijkt 63:1-6 niet alleen met het eerste (1:21,24,26,27) maar ook met de laatste hoofdstukken van Proto-Jesaja verbonden te zijn.<sup>127</sup>

Ik noteer ook 35:4 omdat in dit vers het woord ישע in één adem genoemd wordt met het woord נקם dat binnen Proto-Jesaja nauwelijks voorkomt maar dus wel in deze tekst. We treffen in dit vers ook het werkwoord בוא aan, het werkwoord waarmee Jes. 63 opent; het komt in 35:4 zelfs tweemaal voor. Het volk wordt voorgehouden niet te vrezen omdat de wraak komt. Dit komen van de wraak is onlosmakelijk verbonden met het komen van JHWH zelf. Zijn wraak betekent de verlossing van zijn volk. Door het samenkomen van ישע, נקם, en בוא in dit ene vers is de samenhang van 63:1-6 met 35:4 sterk te noemen.

Het woord ישע komt in Proto-Jesaja vooral als substantivum voor in de betekenis 'heil, verlossing' en 'verlosser': גִּשְׁע, יְשׁוּעָה, מוֹשִׁיעַ. Van deze woorden komt het substantivum יְשׁוּעָה het meest voor, en in alle gevallen in profetieën van heil voor Israël. Hierbij valt op

---

<sup>127</sup> Jesaja 36-39 wordt doorgaans beschouwd als het slot van Proto-Jesaja. Het onderscheidt zich door zijn vorm en inhoud van de voorafgaande hoofdstukken van Jesaja, en is er tegelijk door herhaling van woorden, motieven en Godsvoorstellingen mee verbonden zoals ik in deze studie laat zien; zie Berges/Beuken, *Buch*, 122-124 en W.A.M. Beuken, *Jesaja 28-39* (HThKAT), Freiburg 2010 (Beuken, *Jesaja 28-39*), 353-358; hij geeft op p.353 een overzicht van literatuur mbt dit deel van Proto-Jesaja; Williamson, *Book Called Isaiah*, 189-211, onderzocht de samenhang van dit slot met Deutero-Jesaja en 2 Kon. 18-20 en concludeert dat de Jes. 36-39 een compositie is waarin de redactor de verhalen over Hizkia, bekend vanuit 2 Kon. 18-20, verwerkt heeft; de tekst van Jesaja is afhankelijk van die van 2 Koningen en niet omgekeerd. Berges/Beuken, *Buch*, 123: denken meer in de richting van een wederzijdse beïnvloeding van deze teksten, en gaan ervanuit dat de tekst van Jes. 36-39 een 'komplizierten Überlieferungsprozess' heeft doorgemaakt alvorens deze de compositie werd die hij nu is. Ze verwijzen hier naar Th. Wagner, "From Salvation to Doom. Isaiah's Message in the Hezekiah Story", in: B. Becking/H.M. Barstad (Hg.), *Prophecy and Prophets in Stories* (OTS 65), Leiden 2015 (Wagner, *Salvation*), 92-103. Onder oudtestamentici wordt de visie breed gedragen dat we in Jes. 36-39 te maken hebben met een tekst die zijn uiteindelijke vorm gekregen heeft aan het begin van de post-exilische tijd en bedoeld is als brug die Proto- en Deutero-Jesaja verbindt; zie Wagner, *Salvation*, 92.

dat diverse keren dit woord verbonden is met de uitdrukking ביום ההוא, ‘op die dag’ (12:1,4; 25:9; 26:1). Deze dag van ישיעה vormt een contrast met de dag van נקם waarvan sprake is in 63:4. Ik noteer in het bijzonder 12:2. In dit vers komt de stam ישע binnen Proto-Jesaja voor de eerste keer voor en dus ook voor de eerste keer in het geheel van het boek Jesaja. Het komt in dit vers zelfs tweemaal voor, en ook nog in 12:3. In het verband van deze verzen treffen we behalve יום ook het woord אף aan (12:1). De dag komt dat Gods toorn zal afgewend zijn en JHWH zijn volk tot heil zal zijn. Ik denk dat door deze verbindingen Jes. 12 een belangrijke tekst is in het onderzoek naar de samenhang van 63:1-6 met andere delen van Jesaja.

Het woord גאל komt binnen Proto-Jesaja slechts eenmaal voor: in Jes. 35:9. De vorm waarin het hier geschreven is valt des te meer op: zoals in 63:4 is ook in 35:9 sprake van een participium *passivum* van het werkwoord גאל; het heeft ook hier de betekenis ‘gelosten’. Wordt naar dezelfde actant verwezen? Vanwege deze sterke overeenkomst lijkt mij deze ene tekst van betekenis voor mijn onderzoek naar het verband tussen 63:1-6 en andere teksten binnen Jesaja.

Zoals גאל komen we ook het woord נקם sporadisch tegen binnen het tekstdeel Proto-Jesaja: driemaal, waaronder als verbum in 1:24. Dit vers is het eerste en ook enige binnen Jesaja waarin נקם als werkwoord voorkomt. JHWH is het subject, en zijn wraak richt zich tegen zijn eigen volk, dat Hij hier zijn vijand noemt (אויב). Daarnaast komt נקם binnen Proto-Jesaja tweemaal als substantivum voor: in 34:8 en 35:4. In 34:8 vormt het een status constructus-verbinding met יום, zoals ook in 63:4 het geval is. Ook vormt in dit vers het woord יום een parallellisme met het woord שנה zoals ook het geval is in 63:4. Deze overeenkomsten maken de samenhang met 34:8 extra sterk.

In 35:4 wordt het woord נקם in één adem genoemd met het woord ישע en het werkwoord בוא. Dit maakt de verbinding van 63:1-6 met 35:4 extra sterk. Beide teksten lijken mij belangrijk voor mijn onderzoek naar het verband van 63:1-6 met andere teksten binnen Jesaja. Opmerkelijk is dat het voorwerp van wraak in 1:24 Gods eigen volk is, terwijl in 34:8 en 35:4 zijn wraak niet zijn volk treft maar de vijand, Edom. Hier is sprake van een verschuiving met betrekking tot de wraak van JHWH.

Ook door middel van het woord אף is 63:1-6 verbonden met Proto-Jesaja. Zoals ik al schreef, komt dit woord binnen Proto-Jesaja opmerkelijk veel vaker voor dan binnen Deutero- en Trito-Jesaja. Op 7:4 (Rezin) en 14:6 (Babel) na is in alle gevallen JHWH het subject van אף. De eerste keer dat dit woord binnen Proto-Jesaja en dus binnen het geheel van het Bijbelboek Jesaja voorkomt is in 5:25. Daar treft de lezer het zelfs tweemaal aan. In dat vers is sprake van Gods toorn, die zich keert tegen zijn eigen volk. De uitdrukking ‘met dit alles is zijn toorn niet gekeerd’ (5:25b) wordt in 9:11,16,20 en 10:4 herhaald. In het vervolg van Proto-Jesaja is sprake van een omslag of verschuiving: de toorn van JHWH keert zich af van zijn volk en richt zich nu op de vijand, i.c. Assur, Babel (10:25; 12:1; 13:3,9,13; 30:27,30).

In het verband waarin binnen Proto-Jesaja het woord אף wordt aangetroffen, valt ook regelmatig het woord יום te lezen: de dag komt dat de toorn van JHWH zich van zijn volk zal afkeren om zich te keren tegen zijn vijand (10:27; 12:1,4; 13:9,13; 30:23,25,26). Ook door dit woord is er een verbinding van 63:1-6 met Proto-Jesaja, want in 63:4 komen we het woord יום ook tegen; daar is sprake van de dag van wraak. Deze overeenkomsten geven de verbinding van 63:1-6 met Jes. 12 extra gewicht. Ik ben wel benieuwd hoe de samenhang tussen beide teksten precies is en of er sprake is van een verschuiving in accent of

betekenis. Daarover moet de volgende paragraaf duidelijkheid geven. Ik teken hierbij alvast aan dat in het verband van 12:1 ook שם voorkomt, een van de woorden die ik in 63:7-19 als verbindingswoord markeerde. Het lijkt er dus op dat niet alleen 63:1-6 maar ook 63:7-19 samenhang vertoont met Jes. 12.

De laatste keer dat we het woord אף binnen Proto-Jesaja tegenkomen is in 30:27,30: de profetie die gericht is tegen Assur. In 30:27 komt het samen voor met het werkwoord בוא. Het subject van בוא is in dit geval de שם, naam van JHWH. Deze komt van ver en gaat gepaard met een toorn die brandt als vuur. In 30:30 wordt de toorn van JHWH in een adem genoemd met zijn זרוע, arm. God zal zijn arm laten neerkomen in toorn. Vergelijk ik het eerste (5:25) en de beide laatste verzen (30:27,30) waar binnen Proto-Jesaja אף voorkomt, dan wordt de zojuist beschreven verschuiving zichtbaar: de toorn van JHWH tegen zijn eigen volk richt zich ten slotte op Assur.

Evenmin als de woorden גאל en נקם komt het woord חמה vaak voor binnen Proto-Jesaja: in 27:4 en 34:2. In beide gevallen is JHWH het subject van חמה. Zijn grimmigheid keert zich niet langer tegen zijn eigen volk (27:4) maar tegen de volken (גוים) (34:2) waarbij de namen Edom<sup>2x</sup> en Bozra vallen (34:5,6), de namen die ook klinken in de openingsregel van Jes. 63. In beide gevallen komt in het verband van de tekst het woord יום voor (27:1,2; 34:8), waarop ik hiervoor al de aandacht vestigde. In 34:8 is dit woord יום verbonden met een ander woord dat ik als een verbindingswoord markeerde: נקם. De profetie spreekt van Gods toorn, die zich keert tegen Edom; de dag van zijn wraak is gekomen en die betekent niets minder dan een ongekend bloedvergieten. Deze taal en thematiek komt overeen met die van 63:1-6. Het samen voorkomen van woorden die ik noteerde en de genoemde overeenkomst in taal en thematiek maken de verbinding van 63:1-6 met Jes. 34 sterk.

Het woord זרוע komt binnen Proto-Jesaja viermaal voor. Alleen in 30:30 en 33:2 gaat het om de arm van JHWH. Het eerstgenoemde vers noteerde ik reeds bij het onderzoek naar het woord אף binnen Proto-Jesaja: in toorn zal de arm van JHWH neerkomen op de vijand die Assur heet (30:30). In 33:2 vormt het een parallellisme met het substantivum ישיועה: JHWH wordt gebeden om in benauwde tijden de arm, het heil van zijn volk te zijn.

### *Conclusies*

1. Jes. 63:1-6 vertoont door de woorden ישע, גאל, נקם en חמה een nauwe samenhang met 34:2,8 en 35:4,9. De woorden die binnen Proto-Jesaja nauwelijks voorkomen, treft de lezer juist in deze teksten samen aan (woordparen). Daar komt nog bij dat we in het verband van deze teksten woorden tegenkomen die we ook in 63:1-6 lezen en die daar hun eigen plaats en betekenis hebben: יום (63:4), בוא (63:1) en de namen Edom en Bozra (63:1). Er zijn dus nog meer haakjes aan te wijzen die Jes. 63 verbinden met Jes. 34 en 35. Daarnaast is ook sprake van overeenkomst in werkwoordsvorm (35:9) en zoals gezegd in taal en thematiek: Gods wraak en toorn die zich keren tegen de vijand, ten gunste van zijn gelosten, zijn eigen volk. Al deze overeenkomsten maken de verbinding van 63:1-6 met Jes. 34 en 35 een heel sterke.
2. Jes. 63:1-6 is door de woorden צדקה en נקם verbonden met het eerste hoofdstuk van het Bijbelboek Jesaja, namelijk 1:21,26,27 en 1:24. Gods wraak richt zich op zijn vijanden binnen Israël; heil is er alleen wanneer men gerechtigheid doet.
3. Jes. 63:1-6 vertoont door ישע en de vorm waarin het werkwoord voorkomt ook

samenhang met de laatste hoofdstukken van Proto-Jesaja, om precies te zijn 37:20,35 en 38:20. Wanneer we beide verzen van Jes. 37 vergelijken lijkt er sprake te zijn van een verschuiving: de bede aan JHWH dat Hij zijn volk verlost uit de hand van Assur (37:20) gaat over in de belofte van JHWH dat Hij zijn volk zal verlossen (37:35).

4. Door de woorden ישע en אף is er ook samenhang met Jes. 12:1-3. In deze verzen lezen we voor de eerste keer over redding (ישע): driemaal is sprake van de ישועה van JHWH (12:2<sup>x</sup>,3). In het verband van deze verzen komt ook het woord יום voor (11:10,11; 12:1,4). Ook door dit woord is er een verbinding met 63:1-6. Ten aanzien van het woord אף lijkt er sprake te zijn van een verschuiving binnen Proto-Jesaja: van toorn en onheil dat Israël treft naar toorn en onheil dat over de vijanden komt die het volk onderdrukten. Deze omslag betekent niets anders dan de verlossing van Israël.
5. Ik noteer ook Jes. 5:25 en 30:27,30: de eerste en laatste verzen waarin we het woord אף aantreffen binnen Proto-Jesaja. Ze markeren een verschuiving binnen dit tekstdeel van Jesaja: die van Gods toorn tegen zijn eigen volk naar zijn toorn tegen Assur. Ook de woorden בוא וזרע verbinden 30:27,30 met 63:1-6.
6. Binnen Proto-Jesaja ligt de nadruk op de צדק(ה) van mensen. Zij worden geroepen gerechtigheid te doen. Maar tot driemaal toe klinkt ook een profetie waarin צדק(ה) verbonden wordt met de komst van een koning, nazaat van Isiä.

#### B. Jesaja 63:7-19

Wanneer ik de gemarkeerde woorden in hun literaire verband lees en let op woorden die samen voorkomen en op overeenkomsten in syntactische patronen, thematiek en tekstopbouw, kom ik tot de volgende waarnemingen:

##### *Trito-Jesaja*

Binnen dit deel van Jesaja komt חסד alleen in Jes. 57:1 voor. Daar heeft het niet de meervoudsvorm, maar is het in het enkelvoud geschreven en heeft het de betekenis van een bijvoeglijk naamwoord: אנשי-חסד, ‘mensen van trouw’. Hieruit maak ik op dat de lezer van Jes. 63 nog niet eerder binnen Trito-Jesaja las over de goedertierenheid of trouw van JHWH.

Ook het woord רחם komt behalve in 63:7,15 binnen Trito-Jesaja maar eenmaal voor: in Jes. 60:10. Ook in dit geval wijkt de vorm af: in plaats van het substantivum pluralis (63:7,15) treffen we in 60:10 het verbum רחם aan. Ook hier is JHWH het subject van רחם. Tegenover het feit dat Hij Sion heeft geslagen in grote toorn (10bA) staat dat JHWH zich over haar heeft ontfermd (*perfectum*) in zijn welbehagen (10:bB). Er is sprake van een verandering bij en in JHWH zelf. Ik constateer dat het motief van Gods barmhartigheid niet nieuw is; het komt binnen Trito-Jesaja reeds voor in 60:10.

Binnen het geheel van Trito-Jesaja treffen we קנאה behalve in 63:15 alleen in Jes. 59:17 aan. Het vormt daar een parallellisme met het woord נקם (17b) en ook met de woorden צדקה (17a) ישועה (17a). JHWH kleedt zich als een strijder; zijn uitrusting bestaat onder meer uit de mantel van קנאה, naijver. Bij het onderzoek naar de verbinding van 63:1-6 met zijn literaire verband concludeerde ik al dat die verzen in het bijzonder verbonden zijn met 59:16-18,20.

Nu blijkt dat ook 63:7-19 met deze slotverzen van Jes. 59 is verbonden. Omdat binnen Trito-Jesaja het woord קָנָא buiten 63:7-19 uitsluitend nog in dit vers voorkomt, lijkt mij dit vers van belang te zijn in het onderzoek naar de samenhang van 63:7-19 met andere delen van het boek Jesaja.

Wat het woord יָשַׁע betreft, verwijs ik naar mijn waarnemingen bij het onderzoek van 63:1-6. Door dit woord is 63:7-19 verbonden met meerdere teksten binnen Trito-Jesaja waaronder 63:1,5. Ik noteerde reeds Jes. 56:1 (openingsvers) en 59:16-17 (parallellisme met צִדִּיקָה, נֶקֶם en קָנָא, andere belangrijke verbindingswoorden), maar voeg daar nu 60:16b aan toe omdat de werkwoordsvorm daar identiek is aan die in 63:8b – מוֹשִׁיעַ participium (*Hif'il*). Het vormt in 60:16b een woordpaar met גָּאֹל, ook een participium-vorm, in dit geval van het werkwoord גָּאַל, een van de andere verbindingswoorden die ik noteerde. De woorden יָשַׁע en גָּאֹל komen ook in 63:8-9 samen voor (woordpaar). Door het reddend ingrijpen van JHWH zal Sion ondervinden dat Hij, JHWH, hun מוֹשִׁיעַ redder is en גָּאֹל lossers (60:16b).

Ook door middel van het woord גָּאֹל is 63:7-19 verbonden met andere delen van Trito-Jesaja, waaronder 63:4. Bij het onderzoek van verbindingen vanuit 63:1-6 heb ik de vinger gelegd bij 62:12 omdat de werkwoordsvorm daar overeenkomt met die van 63:4: in beide teksten is sprake van גָּאֹלִי, gelosten. Behalve in deze beide verzen komen we גָּאֹל ook nog tegen in Jes. 59:20a en 60:16b. Beide teksten noteer ik met aandacht omdat de werkwoordsvorm overeenkomt met die in 63:16 – een participium *activum*. In beide teksten is sprake van JHWH als lossers. In 59:20a is deze lossers subject van het werkwoord בּוֹא. Hij die zich als een strijder kleedt (59:17) komt naar Sion als een lossers. In 60:16b vormt het participium גָּאֹל een parallellisme met het participium מוֹשִׁיעַ zoals ik hierboven al schreef. Ik concludeer opnieuw dat ook 63:7-19 verbonden is met het slot van Jes. 59: behalve door het woord קָנָא ook door middel van het participium גָּאֹל. Waar ik benieuwd naar ben is in hoeverre er sprake is van een verschuiving van 59:20a via 60:16b naar 63:16b. Ik kom hierop terug in de volgende paragraaf.

Het woord אָב komt behalve in 63:16<sup>2x</sup> ook nog voor in Jes. 58:14 en 64:7,10 en 65:7, maar uitsluitend in 63:16 en 64:7 verwijst het begrip אָב naar JHWH.

Het woord שָׁמ verbindt 63:7-19 met meerdere teksten binnen Trito-Jesaja. Het komt binnen Jes. 63 viermaal voor en in al deze gevallen is JHWH het subject. De spreekvorm verschuift van de 3<sup>e</sup> persoon enkelvoud (vs. 12) naar de 2<sup>e</sup> persoon enkelvoud (vss. 14, 16,19). Binnen Trito-Jesaja kan שָׁמ zowel betrekking hebben op mensen – zij krijgen een andere naam (56:5; 62:2; 65:15) – als op JHWH. Ik noteer 59:19 omdat we nu ook dit woord aantreffen in de al vaker genoteerde slotverzen van Jes. 59. JHWH, gekleed als strijder, zal opstaan en de ongerechtigheid vergelden aan zijn tegenstanders en de verre kusten. Het resultaat is dat men van west tot oost de שָׁמ van JHWH zal vrezen.

Ik noteer ook Jes. 62:2 en 66:22. In het eerste vers lezen we voor de eerste keer over de nieuwe naam die over Sion zal worden uitgeroepen (קָרָא). Deze naam getuigt van de herstelde relatie tussen JHWH en zijn volk (62:2-5). In 66:22 – het laatste vers binnen Trito-Jesaja en het hele boek Jesaja waar we שָׁמ aantreffen – lezen we de beloftevolle woorden van JHWH dat de naam van Sion – bedoeld worden de ‘knechten’ binnen Sion (o.a. 65:15) – zal blijven bestaan, even zeker als de nieuwe hemel en de nieuwe aarde zullen blijven bestaan. Dit vormt een contrast met de klacht van 63:19 dat het erop lijkt dat de naam van JHWH nooit over zijn volk is uitgeroepen (קָרָא). Die klacht gaat hand in hand met de

aanspraak van JHWH dat zijn naam toch ‘onze losser van eeuwigheid’ is. Wanneer ik dit overzie, zie ik het volgende voor me: de belofte van een nieuwe naam (62:2) wordt bevestigd in de toezegging dat de naam van Sion blijft (66:22), maar niet dan nadat JHWH op indringende wijze zowel zijn eigen naam als de situatie van zijn volk is voorgehouden (63:16,19). Hiermee laat ik zien dat het woord שם binnen Trito-Jesaja inderdaad een belangrijke rol speelt, zoals ik onder a. al opmerkte.

### *Conclusies*

1. Evenals Jes. 63:1-6 vertoont Jes. 63:7-19 een nauwe samenhang met de slotverzen van Jes. 59: om precies te zijn met 59:16-17,19-20. Het zijn de woorden קנאה, ישע, גאל en שם die dit tekstdeel met deze verzen verbinden. De verbinding door middel van het woord קנאה springt in het oog, omdat 59:17 buiten 63:15 de enige tekst is waar dit woord binnen Trito-Jesaja voorkomt. Dat maakt de link met dit vers extra sterk. Ook de verbinding met 59:20 kan sterk genoemd worden, omdat niet slechts sprake is van een herhaling van woorden maar ook van een identieke werkwoordsvorm (participium גאל).
2. Jes. 63:7-19 is door middel van de woorden ישע en גאל ook verbonden met Jes. 60:16a. De participia in deze tekst komen overeen met die in 63:8bA en 63:16bB. Deze overeenkomst maakt met de samenhang met 60:16a extra sterk.
3. Door middel van het woord שם is ook 63:7-19 verbonden met Jes. 66:22. Er is een verband tussen de nieuwe naam voor Sion (62:2; 66:22) en het aanspreken van JHWH op zijn eigen naam en op de penibele situatie van het volk (63:16,19).
4. De lezer van Jes. 63 treft binnen Trito-Jesaja uitsluitend in Jes. 63:7 de voorstelling van Gods חסד aan. De voorstelling van Gods רחם is al wel bekend, want deze komt binnen Trito-Jesaja reeds voor in Jes. 60:10. Hierbij moet worden aangetekend dat het in 60:10 om het werkwoord gaat, en in 63:7,15 om het substantivum.
5. Binnen Trito-Jesaja komt de metafoor אב met betrekking tot JHWH uitsluitend voor in Jes. 63:16 en 64:7.

### *Deutero-Jesaja*

Binnen dit deel van Jesaja komt חסד slechts driemaal voor, waaronder tweemaal in Jes. 54: in 54:8,10. Het heeft daar weliswaar niet de meervoudsvorm zoals in 63:7 maar ook in deze teksten gaat het over de חסד, de goedertierenheid of trouw van JHWH. In 54:8 staat deze חסד van JHWH tegenover zijn toorn, die het volk getroffen heeft. JHWH zal zich over Sion ontfermen (רחם); zoals in 63:7 komen חסד en רחם samen voor (woordpaar). In datzelfde vers 8 treffen we opnieuw het participium van גאל aan zoals ook reeds in Jes. 63:16b en 59:20a en 60:16b. Ook in 54:10 komt het woord חסד samen voor met רחם; JHWH zegt Sion dat zijn חסד van haar niet wijken zal; Hij noemt zichzelf מרחמך, uw ontfermer. Al met al is de verbinding van 63:7-19 met 54:8,10 door middel van de woorden חסד en רחם sterk te noemen. Behalve in 54:8,10 komt het woord חסד ook voor in 55:3. Daar heeft het wel de meervoudsvorm zoals in 63:7. Het gaat ook daar over de trouw van JHWH, namelijk die aan David.

Ook het woord רחם zorgt voor samenhang tussen 63:7-19 en Deutero-Jesaja. De



meervoudsvorm zoals we die aantreffen in 63:7,15 vinden we ook in Jes. 47:6 en 54:7. In alle andere gevallen gaat het om het werkwoord רחם (49:13; 54:8,10; 55:7).

In 47:6 gaat het over de רחם van Babel. Babel heeft het volk van JHWH geen barmhartigheid bewezen. Opmerkelijk is dat JHWH zijn volk ‘mijn volk’ en ‘mijn eigendom’ noemt, uitdrukkingen die we ook in 63:7-19 tegenkomen: in 63:8aA en 63:17bB. In het verband van 47:6 treffen we ook het woord נקם aan (47:3) dat Jes. 47 ook met 63:1-6 verbindt, zoals ik hierboven heb laten zien. In 47:4 komen we de participium-vorm van het werkwoord גאל tegen; deze vorm correspondeert met die in 63:16bB. Uit deze waarnemingen concludeer ik dat 47:6 een belangrijke tekst is in het onderzoek van de samenhang van 63:7-19 met teksten binnen Deutero-Jesaja.

In tegenstelling tot 47:6 gaat het in Jes. 54:7 over de רחם van JHWH. In zijn grote barmhartigheid zal Hij Sion vergaderen; dit weer samenbrengen van Sion staat tegenover zijn verlaten van Sion. Ik moet behalve 54:8,10 ook 54:7 noteren als een belangrijke tekst voor het onderzoek naar de samenhang van 63:7-19 met andere delen van het boek Jesaja.

Het woord קנאה komt binnen Deutero-Jesaja alleen in Jes. 42:13 voor. Daar wordt het beeld geschetst van JHWH als strijder. Hij trekt ten strijde en vol naijver of strijdlust (קנאה) daagt Hij zijn vijanden uit tot de strijd. Dit beeld van JHWH als strijder sluit aan bij 63:1-6. Jes. 42:13 lijkt me daarom een belangrijke tekst in het onderzoek naar het verband van Jes. 63 met het grotere geheel van dit Bijbelboek.

Door het woord ישע is 63:7-19 verbonden met talrijke teksten binnen Deutero-Jesaja. Ik verwijs naar mijn waarnemingen bij het onderzoek van 63:1-6. Daar legde ik de vinger in het bijzonder bij 51:5,6,8. De *Hifil* participium-vorm מושיע die we in 63:8 aantreffen verbindt 63:7-19 echter met weer andere teksten binnen Deutero-Jesaja. Deze vorm komen we herhaaldelijk tegen: in 43:3,11; 45:15,21; 47:15 en 49:26. Op 47:15 na is in al die teksten JHWH het subject van מושיע. Ze hebben iets van een refrein, een herhaalde doxologie: alleen JHWH is God, de God van Israël, zijn redder. Een belangrijke tekst lijkt mij Jes. 49:26b te zijn, omdat in dit vers deze participium-vorm in één adem genoemd wordt met de participium-vorm גאל die we al eerder aantreffen, namelijk in 47:4 en 54:8 en binnen Trito-Jesaja in 59:20a en 60:16b en 63:16b. De overeenkomst met 60:16b valt op: de versregels 49:26b en 60:16b zijn nagenoeg identiek; alleen het subject van ידע verschilt.

Ook door middel van het woord גאל is 63:7-19 verbonden met Deutero-Jesaja. Het komt binnen dit tweede deel van het boek Jesaja vele keren voor, in tegenstelling tot Trito- en Proto-Jesaja. Ook hier verwijs ik naar wat ik reeds opmerkte bij het onderzoek van 63:1-6. Zoals gezegd komt het werkwoord גאל vaak voor in de vorm van een participium *activum*, dat ik vertaal met ‘losser’. Ik noteer opnieuw 47:4. Dat is in het verband van dit onderzoek naar de samenhang een belangrijke tekst. Want hierin wordt over JHWH op dezelfde wijze gesproken als in 63:16b, namelijk als גאלנו, onze lossen. Het suffix 1<sup>e</sup> persoon meervoud maakt dat deze teksten zich onderscheiden van 49:26b en 54:8b en 60:16b (2<sup>e</sup> persoon enkelvoud) en 59:20 (suffix ontbreekt).

Ook legde ik de vinger al bij 54:8, waar גאל in één adem genoemd wordt met de woorden חסד en רחם, twee andere haakjes die 63:7-19 verbinden met 54:8. Zoals het geval is bij de participium-vorm van ישע geldt ook van deze participium-vorm van גאל dat die binnen Deutero-Jesaja een nadere bepaling of kwalificatie van JHWH aangeeft.<sup>128</sup> De

---

<sup>128</sup> Zie voetnoot 40 en 182.

versregels waarin beide vormen voorkomen hebben in de meeste gevallen het karakter van een belijdenis: hier wordt uitgesproken wie JHWH is. Doorgaans door JHWH zelf, die op deze wijze bekend wil zijn onder zijn eigen volk en de volken. De voorstelling van JHWH als lossers in Trito-Jesaja (60:16; 63:16) treffen we dus reeds bij Deutero-Jesaja aan.

Bij het onderzoek naar de samenhang van 63:1-6 met Deutero-Jesaja viel Jes. 51:10 op. In dat vers wordt de werkwoordsvorm gebruikt die we ook in 63:4 aantreffen: een participium *passivum*. Dit hoofdstuk noteer ik ook nu, omdat woorden, opbouw en thematiek van 51:9-10 een sterke overeenkomst vertonen met 63:11b-13a. De זרוע van JHWH wordt aangesproken en bevraagd: laat deze ontwaken zoals in de dagen van de doortocht want was die arm het niet die een weg baande waarover de ‘gelosten’ konden gaan? De verbinding met 63:11b-13a is dat daar gevraagd wordt naar Hem die zijn arm daarin openbaarde dat Hij zijn volk door de zee deed gaan.

In dit verband noteer ik ook Jes. 52:9. We treffen hier de werkwoordsvorm aan zoals in 63:9, een perfectum-vorm van het werkwoord גאל. Deze komt vaker voor binnen Deutero-Jesaja, maar hier wordt het werkwoord in één adem genoemd met het werkwoord נחם en met de voorstelling dat JHWH zijn זרוע ontbloot heeft ten overstaan van de volken en heel de aarde nu zijn ישועה ziet.

Het woord אב komt binnen Deutero-Jesaja driemaal voor: eenmaal in algemene zin (45:10) en tweemaal met betrekking tot de vroegere generaties van Israël (43:27; 51:2), maar niet één keer verwijst binnen dit deel van Jesaja het woord אב naar JHWH.

Binnen Deutero-Jesaja heeft שם zowel betrekking hebben op mensen – Israël;<sup>129</sup> Kores<sup>130</sup> – als op JHWH. In de meeste gevallen gaat het om de שם van JHWH. Deze speelt in de verkondiging van Deutero-Jesaja een voorname rol, zo blijkt wanneer we zien op hoeveel plaatsen binnen dit tekstdeel van Jesaja over de שם van JHWH gesproken wordt. Dit gebeurt zowel in de 3<sup>e</sup> persoon enkelvoud (שמו zijn naam; naam van JHWH)<sup>131</sup> als in de 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud (שמי, mijn naam).<sup>132</sup> De spreekvorm 2<sup>e</sup> persoon enkelvoud met betrekking tot JHWH (שמך, uw naam) – zoals in 63:16,19 – treffen we binnen Deutero-Jesaja niet aan.

Wanneer ik niet slechts let op de herhaling van שם maar ook op het verband waarin het voorkomt, vallen enkele teksten mij op. Om te beginnen noteer ik het eerste vers waarin het woord שם voorkomt: Jes. 41:25. In dit vers treffen we namelijk ook de woorden בוא en רמס aan, woorden die we ook in 63:1-6 tegenkomen. Ook het motief van iemand die komt om te vertrappen verbindt dit vers met 63:1-6. JHWH spreekt over de komst van iemand vanuit het noorden die optreedt in zijn naam en de machthebbers vertrappen zal die het volk van JHWH onderdrukten. Ik noteer ook het laatste vers waarin שם voorkomt: 54:5. Hier is het verbonden met het attributivum גאלך, uw lossers. In het verband van deze tekst is sprake van een herstel van de gebroken relatie van JHWH met Sion, zijn volk; deze is gegrond in de חסד en רחם van JHWH (54:7,8,10). Ik ben een volgende verbinding met Jes. 54 op het spoor.

Ik noteer ook twee hoofdstukken waarbij ik tijdens het onderzoek van 63:1-6 al de vinger legde: Jes. 47 en 51. In beide treffen we behalve de eerder genoemde woorden ook שם aan: in 47:4 en 51:15. Jes. 47 is de profetie waarin JHWH spreekt over zijn נקם over Babel (47:3). In nauw verband hiermee klinkt de naam ‘lossers’ (גאלנו, onze lossers), in één

<sup>129</sup> Jes. 43:1; 44:5<sup>2x</sup>; 48:1,16.

<sup>130</sup> Jes. 45:3,4.

<sup>131</sup> Jes. 47:4; 48:1; 50:10; 51:15; 54:5.

<sup>132</sup> Jes. 41:25; 42:8; 43:7; 48:9; 49:1 (knecht van JHWH); 52:5,6.

adem met die andere naam: ‘JHWH van de legermachten is zijn naam’ (יהוה צבאות שמו).<sup>133</sup> Ook in 51:15 is JHWH zelf aan het woord; Hij bevestigt dat Hij zijn volk zal troosten en laat weten dat zijn verlossing gegrond is in zijn שם en die is יהוה צבאות, JHWH Zebaoth. Ik kan ook nog 48:9 en 52:5 noemen als teksten waaruit kan worden opgemaakt dat het שם (naam) geweest is die JHWH motiveerde tot zijn ingrijpen ten gunste van Sion.<sup>134</sup> In de volgende paragraaf zal ik onderzoeken hoe het noemen van de naam van JHWH in Deutero-Jesaja zich verhoudt tot het noemen van die naam in Jes. 63.

### Conclusies

1. Jes. 63:7-19 vertoont door de woorden חסד, רחם, גאל en שם een nauwe samenhang met Jes. 54:5,7-8,10. De verbinding is sterk doordat woorden die ik markeerde daarin samen voorkomen en er overeenkomst is in syntaxis (werkwoordsvorm), motieven en voorstellingen.
2. Jes. 63:7-19 is door de woorden רחם, גאל en שם ook nauw verbonden met Jes. 47:4,6. Deze verbinding is eveneens sterk omdat behalve van herhaling van woorden ook sprake is van overeenkomst in syntactische vormen en motieven.
3. Door de voorstelling van Gods קנאה vertoont Jes. 63:7-19 ook samenhang met Jes. 42:13. Dit is de enige tekst binnen Deutero-Jesaja waar deze voorstelling voorkomt. Ik ben benieuwd hoe deze tekst zich verhoudt tot 59:17 en 63:15, de twee teksten waar we binnen Tritio-Jesaja het woord קנאה aantreffen. Ik kom hierop terug in de volgende paragraaf. De voorstelling van de strijder maakt dat 42:13 ook samenhang vertoont met 63:1-6.
4. De woorden ישע, גאל en שם verbinden Jes. 63:7-19 met veel teksten binnen Deutero-Jesaja. De aandacht gaat uit naar Jes. 41:25 (שם) en 49:26b (ישע) en 51:10 en 52:9 (גאל). Jes. 49:26b valt op vanwege de overeenkomst met 60:16b.
5. Een aantal van de door mij gemarkeerde woorden (שם, גאל, רחם) verbindt Jes. 63:7-19 met tekstdelen die ik al noteerde bij het onderzoek naar de samenhang van 63:1-6 met Deutero-Jesaja: 47:4,6 en 51:10,15.
6. De lezer van Jes. 63 kent de voorstelling van Gods חסד al, want deze komt reeds voor in Jes. 54:8,10 en 55:3. Dit geldt ook voor de voorstelling van Gods רחם, die we behalve in Jes. 60:10 reeds in Jes. 54:7,8,10 aantreffen.
7. Binnen Deutero-Jesaja verwijst het woord אב nergens naar JHWH.

<sup>133</sup> Deze uitdrukking komen we binnen Deutero-Jesaja viermaal tegen: in Jes. 47:4; 48:2; 51:15 en 54:5. Op momenten dat JHWH spreekt van de verlossing die ophanden is voor Israël, zijn volk, klinkt binnen dit tekstdeel van Jesaja tot vier keer toe de naam die verwijst naar de alles overtreffende macht van JHWH. Wie houdt Hem tegen?

<sup>134</sup> In zijn bespreking van Gods holiness duidt Brueggemann, *Theology*, 290-292, dit aspect als *self-regard* en dit eigenbelang ‘belongs to Yahweh’s indomitable character.’ (292) ‘(...) finally Yahweh cares most about Yahweh’s own self.’ (290) Naar mijn mening doet deze interpretatie geen recht aan de intentie van God en strijdt deze met de eigenschap die Brueggemann hier bespreekt: de heiligheid van God. Alsof eigenbelang Hem motiveert wanneer Hij ten gunste van zijn volk optreedt. Hier schrijft Brueggemann m.i. God een al te menselijke eigenschap toe. Ik meen dat in Brueggemanns *Theology* sprake is van een humanisering van het Godsbeeld in negatieve zin op het moment dat hij in Israëls *testimony* aangaande God op aspecten stuit die ons mensen in onze beleving vreemd (*odd*) voorkomen.

Zoals gezegd komt het woord חסד binnen dit deel van Jesaja uitsluitend in Jes. 16:5 voor. Het heeft er niet de meervoudsvorm zoals in 63:7, maar die van het enkelvoud zoals in 54:8,10. De tekst spreekt over een troon die gevestigd zal worden בחסד, in genadige trouw. In dit verband klinkt zoals in 55:3 de naam van David. Hij die op deze troon zal zitten brengt משפט en צדק. In het voorafgaande vers is sprake van hen die vertrappen (רמס), een woord dat ook in 63:1-6 voorkomt. Zij zullen van de aarde verdwijnen. Het woord חסד heeft dus een plek in een profetie die getuigt van een nieuwe toekomst voor Sion. Een nieuw begin dat gegeven is met de ondergang van de tegenstander en de troonsbestijging van een nakomeling van David. De bewoordingen verbinden deze profetie met die van 55:3.

Binnen Proto-Jesaja komt het substantivum pluralis van רחם zoals we dit aantreffen in 63:7,15 niet voor. Als werkwoord echter treffen we het binnen dit tekstdeel vijfmaal aan. Viermaal is JHWH het subject van רחם.<sup>135</sup> Tweemaal is Israël, zijn volk, object in *negatieve* zin; JHWH zal zich over hem niet ontfermen (לא רחם): 9:16 en 27:11. Jes. 9:16 is de eerste tekst binnen het boek Jesaja waarin we רחם aantreffen. JHWH keert zich tegen zijn volk vanwege de weigering van dit volk om zich te bekeren (9:12). Daarom zal Hij zich niet ontfermen over zijn wezen en weduwen, maar vasthouden aan zijn אף, toorn (9:16). In Jes. 27 lezen we over de stad die een woestenij geworden is (27:10); JHWH, de maker van Israël, zal zich over haar niet ontfermen noch haar genade bewijzen (27:11). In de twee overgebleven teksten (14:1; 30:18) is Israël het object van Gods רחם in *positieve* zin: JHWH zal zich over zijn volk ontfermen, nadat het eerst de gevolgen heeft ondervonden van zijn vurige toorn. In het vers dat aan 14:1 voorafgaat lezen we over de tijd die nabij gekomen is (בוא), de dagen (יום, pl.) die niet gerekt zullen worden. Haar tijd is gekomen, de tijd dat Babel tot de grond toe zal worden afgebroken. Dat de Meden zich niet zullen ontfermen (13:18 לא רחם) over Babel gaat hand in hand met JHWH die zich ontfermt (רחם) over Jakob. In 30:18 treffen we hetzelfde woordpaar aan als in 27:11: חנן en רחם. Beide teksten vormen een contrast: JHWH die zich niet ontfermt over zijn volk noch het genadig is (27:11) – JHWH die zijn volk genadig wil zijn en al opstaat om zich over zijn volk te ontfermen (30:18).

Hieruit kan worden opgemaakt dat reeds binnen Proto-Jesaja sprake is van Gods ontferming. Zij kan het volk zowel onthouden worden als ten deel vallen. Hierbij moet worden aangetekend dat binnen Proto-Jesaja uitsluitend gesproken wordt over Gods ontferming als werkwoord. Zijn *daad* van ontferming veronderstelt weliswaar de *eigenschap* van barmhartigheid, maar binnen dit tekstdeel van Jesaja wordt niet naar die eigenschap als zodanig verwezen.

Wat קנאה betreft valt op dat op Jes. 11:13 na (Efraïm) in alle gevallen JHWH het subject is: 9:6; 26:11; 37:32. De naijver van JHWH heeft voor Israël een positieve betekenis. Deze betekent verlossing, heil voor het volk. Voor de tegenstander echter betekent zij een en al onheil. De vijand wordt als met vuur weggevaagd. De slotregel van 9:6 en van 37:32 is identiek: 'de קנאה van JHWH Zebaot zal dit doen.' Deze herhaling geeft extra gewicht aan de boodschap van Proto-Jesaja: voor Israël is de קנאה van JHWH de zekerheid van een ommekeer ten goede.<sup>136</sup>

In 9:6 treffen wij opnieuw de naam van David aan en is ook weer sprake van een

<sup>135</sup> In 13:18 zijn de Meden het subject; zij worden door JHWH tegen Babel opgezet.

<sup>136</sup> Zie wat ik hierover opmerk bij de analyse van de samenhang met Jes. 9:5-6.

troon. Hier vertoont de tekst samenhang met 16:5 – de tekst waarbij ik al eerder de vinger legde. Ook Jes. 37 noteerde ik eerder: door ישע is er samenhang tussen 63:1-6 en 37:20,35. Ook in het verband van 37:32 wordt de naam van David genoemd (37:35). Het heeft er veel van weg dat in de realisering van het heil Gods belofte aan David een voorname rol speelt. Met het noteren van 37:32 blijkt dat niet alleen 63:1-6 maar ook 63:7-19 verbonden is met een van de laatste hoofdstukken van Proto-Jesaja.

Ook het woord ישע zorgt voor samenhang tussen 63:7-19 en Proto-Jesaja. Ik verwijs naar mijn waarnemingen bij het onderzoek naar de samenhang van 63:1-6 met dit eerste deel van Jesaja. Ik noteerde daar Jes. 37:20,35 en 38:20 en ook 12:2,3. Ik deed dat omdat dat de laatste en eerste verzen binnen Proto-Jesaja zijn waar we ישע aantreffen. Ik legde ook de vinger bij 35:4. Met de genoemde teksten is ook 63:7-19 verbonden.

De *Hif'il* participium-vorm מושיע die we in 63:8bA aantreffen verbindt 63:7-19 ook en vanwege de overeenkomst in werkwoordsvorm in het bijzonder met Jes. 19:20. Komen we deze vorm binnen Deutero-Jesaja herhaaldelijk tegen zoals ik hierboven heb laten zien, binnen Proto-Jesaja alleen in deze ene tekst. In een profetie over Egypte wordt van JHWH gezegd dat Hij naar Egypte een מושיע, redder zal zenden tot hen die tot Hem roepen vanwege de verdrukkers. Vergeleken met 63:8bA zie ik de volgende ontwikkeling: is in 19:20 sprake van een מושיע die door JHWH zal worden gezonden (object), in 63:8bA is JHWH zelf deze מושיע (subject). Deze voorstelling betreffende JHWH komen we reeds binnen Deutero-Jesaja veelvuldig tegen.

In tegenstelling tot Deutero-Jesaja komen we גאל binnen Proto-Jesaja nauwelijks tegen; uitsluitend in Jes. 35:9. Het heeft er de vorm van een participium *passivum*: גאולים. Deze vorm verbindt 35:9 met 63:4. Het participium *activum* גאל dat we in 63:16bB aantreffen, zien we in Proto-Jesaja niet, in tegenstelling tot Deutero-Jesaja, waar het meerdere keren voorkomt. Daar heeft het de betekenis heeft van een nadere kwalificatie van JHWH: Hij wordt de lossen van Israël genoemd. Deze naam ontbreekt in het eerste deel van het boek Jesaja.

Het woord אב komt in Jes. 1-39 veelvuldig voor en heeft in veel gevallen de betekenis van ‘voorvader’. Nergens verwijst er naar JHWH zoals in 63:16 in 64:7. Aandacht verdienen in dit verband Jes. 9:5 en 22:21. In 9:5 is אביעד<sup>137</sup> een van de namen die aan de vorst worden toegeschreven die de troon van David zal bestijgen en aan wiens heerschappij geen einde komt (9:6). Opnieuw is er de verbinding met David en zijn troon, zoals ook in 16:5. Ik concludeer dat binnen Proto-Jesaja herhaalde malen sprake is van de belofte van redding voor Israël die onlosmakelijk verbonden is met de komst van een nakomeling van David. Hij draagt onder meer de naam אביעד, vader van eeuwigheid. De vraag die mij bovenkomt is wat met die naam gezegd is, temeer omdat deze in 9:5 wordt voorafgegaan door de naam

<sup>137</sup> Het gaat hier om een samengesteld woord waarin we de woorden אב en עד kunnen onderscheiden. Het kan als volgt worden vertaald: ‘vader van eeuwigheid’ of ‘vader voor eeuwig’. Dat beide woorden samengenomen zijn kan erop wijzen dat we te maken hebben met een eigenaam; vergelijk andere samengestelde woorden met het woord אב, die ook een eigenaam zijn zoals אביגיל (Abigail) en אבשלום (Absalom). Zo niet A.M. Böckler, *Gott als Vater im Alten Testament: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes*, Gütersloh 2002<sup>2</sup> (Böckler, *Gott als Vater*), 74: ‘Er ist keine Eigenname, sondern eine poetische Umschreibung des Herrschers.’ Opmerkelijk is dat zij in deze grondige studie van de metafoor ‘vader’ op dit samengestelde woord verder niet ingaat. Het tweede deel van dit samengestelde woord (עד) kan gezien worden als een kwalificatie van het vaderschap van de betreffende vorst: het is een eeuwig vaderschap. Zie W.A.M. Beuken, *Jesaja 1-12* (HTHKAT), Freiburg 2003, 252 (Beuken, *Jesaja 1-12*).

אל גבר, sterke God. Worden hem namen gegeven die God toebehoren en hem daarom in directe verbinding met God brengen? In het vervolg van dit onderzoek zal ik hierop terugkomen.

De andere tekst die ik noteerde is Jes. 22:21. Hier is sprake van ene Eljakim, aan wie door JHWH de heerschappij gegeven zal worden; Hij zal de sleutel van het huis van David op zijn schouder leggen.<sup>138</sup> Deze Eljakim zal als een אב (vader) zijn voor de inwoners van Jeruzalem en Juda. Wanneer ik 9:5 en 22:21 vergelijk met 63:16 zie ik een verschuiving: verwijst de metafoor אב in 9:5 en 22:21 naar een koning of koninklijke figuur, in 63:16 refereert deze aan JHWH. Hijzelf is Israëls vader!

Wanneer we het woord שם aantreffen gaat het in veel gevallen om de שם van JHWH.<sup>139</sup> Er wordt over zijn naam in de 3<sup>e</sup> (שמו zijn naam; naam van JHWH),<sup>140</sup> in de 2<sup>e</sup> (שמך, uw naam)<sup>141</sup> en in de 1<sup>e</sup> persoon (שמי mijn naam)<sup>142</sup> enkelvoud gesproken. Wanneer ik de verzen overzie waar binnen Proto-Jesaja het woord שם voorkomt, constateer ik een verschuiving van aandacht voor de naam van mensen (begin Proto-Jesaja) naar die voor de naam van JHWH (vervolg). Hiermee verbonden is een tweede ontwikkeling: die van de spreekvorm in de 3<sup>e</sup> naar de 1<sup>e</sup> persoon met betrekking tot de שם van JHWH. De conclusie lijkt mij gerechtvaardigd dat binnen Proto-Jesaja de שם van JHWH gaandeweg steeds belangrijker wordt. Met de voortgang van dit eerste deel van het boek Jesaja moet die de aandacht krijgen.

Wanneer ik niet alleen let op de herhaling van het woord שם maar ook op het verband waarin het voorkomt, zijn er een aantal teksten die de aandacht trekken. Om te beginnen noteer ik het eerste vers waar we binnen Proto-Jesaja שם met betrekking tot JHWH aantreffen: 12:4<sup>2x</sup>. Het is het hoofdstuk dat ik reeds noteerde bij het onderzoek naar de samenhang met 63:1-6. Ik markeerde daar de woorden ישע, יה, יום en יום. Door שם blijkt nu ook 63:7-19 met Jes. 12 verbonden te zijn.

Ik leg ook de vinger bij Jes. 25:1 en 26:8,13 omdat hierin zoals in 63:16,19 gesproken wordt over de שם van JHWH in de 2<sup>e</sup> persoon enkelvoud: שמך. In 25:1 wordt stem gegeven aan de verdrukte die de שם van JHWH looft om zijn bevrijding (ישע; 25:9<sup>2x</sup>). Ook in 26:8,13 klinkt een danklied voor verlossing (ישועה; 26:1). Tegenover de stad van de verdrukker en haar bewoners (25:2) staat de stad van God (26:1) en haar inwoners (26:7vv). Zij zijn de rechtvaardigen; naar JHWH en zijn שם gaat hun verlangen uit (26:8); alleen Hem, alleen zijn שם gedenken zij (26:13). Tot tweemaal toe wordt in deze verzen het woord זכר geschreven waarmee ook 63:7-19 opent. Het gedenken van naam van JHWH in 26:8,13 wordt het gedenken van zijn חסד in 63:7. Ook treffen we in deze hoofdstukken het woord יום aan (25:9; 26:1): tegenover de dag van wraak (63:4) staat in deze teksten de dag van heil. In zijn redding openbaart JHWH zijn שם. Wanneer ik dit vergelijk met de wijze waarop in 63:7-19 over de naam van JHWH gesproken wordt, zie ik het volgende: een dankbaar gedenken van de שם van JHWH in Proto-Jesaja wordt in 63:7-19 omgezet in een klacht en bede om de terugkeer van JHWH; deze bede wordt gemotiveerd door JHWH te herinneren aan zijn naam (63:16). Laat Hij deze opnieuw openbaren, zoals voorheen (63:12b,14b)!

<sup>138</sup> Zie over deze Eljakim de analyse van de samenhang met 22:21 hierna.

<sup>139</sup> Jes. 12:4<sup>2x</sup>; 18:7; 24:15; 25:1; 26:8,13; 29:23; 30:27. De overige verzen waarin שם voorkomt, maar dan met betrekking tot mensen, zijn: Jes. 4,1; 7:14; 8:3; 9:5; 14:22.

<sup>140</sup> Jes. 12:4<sup>2x</sup>; 18:7; 24:15.

<sup>141</sup> Jes. 25:1; 26:8,13.

<sup>142</sup> Jes. 29:23; 30:27.

Ten slotte noteer ik ook Jes. 30:27, de tekst waarvoor ik reeds aandacht vroeg bij het onderzoek van de samenhang van 63:1-6 met Proto-Jesaja. Het is een van de twee laatste verzen waarin we het woord אף aantreffen; het is ook het laatste vers waarin we het woord שם lezen. In een profetie over de ondergang van Assur wordt gezegd dat de שם van JHWH van ver zal komen (בוא). Dit gaat gepaard met zijn toorn (אף), die brandt als vuur en Assur wegvagen zal.

### *Conclusies*

1. Door de woorden ישע, אב en שם vertoont Jes. 63:7-19 samenhang met Proto-Jesaja. Ze komen in dit eerste deel van Jesaja veelvuldig voor. Er is door middel van de door mij gemarkeerde woorden echter geen haakje met het eerste hoofdstuk van Jesaja zoals het geval is met 63:1-6. Een haakje is er wel met een van de laatste hoofdstukken van Proto-Jesaja, namelijk met 37:32. Het is de voorstelling van de קנאה van JHWH die de tekst van 63:7-19 en die van 37:32 met elkaar verbindt.
2. Binnen Proto-Jesaja komt de meervoudsvorm van רחם en חסד met betrekking tot JHWH (63:7,15) weliswaar niet voor, maar ook binnen dit deel van het boek Jesaja komen we de voorstelling van Gods ontferming en trouw tegen.
3. Het woord קנאה zorgt voor samenhang met Jes. 9, om precies te zijn met vers 6. De naijver van JHWH staat garant voor de ondergang van de vijand, wat niets minder betekent dan de redding van Israël. In dezelfde bewoordingen wordt dat gezegd in Jes. 37:32, waar we deze voorstelling eveneens aantreffen zoals ik zojuist al opmerkte.
4. In het verband van beide teksten komen we opnieuw de naam ‘David’ tegen (vgl. 16:5), en in 9:6 opnieuw de voorstelling van een troon. Binnen Proto-Jesaja wordt het toekomstige heil verbonden met de komst van een koning of koninklijke figuur en Gods trouw aan David.
5. Ook het woord אב verbindt Jes. 63:7-19 met Jes. 9: in dit geval met vers 5. Er zal een heerser komen die onder meer de naam אביעד draagt. Door het woord אב vertoont 63:7-19 ook samenhang met Jes. 22:21. Maar waar we het woord אב binnen Proto-Jesaja ook aantreffen, nergens verwijst het naar JHWH. Jes. 9:5 komt het meest in de buurt wanneer de toekomstige heerser uit het huis van David de naam אביעד krijgt. Ik concludeer dat binnen het boek Jesaja het begrip אב uitsluitend in Jes. 63:16 en 64:7 refereert aan JHWH. Verwijst deze metafoor binnen Proto-Jesaja naar een koning (9:5) of koninklijke figuur (22:21), binnen Trito-Jesaja is JHWH zelf de vader voor zijn volk en wordt Hij als zodanig aangesproken in de klacht en bede van zijn volk (63:16; 64:7).
6. Door het participium מושיע is er samenhang tussen Jes. 63:7-19 en Jes. 19:20. Daar lezen we dat JHWH een מושיע naar Egypte zal zenden die de verdrukten verlossen zal. In 63:8bA lezen we dat ‘ik’ gedenkt hoe JHWH Israël tot een מושיע werd. Wanneer ik beide teksten vergelijk, zie ik een verschuiving: is in 19:20 sprake van een מושיע die door JHWH wordt gezonden, in 63:8 is JHWH zelf deze מושיע. Dit lijkt op wat ik zojuist schetste met betrekking tot אב: de aandacht verschuift naar JHWH zelf.
7. De naam גאל (losser) (63:16bB) treffen we binnen Proto-Jesaja niet aan. Dit in tegenstelling tot Deutero-Jesaja, waar we deze naam met betrekking tot JHWH meerdere

keren lezen. De voorstelling van JHWH als losser en van JHWH die zijn volk lost (לָאָה) is vreemd aan de boodschap van Proto-Jesaja. Binnen dit tekstdeel van het boek Jesaja lezen we uitsluitend over de ‘gelosten’ (35:9). Uit het verband kan worden opgemaakt dat JHWH weliswaar het subject daarvan moet zijn, maar dat wordt ook daar niet zo gezegd. De voorstelling van JHWH als לָאָה van zijn volk is veeleer kenmerkend voor de verkondiging van Deutero-Jesaja, een voorstelling die door Trito-Jesaja in 59:20 en 60:16 en 63:16 wordt opgepakt en verwerkt in zijn eigen boodschap.

8. Binnen dit eerste deel van het boek Jesaja is rond het woord **שׁוּב** een verschuiving waar te nemen: gaandeweg gaat de aandacht uit naar de **שׁוּב** van JHWH. Zowel in de verlossing van zijn volk als in de ondergang van de vijand openbaart JHWH zijn naam. Dit woord verbindt Jes. 63:7-19 in het bijzonder met Jes. 12:4, de tekst waar voor het eerst binnen Proto-Jesaja sprake is van de **שׁוּב** van JHWH.

#### 4.3.2.3 Nader bekeken

Op zoek naar de samenhang van Jes. 63:1-6 en 63:7-19 met andere teksten binnen het geheel van het boek Jesaja maak ik in deze paragraaf een derde stap. Ik heb in de voorafgaande paragrafen veel teksten genoteerd waarmee Jes. 63 samenhang vertoont. Met de ene tekst blijkt de samenhang sterker te zijn dan met de andere. Ik ga me nu richten op die teksten binnen Jesaja waarmee Jes. 63 in het bijzonder samenhang vertoont. Ik ben ze in de vorige paragraaf op het spoor gekomen en heb er inmiddels een beeld van. Ik richt me nogmaals op syntactische patronen, woorden, motieven, voorstellingen en opbouw van de tekst, noteer wat me opvalt en vergelijk de teksten met die van Jes. 63. Ik ben hier vooral benieuwd naar verschillen tussen Jes. 63 en de teksten waarmee deze tekst samenhang vertoont en probeer eventuele verschillen te verklaren. Op deze wijze hoop ik meer duidelijkheid te krijgen over de eigen plaats en betekenis van Jes. 63 binnen Trito-Jesaja en van het Bijbelboek Jesaja in zijn geheel, en over de vraag wat de tekst van Jes. 63 tot de eenheid maakt die deze nu is, de centrale vraag van deze dissertatie.

#### A. Jesaja 63:1-6

##### *Jes. 59:15b-20*

Een van de tekstdelen waarmee 63:1-6 sterk verbonden blijkt te zijn is Jes. 59:16-18,20.

In Jes. 59 wordt het volk Israël voorgehouden dat JHWH wel zou willen verlossen, maar dat de zonden van het volk een verandering zijn (59:1-2). Deze bestaan uit velerlei ongerechtigheid (59:3-8).<sup>143</sup> De opsomming van zonden mondt uit in een belijdenis van schuld door het volk zelf (‘wij’); het moet erkennen dat **מִשְׁפָּט** (recht), **צְדָקָה** (gerechtigheid) en **אֱמֶת** (waarheid) ver te zoeken zijn (59:9-15a). Het nu volgende versdeel Jes. 59:15b markeert een overgang in de tekst van Jes. 59: de aandacht wordt gevestigd op de reactie van JHWH op het onrecht dat Hij waarneemt (59:15b-20). Deze verzen vormen binnen het geheel van Jes. 59 een te onderscheiden deel, dat afsluit met de bodespreuk **נָאֻם יְהוָה** (20): is in de voorgaande verzen het volk het subject, in deze verzen is JHWH het subject van handelen. Wat opvalt is dat er dan *over* hem gesproken wordt; de spreekvorm is de 3<sup>e</sup> persoon enkelvoud. Daarmee onderscheiden deze verzen zich van Jes. 59:21, waar JHWH *zelf* het woord neemt; de spreekvorm is de 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud. In dat vers vestigt Hij de aandacht op zijn **בְּרִית** (verbond); hiermee wordt door God zelf binnen het geheel van Jes. 59 een nieuw motief aangesneden.

<sup>143</sup> De conjunctie heeft causale betekenis: in de verzen 3-8 wordt uiteengezet waarom JHWH zijn aangezicht verbergt en niet luistert. De lezer krijgt een beeld van de zonden waarmee het volk zijn God van zich verwijderd heeft.



Richt ik me nu op 59:15b-20, dan valt op dat de verba zich aaneenrijgen. JHWH's optreden wordt ingegeven door wat Hij ziet (ראה 2x). Hij ziet onrecht en Hij ziet dat er niemand is die opstaat en opkomt voor recht en gerechtigheid (15b-16a). Dit zet Hem ertoe aan om zelf op te staan (16b-18). Door de chiasmische opbouw van vers 16b wordt onze aandacht gevraagd voor de arm en gerechtigheid van JHWH; beide zijn het subject van het predicaat. In de daarop volgende verzen 17 en 18 lezen we op welke wijze zijn arm en gerechtigheid hem helpen: JHWH kleedt zich als een strijder om het kwaad te vergelden aan zijn vijanden. Dit resulteert hierin dat men van west tot oost JHWH zal vrezen (19a). Dit tekstdeel sluit af met de verzekering (כי, 19b)<sup>144</sup> dat JHWH zal komen (19b-20). Opmerkelijk is de herhaling van het werkwoord בוא.<sup>145</sup> Met deze herhaling benadrukt de auteur de boodschap van deze tekst: JHWH zal zeker komen. Zowel in het eerste (15bA) als laatste (20bA) colon van dit tekstdeel wordt de naam יהוה geschreven. Met deze inclusio wordt benadrukt dat het in deze verzen draait om Hem wiens naam is JHWH. Ook in vers 19 komt zijn naam voor (tweemaal).

Opmerkelijk is de overeenkomst van 59:16 met 63:5. Hier is de verbinding tussen 59:15b-20 en 63:1-6 bijzonder sterk. Er is overeenkomst in de syntaxis en in de woorden die voorkomen.<sup>146</sup> De overeenkomst tussen beide verzen is wat het tweede versdeel betreft het grootst: 59:16b en 63:5b zijn nagenoeg identiek. Tussen beide versregels neem ik twee verschillen waar. Het eerste betreft de spreekvorm: wordt in 59:16b in de 3<sup>e</sup> persoon enkelvoud over JHWH gesproken, in 63:5b is de spreekvorm die van de 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud. Het meest in het oog springende verschil is, dat in 59:16b צדקה (gerechtigheid) het subject is van סמך (steunen), terwijl dat in 63:5b חמה (grimmigheid) is.

Vers 16b en vers 17a vertonen een chiasmische opbouw: ישע (a) – צדקה (b) (16b) -- צדקה (b') – ישועה (a') (17a). Hierdoor wordt vers 16 nauw verbonden met de daarop volgende verzen en komt er nadruk te liggen op de woorden צדקה en ישע. Blijkbaar moeten Gods gerechtigheid en heil onze aandacht hebben. Deze woorden verbinden 59:16b-17a met het openingsvers van Jes. 63, namelijk vers 1bA. Ook daar vormen beide woorden een woordpaar. In Jes. 59 zijn צדקה en ישועה een onderdeel van de uitrusting die JHWH draagt (59:17). In dat vers wordt het beeld geschetst van JHWH die zich kleedt als een strijder. Deze voorstelling verbindt 59:17 met 63:1-6, waar sprake is van een imponerende verschijning die in zijn toorn de volken vertrappt heeft. Behalve door deze metafoor vertoont vers 17 ook door herhaling van woorden samenhang met 63:1-6. Het werkwoord לבש (kleden) in 59:17 wordt in 63:1-6 het substantivum לבוש (gewaad) dat in dat tekstdeel herhaalde malen voorkomt (63:1,2,3). Ook het woord בגדים (kleding) (17bA) keert in 63:1-6 terug (63:1,2,3).

De uitrusting van JHWH blijkt behalve uit צדקה (gerechtigheid) en ישועה (verlossing) ook uit

<sup>144</sup> Het voegwoord heeft hier de betekenis van een bevestiging; zie Waltke/O'Connor, *Introduction*, § 39.3.4<sup>e</sup>, Lettinga, *Grammatica*, § 62f; zie ook hoofdstuk 2 voetnoot 8.

<sup>145</sup> Jes. 59:15b-20 opent met een herhaling van een werkwoord (ראה 2x) en sluit er ook mee af (בוא 2x). Ook hieruit kan worden opgemaakt dat Jes. 59:15b-20 binnen het geheel van Jes. 59 een te onderscheiden, zorgvuldig opgebouwd tekstdeel vormt.

<sup>146</sup> Vgl. L.-S. Tiemeyer, 'The Watchman Metaphor in Isaiah lvi-lxvi', *VT* 55 (2005), 395-397 (Tiemeyer, 'Watchman'). Wat het eerste versdeel van beide verzen betreft is er ook verschil: in plaats van het werkwoord נבט (63:5aA) heeft 59:16aA het werkwoord ראה, en in plaats van het werkwoord סמך (63:5aB) heeft Jes. 59:16aB het werkwoord פנע. In 59:16aA ontbreekt het woord עור dat we in 63:5aA tegenkomen. Een ander verschil is die in spreekvorm: wordt in 59:16a over JHWH gesproken in de 3<sup>e</sup> persoon enkelvoud, in 63:5a is sprake van de de spreekvorm in de 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud ('ik'). Gaat het in deze 'ik' om JHWH zelf? Gaandeweg dit onderzoek wordt mijn vermoeden steeds weer versterkt dat we in deze 'ik' te maken hebben met niemand minder dan JHWH.

נקם (wraak) en קנאה (naijver) te bestaan (17). Het valt mij op dat deze vier woorden hier in één adem worden genoemd (parallelisme). Gerechtigheid, verlossing, wraak en naijver gaan bij JHWH samen op. Dat blijkt ook uit het vervolg. Want in de verzen 18-20 lezen we zowel over de vergelding van JHWH aan zijn tegenstanders (18-19) als over zijn verlossing voor hen die zich bekeren (20). Gods gerechtigheid en heil staan niet *tegenover* zijn wraak en naijver. Zijn wraak en naijver kunnen worden gezien als de ene zijde of keerzijde van zijn gerechtigheid en heil. Anders gezegd: Gods gerechtigheid en heil openbaren zich behalve in verlossing ook *in* wraak en naijver. In Jes. 59:15b-20 houdt de צדקה van JHWH in, dat Hij zich wreekt op zijn tegenstanders (vergelding, 18) en op hetzelfde moment hen verlost die zich bekeren (20).<sup>147</sup>

Opmerkelijk is dat met vers 18 de werkwoordsvorm verandert: in vss. 15b-17 is de werkwoordsvorm een *wʿyiqtol* (narrativus) of *qātal*, terwijl die in de vss. 18-20 een *yiqtol*, *wʿyiqtol* of *wʿqātal* is.<sup>148</sup> Werkwoordsvormen met de betekenis van een verleden tijd (15b-17) gaan over in die met de betekenis van een tegenwoordige of toekomstige tijd (18-20). Ik denk dat we deze omslag binnen het geheel van Jes. 59:15b-20 als volgt kunnen verstaan: er is sprake van een voortgang in het ene optreden van JHWH – een reeks handelingen ligt achter en weer nieuwe liggen voor. Hij is opgestaan en heeft zich als een strijder gekleed (15b-17); nu staat Hij op het punt metterdaad toe te slaan, om te vergelden en te lossen (18-20). Met deze wisseling van werkwoordsvorm wordt de spanning opgevoerd: er staat werkelijk iets te gebeuren.

Wanneer ik deze verzen vergelijk met 63:1-6 neem ik het volgende waar: Jes. 63 opent in het eerste vers met de woorden צדקה en ישע die ook hier een woordpaar vormen (1bA); vervolgens ligt in dit tekstdeel de nadruk volledig op de נקם (wraak), אף (toorn) en חמה (grimmigheid) van de imponerende verschijning uit Edom en zijn vertrappen van de volken. Een tweede waarneming is, dat de vier woorden die in 59:17 samen voorkomen en samen de uitrusting van JHWH uitmaken, in 63:1-6 terugkeren, op één woord na: קנאה. De uitrusting van de indrukwekkende verschijning uit Edom lijkt niet compleet te zijn. Wanneer het om een en dezelfde actant gaat, is de vraag waar zijn קנאה gebleven is. Interessant is nu dat juist die vraag gesteld wordt in de klacht van 63:7-19.

Wanneer ik ook wat 63:1-6 betreft let op de werkwoordsvorm, valt op dat de werkwoordsvormen die we in 63:3-6 aantreffen allen de betekenis hebben van een verleden tijd;<sup>149</sup> het treden van de volken heeft reeds plaatsgevonden.

Het woord חמה (grimmigheid), dat we niet in 59:16bB aantreffen, komen we wel in 59:18aB tegen. Het verbindt 59:18 met 63:1-6, waar dit woord meerdere keren voorkomt (63:3,5-6). Opmerkelijk is dat het object van deze grimmigheid in beide teksten een ander is. In 59:15b-20 richt de חמה van JHWH zich op zijn vijanden (צרי) en tegenstanders (איביו) (18a). Deze moeten om te beginnen worden gezocht onder zijn eigen volk, zo kan uit het geheel van Jes. 59 worden opgemaakt. Zij zijn het die volharden in ongerechtigheid. In vers 18b echter zijn ook de אים (verre kusten) in beeld. Dat is opmerkelijk. Het perspectief verbreedt zich hier ineens van de zondaren onder Israël naar de volken. Heel even licht op dat ook de volken te maken zullen krijgen met de צדקה van JHWH die zich openbaren zal in zijn wraak en vergelding. JHWH vergeldt niet alleen de ongerechtigheid van zijn eigen volk maar ook die van de volken. Ook in 59:19a zijn zij in beeld: het optreden van JHWH zal ertoe leiden dat men van west naar oost de naam van JHWH zal vrezen. In 63:1-6 echter

<sup>147</sup> Zie voor het motief ‘vergelding’ Janowski, *Ein Gott*, in het bijzonder 60-86.

<sup>148</sup> Zie wat de werkwoordsvorm betreft voetnoot 20-22 van § 2.2.2.

<sup>149</sup> Zie voetnoot 20-22 van § 2.2.2.

keert de חמה van de imponerende verschijning uit Edom zich tegen de עמים (volken) alleen. Van een grimmigheid die gericht is tegen zijn eigen volk lezen we in die verzen niet. De צרי (vijanden) en איביו (tegenstanders) van Jes. 59:18a maken in 63:1-6 plaats voor de עמים (volken). In de klacht van 63:7-19 echter keren ze terug (צרינו; 63:18aB).<sup>150</sup>

Jes. 59:15b-20 sluit af met de herhaling van het werkwoord בוא (19bA; 20aA), het werkwoord waarmee Jes. 63 opent (63:1aA). Ook door middel van dit woord zijn beide teksten dus verbonden. Met deze herhaling in Jes. 59:15b-20 benadrukt de schrijver dat JHWH zeker komen zal. Hij zal komen als een onstuimige rivier (19b).<sup>151</sup> Deze metafoor verwijst naar de vergelding waarmee zijn komst gepaard zal gaan (18). Op hetzelfde moment zal Hij de lossers (גואל) zijn voor degenen die zich bekeren (20). Ook uit deze slotverzen blijkt: Gods optreden heeft twee kanten; Hij komt om te vergelden en om te lossen. Hij is op hetzelfde moment de God die zich wreekt en die lost. Beide voorstellingen zijn in 59:15b-20 onlosmakelijk met elkaar verbonden.

Ook nu let ik op de werkwoordsvorm. Gaat het in 59:19bA en 59:20aA wat בוא betreft om vormen met de betekenis van een toekomende tijd,<sup>152</sup> in 63:1bA betreft het een participium met de betekenis van een tegenwoordige tijd.<sup>153</sup> Wanneer het gaat om een en dezelfde persoon is er sprake van een voortgang in de tijd: Hij die komen zou (59:19-20), komt (63:1).

In vers 20 is de verlossing van JHWH niet onvoorwaardelijk, maar gebonden aan bekering (שוב). Ik noteer dit, omdat dit werkwoord in Jes. 63:7-19 terugkeert, maar dan is JHWH het subject: op een indringende wijze wordt Hém gevraagd zich om te keren, ten gunste van zijn volk dat zich in een uitzichtloze situatie bevindt (63:17bA). Het motief van de bekering (שוב) van het volk (59:20) keert in Jes. 63 niet terug. Er wordt veeleer aangedrongen op een ommekeer (שוב) bij JHWH zelf (63:17b). Is in 59:15b-20 sprake van een beloofde verlossing

<sup>150</sup> Volgens Berges, *Das Buch Jesaja*, 484, gaat het in de עמים van Jes. 63:1-6 om hetzelfde voorwerp van Gods toorn, namelijk de צרי (vijanden) en איביו (tegenstanders) van Jes. 59:15b-20. Hij verstaat Jes. 63:1-6 tegen de achtergrond van de spanning binnen de post-exilische gemeenschap tussen de *Frevler* enerzijds en de *Frommen*, de knechten anderzijds. Edom staat dan voor deze *Frevler*, de *unbußfertigen Israeliten* (Koenen, *Ethik*, 87); vgl. Berges/Beuken, *Buch*, 216. Zie over deze spanning ook U. Berges, "Der neue Himmel und die neue Erde im Jesajabuch. Eine Auslegung zu Jesaja 65:17 und 66:22", in: F. Postma, K. Spronk, E. Talstra (ed.), *The New Things: Eschatology in Old Testament Prophecy – Festschrift for Henk Leene* (ACEBT Supp. Series, Vol. 3), Maastricht 2002 (Berges, "Neue Himmel"), 9-15. Vanwege de nauwe samenhang van Jes. 63:1-6 met Jes. 34:1-8 – zie het vervolg van deze studie – denk ik in een andere richting. Ik denk dat het waar is dat de profetie van Jes. 63 klinkt in een situatie van toenemende spanning binnen het volk en daarop gericht is, maar dat het met het oog daarop niet noodzakelijk is om de עמים in 63:1-6 gelijk te stellen met de vijand of *Frevler* binnen het volk. Een profetie over de ondergang van volken in Edom (Jes. 34), dat zowel in Jes. 34 als in 63:1-6 symbool staat voor de vijand in algemene zin, wordt de aanzet voor een smeekbede om een vergelijkbaar ingrijpen van JHWH. Zo ook Peels, *Vengeance*, 172: de goddelozen binnen Israël zijn in 63:1-6 niet uit beeld (samenhang met 59:15b-20), maar verdwijnen wel achter de brede linie van de volkeren. Ook J. Goldenstein, *Das Gebet des Gottesknechte. Jesaja 63:7-64:11 im Jesajabuch* (WMANT, 92), Neukirchen-Vluyn 2001 (Goldenstein, *Gebet*), 185 onderscheidt de volken van Jes. 63:1-6 en de vijand van Jes. 59:15b-20. Zie verder de evaluatie en conclusie in § 4.3.2.4.

<sup>151</sup> Het subject van יבוא is JHWH en niet צר (vijand); zo ook Beuken, *Jesaja IIIa*, 248; Koole, *Jesaja III*, 213v. צר is het adjectivum bij נהר (rivier) en kwalificeert deze rivier als onstuimig. צר heeft de betekenis 'benauwd, eng'. Het gaat dan om een rivier die je geen ruimte laat; deze overkomt je, onontkoombaar. צר heeft ook de betekenis 'vijand' zoals in 59:18aB. Deze betekenis zou hier ook van toepassing kunnen zijn: JHWH die zich ten overstaan van zijn tegenstanders als een vijand manifesteert. Dat Hij zich op die wijze kan openbaren blijkt ook uit Jes. 63:10. Ik concludeer dat juist het woord צר eraan bijdraagt dat hier de voorstelling wordt opgeroepen van een God die zich vijandig openbaart ten opzichte van hen die in ongerechtigheid volharden.

<sup>152</sup> Zie mijn aantekening van zojuist onder d.

<sup>153</sup> Zie voetnoot 9 van § 2.2.2.

die afhankelijk is van de bekering van het volk, in 63:7-19 gaat het om een verlossend ingrijpen dat zijn grond heeft in wie JHWH zelf is (63:16).<sup>154</sup>

### *Conclusie*

De tekstdelen Jes. 59:15b-20 en 63:1-6 vertonen een heel nauwe samenhang, niet het minst door het gebruik van het werkwoord בוא (komen). Ze ‘omarmen’ (concentrische opbouw) Jes. 60-62: het tekstdeel waarover ik me hierna zal buigen. In 59:15b-20 klinkt de belofte dat JHWH zeker komen zal (toekomstige tijd). Hij zal verschijnen in de gedaante van een strijder die zijn grimmigheid zal laten blijken ten overstaan van zijn tegenstanders en ook de verre kusten. In 63:1-6 lezen we over hem die komt vanuit Edom (heden), gekleed als een strijder die bekendmaakt dat hij in zijn grimmigheid de volken vertrapt heeft. Wanneer het om een en dezelfde actant gaat, is er sprake van voortgang in de tijd: daar komt hij, de strijder die komen zou; en de aangekondigde vergelding heeft plaatsgevonden, want in grimmigheid heeft hij de volken reeds vertrapt.

Tussen de tekstdelen Jes. 59:15b-20 en 63:1-6 zijn sterke overeenkomsten maar ook opmerkelijke verschillen waar te nemen: (a) wordt in 59:15b-20 expliciet over JHWH gesproken als het subject van optreden (inclusio), in 63:1-6 is op voorhand niet duidelijk wie daar verschijnt en het woord neemt; de naam van JHWH wordt niet genoemd; (b) in 63:5bB kiest de schrijver van Jes. 63:1-6 חמה in plaats van צדקה; ligt in 59:15b-20 de nadruk op de צדקה (gerechtigheid) van JHWH, in 63:1-6 ligt het accent op de חמה (grimmigheid) van ‘ik’;<sup>155</sup> (c) in 59:15b-20 raakt de vergelding van JHWH om te beginnen zijn eigen volk, hoewel ook de ‘verre kusten’ niet uit beeld zijn; in 63:1-6 echter zijn uitsluitend de volken het voorwerp van de wraak en toorn van hem die komt uit Edom. Deze verschillen wijzen op een verschuiving: van het naderend optreden van JHWH tegen zijn eigen volk en ook de volken (59:15b-20) gaat het naar het optreden van ‘ik’ tegen de volken alleen (63:1-6). Ze zijn in 59:15b-20 weliswaar al wel in beeld, maar in 63:1-6 uitsluitend zij. Deze verschuiving gaat samen op met nog een andere: is in 59:15b-20 sprake van de belofte dat JHWH zeker zal komen om zowel te vergelden als te verlossen, in 63:1-6 lezen we uitsluitend over de wraak van ‘ik’. Terwijl in 59:15b-20 de beide zijden van Gods צדקה (gerechtigheid) oplichten, heeft in 63:1-6 de gerechtigheid van ‘ik’ vooralsnog alleen een schaduwzijde, namelijk die van de wraak. Het accent verschuift van heil (59:15b-20) naar grimmigheid (63:1-6).

Een aantal woorden van Jes. 59:15b-20 keert niet in 63:1-6 maar wel in 63:7-19 terug. De woorden die ik noteerde zijn: קנאה (naijver), צר (vijand) en שוב (bekeren). Ik zie hierin de hand van de schrijver die verantwoordelijk is voor de eindtekst van Jes. 63. Hij koos er met opzet voor om sommige woorden te laten terugkeren of juist niet en die te vervangen. Weer andere woorden gaf hij niet in 63:1-6 maar in 63:7-19 een plaats. Ook in de herhaling, plaats en functie van het werkwoord בוא herken ik de hand van deze schrijver. Dit woord is een van de draadjes waarmee hij beide teksten – 59:16b-20 en 63:1-6 – met elkaar verbond tot een betekenisvol geheel. Door de nauwe samenhang van Jes. 63:1-6 met 59:15b-20 wordt mijn vermoeden versterkt dat we in de ‘ik’ van 63:1-6 met niemand

<sup>154</sup> Uit de syntactische analyse en de analyse van de actanten is gebleken dat er een drievoudig motief is voor de imperatief van Jes. 63:15a.17b. Behalve de identiteit van JHWH is dat ook de identiteit van het volk en de penibele situatie waarin het zich bevindt. Zie §§ 2.3.2, 2.3.3 en 3.3.

<sup>155</sup> Zo ook Koole, *Jesaja III*, 324v.: ‘Alles staat in het teken van Gods toorn tegen zijn vijanden, die éénmaal in 59:18 genoemd is, doch nu alle nadruk krijgt; deze woede neemt hier de centrale plaats in, vs. 3aC, 5b, 6a, en daardoor is de strekking van ons tekstverband minder soteriologisch en meer theocentrisch dan 59:16vv.’ Vgl. Beuken, *Jesaja IIIa*, 255.

minder te maken hebben dan met JHWH zelf.<sup>156</sup>

Na deze conclusie heb ik de volgende vraag: wanneer in Jes. 63:1-6 alle aandacht uitgaat naar de wraak op de volken, waar is dan het volk van JHWH gebleven dat in 59:15b-20 volop in beeld is? Het is juist op dit punt dat de nauwe samenhang van beide teksten vragen oproept. Hoe zit het met de keerzijde van de wraak op de volken, namelijk de verlossing van het volk waarvan in die verzen toch sprake is? In 63:4 wordt weliswaar gesproken over de גאולי, ‘mijn gelosten’, maar over hun verlossing vernemen we in 63:1-6 niets. Deze vraag roept die op naar de plaats en betekenis van het hierop volgende tekstdeel 63:7-19 en die naar zijn samenhang met 63:1-6.

Door het onderzoek van Jes. 59:15b-20 heb ik een eerste indruk gekregen van de wijze waarop Jes. 63:1-6 verbonden is met het grotere geheel van Jesaja. Ik richt me nu op de verzen die onmiddellijk aan Jes. 63 voorafgaan: 62:8,11-12.

### *Jes. 62:8,11-12*

Deze verzen maken deel uit van Jes. 62, een tekst waarin vol spanning wordt uitgezien naar de komst van Gods redding voor Sion. De komst van de ישועה (verlossing) van JHWH is de rode draad die de hoofdstukken 60-62<sup>157</sup> tot een geheel samenbindt: het in 59:20 beloofde heil is ophanden. Het werkwoord waarmee 59:15b-20 eindigt en 63:1-6 opent en dat beide teksten verbindt, treft de lezer ook in deze hoofdstukken aan; ze zetten ermee in (60:1) en lopen erop uit: בוא (62:11). Ook de tekst van Jes. 62 is zorgvuldig opgebouwd. Er is sprake van een tweevoudige inclusio: ישע komt zowel in 62:1 als in 62:11 voor en קרא in 62:2,4 en 62:12<sup>2x</sup>.

In het eerste gedeelte van dit hoofdstuk (1-7) wordt Sion aangesproken en wordt haar opnieuw voorgehouden dat haar redding aanstaande is. Zij zal een nieuw naam krijgen (62:2,4,12). In de daarop volgende verzen (8-9) is JHWH zelf aan het woord. Hij zweert dat de oogst vanaf nu niet meer in handen van de vijand vallen zal (8) maar Sion zelf ten goede komt (9). Deze verzen kunnen worden gezien als het midden van Jes. 62. In de verzen daarna (10-12) volgt de oproep Sion te laten weten dat haar ישע (heil) ophanden is. Hier buigt de tekst terug naar het begin. De herhaling versterkt de boodschap: het heil is vast en zeker.

In vers 8 treffen we een van de woorden aan die Jes. 62 verbinden met 63:1-6: זרוע (arm). Het gaat daar om de arm van JHWH. Hij zweert bij zijn sterke arm. Zo bekrachtigt JHWH dat redding voor Sion zeker is; deze is gegrond in zijn macht.<sup>158</sup> In 63:5 is het verband een heel ander: de זרוע is betrokken bij het vertrappen van de volken. Het woord זרוע vormt in dat vers een parallellisme met het woord חמה (grimmigheid). En dat parallellisme is

<sup>156</sup> Ook W.A.M. Beuken, *Jesaja* deel IIIa (POT), Nijkerk 1989 (Beuken, *Jesaja IIIa*), 248, ziet deze samenhang op grond van Jes. 59:18-20 en ook 62:11.

<sup>157</sup> Zie voor de eenheid, opbouw en plaats van deze hoofdstukken in het geheel van Trito-Jesaja en een kort overzicht van de discussie hierover Berges/Beuken, *Buch*, 203-205. Zij sluiten aan bij O.H. Steck, “Trito-Jesaja im Jesajabuch”, in: J. Vermeylen, *The Book of Isaiah* (BETHL 81), Leuven 1989, 361-406 en zien Jes. 60-62 als een *literarische Fortschreibung* van Jes. 40-55, daterend uit de tijd na de terugkeer uit ballingschap. Woorden en thematiek binden deze hoofdstukken samen tot een betekenisvolle eenheid, die ‘omarmd’ wordt door de tekstdelen 59:15b-21 en 63:1-6. Zie ook Beuken, *Jesaja IIIa*, 157-158; J.C. de Moor, “Structure and Redaction: Isaiah 60,1-63,6”, in: J. van Ruiten, M. Vervenne (eds.), *Studies in the Book of Isaiah: FS W.A.M. Beuken* (BETHL 132), Leuven 1997, 325-346; M.J. Lynch, ‘Zion’s Warrior and the Nations: Isaiah 59:15b-63:6 in Isaiah’s Zion Traditions’, *CBQ* 70 (2008), 244-263 (Lynch, ‘Zion’s Warrior’); J.N. Oswalt, ‘Isaiah 60-62: The Glory of the Lord’, in J.N. Oswalt, *The Holy One of Israel. Studies in the Book of Isaiah*, Eugene 2014, 152-161.

<sup>158</sup> De זרוע van JHWH is een metafoor die uitdrukking is van de macht en sterkte van JHWH. Zie excurs ‘Delen of aspecten van een actant’ in § 3.3.1.

veelzeggend: de ene uit Edom heeft zijn arm geopenbaard in het treden van de volken in grimmigheid. Vergeleken met 62:8 verschuift het accent: van heil voor Sion naar het vertrappen van de volken.

In Jes. 62:11aC komt zowel het substantivum ישע als het werkwoord בוא voor. Dit verbindt dit vers met 63:1, waarin ישע (werkwoord) en בוא terugkeren. In 62:11 is ישע het subject van בוא. Opmerkelijk is de werkwoordsvorm: het gaat om een *qāṭal*-vorm, dat wil zeggen dat het werkwoord hier een verleden betekenis heeft met een punctueel aspect.<sup>159</sup> De komst van redding wordt als een voldongen feit beschouwd. Zij staat vast. In 63:1 is het subject van בוא de verschijning uit Edom, die zegt bij machte te zijn om te redden (1bA). Vervolgens lezen we over zijn vertrappen van de volken. Wanneer ik nu beide teksten – ze liggen nagenoeg tegen elkaar aan – vergelijk, constateer ik ook nu een verschuiving van accent: van het komen van heil naar de komst van hem die de volken heeft getreden. Op de hooggespannen verwachting van 62:11 volgt 63:1. Dit heeft iets van een contrast: van heil voor het volk gaat het naar groot onheil voor de volken.

De werkwoordsvorm גאול in Jes. 62:12 verbindt dit vers sterk met 63:4, waar wij dezelfde vorm aantreffen: een participium *passivum*. Alleen in deze verzen komt binnen Trito-Jesaja deze vorm voor. In 62:12 is het verbonden met de naam יהיה; het gaat daar om de gelosten van JHWH. In 63:4 heeft ‘ik’ het over ‘mijn gelosten’.

In Jes. 62:11-12 is de komst van redding verbonden met de belofte van een nieuwe naam. Met de herhaling van het werkwoord קרא wordt het motief opgepakt dat reeds in vers 2 en 4 is genoemd: Sion zal een nieuwe naam dragen. In die naam komt aan het licht dat JHWH de gebroken relatie met zijn volk herstelt. Hierbij valt het volgende op: de beide namen עַם־הַקֹּדֶשׁ (heilig volk) en גְּאוּלֵּי (gelosten) die in 62:12a in één adem worden genoemd, keren in Jes. 63 in terug maar in een omgekeerde volgorde (chiasme) en niet meer in een en dezelfde versregel. De naam ‘gelosten’ treffen we onmiddellijk in de hierop volgde verzen 63:1-6 aan (63:4); de naam ‘heilig volk’ vindt hij terug in de klacht en bede van 63:7-19 (63:18). Dit geldt ook voor het werkwoord קרא; ook dit keert terug in 63:7-19 (63:19). In de bede om de komst van JHWH wordt een beroep gedaan op de situatie waarin het volk zich bevindt: deze is alsof nooit eerder de naam van JHWH over haar is uitgeroepen. Ook nu neem ik waar dat er woorden zijn die niet in 63:1-6 maar in 63:7-19 terugkeren.

### Conclusie

Het slot van Jes. 62 vertoont een nauwe samenhang met 63:1-6. Mede door de herhaling van het binnen Trito-Jesaja unieke participium *passivum* גְּאוּלֵּי in 63:4 is de verbinding sterk te noemen. Dit is voor mij een aanwijzing dat de tekst van 63:1-6 allesbehalve een zwerfsteen is in het geheel van Trito-Jesaja, maar – nauw verbonden met 59:15b-20 en 62:8,11-12 – opgenomen is in een groter betekenisvol geheel: 59:15b-63:6. Dit tekstdeel is een zorgvuldig, concentrisch opgebouwde eenheid.<sup>160</sup> Het zet in en sluit af met de metafoor

<sup>159</sup> Zie voetnoot 126.

<sup>160</sup> Zie Beuken, *Jesaja IIIa*, 14, 124, 246; K. Koenen, *Ethik und Eschatologie im Trito-Jesajabuch: Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studie* (WMANT 62), Neukirchen-Vluyn 1990 (Koenen, *Ethik*), 87, heeft het over ‘eine Klammer um Jes. 60-62.’ Zo ook Berges, *Das Buch Jesaja*, 483; Koole, *Jesaja III*, 313v.; Peels, *Vengeance*, 171, 173; Lynch, ‘Zion’s Warrior’, 244-245. Lynch heeft het in dit artikel voortdurend over de twee ‘divine warrior panels’, dat wil zeggen: in beide tekstdelen of panelen (59:15b-20 en 63:1-6) is de metafoor van God als strijder – nauw verbonden met die van God als koning – de *root metaphor* (zie voor deze uitdrukking voetnoot 6 van hoofdstuk 6). Zie wat betreft Jes. 59:15b-63:6 verder ook B. Obermayer, *Göttliche Gewalt im Buch Jesaja. Untersuchung zur Semantik und literarischen Funktion eines theologisch herausfordernden Aspekts im Gottesbild* (BBB 170), Göttingen 2014 (Obermayer, *Göttliche Gewalt*), 282v.; Berges/Beuken, *Buch*, 216.

van de strijder. In 59:20 wordt de komst van een strijder (JHWH) beloofd; in 63:1 is de komst van de strijder een feit. Binnen het geheel van 59:15b-63:6 gaat het in 62:11-12 naar een climax: Sion wordt toegeroepen dat haar verlossing (ישע) vast en zeker is. Op deze climax volgt 63:1-6: het tekstdeel waarin de lezer wordt geconfronteerd met een strijder in dieprode kleding, die de volken vertrapt in toorn en grimmigheid.

Een aantal woorden die we in 62:8,11-12 aantreffen keert niet terug in 63:1-6 maar in 63:7-19. Hieruit blijkt dat het slot van Jes. 62 behalve met 63:1-6 ook met 63:7-19 samenhang vertoont. Deze ligt in de herhaling van עַם־הַקֹּדֶשׁ (heilig volk) en קָרָא. De uitdrukking עַם־הַקֹּדֶשׁ en het participium גָּאוּלִי die in 62:12 syntactisch nauw verbonden zijn, komen binnen de tekst Jes. 63 niet meer samen voor maar krijgen elk hun eigen plek in de te onderscheiden delen 63:1-6 en 63:7-19. Hierdoor trekken ze binnen de compositie van Jes. 63 de aandacht.

De nauwe samenhang met het slot van Jes. 62 en de concentrische opbouw van 59:15b-63:6 kunnen als een volgende aanwijzing worden gezien dat we in 63:1-6 te maken hebben met dezelfde actant als in 59:15b-20: JHWH. De nauwe samenhang helpt ons ook de actant van 63:4 te identificeren: de גָּאוּלִי (mijn gelosten) zijn de gelosten van JHWH, waarvan sprake is in 62:12. Het kan opmerkelijk worden genoemd dat de verbinding juist gelegen is in de herhaling van het participium dat naar deze ‘gelosten’ verwijst: גָּאוּלִי.

### *Jes. 61:2*

Jes. 61 kan gezien worden als het hart van de teksteenheid Jes. 60-62,<sup>161</sup> waarin de komst van Gods heil het centrale motief is. Binnen dit hoofdstuk laten zich drie delen onderscheiden: 1-7, 8-9 en 10-11. Want de ‘ik’ van 1-7 en 10-11<sup>162</sup> is een ander dan de ‘ik’ van 8-9 (JHWH). In 61:1-3a presenteert de spreker zich en verhaalt hij dat hij zich door God gezonden weet en wat het doel van zijn zending (zevenmaal ל + infinitivus) is.

In 61:2a verwoordt hij dan het vijfde doel van zijn zending: het proclameren van de שְׁנֵה־רִצּוֹן, het jaar van het welbehagen van JHWH, en van de יוֹם נִקָּם, de dag van de wraak van onze God. Beide uitdrukkingen vormen hier een parallelisme, dat de woorden ‘jaar’ en ‘dag’ en ook ‘welbehagen’ en ‘wraak’ met elkaar verbindt. Opmerkelijk is dat in deze tekst ‘welbehagen’ vooropgaat en ‘wraak’ volgt. Deze volgorde en ook het literaire verband van 61:1-11 helpt ons verstaan wat de נִקָּם van JHWH in deze tekst inhoudt. In een tekst als Jes. 34:8<sup>163</sup> ligt het accent op Gods wraak als gericht. In de tekst van Jes. 61 staat Gods wraak in

---

Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 248 is hier kritischer. Hij signaleert parallellen tussen 59:15b-20 en 63:1-6; deze zijn voornamelijk thematisch van aard. Hij attendeert echter ook op de verschillen in woorden en structuur (*linguistic and structural specificity*). Niettemin spreekt ook hij van een *redactional framework* voor de hoofdstukken 60-62.

<sup>161</sup> Zie wat Jes. 60-62 betreft voetnoot 157, en zie wat de plaats van Jes. 61 hierin betreft Beuken, *Jesaja IIIa*, 157; Berges/Beuken, *Buch*, 207; Peels, *Vengeance*, 164.

<sup>162</sup> De vraag is wat de identiteit is van hem die in 61:1-7,10-11 spreekt. De tekst zelf – dat wil zeggen: de bewoordingen waarmee hij zijn taak omschrijft – doet de lezer sterk denken aan de knecht van JHWH die hij kent vanuit Deutero-Jesaja. De spreker noemt zichzelf niet ‘knecht’, maar lijkt zich in sterke mate met hem te identificeren. Zie Beuken, *Jesaja IIIa*, 195v; zie ook W.A.M. Beuken, “The Main Theme of Trito-Isaiah ‘The Servants of YHWH’”, *JSOT* 47 (1990), 67-87 (“Main Theme”). Beuken (*Jesaja IIIb*) denkt dus aan een individuele figuur, een profeet; zo ook Peels, *Vengeance*, 164-170. Opmerkelijk is de wisseling van persoon in 61:2aB: van ‘ik’ naar ‘onze’. Hieruit volgt dat ‘ik’ zich identificeert met hen die hier in beeld zijn, de treurende van Sion (vgl. 63:7,15v). In hem zijn zij in Jes. 61 in beeld en voor hen is van toepassing wat van hem geldt: gezalfd met de Geest van JHWH en gezonden. Zij doen denken aan de knecht van JHWH. In hen leeft hij voort. Zie voor deze identificatie van ‘ik’ met aandacht voor het collectieve aspect Berges/Beuken, *Buch*, 207. Ik denk dat de tekst zelf en ook het geheel van Trito-Jesaja – waarin het licht valt ophet nageslacht van de knecht van JHWH – aanleiding geeft om dit collectivum te benadrukken en bij de ‘ik’ van Jes. 61 in gedachten te houden dat in hem de hele gemeenschap van rechtvaardigen in beeld is, voor wie een nieuwe toekomst gloort.

<sup>163</sup> Door de herhaling van het woordpaar יוֹם - שְׁנָה en het motief נִקָּם van God is 63:4 nauw met deze tekst

het licht van zijn welbehagen, dat zich openbaart in heil voor Sion (61:1b-3a). Het is niet zomaar dat in één adem met de woorden welbehagen en wraak in 61:2bA gesproken wordt over troost.<sup>164</sup> In Jes. 61:2 is de wraak van God voor Sion niets minder dan troost. Bij het voorwerp van Gods wraak in negatieve zin moet gedacht worden aan de vijand. Binnen Trito-Jesaja moet deze niet alleen buiten maar ook binnen het volk gezocht worden (59:18a; 66:14).<sup>165</sup>

Door de herhaling van het parallellisme יום || שנה en herhaling van het woordpaar יום – שנה vertoont 61:2 syntactisch gezien een nauwe samenhang met Jes. 63:4.<sup>166</sup> De woorden שנה en יום keren in 63:4 in omgekeerde volgorde terug, dus we kunnen spreken van een chiasmatische structuur tussen de verzen 61:2 en 63:4. Deze structuur laat zien waar in beide teksten het accent ligt: gaat in 61:2 het רצון van JHWH voorop, in 63:4 zijn נקם. Het is ook deze voorstelling van de wraak Gods die beide teksten met elkaar verbindt. Opmerkelijk is dat in 63:4 het substantivum ‘welbehagen’ plaatsmaakt voor het participium גאולי, mijn gelosten. De samenhang die ik tussen beide teksten signaleer helpt me om de identiteit nader te bepalen van hen die in 61:1-3a voorwerp van Gods welbehagen en troost zijn, en ook de identiteit van de גאולי in 63:4. Zij die in 61:1-3a getroost worden zijn ‘mijn gelosten’ in 63:4, en ‘mijn gelosten’ in 63:4 zijn zij die in 61:1-3a in beeld zijn en door Gods ingrijpen zullen worden getroost. Het gaat in deze gelosten om ‘de gelosten van JHWH’ (62:12).

De samenhang met 61:2 sluit verschil niet uit.<sup>167</sup> Zo is in 63:4 niet meteen duidelijk wie het subject van wraak is en achter het suffix 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud ‘mijn’ schuilt. Is de imposante verschijning in dieprood gewaad van 63:1-6 dezelfde als Hij die in 61:2 weten laat dat Hij Sion gaat troosten? Een volgend verschil is dat het object van wraak in 63:1-6 de עמים, volken zijn, terwijl we in 61:1-11 toch vooral zullen moeten denken aan de vijand binnen het eigen volk, aan de goddelozen, want binnen Trito-Jesaja zijn vooral zij het mikpunt van Gods toorn en grimmigheid. Een aanwijzing hiervoor is voor mij de samenhang van 61:2 met 59:15b-20 door herhaling van het motiefwoord נקם en met 66:13 door het motiefwoord נחם. Een derde verschil is dat de lezer in 63:4 in plaats van רצון de participiumvorm גאולי aantreft. Dat lijkt me een opmerkelijke verandering ten opzichte van 61:2, waardoor de aandacht uitgaat naar deze גאולי. In 62:12 zijn zij reeds in beeld.<sup>168</sup>

### Conclusie

Er is door de herhaling van het woordpaar יום – שנה, het parallellisme dat beide woorden vormen en door het motief van de נקם van God sprake van een nauwe samenhang tussen Jes. 63:1-6 en Jes. 61:2. Hierdoor heb ik een volgende aanwijzing dat we in 63:1-6 te maken hebben met JHWH zelf, en krijgen de גאולי van 63:4 en 62:12 meer gezicht: het zijn

---

verbonden; zie mijn onderzoek naar samenhang van Jes. 63:1-6 met Jes. 34:2,8 in het vervolg.

<sup>164</sup> In het vervolg van deze studie zal ik laten zien dat met dit woord ‘troost’ (נחם) een motief oplicht dat de drie delen van het boek Jesaja verbindt; zie de analyse van de samenhang van Jes. 63:1-6 met Jes. 1:21,24,27 hierna.

<sup>165</sup> Zie wat ik over de vijand opmerk bij het onderzoek naar de samenhang van Jes. 63 met 59:15b-20 hierboven en met 66:15 en 66:22 hierna.

<sup>166</sup> Dat Beuken in zijn commentaar bij 61:2 schrijft dat ‘het woordenpaar ‘jaar/dag’ verder niet voorkomt in de Schrift, in het boek Jesaja alleen nog in omgekeerde volgorde in 34:8’ is dus onjuist; Beuken, *Jesaja IIIa*, 202.

<sup>167</sup> Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 248 ziet in נקם het thema dat 63:1-6 en 59:15b-20 verbindt met 60-62, maar onderkent de verschillen tussen 61:2 en 63:4 niet. De teksten zijn weliswaar op het niveau van de woorden verbonden, maar in context is er sprake van een verschuiving in betekenis, zoals ik laat zien.

<sup>168</sup> Zie voor een grondige bespreking van Jes. 61:2 met het oog op de plaats en betekenis van נקם in deze tekst Peels, *Vengeance*, 164-170. Peels attendeert eveneens op het verschil tussen 61:2 en 63:4. Hij verklaart het verschil hierin dat 61:2 aansluit bij 60:10 en 63:4 bij 62:12; zie Peels, *Vengeance*, 173.



de zachtmoedigen, gebrokenen van hart, gevangenen en treurden van Sion (61:1b-3a). Het verschil tussen beide teksten maakt ons attent op een verschuiving van Jes. 63:1-6 ten opzichte van Jes. 61: in 63:1-6 gaat alle aandacht uit naar de נקם van 'deze' die uit Edom is gekomen. Deze wraak keert zich uitsluitend tegen de volken. Des te opmerkelijker is dan het woord גאולי in 63:4. Uit het verschil met 61:2 maak ik op dat de schrijver van de eindtekst van Jes. 63 dat woord met opzet een plek heeft willen geven binnen het literaire verband van 63:1-6. De vraag waarom hij dat gedaan heeft verwacht ik te kunnen beantwoorden wanneer ik meer zicht heb op de samenhang van 63:1-6 met zijn literaire verband.

### *Jes. 56:1*

Het openingsvers van Trito-Jesaja opent met de imperatief משפט (recht) te bewaren en צדקה (gerechtigheid) te doen (56:1a). Deze motiefwoorden treft de lezer ook in Jes. 59 aan. Daar lezen we dat van de imperatief van 56:1a niets terecht gekomen is: recht en gerechtigheid zijn ver te zoeken (59:14). De imperatief van 56:1a wordt in 56:1b onderbouwd (כי): God roept op om gerechtigheid te doen, want zijn ישועה (redding) en צדקה (gerechtigheid) zijn nabij. Voor de allereerste keer komen we binnen Trito-Jesaja deze woorden samen tegen. Ze vormen een woordpaar zoals ook in 59:16b-17a en 62:1 en 63:1. Het is blijkbaar een woordpaar dat in de boodschap van Trito-Jesaja een voorname rol speelt.

Nu komt het woord צדקה veelvuldig voor in Trito-Jesaja, waaronder tweemaal in Jes. 56:1. Met deze herhaling in het openingsvers vestigt de schrijver onmiddellijk de aandacht op dit motiefwoord binnen het derde deel van het boek Jesaja. Wat hierbij opvalt is dat in vers 1a mensen het subject van צדקה zijn – zij worden geroepen gerechtigheid te doen – terwijl in vers 1b JHWH het subject van צדקה is. Deze volgorde sluit aan bij de verschuiving waarop ik eerder wees, namelijk dat binnen Trito-Jesaja de aandacht gaandeweg verschuift van het doen van gerechtigheid door mensen naar JHWH, die zijn gerechtigheid gaat openbaren. In het openingsvers worden we reeds op deze צדקה van JHWH geattendeerd. Binnen Trito-Jesaja is צדקה echter nergens verbonden met de komst van een nazaat van Isaï, zoals bij Proto-Jesaja het geval is. Ik heb dat laten zien in de vorige paragraaf. Deze waarneming wijst op een ontwikkeling binnen het geheel van het boek Jesaja: de boodschap van Trito-Jesaja is dat niemand anders dan JHWH zelf gerechtigheid brengt.

In 56:1 komt ook בוא voor, het werkwoord dat we binnen dit deel van Jesaja vaker aantreffen. Dat is op de momenten dat de profeet spreekt over een aanstaand ingrijpen van JHWH: 59:20; 60:1; 62:11 en 63:1. Het is in 56:1 verbonden met het substantivum ישועה: de redding van JHWH is nabij om te komen. Het verbindt dit vers in het bijzonder met Jes. 62:11, waarin JHWH zegt dat ישועה (uw redding) komt. De herhaling bekrachtigt de boodschap van deze hoofdstukken: Gods heil is ophanden. In Jes. 63:1 is het subject van בוא een strijder in een dieprood gewaad die terugkeert van het vertrappen van de volken.

### *Conclusie*

Het zijn de woorden ישועה, צדקה en בוא die zorgen voor samenhang van Jes. 63:1-6 met Jes. 56:1.<sup>169</sup> Ze kunnen als motiefwoorden worden gezien omdat ze binnen dit deel van het boek Jesaja veelvuldig terugkeren. Zo treffen we ze behalve in 56:1 en 63:1 ook aan in Jes. 59:15b-20. Ik zie hierin de hand van de schrijver. Hij laat zien dat de tekst van Trito-Jesaja als een eenheid moet worden gezien. Behalve overeenkomst is er ook verschil. Want in 56:1 en ook 59:15b-20 staan deze woorden in het verband van de komst van Gods ישועה, in

<sup>169</sup> In plaats van het substantivum ישועה heeft 63:1 het werkwoord ישע.

63:1 echter hangen ze samen met de komst van een strijder die de volken vertrapte. Dit roept de vraag op hoe 63:1-6 zich verhoudt tot de voorafgaande hoofdstukken.

### Jes. 66:15

Behalve met het eerste vers is Jes. 63:1-6 ook verbonden met een van de laatste verzen van Trito-Jesaja: 66:15.

Jes. 66 vormt met Jes. 65 een eenheid. Beide teksten zijn door herhaling van woorden en thematiek sterk met elkaar verbonden.<sup>170</sup> Jes. 66:22 is onderdeel van het slot ervan (66:12-24), dat inzet met de bodeformule כה אמר יהוה. Het bestaat uit drie delen die zich hierin onderscheiden dat in 66:12-14 en 66:18-24 JHWH zelf spreekt, en in het middendeel 66:15-17 over JHWH gesproken wordt. Zoals in Jes. 62 is Sion het adres van de profetie. JHWH zal haar troosten (נחם) zoals een moeder haar kind (12-14). Deze verzen eindigen met een verwijzing naar de toorn van JHWH, die zich richt op zijn vijanden (איביו; 66:14). Hier keert het woord איביו uit 59:18 terug. Op deze verzen 12-14 sluiten de verzen 15-17 aan. Voor Sion ligt troost in het verschiet; voor de vijand onheil. Want (כי) JHWH komt (בוא) in vuur (66:15).

De naam יהוה krijgt in 66:15 nadruk door zijn plek vooraan in de versregel. Dit accent wordt versterkt door het partikel הנה. Hij, JHWH, is het subject van בוא dat we nu ook hier, tegen het einde van Trito-Jesaja, aantreffen. De *yiqtol*-vorm verbindt dit vers sterk met 59:19b, waar ook sprake is van het komen van JHWH. De metafoor verandert: zijn komen als een rivier (59:19b) wordt een komen in vuur (66:15). JHWH komt om 'zijn toorn (אף) te laten terugkeren (שוב *Hif'il*) in gloed (חמה)' (15bA). Ik versta dit zo: JHWH vergeldt aan zijn vijanden (14b) hun ongerechtigheid door zijn toorn over hen uit te storten als een alles verschroeiend vuur.<sup>171</sup> Zijn toorn zal hevig zijn. Ook uit vers 16 kan worden opgemaakt dat JHWH komt ten gerichte. Zoals in 59:18b is ook in 66:16a sprake van een verbreding: alle vlees (vgl. 66:23-24) zal met het oordeel van JHWH te maken krijgen. De vijanden van JHWH bevinden zich om te beginnen onder zijn volk – ze onderscheiden zich van zijn knechten (14b)<sup>172</sup> – maar niet alleen daar.

### Conclusie

Jes. 63:1-6 vertoont door de woorden אף en חמה samenhang met het slot van Trito-Jesaja. Zoals in 63:3,6 vormen beide woorden ook in 66:15 een woordpaar. Door de herhaling van

<sup>170</sup> Zie Berges, "Neue Himmel", 10. D.M. Carr gaat uitvoerig in op de opbouw en inhoud van Jes. 65-66 en onderzoekt de samenhang van dit slot van Jesaja met Jes. 1, de opening van dit Bijbelboek; zie D.M. Carr, "Reading Isaiah from Beginning (Isaiah 1) to End (Isaiah 65-66): Multiple Modern Possibilities", in: R.F. Melugin and M.A. Sweeny, *New Visions of Isaiah* (JSOT.S 214), Sheffield 1996 (Carr, "Reading Isaiah"), 188-218, in het bijzonder 204-218. Hij verwijst naar W.A.M. Beuken, "Isaiah Chapters lxx-lxxvi: Trito-Isaiah and the Closure of the Book of Isaiah", in: J.A. Emerton (ed.), *Congress Volume*: Leuven 1989 (VT Sup 43), Leiden 1991, 204-221; naar O.H. Steck, "Beobachtungen zur Anlage von Jes. 65-66", in: O.H. Steck, *Studien zu Trito-Jesaja* (BZAW 203), Berlin 1991 (Steck, *Studien*), 217-228 en naar E.W. Conrad, *Reading Isaiah*, Minneapolis 1991.

<sup>171</sup> Ik kies in dit geval voor de betekenis 'gloed'. Zie de excurs over אף, חמה, נקם in § 4.3.1.

<sup>172</sup> U. Berges wijst erop dat hier het slot van het boek Jesaja zich onderscheidt van zijn begin. Het gericht van God raakt het volk niet meer in zijn geheel (Jes. 1), maar een deel ervan. Berges spreekt van een *Spaltung* binnen het volk van God: die tussen de knechten en hun opponenten; zie Berges, "Neue Himmel", 11. Zie ook Carr, "Reading", 211-212; O.H. Steck, "Beobachtungen zur Anlage von Jes. 65-66", in: O.H. Steck, *Studien*, 217-228. Binnen Trito-Jesaja loopt de scheidslijn niet langer tussen Israël en de volken, maar tussen knechten en goddelozen. De vijand krijgt een nieuw gezicht en is dichterbij dan voorheen: zij zijn Gods vijanden die recht en gerechtigheid met voeten treden. Zie wat betreft de identiteit van de knechten in onderscheid van anderen binnen het volk ook J. Dekker, "The Servant and the Servants in the Book of Isaiah", *SF* 16/3-4 (2012), 43-44 (Dekker, "Servant") en U. Berges, *De Armen van het boek Jesaja. Een bijdrage tot de literatuurgeschiedenis van het Oude Testament* (oratie), Nijmegen 1999 (Berges, *Armen*), 10-12; Berges heeft het over een 'ekklesiola in ekklesia' (12). Deze knechten onderscheiden zich in wat reeds in het openingsvers van Trito-Jesaja ter sprake wordt gebracht: het doen van משפט, צדקה, een centraal motief in Jesaja (vgl. 1:27). Zie ook voetnoot 230.

woorden, door de *yiqtol*-vorm van het werkwoord בוא en overeenkomst in motief (toorn tegen de אֹיִבִּי) is 66:15 ook en nog sterker verbonden met Jes. 59:15b-20. De belofte van 59:19b dat JHWH zal komen (בוא) klinkt opnieuw. Hij zal komen in vuur (66:15). De vraag is waarom deze belofte op het einde van Trito-Jesaja wordt herhaald en wat JHWH ertoe brengt deze belofte opnieuw te doen. Wanneer ik Jes. 63:1-6 en 66:15 vergelijk, zie ik behalve overeenkomst ook verschil: gaat het in 63:1-6 over toorn en grimmigheid die zich uitsluitend keert tegen de volken, in 66:15 en ook 59:15b-20 gaat het over de toorn van JHWH die zijn vijanden (אֹיִבִּי) treffen zal. Die bevinden zich om te beginnen onder zijn eigen volk. Zij zijn het die volharden in onrecht en ongerechtigheid. Het lijkt er dus op dat de versmalling naar de volken alleen (63:1-6) tegen het einde (66:15vv) wordt teruggebogen naar het perspectief van 59:18vv.

### *Conclusie met betrekking tot Trito-Jesaja*

1. Jes.63:1-6 vertoont door herhaling van woorden, overeenkomst in werkwoordsvormen, syntactische structuur en motieven, en door de voorstelling van Gods חמה, אף, גקם en חמה samenhang met diverse teksten binnen het tekstcorpus van Trito-Jesaja, in het bijzonder met Jes. 59:15b-20 en 61:2.<sup>173</sup> De vele verbindingen zijn even zovele aanwijzingen dat Jes. 56-66 gezien moet worden als één geheel. In de verbinding van teksten is voor het woord בוא een bijzondere rol weggelegd.
2. Binnen het geheel van Jes. 56-66 neemt Jes. 63:1-6 een bijzondere plaats in. Hoewel dit tekstdeel een nauwe samenhang vertoont met andere teksten binnen Trito-Jesaja, onderscheidt het zich ook. De spanning is in de voorafgaande hoofdstukken opgevoerd naar een climax in 62:11-12: de ישועה van JHWH komt (בוא), vast en zeker. Vervolgens lezen we in 63:1-6 over de komst van een strijder die de volken trad in toorn en grimmigheid. Hoe verhoudt dit tekstdeel zich tot het voorgaande deel en wat is zijn functie? Opmerkelijk is dat in het vervolg van Trito-Jesaja het perspectief van 59:15b-20 terugkeert: heil voor Sion en ondergang van de vijand (אֹיִבִּי), die om te beginnen onder Gods eigen volk moet worden gezocht. De versmalling naar de volken alleen (63:1-6) wordt tegen het einde ongedaan gemaakt (66:14vv). Waardoor wordt deze omslag bewerkstelligd?
3. Op diverse plaatsen in de tekst van Jes. 63 is de hand van de schrijver zichtbaar. Zoals in zijn keuze voor het woord גאולי in 63:4 en חמה in 63:5. Maar ook doordat hij woorden die in 59:15b-20 en 62:11-12 samen voorkomen in Jes. 63 niet samen laat terugkeren maar een eigen plek geeft in de te onderscheiden delen 63:1-6 en 63:7-19. Hierdoor gaat binnen 63:1-6 de aandacht uit naar het woord גאולי in 63:4. De woorden die hij binnen 63:7-19 laat terugkeren zijn קנאה, צר, שוב, עמ־הקדש, קרא. Ik ben benieuwd waarom hij dit deed. Het is de vraag naar de functie van deze gemarkeerde woorden in het geheel van Jes. 63.
4. De sterke samenhang van Jes. 63:1-6 met andere delen binnen Trito-Jesaja en de concentrische opbouw van 59:15b-63:6 zijn voor mij aanwijzingen dat we in de strijder van 63:1-6 te maken met JHWH zelf. Dan kunnen we ook de vooralsnog onbekende 'mijn gelosten' van 63:4 identificeren: zij zijn de gelosten van JHWH (62:12).

<sup>173</sup> Ook Koole, *Jesaja III*, 313 geeft diverse voorbeelden.

Nu ik mij een beeld gevormd heb van de samenhang van Jes. 63:1-6 met diverse teksten binnen Trito-Jesaja, richt ik mij op Deutero-Jesaja. Wat is de samenhang van 63:1-6 met dit tweede deel van het Bijbelboek Jesaja?

### *Jes. 51*

In de vorige paragraaf heb ik laten zien dat 63:1-6 met meerdere verzen binnen Jes. 51 verbonden is.

Het hoofdstuk vertoont een zorgvuldige opbouw. De Masoreten brachten markeringen (ס) aan waardoor zeven paragrafen zijn te onderscheiden: 1-3, 4-6; 7-8; 9-11; 12-16; 17-21 en 22-23. Ik denk dat het ook mogelijk is dat de verzen 22-23 één geheel vormen met 17-21: het motief van de beker van de grimmigheid bindt deze verzen samen. Ik beschouw ook de verzen 4-8 als één geheel op grond van de opbouw van deze verzen rond de woorden צדקה en ישע (inclusio en chiasmen). Binnen dit geheel onderscheiden zich de verzen 9-11 en 17-21, omdat daarin niet JHWH zelf spreekt maar over hem of tot hem gesproken wordt. In de overige verzen is JHWH zelf aan het woord of geeft de profeet diens woorden door. Het eerste deel van Jes. 51 (1-8) bestaat uit een drievoudige imperatief om naar JHWH te luisteren, want Hij zal troosten (נחם) (51:3), zijn צדק (gerechtigheid) en ישע (redding) zijn nabij (51:5) en zullen voor altijd bestaan. JHWH richt zich hier tot hen die צדק najagen, tot het volk dat de Thora in zijn hart draagt. Hierop volgt een drievoudige imperatief aan de זרוע (arm) van JHWH om te ontwaken en zich zoals in vroeger tijden opnieuw te laten gelden (51:9-11). In vers 12 herneemt JHWH het woord met een tweevoudig אני, Ik. Opnieuw vestigt Hij er de aandacht op dat Hij zijn volk zal troosten en dat vrees voor de tegenstander niet nodig is (51:12b-13). Want (כי) Hij is hun God en zij zijn zijn volk (51:16). Vervolgens gaat het spreken van JHWH over in een tweevoudige imperatief aan het adres van Jeruzalem, de imperatief om op te waken (51:17). De daaropvolgende verzen schetsen de ellende van Jeruzalem onder het beeld van een volk dat de beker van Gods חמה (grimmigheid) gedronken heeft (51:17b-21). Laat Jeruzalem opstaan uit de bedwelming van ellende. In de slotverzen – waarin JHWH zelf het woord weer neemt – lezen we de reden: JHWH zal deze beker nu de onderdrukker aanreiken (51:22-23).

De eerste verbinding van 63:1-6 met Jes. 51 ligt in vers 5-6 en vers 8. Deze zijn nauwkeurig gecomponeerd rond het woordpaar צדק/צדקה – ישועה/ישע dat ook in 63:1bA voorkomt. Er sprake van een *inclusio* (5aA; 8b) en twee keer een *chiasme* (5aA en 6b; 6b en 8b). Dit woordpaar verbindt beide hoofdstukken. Zoals in 56:1 zegt JHWH dat zijn צדק nadert en zijn ישע tevoorschijn treedt (5aA).<sup>174</sup> Beide bestaan voor eeuwig, in tegenstelling tot de hemel en de aarde en tot hen die smaden (51:6,8). JHWH richt zich hier tot עמי, mijn volk (51:4a; vgl. 51:16b). Tegelijk zijn de עמים, volken, in beeld (51:4b,5a). In Gods oordeel over de volken komen zijn gerechtigheid en heil aan het licht (51:5a). Opmerkelijk is dat tegelijk sprake is van een uitzien van de ‘verre kusten’ naar JHWH (51:5). We krijgen de indruk dat JHWH’s oordeel over de volken niet uitsluitend negatief is (vgl. 51:4). Zij ontkomen weliswaar niet aan Gods oordeel, maar zullen ook delen in het heil dat ophanden is. Dit tweezijdig perspectief sluit aan bij dat in 59:18-19, waarbij ik al eerder de vinger legde.

Het woord ארים (verre kusten) verbindt 51:5b en 59:18b. Vergelijk ik beide verzen, dan valt me op dat de ‘verre kusten’ in 51:5 in positieve zin genoemd worden: zij wachten op JHWH, hopen op zijn arm (vgl. 42:4). Terwijl zij in 59:18 in negatieve zin in beeld zijn: ook zij krijgen te maken met de vergelding van JHWH.

Opmerkelijk is het tweemaal voorkomen van het woord זרוע in vers 5. Het betreft hier de

<sup>174</sup> De herhaling van het woordpaar (chiasme 51:5aA en 56:1b) en van het participium verbum קרוב zorgt voor een sterke verbinding van Jes. 51:5 met 56:1. Het participium קרוב heeft hier *predicatieve* betekenis en duidt op de tegenwoordige tijd, dat wil zeggen: een in het verleden begonnen handeling duurt voort; zie voetnoot 9 van § 2.2.2. De *qāṭal*-vorm יצא heeft hier de betekenis van een verleden tijd en een punctueel aspect, dat wil zeggen: het tevoorschijn treden van Gods redding wordt gezien als zou zij reeds zijn voltooid (*perfectum profeticum*); zie voetnoot 126.

arm van JHWH. Ook dit woord verbindt Jes. 51 met 63:1-6. Gods יְשׁוּעָה en צִדְקָה komen aan het licht in de openbaring van zijn זְרוּעַ (pl.)<sup>175</sup> ten overstaan van de volken. Vergelijk ik dit vers met 63:5, dan valt op dat daar gesproken wordt over het treden van de volken in toorn en grimmigheid. Daarvan is in 51:5 geen sprake. Het woord זְרוּעַ verbindt 63:1-6 ook met 51:9. Hier richt de profeet zich namens het volk met een indringende imperatief tot de arm van JHWH. Laat deze zichtbaar worden! Het is de bede dat JHWH opnieuw zijn macht zal openbaren.<sup>176</sup> Deze imperatief sluit aan bij de belofte van vers 5 dat de armen van JHWH de volken zullen oordelen, en wordt verbonden met de herinnering aan de dagen van voorheen (51:9b-10). Daarbij wordt gedacht aan de overwinning op Rahab en op de wateren van de zee (Schelfzee). Deze verzen doen vanwege herhaling van woorden, opbouw en motieven sterk denken aan 63:11-14. Daar vraagt het volk waar Hij is die voorheen zijn arm openbaarde door het water van de zee te klieven en zijn volk door de zee te leiden. Hier is Jes. 51 dus ook verbonden met 63:7-19; de vragen van 51:9b-10 keren in 63:7-19 terug.

Door het werkwoord גָּאֵל vertoont 63:1-6 ook samenhang met Jes. 51:10. Deze ligt in het participium *passivum* גְּאוּלִּים (63:4; 51:10). Het werkwoord komt in deze vorm binnen Deutero-Jesaja verder niet voor. De גְּאוּלִּים zijn in 51:10 zij die door de zee getrokken zijn. Is het in 63:4 vooralsnog onduidelijk wie ‘mijn gelosten’ zijn, de sterke samenhang van 63:1-6 met andere delen binnen Trito-Jesaja heeft mij geholpen ze te identificeren: het gaat in 63:4 over de gelosten van JHWH. De verbinding met 51:10 helpt mij nu om nog iets meer over deze gelosten te kunnen zeggen: in een ver verleden heeft JHWH hen door de zee geleid. Opmerkelijk is dat גְּאוּלִּים niet terugkeert in 63:7-19: ondanks de nauwe samenhang van 51:9b-10 met die verzen. Dit woord heeft een plaats in 63:1-6 gekregen. In het tekstdeel waarin alle aandacht uitgaat naar het trappen van de volken in toorn en grimmigheid gaat het ineens ook over de גְּאוּלִּים, mijn gelosten.

Door het woord חָמָה (grimmigheid) is er ook samenhang met Jes. 51:13<sup>2x</sup>, 17, 20 en 22. Behalve in 42:25 komt חָמָה binnen Deutero-Jesaja uitsluitend in deze verzen voor. In vers 13 gaat het over de grimmigheid van de onderdrukker, in de overige verzen over die van JHWH, waarbij de spreekvorm overgaat van de 3<sup>e</sup> persoon enkelvoud (zijn grimmigheid; grimmigheid van JHWH) naar de 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud (mijn grimmigheid). Het object van Gods חָמָה is hier Jeruzalem. Ze heeft de beker van Gods חָמָה gedronken<sup>177</sup> met alle gevolgen van dien (51:19b-20). Maar er is sprake van een ommekeer bij JHWH: Hij neemt de beker van de grimmigheid uit haar hand om deze de onderdrukker te geven.<sup>178</sup>

### Conclusie

Er is sprake van een nauwe samenhang tussen Jes. 63:1-6 en Jes. 51 vanwege het woordpaar יֵשַׁע en צִדְקָה, de herhaling van de woorden זְרוּעַ, גָּאֵל en חָמָה en het gebruik van de participium-vorm גְּאוּלִּים. Het woordpaar יֵשַׁע en צִדְקָה(ה) en de herhaling van het participium קָרוֹב verbinden Jes. 51 ook met 56:1. Deze verbindingen – zo ook die tussen 51:5 en 59:18 – laten zien dat de schrijver van Trito-Jesaja zijn tekst schreef in samenhang met die van Deutero-Jesaja. Al in het openingsvers (56:1) van zijn tekstcorpus pakt hij een belangrijk

<sup>175</sup> Het woord זְרוּעַ (pl.) krijgt nadruk doordat het in deze verbale zin aan het predicaat voorafgaat; 51:5aB zet ermee in.

<sup>176</sup> De זְרוּעַ van JHWH is een metafoor die uitdrukking is van de macht en sterkte van JHWH. Zie excurs ‘Delen of aspecten van een actant’ in § 3.3.1.

<sup>177</sup> De *qāṭal*-vorm betekent dat dit drinken van de beker wordt gezien als een handeling die reeds is voltooid; zie voor de betekenis van deze vorm voetnoot 126.

<sup>178</sup> Ook in dit geval gaat het om *qāṭal*-vormen; zij hebben de betekenis van een *perfectum profeticum*, dat wil zeggen: het gaat om handelingen die als een reeds voldongen feit worden gezien. Wat JHWH belooft, is onomkeerbaar.

motief van Deutero-Jesaja op: Gods gerechtigheid (צדקה) en verlossing (ישע) zijn nabij.

Zijn hand wordt zichtbaar waar hij woorden, syntactische vormen (vraagzin) en motieven (doortocht) uit de tekst van Jes. 51 laat terugkeren in de te onderscheiden tekstdelen van Jes. 63. Het meest in het oog springen a. het participium גאולים in 63:4 en b. de vraagzinnen en het motief van de doortocht in 63:12b-13a. De aandacht die het woord גאולים trekt herken ik uit het onderzoek naar de samenhang van 63:1-6 met andere delen binnen Trito-Jesaja. Op deze wijze heeft een schrijver beide tekstdelen 63:1-6 en 63:7-19 verbonden tot een betekenisvol geheel. Hoe beide zich precies tot elkaar verhouden en welke rol de betreffende woorden in die samenhang spelen, moet uit het vervolg van deze studie duidelijk worden.

Jes. 63:1-6 en Jes. 51 verschillen daarin dat in 63:1-6 de *volken* (עמים) worden vertrapt in grimmigheid (חמה), terwijl in Jes. 51 de verdrukker het voorwerp van Gods grimmigheid is; deze moet ook onder zijn eigen volk gezocht worden. Daarbij komt dat in Jes. 51 de volken niet uitsluitend in negatieve zin in beeld zijn: Gods armen zullen de עמים oordelen (51:5aB), maar tegelijk zullen de ‘verre kusten’ (איים) (51:5bA) hopen op JHWH. Ik zie hier eenzelfde verschuiving als waarop ik wees bij het onderzoek naar de samenhang tussen 59:15b-20 en 63:1-6. Ik zie de volgende samenhang tussen Jes. 51:5 en 59:18 en 63:1-6: de aandacht voor het gericht over de *volken* in negatieve zin in 63:1-6 wordt voorbereid in 51:5 en 59:18b – waar in 51:5 Gods oordeel over de עמים nog staat in het perspectief van Gods heil ook voor de volken en de איים die op Hem hopen, krijgen in 59:18b ook de laatsten te maken met Gods vergelding.

Door de sterke samenhang van 63:1-6 met Jes. 51 kunnen de גאולי van 63:4 nader worden geïdentificeerd. Zij zijn de gelosten van JHWH, zagen we reeds. De samenhang met 51:9-10 brengt aan het licht dat zij in een ver verleden door JHWH door de zee geleid zijn. Het is niet onbelangrijk dat de lezer dat weet, want juist dat motief gaat in 63:7-19 een voorname rol spelen.

Door het onderzoek van Jes. 51 heb ik een eerste indruk gekregen van de manier waarop 63:1-6 verbonden is met Deutero-Jesaja. Ik richt me nu op nog een aantal andere teksten binnen dit tekstdeel van Jesaja waarmee 63:1-6 ook verbonden is. Om te beginnen Jes. 47:3 en 42:25 en 48:9. De woorden נקם (47:3) en אף (42:25; 48:9) komen uitsluitend in deze verzen voor. Dat maakt dat deze verzen voor het onderzoek naar de samenhang van Jes. 63:1-6 met Deutero-Jesaja interessante teksten zijn.

#### *Jes. 47:3,4*

Jes. 47 is een profetie over de ondergang van Babel (47:1). Met 46:1-13 – over de val van de goden van Babel – vormt 47:1-15 een betekenisvol geheel.<sup>179</sup> De centrale plaats van deze profetie over Babel in Deutero-Jesaja (40-55) zie ik als een hoogtepunt in de boodschap van dit tekstdeel van Jesaja. De ballingen in Babel krijgen te horen dat Babel zelf ten onder zal gaan. Deze ondergang maakt de weg vrij voor een nieuwe exodus.<sup>180</sup>

Opmerkelijk is het slot van Jes. 46: in vers 13 treffen we opnieuw het woordpaar צדקה en תשועה aan en ook hier is het verbonden met het werkwoord קרב (naderen), dat hier echter niet de participium-vorm maar de *qāṭal*-vorm קרבת heeft. Deze overeenkomsten verbinden 46:13 met de eerder genoemde teksten 51:5 en 56:1.

<sup>179</sup> Zie W.A.M. Beuken, *Jesaja* deel IIa (POT), Nijkerk 1986 (Beuken, *Jesaja* IIa), 259, 267; Beuken gebruikt het beeld van een tweeluik.

<sup>180</sup> Peels, *Vengeance*, 163: ‘Gods vengeance against Babylon brings a climax in the prophecy of Isa. 40-55. This vengeance removes the obstacle that hindered Israel’s liberation.’

Voor de eerste keer binnen Deutero-Jesaja horen we JHWH zeggen dat Hij zijn gerechtigheid naderbij brengt, dat zijn redding niet ver is.<sup>181</sup> Het zijn woorden die in het openingsvers van Trito-Jesaja terugkeren. Dan moeten het wel belangrijke woorden zijn. Ik leg de vinger ook bij Jes. 46:11, waarin בוא voorkomt, het werkwoord dat in het vervolg van dit Bijbelboek een belangrijke rol speelt, zoals ik heb laten zien bij het onderzoek naar de samenhang binnen Trito-Jesaja. In 46:11 is het raadsbesluit van JHWH (10) het object van בוא, het besluit dat wordt ontvouwd in vers 13: JHWH brengt zijn צדקה en ישועה nabij.

Het verband met het slot van Jes. 46 lijkt mij dat in de ondergang van Babel Gods צדקה (gerechtigheid) aan het licht komt; deze houdt in dat er voor Sion heil (תשועה) is (46:13). In Jes. 47:3 lezen we dan waardoor deze ondergang van Babel wordt ingegeven: door de נקם, wraak van JHWH. Door zijn plaats vooraan in de versregel krijgt נקם nadruk. Het is de enige keer dat we binnen Deutero-Jesaja lezen over de wraak van JHWH. Op dit derde vers volgt onmiddellijk een uitspraak van het volk die het karakter heeft van een belijdenis of doxologie: 'גאלנו, onze lossen, JHWH Zebaoth is zijn naam, de Heilige van Israël' (47:4). Het werkwoord גאל verbindt deze tekst met 63:4, waar de woorden נקם en גאל eveneens samen voorkomen (woordpaar). De metafoor of het epitheton<sup>182</sup> גאלנו verbindt 47:4 in het bijzonder met 63:16bB, waar dezelfde naam klinkt, en ook nu uit de mond van het volk. Ik ben hier een verbinding van 47:3,4 met 63:7-19 op het spoor; de samenhang met dat tekstdeel onderzoek ik in deel B van deze paragraaf.

In het verband van Jes. 47:3,4 kom ik nog andere woorden tegen die in Jes. 63 terugkeren, maar ook in dat geval in 63:7-19. Het betreft de woorden עמי (mijn volk), נחלתי (mijn eigendom) en de meervoudsvorm van het substantivum רחם (barmhartigheid) in 47:6. Ik kom hierop terug wanneer ik in het tweede deel van deze paragraaf de samenhang van 63:7-19 met Deutero-Jesaja onderzoek.

### Conclusie

De herhaling van woorden en het motief van de wraak zorgen voor samenhang van Jes. 63:1-6 met Jes. 47:3,4 en zijn literaire verband (46:11,13). Deze samenhang is sterk omdat 47:3 binnen Deutero-Jesaja de enige tekst is waar het motiefwoord נקם voorkomt. In beide teksten worden צדקה en ישע en בוא in verband gebracht met wraak.

Behalve overeenkomst is er ook verschil tussen Jes. 47:3,4 en zijn literaire verband enerzijds en 63:1-6 anderzijds. Zo is het object van נקם in 47:3 Babel, terwijl in 63:4 de עמים object van wraak zijn. Is de wraak van God in 47:3 iets wat in de (nabije) toekomst ligt (בוא, *yiqtol*), in 63:4 heeft de wraak van 'deze' zich gerealiseerd (בוא, participium met verleden betekenis).<sup>183</sup> De vraag is wat het verband is tussen beide tekstdelen, tussen de wraak op Babel (47:3) en die op de volken (63:1-6). Deze vraag wordt versterkt door het feit dat we in 63:1-6 niet de naam 'Babel' maar wel 'Edom' aantreffen (63:1). Mogelijk kan het vervolg van deze studie duidelijkheid geven wanneer ik de teksten analyseer waarin sprake is van Gods wraak op Edom (34:8; 35:4).

De woorden נקם en גאלנו die in Jes. 47:3,4 in één adem worden genoemd, keren binnen

<sup>181</sup> Het woord תשועה wordt in vers 13bA herhaald. Deze herhaling versterkt de boodschap: de verlossing van JHWH is vast en zeker.

<sup>182</sup> Syntactisch gezien gaat het om een predicaat met attributieve betekenis; dat wil zeggen: hier wordt een kwalificatie of nadere beschrijving gegeven met betrekking tot JHWH. Het gaat om een nominale zin: het accent ligt niet op wat Hij *doet*, maar op wie Hij *is*; zie de syntactische analyse van vers 16 in § 2.2.2. Ook in Jes. 47:4 gaat het om een nominale zin, waarin het predicaat attributieve betekenis heeft. Het volk geeft een nadere kwalificatie van zijn God: Hij is zijn lossen. Beuken spreekt in zijn commentaren op Deutero- en Trito-Jesaja afwisselend over een naam, een kwalificatie, titel of epitheton. Ik sluit me aan bij Dijkstra, "YHWH as Israel's gō'el", 237 die met betrekking tot JHWH als גאל spreekt over een metafoor of epitheton.

<sup>183</sup> Zie voetnoot 25 van § 2.2.2.

de tekst van Jes. 63 niet samen terug, maar krijgen een eigen plek binnen de te onderscheiden tekstdelen 63:1-6 en 63:7-19. De naam גֵּאֲלוֹ keert niet met het woord נָקָם in 63:1-6 terug, maar krijgt een plaats in de klacht en bede van 63:7-19 (63:16bB). Ik denk dat we hierin de hand van de schrijver kunnen zien, die de eindtekst van Jes. 63 schreef in nauwe samenhang met die van Jes. 47:3,4 maar deze tekst op zijn eigen wijze verwerkte in zijn tekst. Zie verder het onderzoek naar de samenhang van 63:7-19 met Jes. 47 in het tweede deel van deze paragraaf. Ik ben hier een tweede woord op het spoor dat door de wijze waarop de schrijver zijn tekst componeerde de aandacht trekt: na גֵּאֲלוֹ in 63:4aB nu גֵּאֲלוֹ in 63:16bB. Beide woorden gaan terug op de stam גֵּאֵל. Ik ben benieuwd op welke wijze ze samenhangen. Dit is de vraag naar het verband tussen 63:1-6 en 63:7-19, waarop ik in het vervolg terugkom.

#### *Jes. 42:25*

In de eerste verzen van Jes. 42 spreekt JHWH uit dat Hij zijn מִשְׁפָּט (recht) zal laten uitgaan naar de volken, door toedoen van zijn knecht (42:1).

De vraag is of met deze knecht (עֶבֶד) Israël bedoeld wordt of de Knecht van JHWH over wie wij verderop in Deutero-Jesaja lezen (49:1-13; 50:4-11; 52:13-53:12) en in wie de christelijke gemeente vanaf het begin Christus heeft herkend (vgl. Matth. 12:15-21). Het voert in het verband van deze studie te ver om uitvoerig in te gaan op de identiteit van deze knecht en zijn betekenis binnen het boek Jesaja. Ik verwijs naar een studie van J. Dekker,<sup>184</sup> die laat zien dat er binnen het boek Jesaja sprake is van een ontwikkeling van Israël als knecht van JHWH (vgl. 42:19) naar de knecht die door God als representant van Israël wordt aangesteld om de roeping te vervullen die Israël heeft verzaakt: een licht te zijn voor de volken. Jes. 49 markeert deze overgang. Dekker schetst ook het vervolg van deze ontwikkeling: er voltrekt zich een tweede verschuiving in het verhaal van de knecht, namelijk die van de knecht als representant van Israël naar de knechten van JHWH. De kinderen van Sion worden getypeerd als de leerlingen van JHWH (54:13). Door deze typering worden zij verbonden met de knecht die zichzelf als een leerling heeft gezien (50:4). Op deze wijze wil de schrijver van de eindtekst van Jesaja laten zien dat zij moeten worden beschouwd als het nageslacht van deze knecht.<sup>185</sup> In 54:17 heten zij dan ook ‘de knechten van JHWH’. In hen leeft de knecht voort. Dekker noemt 54:13 een scharnierpunt in het verhaal van de knecht: deze tekst markeert de overgang in het spreken over de knecht (sg.) naar de knechten (pl.) van JHWH. Ik ben benieuwd op welke wijze dit thema in Trito-Jesaja wordt opgepakt en uitgewerkt, want ook binnen dit tekstdeel is sprake van de knechten van JHWH zoals in 63:17bA.

Het optreden van deze knecht zal de volken ten goede komen. Zoals in Jes. 51:5 blijkt ook uit 42:4 dat JHWH de ‘verre kusten’ (אֵיִם) betreft bij wat ophanden is. In 42:10-13 wordt heel de aarde opgeroepen JHWH te loven. Want Hij zal zich als een strijder openbaren en zijn vijanden (אֹיְבָיו) te lijf gaan (42:13). Zijn vijanden zijn zij die zich in ongehoorzaamheid tegen JHWH keren, waar zij zich ook bevinden, om te beginnen onder zijn eigen volk (42:19,24). De voorstelling van de strijder verbindt 42:13 met 59:17 en 63:1-6. In vers 14 herneemt JHWH het woord: Hij zal voor het blinde volk een weg banen (42:14-17); zij die op afgoden bouwen zullen worden beschaamd (42:17). In de verzen 18-25 richt de profeet zich tot het volk dat Hij zijn knecht noemt (42:19). Dat het tot een prooi geworden is, is het gevolg van zijn zonden en ongehoorzaamheid (42:24). Hierdoor heeft JHWH zijn חֲמָה אִפּוֹ,

<sup>184</sup> Dekker, “Servant”. In dit artikel schetst Dekker ook in het kort de geschiedenis van de studie van de knechtteksten binnen het boek Jesaja sinds B. Duhm. Een bewerking van dit artikel is opgenomen in het tijdschrift *Soteria* onder de titel “Het verhaal van de knecht in het boek Jesaja”; zie *Soteria* 29/4 (2012), 7-19. Zie ook J. Dekker, “Leerlingen en knechten van de Heer. Een belangrijk scharnierpunt in het boek Jesaja”, *Met Andere Woorden* 31/4 (2012), 43-46.

<sup>185</sup> Zie ook Berges, *Armen*, 10; hij benadrukt het verband tussen deze nakomelingen van de knecht en de nakomelingen van de ongelukkige vrouw (Jes. 54:11). Zij zijn de armen waarvan sprake is in Jes. 56-66 (61:1; 66:2), het ware volk van God.



grimmige toorn over zijn volk uitgegoten (42:25).

Hier treffen we voor de eerste keer binnen Deutero-Jesaja het woord *אָר* aan. Het vormt hier zoals in 63:3,6 met *חַמָּה* een woordpaar. Het voorwerp van Gods toorn en grimmigheid is zijn eigen volk. Hierin onderscheidt deze tekst zich van 63:1-6, waar de volken het voorwerp van toorn zijn. In 66:15 keert dit woordpaar terug. Daar zijn de vijanden (*אֹיְבֵי*) het object van Gods toorn. Deze bevinden zich om te beginnen onder het volk zelf en onderscheiden zich van de knechten van JHWH (66:14).

### *Conclusie*

Door de herhaling van de metafoor ‘strijder’ en van het woordpaar *אָר* en *חַמָּה* is er sprake van samenhang tussen Jes. 63:1-6 en 42:13,25. Behalve overeenkomst is er ook verschil tussen beide teksten. De strijder van 42:13 keert zich tegen zijn vijanden (*אֹיְבֵי*) die ook en om te beginnen zich onder zijn eigen volk bevinden, maar de strijder van 63:1-6 keert zich uitsluitend tegen de volken (*עַמִּים*). Een tweede verschil is dat het object van Gods toorn in 42:25 zijn eigen volk is, terwijl de toorn van ‘deze uit Edom’ in 63:3,6 de volken zijn. Deze verschillen brengen een verschuiving aan het licht: de aandacht verschuift van toorn tegen Israël (42:25) naar toorn tegen uitsluitend de volken (63:1-6).

De herhaling van het woordpaar *אָר* en *חַמָּה* zorgt ook voor samenhang van Jes. 42:25 met Jes. 66:15. In 66:15 is, in tegenstelling tot 63:1-6, het eigen volk weer in beeld: de toorn van JHWH keert zich tegen zijn vijanden (*אֹיְבֵי*). Dit motief kennen we reeds uit 42:13,25 en 59:18. Bij het onderzoek naar de samenhang met 66:15 heb ik al uiteengezet dat het erop lijkt dat binnen Trito-Jesaja sprake is van een ontwikkeling waarbij de schrijver ten slotte (66:15) de versmalling naar de volken alleen (63:1-6) terugbuigt naar het perspectief van 59:18, namelijk dat Gods vijanden zich ook en om te beginnen onder zijn eigen volk bevinden. Nu blijkt dat dit perspectief zich reeds ontsluit in 42:13,25: de tekst waarin voor het eerst binnen Deutero- en Trito-Jesaja sprake is van de toorn en grimmigheid van JHWH.

### *Jes. 48:9*

Na de profetie over de ondergang van Babel (Jes. 47) volgt een profetie waarin JHWH zich opnieuw wendt tot zijn eigen volk (48:1). Hij laat het weten dat nieuwe dingen ophanden zijn (48:6). Maar het volk moet ook weten dat Hij zijn *אָר* vertraagt niet anders dan omwille van zijn eigen naam. Hij zal het volk daarom niet volledig wegvagen (48:9). Dit is de tweede tekst binnen Deutero-Jesaja waarin we het woord *אָר* aantreffen. Het is hier zoals in 63:3,6 verbonden met het suffix 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud: *אֲנִי*, mijn toorn. Zoals in 42:25 is ook in deze tekst Gods eigen volk Israël het voorwerp van zijn toorn. Het verschil is dat nu sprake is van een uitstel van de toorn van God. JHWH houdt zijn toorn in. Er is sprake van een ommekeer in JHWH: er is een einde aan zijn toorn; Hij maakt een nieuw begin.

Dit wordt bevestigd door de woorden van Jes. 48:20, waarin JHWH zijn volk oproept de wereld te laten weten dat Hij zijn knecht Jakob gelost (*גָּאֵל*) heeft. Deze oproep is opmerkelijk omdat JHWH juist in de voorafgaande verzen zijn teleurstelling heeft uitgesproken over de onwil van het volk om naar Hem te luisteren (48:4,18v.). Deze wending bij en in JHWH houdt mijns inziens verband met het optreden van de nieuwe knecht van JHWH die in Jes. 49 het woord neemt. Ik verwees reeds naar hem in de excurs hierboven aangaande het motief ‘knecht’ in het boek Jesaja. Jes. 48 kan gezien worden als de afsluiting van het tekstdeel Jes. 40-48 dat binnen het geheel van Deutero-Jesaja een eigen eenheid vormt,<sup>186</sup> en tegelijk markeert het door zijn

<sup>186</sup> Deze eenheid is gegeven a) met de aanspraak ‘Jakob, Israël’ (doorgaans samen; uitzondering 48:20) die we vanaf Jes. 49 niet meer aantreffen binnen dit tweede deel van het boek Jesaja; en b) met de inclusio ‘verborgen’ (40:27; 48:16a); vgl. Dekker, “Servant”, 36.

verkondiging van een ommekeer bij JHWH de overgang naar Jes. 49-55, waarin gesproken wordt over heil voor Sion door toedoen van de nieuwe knecht van JHWH. J. Dekker ziet in 48:17-22 een samenvatting van de profetische prediking van deze knecht, ingeleid door vers 16b waarin deze voor de eerste keer van zich laat horen.<sup>187</sup> Het heeft er veel van weg dat 48:16b-22 bedoeld is om de tekstdelen Jes. 40-48 en 49-55 met elkaar te verbinden.

### Conclusie

Het motief toorn en de herhaling van het woord נָא zorgen voor samenhang van Jes. 63:1-6 met Jes. 48:9. Het woord נָא komt weliswaar niet voor in voorafgaande teksten van Tritojesaja, maar is al wel bekend. Het object van Gods toorn is zijn eigen volk. Ten opzichte van Jes. 42:25 is er in 48:9 sprake van een verandering bij God ten aanzien van zijn toorn. Wordt deze in 42:25 over zijn volk uitgestort, in 48:9 schort JHWH zijn toorn op. Deze verandering wordt ingegeven door de שם van JHWH.

Ik richt me ten slotte op nog twee andere teksten binnen Deutero-Jesaja: Jes. 45:19,23 en 49:6,8. Ze zijn elk op hun eigen wijze verbonden met 63:1-6. Nieuwe elementen lichten op: Gods spreken in gerechtigheid (45:19,23) en de verbinding met het optreden van de knecht van JHWH (49:6,8).

### Jes. 45:19,23

Deze verzen noteerde ik omdat we hierin het motief aantreffen waarvan ook sprake is in Jes. 63:1bA: spreken in gerechtigheid. Het is binnen Deutero-Jesaja de enige tekst waar דבר (en) צדקה met betrekking tot JHWH een woordpaar vormen.

Jes. 45 is een profetie gericht aan Kores, de koning van Perzië, die hier Gods gezalfde heet. Door zijn toedoen zal Israël worden verlost. In de verzen 14-17 spreekt de profeet over de zekerheid van deze verlossing (ישע 2x; 45:17). Zijn woorden worden onderbouwd (כי; 45:18) door het Godswoord van de verzen 18-25: dat ingeleid wordt door de bodeformule בזה אמר יהוה.

JHWH zegt dat Hij de God is die דבר צדקה (participium), gerechtigheid spreekt (45:19). Met andere woorden wordt dit in vers 23 herhaald: uit zijn mond komt צדקה. Ik versta dit zo dat צדקה een kwalificatie is van het spreken van JHWH: Hij doet recht aan wat Hij heeft gezegd; zijn woord zal niet worden gekeerd (45:23). Zijn trouw aan wat Hij heeft gezegd komt aan het licht in de openbaring van zijn צדקה, dat weer een ander motief binnen Deutero- en Tritojesaja is. Hieruit blijkt dat צדקה tweeërlei betekenis hebben kan: deze kan zowel betrekking hebben op het spreken van JHWH als op het heil dat Hij gaat brengen.<sup>188</sup>

Jes. 45:19bA vertoont door de herhaling van woorden en de werkwoordsvorm (participium דבר) en door eenzelfde opbouw van de versregel sterke overeenkomst met het eerste deel van het colon 63:1bA. Opmerkelijk is de nadruk op het persoonlijk voornaamwoord אני: beide versregels openen ermee. Punten van verschil zijn dat in 63:1bA de naam JHWH ontbreekt, dat in die versregel het substantivum צדקה verbonden is met de prepositie ב, en dat het spreken in gerechtigheid in 63:1-6 verbonden wordt met het motief van wraak op de volken terwijl het in 45:19 verband houdt met de zekere verlossing voor het volk van JHWH.

### Conclusie

Jes. 45:19b is een belangrijke tekst in het onderzoek naar de samenhang van 63:1-6 met

---

<sup>187</sup> Dekker, "Servant", 40.

<sup>188</sup> Zo ook Koole, *Jesaja III*, 319.

Deutero-Jesaja, omdat deze binnen dit tekstcorpus de enige tekst is waar gesproken wordt over Gods spreken in gerechtigheid, het motief dat in 63:1b terugkeert, en omdat dit vers sterke overeenkomsten vertoont met 63:1b. Deze kunnen als aanwijzingen gezien worden dat de schrijver van Jes. 63:1-6 zijn tekst schreef in nauwe samenhang met 45:19b.<sup>189</sup> Hij heeft het motief van de wraak op de volken (63:3-6) willen verbinden met dat van Gods spreken in gerechtigheid. De nauwe samenhang tussen beide teksten helpt me om de 'ik' van Jes. 63:1-6 te identificeren. Ik heb een volgende aanwijzing dat we in deze 'ik' te maken hebben met JHWH zelf.

#### *Jes. 49:6,8*

Deze tekst markeerde ik omdat in veel gevallen het substantivum יְשׁוּעָה of יִשְׁעַ JHWH als subject heeft, maar in Jes. 49:6 is de al eerder genoemde knecht van JHWH het subject van redding.<sup>190</sup> Deze knecht zal ook een licht voor de volken zijn, de יְשׁוּעָה van JHWH tot het einde van de aarde (49:6). Hieruit kan worden opgemaakt dat het komende heil niet beperkt zal blijven tot Israël, het volk van JHWH, maar ook de volken hierin betrokken zullen worden. Aansluitend is in 49:8 sprake van de יוֹם יְשׁוּעָה, dag van redding. Dat is de dag waarop het heil van JHWH tevoorschijn komt. Wanneer ik deze verzen vergelijk met Jes. 63:1-6 lees ik daar niet over een dag van redding, maar wel over de יוֹם נִקְם, dag van wraak (63:4). En dat in 63:1-6 de volken allesbehalve delen in het heil van Israëls God maar juist te maken kregen met de wraak van hem die komt uit Edom. Over de eerder genoemde knecht van JHWH vernemen we niets meer.<sup>191</sup>

#### *Conclusie*

Weliswaar valt Jes. 49:6,8 op omdat het motiefwoord יִשְׁעַ er verbonden is met het optreden van de knecht van JHWH, maar een sterke samenhang met Jes. 63:1-6 niet te vinden. Er is veeleer sprake van een scherp contrast.

#### *Conclusie met betrekking tot Deutero-Jesaja*

1. Er is door herhaling van woorden en woordparen, van werkwoordsvormen, syntactische structuren en motieven sprake van samenhang van Jes. 63:1-6 met diverse teksten binnen het tekstgeheel van Deutero-Jesaja. Binnen de door mij onderzochte teksten is die met Jes. 45:19 en 47:3,4 en 51:5,9-10 het sterkst. Behalve Jes. 63:1-6 vertonen ook andere teksten binnen Trito-Jesaja samenhang met teksten binnen Deutero-Jesaja, zoals 56:1 en 59:18 en 66:15. Die samenhang is een aanwijzing dat de schrijver of groep schrijvers die verantwoordelijk is voor de tekst van Trito-Jesaja deze tekst geschreven heeft in samenhang met die van Deutero-Jesaja. Hij legt een tekst voor die als een eenheid moet worden gezien: Jes. 40-66.
2. Opmerkelijk is dat woorden en motieven die binnen Deutero-Jesaja samen voorkomen binnen de compositie van Jes. 63 niet meer samen terugkeren maar hun eigen plaats hebben in de te onderscheiden tekstdelen 63:1-6 en 63:7-19. Wanneer de schrijver van

<sup>189</sup> Ook Koole, *Jesaja III*, 319 wijst op een verband tussen beide verzen.

<sup>190</sup> Zie wat deze knecht betreft de excurs bij Jes. 42:25 over het motief 'knecht' binnen het boek Jesaja.

<sup>191</sup> Zie mijn excurs over de knecht en de knechten bij de analyse van Jes. 42:25. Na Jes. 53 verdwijnt de knecht (sg.) van JHWH uit beeld, maar komen op hetzelfde moment de knechten (pl.) van JHWH in het vizier (53:10; 54:17; e.a.). Zij zijn het nageslacht van deze knecht. Zie Dekker, "Servant" en ook Beuken, "Main Theme", 67-87 en J. Blenkinsopp, 'The Servant and the Servants in Isaiah and the Formation of the Book', in: C.C. Broyles & C.A. Evans (eds.), *Writing and Reading the Scroll of Isaiah*, Leiden 1997, 155-175.

Jes. 63 zijn tekst in samenhang met die van Deutero-Jesaja geschreven heeft, kan dit een aanwijzing zijn dat hij op bepaalde woorden en motieven de aandacht heeft willen vestigen. Het zou dan gaan om: a. het participium גָּאוּלִי in 63:4aB; b. de vraagzinnen en het motief van de doortocht in 63:12b-13a; c. de verbinding van de motiefwoorden צָדָקָה en יֵשַׁע en בּוֹא (63:1) met het motief נָקָם (wraak); d. de naam גָּאֻלָּנוּ (onze lossen) in 63:16bB; e. het motief van דָּבַר (spreken) in צְדָקָה (gerechtigheid) in 63:1bA. De aandacht voor de woorden גָּאוּלִי in 63:4aB en גָּאֻלָּנוּ in 63:16bB springt het meest in het oog. Die nadruk kan als een aanwijzing worden gezien dat het motief 'lossen' (גָּאֹל) een voornaam motief is binnen de tekst van Jes. 63 en dat de schrijver met juist dit woord en motief beide tekstdelen met elkaar heeft willen verbinden.

3. Al is er samenhang, de tekst van Jes. 63:1-6 onderscheidt zich vooral van de teksten waarmee het binnen Deutero-Jesaja samenhang vertoont. Een eerste verschil is dat 63:4 door het motief נָקָם weliswaar samenhang vertoont met Jes. 47:3, maar dat de wraak in 63:4 niet Babel (47:3) maar de עַמִּים (volken) betreft. In het openingsvers van Jes. 63 klinkt in plaats van de naam Babel een andere naam: die van Edom. Een tweede verschil hangt hiermee samen: in Jes. 63:1-6 zijn de עַמִּים voorwerp van toorn en grimmigheid, binnen Deutero-Jesaja echter zijn vooral en om te beginnen het volk Israël zelf en de verdrukker binnen dit volk het voorwerp van Gods toorn en grimmigheid (42:13,25; 48:9; 51:13vv). Zij zijn de אֹיְבֵי, Gods vijanden. In 63:1-6 lezen we niet over hen. Maar in 66:6,14 keren ze terug (vgl. 59:18). Een derde verschil, hiermee samenhangend: binnen Deutero-Jesaja zijn de volken vooral in positieve zin in beeld. Ook de עַמִּים en אֱלֹהִים worden op de een of andere wijze betrokken bij het toekomstige heil van JHWH (49:6; 51:5). Dit perspectief ontbreekt volledig in 63:1-6. De ontwikkeling van Jes. 49:6 en 51:5 naar 63:1-6 loopt over 59:18bB, waar ineens ook de אֱלֹהִים voorwerp van Gods vergelding zijn.

Aan het slot van het boek Jesaja (66:15,19) keert het voor Deutero-Jesaja kenmerkende motief terug a) dat JHWH zijn vijanden (אֹיְבֵי), die om te beginnen onder zijn eigen volk moeten worden gezocht, straft in toorn en grimmigheid, en b) dat er tegelijk ook hoop is voor de 'verre kusten' (אֲרָצִים) (vgl. 51:5). Al met al is er van Jes. 42:13,25 tot en met 66:15vv sprake van een ontwikkeling die de structuur heeft van een zandloper: het perspectief op de volken en het volk Israël versmalt zich in 63:1-6 naar aandacht voor de volken alleen en in negatieve zin, om vervolgens weer de verbreding van het begin te krijgen op de volken en het volk.<sup>192</sup>

4. Het woord אָרָה komt niet voor in de voorafgaande teksten van Trito-Jesaja, maar de lezer van Jes. 63 kent het al wel, omdat het reeds voorkomt in Deutero-Jesaja: 42:25; 48:9. Het grote verschil is dat binnen de tekst van Deutero-Jesaja Gods eigen volk het voorwerp van deze toorn is, terwijl dat in 63:1-6 de volken zijn.
5. Binnen Deutero-Jesaja wordt de komende openbaring van Gods צְדָקָה (ה) en יֵשַׁע verbonden met het optreden van de knecht van JHWH (49:6,8). In Jes. 63:1-6 noch in andere delen van Trito-Jesaja keert hij terug.
6. Door de samenhang van teksten kunnen de גָּאוּלִי van Jes. 63:4 nader worden geïdentificeerd: deze 'gelosten van JHWH' (62:12) zijn in een ver verleden door de zee geleid. Uit het literaire verband van de door mij onderzochte teksten kan worden opgemaakt dat de גָּאוּלִי van 63:4 niet als vanzelf samenvallen met het hele volk van

<sup>192</sup> Zie voetnoot 172.

Israël. Het gaat om degenen binnen dat volk die volharden in de gehoorzaamheid aan JHWH (51:1,7; 59:20; 66:14). Zij zijn het nieuwe, heilige volk van JHWH. Er kan nog een tweede nadere identificatie plaatsvinden: door de samenhang van 63:1-6 met teksten binnen Deutero-Jesaja heb ik nieuwe aanwijzingen dat de strijder van 63:1-6 niemand minder is dan JHWH zelf.

Nu ik mij een beeld gevormd heb van de samenhang van Jes. 63:1-6 met diverse teksten binnen Deutero-Jesaja, richt ik mij ten slotte op Proto-Jesaja.<sup>193</sup>

*Jes. 34:2,8*

Een van de teksten binnen Proto-Jesaja waarmee Jes. 63:1-6 een nauwe samenhang vertoont, is Jes. 34:2,8. Het is juist in deze verzen dat de woorden נָקָם en חֶמָה voorkomen, terwijl we ze binnen Proto-Jesaja verder nauwelijks aantreffen. In het voorafgaande hoofdstuk lezen we dat JHWH zal opstaan (33:10). De volken (עַמִּים; 33:12) zullen in vuur vergaan. Maar ook de zondaars in Sion zijn niet veilig. Wie ontkomt aan het vuur van JHWH? Hij die in צִדְקָה (gerechtigheid) wandelt (33:14-16). In de slotverzen wordt uiting gegeven aan de overtuiging dat JHWH zijn volk, Sion, zal verlossen (*yiqtol* יִשַׁע; 33:22). De nadruk (הוּא) valt op JHWH als subject van verlossing.

Jes. 33 kan gezien worden als de afsluiting van het voorafgaande deel 13-33 of 28-33; het eindigt zoals het eerste deel 1-12: namelijk met gegronde hoop voor Sion. Dit is ook het geval in de tweeluik Jes. 34-35. De redactie van het boek Jesaja heeft ervoor gezorgd dat binnen Proto-Jesaja oordeelsprofetieën ten slotte verbonden worden met een profetie van heil voor het volk (Jes. 12; 33; 35). Juist het motief van hoop voor Sion wordt in het hieropvolgende tweede deel van het boek Jesaja (40-55) opgepakt en uitgewerkt. Des te opmerkelijker is de afsluiting van Jes. 36-39, het laatste deel van Proto-Jesaja: deze laatste hoofdstukken van dit eerste deel van het boek Jesaja eindigen allerminst met hoop voor Sion; Jes. 39 verwijst naar de aanstaande wegvoering naar Babel. Dit slot wijkt dus af van dat van 1-12, 13-33 en 34-35. Juist dit einde roept de vraag op naar het vervolg. Want hoe zit het dan met de beloftevolle profetie aangaande Sion in Jes. 12 en 33 en 35?<sup>194</sup>

Hierop volgt Jes. 34: een profetie waarin de volken opgeroepen worden om te luisteren (34:1). Ze moeten weten dat de קִצְף (toorn) en חֶמָה (grimmigheid) van JHWH zich richt op de volken (גֵּוִים) (34:2).<sup>195</sup> In de daarop volgende verzen lezen we wat de gevolgen daarvan zijn (34:3-4). In 34:5 neemt JHWH zelf het woord (spreekvorm 1<sup>e</sup> persoon): zijn zwaard zal neerdalen (*yiqtol* יִרַד)<sup>196</sup> op אֱדוֹם, Edom. Hier klinkt ineens de naam die we ook in het openingsvers van Jes. 63 aantreffen (63:1aA).

<sup>193</sup> In het oudtestamentische onderzoek worden binnen dit eerste deel van het boek Jesaja op grond van structuur, taal en thematiek doorgaans de volgende delen onderscheiden: Jes. 1-12, 13-27 en 28-39, vaak nader onderscheiden in Jes. 1 (proloog), 2-12 (oordeels- en heilsprofetieën), 13-23 (profetieën tegen de volken), 24-27 (kleine apocalyps), 28-33 (oordeels- en heilsprofetieën), 34-35 (tweeluik: oordeel over Edom en heil voor Sion) en 36-39 (verhalende gedeelten). Zie onder velen Beuken, *Jesaja 1-12*; Berges/Beuken, *Buch* en J. Dekker, 'Isaiah, Prophet in the Service of the Holy One of Israel (Isa 1–39)', in: H.G.L. Peels & S.D. Snyman (eds.), *The Lion Has Roared. Theological Themes in the Prophetic Literature of the Old Testament*, Eugene 2012, 40–64 (Dekker, *Lion*).

<sup>194</sup> Zie verder wat ik hierna over dit slot van Proto-Jesaja opmerk bij de analyse van de samenhang van Jes. 63:1-6 met Jes. 34:2,8 en 38:20.

<sup>195</sup> Vers 2a is een versregel die bestaat uit twee non-verbale zinnen (*ellipsis*; zie voetnoot 73 van hoofdstuk 5). Zulke zinnen beschrijven de toestand waarin het subject zich bevindt; zie voetnoot 7 van § 2.2.2. In dit geval wordt door deze non-verbale zinnen de aandacht gevestigd op het feit dat Gods toorn en grimmigheid niet pas in de toekomst tegen de volken zullen ontbranden, maar nu reeds in Hem zijn wakker geroepen.

<sup>196</sup> Dit werkwoord keert in Jes. 63:6bA terug, maar ook in 63:19bA. Zie wat ik hierover opmerkte in § 4.2.1 bij de analyse van samenhang binnen de tekst door middel van het woord יִרַד.

De eerste keer dat we de naam 'Edom' binnen Proto-Jesaja en dus het hele boek Jesaja aantreffen is in Jes. 11:14. Dit vers maakt deel uit van 11:11-16: een profetie waarin zich een heilrijke toekomst opent voor de verstrooiden van Israël. JHWH zal het overblijfsel (rest) van zijn volk weer bijeenbrengen (11:11,12,16). Deze rest zal zijn hand uitstrekken tegen Edom; geen van de vijandige volken zal het in de weg staan bij zijn terugkeer. Er zal een gebaande weg zijn, zoals toen het volk uit Egypte trok (11:16). Zowel in vers 11 als in vers 16 valt de naam 'Egypte' (inclusio). Op deze wijze wordt er een verband gelegd tussen de terugkeer uit Assur en de uittocht uit Egypte: alsof de laatste zich herhaalt. Het motief van de weg door de zee bij de uittocht uit Egypte keert binnen dit Bijbelboek met regelmaat terug, zoals in 51:9-10 en 63:11-14.<sup>197</sup>

De naam 'Edom' wordt herhaald in vers 6, waar het een parallellisme vormt met de naam 'Bozra'. Zoals in 63:1 vormen beide namen ook in 34:6 een woordpaar. Ik ben hiermee een volgend haakje van Jes. 63:1-6 met Jes. 34 op het spoor. JHWH richt een grote slachting aan in Edom. De aarde zal doordrenkt zijn van bloed (34:7), een voorstelling die in 63:6bA terugkeert. De ondergang van Edom zal totaal zijn (34:9-15). Daar staat de terugkeer van het overblijfsel van JHWH tegenover; het zal vast en zeker wonen in het land van de belofte (34:16-17).

In 34:8 wordt de reden (כי) voor deze slachting gegeven: voor JHWH is de יום נקם aangebroken. Deze יום נקם (8aA) vormt een parallellisme met שנת שלומים, jaar van vergelding (8aB). De overeenkomst van 63:4 met 34:8 is sterk: een non-verbale zin, die ingeleid wordt door de conjunctie כי; op het eerste versdeel volgt het tweede dat opent met het substantivum שנה; beide versdelen vormen een (synthetisch) parallellisme. In zowel 34:5-8 als 63:1-6 is sprake van een slachting die plaatsheeft of plaats had in Edom en in beide wordt deze verbonden met wraak en grimmigheid. Zoals in 63:4 vormen de woorden יום en שנה ook in 34:8 een woordpaar. Er is echter één belangrijk verschil: is in 63:4 sprake van het שנת גאולי, 'jaar van mijn gelosten', in 34:8 wordt gesproken over het שנת שלומים, jaar van de vergelding voor de zaak van Sion. In de tekst van 63:1-6 heeft het woord 'vergelding' plaatsgemaakt voor het woord 'mijn gelosten' en dat kan opmerkelijk worden genoemd. Al bij het onderzoek naar de samenhang van 63:1-6 met Deutero-Jesaja (Jes. 51:10) constateerde ik dat de naam גאולי (mijn gelosten) de aandacht krijgt. Al bij het onderzoek naar de samenhang met Jes. 61:2 attendeerde ik op de grote overeenkomsten tussen deze teksten met 34:8. Wanneer ik ze nu vergelijk constateer ik dat de overeenkomsten en samenhang van 63:4 met 34:8 groter zijn dan met 61:2. Ik wijs op de woordvolgorde יום en שנה, het primaat van het motief נקם, de herhaling van de namen 'Edom' en 'Bozra', het motief 'bloed' (vgl. 63:6) en het object van de wraak en grimmigheid (volken).

### Conclusie

Jes. 63:1-6 vertoont een heel nauwe samenhang met Jes. 34:2,5-6,8 door herhaling van woorden, woordparen, namen en motieven – waarvan נקם de voornaamste is – en door overeenkomst in syntactische structuren.<sup>198</sup> De herhaling van de namen Edom en Bozra in 63:1aA-1aB en de keuze voor גאולי (mijn gelosten) in plaats van שלומים in 63:4 springen hierbij in het oog. De nauwe samenhang van Jes. 63:1-6 met 34:2,5-8 is een volgende aanwijzing dat we in de imponerende verschijning van 63:1-6 met JHWH zelf te maken hebben.

Dat we in Jes. 63:1-6 in plaats van de naam 'Babel' de namen 'Edom' en 'Bozra'

<sup>197</sup> Zie wat ik hierover schrijf bij het onderzoek naar de samenhang van Jes. 63:7-19 met Jes. 51:10,15 in het tweede deel van deze paragraaf.

<sup>198</sup> Zo ook Beuken, *Jesaja IIIa*, 249vv. Berges, *Das Buch Jesaja*, verwijst niet naar Jes. 34; zie verder voetnoot 290.

aantreffen, is voor mij een aanwijzing dat de tekst van 63:1-6 geschreven is in nauwe samenhang met die van Jes. 34:1-8. In de keuze voor גאולי in plaats van שלומים in 63:4 is de hand zichtbaar van de schrijver die verantwoordelijk is voor de eindtekst van Jes. 63:1-6. Want hier wijkt de tekst af van die van Jes. 34:8. Met deze keuze vestigt deze tweede schrijver of redactor de aandacht op dit woord. Tot dezelfde conclusie ben ik gekomen bij het onderzoek naar de samenhang van 63:1-6 met teksten binnen Trito- en Deutero-Jesaja. Voor de derde keer heb ik een aanwijzing dat binnen de tekst van Jes. 63 aan dit woord bijzondere aandacht moet worden gegeven. Weliswaar vertoont 63:4 ook samenhang met Jes. 61:2, maar gezien de veel grotere overeenkomsten met 34:8 denk ik dat de tekst van 63:1-6 eerder geschreven is in samenhang met die van 34:8 dan met die van 61:2.<sup>199</sup>

#### *Jes. 35:4,9*

Jes. 35 vormt met Jes. 34 een geheel dat de structuur heeft van een tweeluik: er is sprake van onderscheid<sup>200</sup> en tegelijkertijd van onlosmakelijk verbonden zijn door de herhaling van woorden en motieven.<sup>201</sup>

Het onderscheid zit hem in het grote contrast tussen beide hoofdstukken: tegenover de ondergang van Edom staat het heil voor hen die terugkeren naar Sion (35:10). Verwordt Edom tot een woestijn (34:9-15), aangaande Sion zal het zijn alsof een woestijn tot leven komt (35:1). De verwoeste plaats zal veranderen in een waterrijk landschap, waar alles weer groeit en bloeit (35:6b-7). Daardoorheen zal een weg gebaad worden (35:8a) waarlangs de ‘gelosten’ ongehinderd zullen terugkeren (35:8b-10).

In Jes. 35:3-6a worden de terneergeslagen ballingen opgeroepen zich weer op te richten. Zoals de woestijn een metamorfose ondergaat (35:1-2,6b-7), zo ook het modeloze volk (35:3-4a,10). In vers 4b wordt de reden genoemd. In deze versregel treft de lezer meerdere woorden aan die het nauw verbinden met 63:1-6: נקם, בוא<sup>2x</sup> en ישע. Door het partikel הנה (zie!) aan het begin van vers 4b wordt meteen de aandacht gevestigd op dit vers. Hier krijgt de lezer mee wat vooral zijn aandacht hebben moet: de komst van JHWH – die hier אלהים, uw God genoemd wordt – om te wreken en te vergelden.

De opbouw van vers 4b is als volgt: de versdelen 4b $\alpha$  en 4b $\delta$  ‘omarmen’ 4b $\beta$  en 4b $\gamma$  –

<sup>199</sup> Zo ook W. Lau, *Schriftgelehrte Prophetie in Jes. 56-66, Eine Untersuchung zu den literarischen Bezügen in den letzten elf Kapiteln des Jesajabuches* (BZAW 225), Berlin 1994 (Lau, *Schriftgelehrte Prophetie*), 281vv. Hier verschil ik van mening met Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 247-251. Volgens hem is het moeilijk te bewijzen wat het verband is tussen Jes. 63:1-6 en 34:1-17; hij onderstreept de verschillen tussen beide teksten. De compositie doet eerder denken aan de dialoog tussen een wachter en voorbijganger in Jes. 21:11-12, aldus Blenkinsopp. De schrijver verwerkte daarin oude motieven als dat van de terugkeer van de strijder (Deut. 33:2; Ri. 5:4) en dat van het jubeljaar (Lev. 25; vgl. Jes. 63:4; Peels, *Vengeance*, 175 bestrijdt de zinspelende op het jubeljaar), schrijft hij. Zo componeerde de schrijver een tekst waarin hij een *apocalyptic world view* omarmt: waar alle hoop op Cyrus (Jes. 40-48) is vervlogen, wordt de hoop gevestigd op de komst van JHWH. Volgens Peels, *Vengeance*, 173 wijst het woord גאולי op samenhang met Jes. 62:12.

<sup>200</sup> Zo hebben de Masoreten een ם aangebracht na 34:17. Op deze wijze markeerden ze de overgang naar een nieuwe paragraaf. Zie wat de indeling in paragrafen betreft de inleiding op hoofdstuk 5.

<sup>201</sup> Zie voor de nauwe samenhang tussen Jes. 34 en 35 Peels, *Vengeance*, 148-150. Peels noemt de verzen 34:8 en 35:4 ‘the most obvious connection’ tussen Jes. 34 en 35. Juist in de voorstelling van Gods נקם zijn beide hoofdstukken nauw verbonden. Op grond van literair-kritische en inhoudelijke argumenten benadrukt Peels tegenover Steck en Williamson dat Jes. 34 en 35 als een eenheid gezien en gelezen wil worden. Zie wat Jes. 34 en 35 betreft ook Williamson, *Book Called Isaiah*, 211-221, die de samenhang onderzoekt van Jes. 34 en 35 met het werk van Deutero-Jesaja. Hij is hier in gesprek met O.H. Steck die in zijn *Bereitete Heimkehr. Jesaja 35 als redaktionelle Brücke zwischen dem Ersten und dem Zweiten Jesaja* (SBS 121), Stuttgart 1985 (Steck, *Bereitete Heimkehr*), uiteenzette dat Jes. 34 en 35 oorspronkelijk niet één tekst zijn maar door de auteur van Deutero-Jesaja aan elkaar verbonden zijn toen deze Jes. 35 toevoegde als een brug die de voorafgaande hoofdstukken (1-34) verbindt met het vervolg (40-55/66). Beuken, *Jesaja 28-39*, 298-299 sluit zich hierbij aan; zie ook Berges/Beuken, *Buch*, 118-119.

JHWH, Hij komt (4bα, 4bδ), met wraak en goddelijke vergelding (4bβ, 4bγ). Door deze opbouw wordt aandacht gevraagd voor de נקם en גמול van God. Is in 4bδ JHWH het subject van בוא, in vers 4bβ-4bγ (*ellipsis*) zijn נקם en גמול het subject van בוא. De *yiqtol*-vorm van het werkwoord duidt er in beide gevallen op dat de komst van JHWH en zijn wraak en vergelding in de ( nabije) toekomst ligt.<sup>202</sup> Zoals in 34:8 de ondergang van Edom gemotiveerd wordt met verwijzing naar de נקם van JHWH, zo wordt in 35:4 de vreugdevolle terugkeer van Sion gemotiveerd met een verwijzing naar de נקם van JHWH. וישעכם (4bε) is het laatste woord van vers 4b en brengt aan het licht wat het eigenlijke doel van Gods komen en zijn wraak is: de redding van Sion. Ook in dit geval gaat het om een werkwoordsvorm (*w<sup>e</sup>yiqtol*) met de betekenis van een toekomende tijd.

Ook Jes. 35:9 is een belangrijk vers in het onderzoek naar de samenhang van 63:1-6 met Proto-Jesaja, want dit is het enige vers binnen Proto-Jesaja waarin het woord גאל voorkomt. Daarbij komt dat het er de vorm heeft van het participium *passivum*: גאולים, de vorm die het ook in 63:4 heeft. Deze overeenkomst maakt de verbinding tussen beide teksten sterk. Ook in 51:10 en 62:12 troffen we deze werkwoordsvorm aan. In 35:9 zijn de גאולים zij die uit ballingschap zullen terugkeren. Ze zullen terugkeren langs de weg die door de woestijn zal worden gebaad. Dit motief van de gebaande weg kwamen we reeds tegen in 11:11-16: de profetie over de terugkeer van het overblijfsel van het volk.<sup>203</sup> Het verbindt deze tekst ook met 51:10, waar gesproken wordt over een weg voor de ‘gelosten’ door de diepten van de zee. Opvallend is dat 35:11 in zijn geheel wordt herhaald in 51:11.

### Conclusie

Er is sprake van een nauwe samenhang van Jes. 63:1-6 met Jes. 35:4,9 door de herhaling van woorden, van het motief נקם en in het bijzonder door de herhaling van het participium *passivum* גאולים dat binnen Proto-Jesaja uitsluitend in 35:9 voorkomt. Dit participium verbindt Jes. 35:9 ook met Jes. 51:10 en 62:12, waar we het reeds eerder aantreffen. In alle gevallen verwijst het naar dezelfde actant: de gelosten van JHWH. Ik constateer dat dit participium Jes. 63:4 verbindt met teksten binnen alle drie delen van Jesaja.

De verbinding van Jes. 35 met Jes. 51 is dubbel sterk door de herhaling van het motief van de gebaande weg (35:8) in 51:10 en de herhaling van 35:10 in 51:11. Tussen beide teksten bestaat niettemin verschil. Want in 35:9 wordt over de גאולים gesproken in het verband van een heilsprofetie: de verlostten zullen over de gebaande weg terugkeren naar Sion. Maar in 51:10 wordt over de גאולים gesproken in het verband van een klacht en bede: waar is die arm die in het verleden een weg baande door de zee? Hierbij komt dat in 51:10 het motief van de gebaande weg verbonden wordt met dat van de doortocht door de zee, wat deze tekst verbindt met Jes. 11:16, waar de gebaande weg in direct verband gebracht wordt met de weg uit Egypte.

Behalve overeenkomst is er ook verschil tussen Jes. 63:1-6 en Jes. 35:4,9: wordt in 35:4 het motief van de נקם van JHWH verbonden met de verlossing van Sion (vgl. 61:2), in 63:1-6 is het motief van de wraak verbonden met de ondergang van de volken. Deze verzen ademen meer de sfeer van Jes. 34 (ondergang) dan die van Jes. 35 (verlossing). Vormen Jes. 34 en 35 een geheel, in Jes. 63 is van het samen opgaan van wraak over de volken en de verlossing van Sion geen sprake meer. Hier lezen we uitsluitend nog over de wraak over de volken. Anders gezegd: is in Jes. 34-35 het motief van de wraak zowel verbonden met de

<sup>202</sup> Zie over de werkwoordsvormen en hun betekenis mijn aantekeningen bij de waarnemingen met betrekking tot 59:15b-20 en zijn samenhang met 63:1-6.

<sup>203</sup> Zie de analyse van de samenhang van 63:1-6 met 34:2,8 hierboven.



ondergang van de volken (34:8) als met de verlossing van de gelosten van JHWH (35:4), in 63:1-6 ontbreekt die ene zijde: wraak die ook verlossing betekent. Dan valt temeer op dat wel het motief van de גאולים (35:9) terugkeert. De schrijver laat het terugkeren in dat tekstdeel dat slechts spreekt over wraak op de volken: in 63:4. Opnieuw dringt de vraag zich op wat hij hiermee voor ogen heeft gehad. De sterke samenhang van Jes. 63:1-6 met 35:4,9 is een volgende aanwijzing dat de 'ik' van 63:1-6 JHWH is, en dat de גאולי van 63:4 de gelosten van JHWH zijn.

*Jes. 1:21,24,27*

Door de woorden נקם en צדקה is Jes. 63:1-6 ook verbonden met het begin van het boek Jesaja.

Het eerste hoofdstuk is een felle aanklacht van JHWH aan het adres van Israël, עמי mijn volk (1:3), vanwege zijn zonde en afval van God (1:2b-4). Na de aanklacht (1:1-9) volgt een tweede deel (1:10-17) waarin JHWH het volk en zijn leiders laat weten dat vanwege de zonden hun offers Hem niets meer zeggen. Beter is het om recht te doen (1:16-17). In de daarop volgende verzen geeft JHWH uiting aan zijn verlangen om te vergeven (1:18). Het is voor het volk luisteren of ongehoorzaam zijn. Bij ongehoorzaamheid zal het echter door het zwaard (חרב) getroffen worden (1:19-20). We kwamen dit zwaard al eerder tegen: in 34:5-6. Zal het hier het volk zelf treffen in geval van ongehoorzaamheid, daar treft het de volken in Edom.

Binnen het geheel van Jes. 1 begint in vers 21 een nieuw gedeelte (1:21-31) waarbinnen zich de verzen 21-23 en 24-31 laten onderscheiden.<sup>204</sup> In 1:21b treffen we משפט en צדק aan, twee woorden die een belangrijke rol spelen binnen het geheel van het boek Jesaja. Ze keren zoals we zagen terug in het openingsvers van Trito-Jesaja (56:1) en ook in 59:14.<sup>205</sup> Met deze woorden wordt een thema aangesneden dat steeds opnieuw zal klinken: JHWH verwacht van zijn volk dat het recht en gerechtigheid doet. Maar uit 1:21-23 blijkt dat die ver te zoeken zijn. Daarom (לכן) volgt het gericht van JHWH; dit wordt door JHWH zelf het volk aangezegd (1:24-25). Vers 24b bestaat uit twee versdelen die een parallellisme vormen.

In vers 24bA komt voor de eerste keer binnen Jesaja het werkwoord נחם (troosten) voor, dat we reeds eerder tegenkwamen, namelijk bij het onderzoek van de samenhang met Jes. 51 en 61 en 66. Hier in 1:24 is het JHWH die zichzelf troost door zich te wreken op zijn eigen volk. In Jes. 51 echter is Sion het object van Gods troost en in Jes. 66 zijn het de kinderen van Sion die door JHWH getroost zullen worden. Er is dus met betrekking tot het woord נחם sprake van een ontwikkeling binnen het boek Jesaja.

Het woord נקם komt in dit vers voor de allereerste keer voor. Het is de enige keer dat het binnen het boek Jesaja als werkwoord voorkomt. Het object zijn de tegenstanders. Voor het eerst treffen we de woorden צר (vijand) en אויב (tegenstander) aan, woorden die we ook in Jes. 42:13 en 59:18 en 63:18 en 64:1 en 66:14 tegenkomen. Van deze teksten komen ze alleen in 59:18 samen voor (woordpaar). Deze vijanden en tegenstanders moeten onder het volk gezocht worden: het zijn de zondaars, zij die JHWH verlaten (1:28). Het gaat om hen die recht en gerechtigheid nalaten. Wat opvalt is dat in 59:18 en 66:14 deze tegenstanders niet alleen onder het volk worden gevonden zoals in 1:24 en 42:13, maar ook onder de

<sup>204</sup> De Masoreten brachten na vers 23 de paragraafmarkering פ aan. Behalve hierdoor wordt het onderscheid ook ingegeven door het partikel וכן en de bodeformule 'spreekt de Heer, JHWH Zebaoth, machtige van Israël'. Opvallend is de uitbreiding van de gebruikelijke bodeformule יהוה נאם met de namen 'Heer' en 'JHWH Zebaoth' en 'machtige van Israël'. Hierdoor krijgt wat gezegd wordt nog meer gewicht.

<sup>205</sup> In deze beide verzen treffen we niet de mannelijke vorm צדק maar de vrouwelijke vorm צדקה aan; in betekenis verschillen deze woorden niet; zie K. Koch, *THAT* II, 508.

‘verre kusten’ (59:18), onder alle vlees (66:16). Van Jes. 1 naar 59 en 66 verbreedt zich het perspectief. Deze tegenstanders en vijanden zullen omkomen (1:28-31). Gods gericht is geen totale vernietiging van het volk, maar een zuivering (1:25b). Daardoorheen zal de stad weer een stad van gerechtigheid (צדק) worden (1:26).

In Jes. 1:27 klinkt de belofte dat recht en gerechtigheid, die ver te zoeken waren (1:21), zullen terugkeren. Zij zijn in 1:27 de middelen waardoor (prepositie ב) Sion verlost zal worden. Hier is צדקה het doen van gerechtigheid door mensen. Maar ze kan tegelijk niet los gezien worden van het optreden van JHWH (1:25-26), dat als de openbaring van zijn gerechtigheid kan worden beschouwd. Toch wordt niet expliciet op deze wijze over zijn optreden gesproken, zoals wel het geval is binnen Trito-Jesaja. In het begin van het boek Jesaja ligt de nadruk op het volk als subject van (ה)צדק.

### Conclusie

Er is sprake van samenhang tussen Jes. 63:1-6 en het openingshoofdstuk van het boek Jesaja.<sup>206</sup> Woorden en motieven die in het geheel van Jesaja terugkeren, worden in dit eerste hoofdstuk voor de eerste keer genoemd: het doen van משפט en צדק(ה), de נחם van JHWH, en zijn נקם op de צר en אויב. Het zijn de woorden ‘gerechtigheid’ en ‘wraak’ die zorgen voor de samenhang met 63:1-6. Behalve samenhang is er ook verschil. Is in Jes. 1 het volk het subject van (ה)צדק, in 63:1bA is ‘deze uit Edom’ dat en betreft צדקה zijn spreken. Een tweede verschil is dat in 63:1-6 de volken het object van נקם zijn, terwijl in 1:24 de wraak zich keert tegen de tegenstanders; deze bevinden zich onder het eigen volk. Ik concludeer dat er weliswaar sprake is van een verband tussen Jes. 63:1-6 en Jes. 1:21,24,27 maar dat de samenhang tussen beide teksten binnen het boek Jesaja niettemin gering is. De vergelijking zet ons wel op het spoor van verschuivingen binnen het boek Jesaja met betrekking tot de motiefwoorden (ה)צדק en נקם en נחם en אויב.

Nu ik een indruk heb van de samenhang van Jes. 63:1-6 met het eerste hoofdstuk van Proto-Jesaja, ben ik benieuwd naar de samenhang met de laatste hoofdstukken ervan. Ik markeerde Jes. 37:20,35 en 38:20 en deed dat op grond van de werkwoordsvormen van het werkwoord ישע in die verzen: uitsluitend hier komt zoals in 63:1bA de *Hif'il* infinitivus van dit verbum voor (37:35; 38:20) en in 37:20 de *Hif'il* imperativus ervan, een vorm die binnen Proto-Jesaja wat dit werkwoord betreft verder niet voorkomt.<sup>207</sup> Het zijn ook de laatste verzen waar we binnen Proto-Jesaja woorden die teruggaan op de stam ישע aantreffen.

### Jes. 37:20,35

Het tekstdeel Jes. 36-39<sup>208</sup> opent met ויהי, ‘en het geschiedde’: dit slotdeel van Proto-Jesaja verhaalt wat geschiedde ten tijde van koning Hizkia, zoals de belegering van Jeruzalem door Assur (Jes. 36-37). Hizkia wendt zich tot Jesaja, de profeet (37:2). Op het snoeven van Sanherib (37:10-13) richt de koning zich rechtstreeks tot JHWH (37:16-20) met de bede

<sup>206</sup> Vgl. A.J. Tomasino, ‘Isaiah 1.1-2.4 and 63-66, and the Composition of the Isaianic Corpus’, *JSOT* 57 (1993), 81-98.

<sup>207</sup> Zie het nadere onderzoek naar de samenhang van Jes. 63:1-6 met Proto-Jesaja in § 4.3.2.

<sup>208</sup> Zie over de opbouw van deze laatste hoofdstukken van Proto-Jesaja en hun functie in het geheel van het boek Jesaja Beuken, *Jesaja* 28-39, 22-30, 354-358; Berges/Beuken, *Buch*, 122-124; J. Blenkinsopp, *Isaiah 1-39*, Anchor Bible, Vol. 19, New York 2000 (Blenkinsopp, *Isaiah 1-39*), 458-461. Williamson, *Book Called Isaiah*, 197-211 gaat uitvoerig in op de samenhang van deze hoofdstukken met 2 Kon. 18-20. Zie ook voetnoot 127.

(imperatief יִשַׁע) dat JHWH hen redt uit de hand van Assur. In vers 20b geeft hij uiting aan zijn verlangen dat door deze redding aan het licht zal komen dat Hij JHWH is, Hij alleen. Deze laatste woorden doen sterk denken aan Deutero-Jesaja, die steeds opnieuw Gods verlossend ingrijpen plaatst in het perspectief van zijn openbaring als de ene en enige God; Hem alleen komt erkenning en aanbidding toe (45:5v; 45:21; 49:23,26 e.a.).<sup>209</sup> Hier ben ik een eerste verbinding of bewijs van samenhang tussen Jes. 37 met Deutero-Jesaja op het spoor.

Op de bede van Hizkia antwoordt JHWH bij monde van Jesaja (37:21-35). Ook nu wordt dit Godswoord ingeleid door de bode-formule ‘zo spreekt JHWH’ (37:21). Het is een profetie gericht aan Assur: zijn hoogmoed en hoon worden zijn val (37:22-29). In de verzen 30-32 richt de profeet zich in Gods naam tot Hizkia. Er klinkt een belofte voor de overgeblevenen van Juda. Deze belofte sluit af met een verwijzing naar de קְנִיָּה, naijver van JHWH: ‘de naijver van JHWH Zebaot zal dit doen’. Dit versdeel (37:32b) is gelijk aan Jes. 9:6bB. Hier stuiten we op het eerste en laatste vers van Proto-Jesaja waar sprake is van de קְנִיָּה van JHWH. Dit motief keert binnen de tekst van Jes. 63 niet terug in 63:1-6 maar in 63:7-19 en wel in 63:15bA.

De naam of het epitheton ‘JHWH Zebaot’ komt binnen Proto-Jesaja veelvuldig voor – vaak samen met die andere naam: ‘Heilige van Israël’<sup>210</sup> – in tegenstelling tot het tekstcorpus van Deutero- en Trito-Jesaja waarbinnen we deze naam niet (Trito-Jesaja) of nauwelijks (Deutero-Jesaja) aantreffen. Deze naam kan dus als kenmerkend worden gezien voor het spreken over God binnen Proto-Jesaja.<sup>211</sup> De betekenis van de naam hangt samen met de voorstelling van een legeraanvoerder: JHWH is de Heer, de aanvoerder van de legers of machten, zowel die zich in de hemel als die zich op de aarde bevinden. Dat wil zeggen: deze naam staat voor zijn alomvattende macht. Hierbij sluit de voorstelling aan van de Heer (אֲדֹנָי) op zijn troon zoals beschreven in Jes. 6. Hij is de God die de strijd aanbindt tegen de machten en krachten die tegen zijn. Zijn alomvattende macht betekent ook dat Hij de macht heeft andere volken in te zetten om zijn gericht of redding ten uitvoer te brengen, een voorstelling die we o.a. binnen Proto-Jesaja aantreffen (bijv. Jes. 13:2vv).<sup>212</sup> In het verband van Jes. 9:6 en 37:32 is met deze naam gezegd dat aan de openbaring van Gods naijver niet hoeft worden getwijfeld; zijn macht staat ervoor garant dat deze zich zal openbaren.

De profetie eindigt (37:33-35) met de verzekering – bekrachtigd door het נֶאֱמַר יהוה, spreekt JHWH (37:34) – dat Assur de stad (Jeruzalem) niet zal binnentrekken. Opmerkelijk is het herhaalde יָבוֹא לָא (yiqṭol) in 37:33-34 (inclusio): tegen het einde van Proto-Jesaja treft de

<sup>209</sup> Zie o.a. B.S. Childs, *Isaiah* (OTL), Louisville 2001: 275: ‘the prayer picks up conventional theological formulations that recall the aggressive monotheism of Second Isaiah.’ Zie ook J. Dekker, “‘To Whom Will You Liken Me and Make Me Equal?’: The Isaianic Message of the Uniqueness of YHWH in the Context of Religious Pluralism”, in: J. Dekker /G. Kwakkel (Ed.), *Reading and Listening: Meeting One God in Many Texts* (Festschrift for Eric Peels) (ACEBT, Supp. 16), Bergambacht 2018 (Dekker, “To Whom Will You Liken Me?”), 105. Hij laat zien dat een van de hoofdthema’s van Jes. 40-55, de onvergelykbaarheid van JHWH, reeds in het eerste deel van Jesaja wordt aangesneden.

<sup>210</sup> Zie over deze naam de analyse van Jes. 12:1-6 hierna en voetnoot 218.

<sup>211</sup> Zo ook Dekker, “To Whom Will You Liken Me?”, 104: ‘In the first part of the book, however, it is clearly meant to characterize the identity of YHWH.’ Dat de naam voor het overgrote deel voorkomt in Jes. 1-39 ontlokt Berges/Beuken, 36v, de uitspraak: ‘der Titel »JHWH Zebaot« [stammt] aus dem Jerusalemer Kult (6,3,5; 8,13,18) und [wurde] bereits vom Propheten Jesaja in seiner Verkündigung (2,12; 3,1; 5,7,9.16.24; vgl. 22,5.12.14), sowie von der ersten Redaktion seiner Orakel gebraucht.’

<sup>212</sup> Zie voor de betekenis van deze naam o.a. J. de Groot en A.R. Hulst, *Macht en wil. De verkondiging van het Oude Testament aangaande God*, Nijkerk z.j., 153-159 (Groot/Hulst, *Macht en wil*); Vriezen, *Hoofdlijnen*, 323-324; hij merkt op: ‘Jahwe Šeba’ot is dan: Jahwe Almachtig, in de meest intense zin bedoeld’ (323v); deze naam onderstreept ‘de ontzagwekkendheid van Jahwe’, schrijft hij even later (372); zie ook T.N.D. Mettinger, *In Search of God: The Meaning and Message of the Everlasting Names*, Philadelphia 1988, 123-157 (Mettinger, *In Search of God*); Beuken, *Jesaja 1-12*, 74; Dekker, *Lion*, 60; en Dekker, “To Whom Will You Liken Me?”, 104-105; Berges/Beuken, *Buch*, 36v.; B. Becking, “Godsbeeld”, in: K. Spronk en A. van Wieringen (red.), *De Bijbel theologisch. Hoofdlijnen en thema’s*, Zoetermeer 2011, 324v. en 330. Volgens Becking verwijst dit epitheton naar een ‘tegen de machten en voor zijn volk strijdende God.’ (324)

lezer met nadruk het werkwoord aan dat in Trito-Jesaja een voorname rol krijgt toebedeeld zoals we eerder zagen: בוא (komen). We moeten weten dat hij, Assur, niet zal komen.

Opmerkelijk is hoe vaak binnen Proto-Jesaja Assur genoemd wordt (o.a. 10:5-19; 30:27vv; 37:33-38). Het is in de tijd die de historische achtergrond vormt van dit tekstdeel de wereldmacht bij uitstek. De boodschap van Proto-Jesaja is dat JHWH Zebaoet daarin zijn macht zal openbaren dat Hij deze wereldmacht ten val zal brengen. Aan het einde van Proto-Jesaja wordt dit werkelijkheid door de komst van Babel (Jes. 39). Een nieuwe hoofdrolspeler op het wereldtoneel dient zich aan. De opkomst van deze macht wordt in het middendeel van Proto-Jesaja (13-23) voorbereid, het deel waarin voor Babel (13:1-14,23; 21:1-10) meer aandacht is dan voor Assur (14:24-32).<sup>213</sup> Het is eveneens in dit middendeel dat de ondergang van ook Babel in het vooruitzicht wordt gesteld. Alles overziende kunnen we constateren dat er wat Proto-Jesaja betreft voor de volken weinig hoop lijkt te zijn. Hoewel ze niet uit beeld zijn wanneer JHWH zijn heil gaat openbaren (o.a. 11:10; 12:4) en ook binnen Proto-Jesaja even oplicht dat ook zij zullen delen in de heilrijke toekomst van JHWH (25:6), ligt binnen dit tekstdeel van het boek Jesaja de nadruk op de inzet van volken om Gods oordeel over Israël ten uitvoer te brengen en op de ondergang van deze volken. Dat ook de volken zullen delen in het heil van JHWH is een motief dat binnen Proto-Jesaja weliswaar niet geheel ontbreekt maar toch vooral in het nu volgende deel van het boek Jesaja zal worden uitgewerkt. Wat de samenhang met Jes. 63:1-6 betreft: mij valt op dat in deze verzen Assur noch Babel wordt genoemd. In dit eerste tekstdeel van Jes. 63 is Edom in beeld. Zoals we zagen komt deze naam binnen Proto-Jesaja reeds voor in 34:5-6 en 11:14. Ik hoop in het vervolg van dit onderzoek duidelijkheid te krijgen over de samenhang tussen de namen Assur, Babel en Edom, en een antwoord te vinden op de vraag waarom in 63:1-6 de naam Edom en niet die van Assur of Babel klinkt, de namen die binnen Proto-Jesaja juist zo'n prominente plek hebben.<sup>214</sup>

Tegenover het 'hij' van Assur staat het 'Ik' van JHWH in vers 35: het vers dat 37:33-34 onderbouwt. Hij, JHWH, zal de stad verlossen (ישע). JHWH zegt ook wat Hem hiertoe motiveert: Hij zal dit doen omwille van hemzelf en omwille van David, עבדי, mijn knecht. Opmerkelijk is dat we tegen het einde van Proto-Jesaja JHWH horen spreken over zijn knecht. Hier klinkt een motief dat door Deutero-Jesaja later wordt opgepakt wanneer hij spreekt over de knecht van JHWH en de knechten.<sup>215</sup> Hier ben ik een tweede verbinding van Jes. 37 met de tekst van Deutero-Jesaja op het spoor.

### Conclusie

Vanwege de herhaling van de woorden ישע en בוא is sprake van een zekere samenhang van Jes. 63:1-6 met Jes. 37:20 en 37:33-35. Behalve overeenkomst is er ook verschil tussen deze teksten. Zo is in 37:33-34 Assur het subject van בוא, terwijl in 63:1 'deze uit Edom' dat is. Daarbij komt dat in Jes. 37 het licht valt op de redding van de stad door JHWH. Er wordt op een indringende wijze om gevraagd (37:20) en deze wordt door JHWH beloofd (37:35). In 63:1-6 spreekt de 'ik' weliswaar van macht om te redden (63:1bA), maar vervolgens valt alle nadruk op zijn treden van de volken in toorn en grimmigheid. Het accent verschuift van redding van de stad naar het vertrappen van de volken. Hiermee is een tweede verschuiving verbonden: die van de ondergang van Assur (37:36-38) naar de ondergang van de volken.

Het slot van Jes. 37 vertoont niet alleen samenhang met 63:1-6, maar door de herhaling van de voorstelling van Gods קנאה (37:32) ook met 63:7-19. Ik neem waar wat ik al eerder schetste: woorden en motieven die in voorafgaande teksten van het boek Jesaja samen voorkomen, keren in de tekst van Jes. 63 terug in de te onderscheiden tekst delen 63:1-6 en 63:7-19. Hierin herken ik de hand van de schrijver. Bij zijn compositie van Jes. 63 heeft hij de aandacht willen vestigen op de קנאה van JHWH. In de gemarkeerde verzen

<sup>213</sup> Zie Dekker, *Lion*, 62.

<sup>214</sup> Zie de evaluatie en conclusie in § 4.3.2.4 en voetnoot 307.

<sup>215</sup> Zie de excurs over de knecht bij de analyse van Jes. 42:25.

van Jes. 37 liggen verbindingen naar de tekst van Deutero-Jesaja. Dit betreft de belijdenis van Jes. 37:20b en het motief van de knecht in Jes. 37:35. Het voert in het verband van deze studie te ver om deze verbindingen nader te onderzoeken. Ze zijn voor mij wel aanwijzingen dat de teksten uit de te onderscheiden delen van het boek Jesaja in nauwe samenhang met elkaar geschreven zijn.

#### *Jes. 38:20*

Jes. 38 verhaalt de ziekte en genezing van koning Hizkia, en zijn reactie (38:9-20) hierop. Deze sluit af met de erkenning dat het JHWH was die hem redde (ישע 38:20). De werkwoordsvorm is zoals in 63:1bA een *Hif'il* infinitivus. Het is de laatste keer dat we binnen Proto-Jesaja dit werkwoord aantreffen. Over verlossing lezen we vanaf nu niet meer. Hierop volgt Jes. 39, het slot van Jes. 36-39 en heel Proto-Jesaja. Hierin klinkt herhaaldelijk de naam Babel (39:1,3,6v): daarheen zal het bezit en nageslacht van Hizkia worden weggevoerd (39:6). De profeet spreekt van dagen (ימים) die komen (בוא); het zijn dagen van onheil. Proto-Jesaja eindigt dus in het donker. Jes. 39 schetst de historische achtergrond van de nu volgende profetieën (Jes. 40-55): de ballingschap.

Vergelijk ik dit slot met 63:1-6: dan valt op dat ook in 63:4 sprake is van een יום, dag. Het is de dag van נקם, wraak. Het verschil is dat יום in 39:6 de ondergang van Gods eigen volk betreft, terwijl יום in 63:4 verwijst naar de dag van de ondergang van de volken. Van 39:6 naar 63:4 is een sprong die een verschuiving laat zien: niet het eigen volk maar de volken zijn voorwerp van groot onheil. De vraag die dan opkomt is waar het volk gebleven is dat tegen het einde van Proto-Jesaja zijn ondergang tegemoet gaat. Wat is ervan geworden? Wanneer er sprake is van een ondergang van de volken (63:1-6), is er dan ook heil voor Israël? Want dat werd door Proto-Jesaja toch ook in het vooruitzicht gesteld? Het lijkt mij dat het juist die vraag is die in het vervolg van Jes. 63 wordt opgepakt.

Dit slot van Proto-Jesaja roept bij mij de vraag op wat de samenhang is tussen deze laatste hoofdstukken (36-39) en de voorafgaande hoofdstukken Jes. 34 en 35. Wat is de functie van dit slotdeel? Op de profetie dat Gods wraak ophanden is, dat zijn zwaard op Edom zal neerdalen en Hij Sion zal verlossen (34-35), volgt de geschiedenis van de redding van Jeruzalem uit de hand van Assur ten tijde van Hizkia (37-38), maar ook die van de naderende ondergang van het volk door toedoen van Babel (39). Ik zie de samenhang als volgt: met Jes. 36-39 laat de schrijver zien dat de redding van het volk ten tijde van Hizkia niet die toekomst gebracht heeft waarop men op grond van de profetie hoopte, want het loopt uit op de wegvoering naar Babel. Uit de samenhang van Jes. 34 en 35 met teksten binnen Deutero- en Trito-Jesaja maak ik op dat die situatie en alle misère die de ballingschap met zich bracht aanleiding is geweest om opnieuw na te denken over de betekenis van de profetie van Jes. 34 en 35. Zo verstaan kan Jes. 36-39 gezien worden als een schakel of brug tussen Jes. 34-35 en Jes. 40vv.<sup>216</sup>

#### *Jes. 12:1-6*

Jes. 12 is het antwoord van het volk op de verlossing uit Assur.

In de voorafgaande hoofdstukken wordt gesproken over de toorn van JHWH tegen zijn eigen volk (9:7-10:4). Vervolgens lezen we dat God Assur zijn hoogmoed vergelden zal (10:5-19). Zijn toorn zal zich tegen Assur keren (10:25) en dat betekent de verlossing voor een rest van Israël (10:20-34). In Jes. 11 wordt het komende

---

<sup>216</sup> Dit geldt mijns inziens niet alleen voor Jes. 34 en 35 maar ook voor Jes. 12 en 33, profetieën met betrekking tot toekomstig heil voor Sion waarop de te onderscheiden delen 1-12 en 13(28)-33 uitlopen. Zie mijn excurs bij de analyse van Jes. 34:2,8.

heil verbonden met het optreden van een nazaat (twee, wortelloot) van Isai (11:1-10). In Jes. 11:11-16 wordt de belofte herhaald dat JHWH een rest zal verzamelen en laten terugkeren (11:11-12) en dat de verdrukkers – waaronder Edom (11:14) – te gronde zullen gaan (11:13-15). Dit deel sluit af (11:16) met de boodschap dat er voor de genoemde rest (inclusief 11:11,16) vanuit Assur een gebaande weg zal zijn zoals ten tijde van de tocht uit Egypte.<sup>217</sup>

Het volk dankt zijn God dat de אף van JHWH is afgewend en Hij het troost (נחם). Hier treffen we het werkwoord aan dat later zal terugkeren (Jes. 51; 52:9; 61:2; 66:13) en dat al in 1:24 voorkomt: נחם (troosten). Is het in 1:24 JHWH die zichzelf troost, hier in 12:1 troost Hij ‘mij’, dat is het volk, Sion, door JHWH verlost. Jes. 12:1 markeert een omslag die reeds in 10:25 wordt voorbereid: de אף van JHWH keert zich niet langer tegen Israël, zijn eigen volk. Hierop volgt in 12:2 de uitroep יְשׁוּעָתִי אֱלֹהִים, ‘zie, God is mijn redding’. Het is de eerste keer dat we binnen Proto-Jesaja en dus binnen het geheel van het boek Jesaja de stam ישע aantreffen en in dit vers zelfs tweemaal door de herhaling van het substantivum יְשׁוּעָה. Vers 2bB vertoont grote overeenkomst in syntactische opbouw en woorden met 63:8bA: JHWH die zijn volk tot een redder werd. In 12:3 volgt nogmaals het substantivum יְשׁוּעָה. Door deze drievoudige herhaling wordt de aandacht gevestigd op het heil van JHWH dat overvloedig groot is (12:3).

Het tweede deel van Jes. 12 (12:4-6) bestaat uit een tweevoudige aansporing. Eerst worden de inwoners van Sion ertoe opgeroepen onder de volken de naam en daden van JHWH bekend te maken (12:4-5). Aansluitend volgt de aansporing aan Sion om te juichen, want groot is de קְדוּשַׁת יִשְׂרָאֵל, Heilige van Israël. Met deze naam sluit Jes. 12 en het hele eerste deel van Proto-Jesaja af. Het is een van de namen die JHWH worden toegeschreven binnen het boek Jesaja, een naam die binnen dit boek een voorname rol speelt.<sup>218</sup> Ondanks de zonde van het

<sup>217</sup> Voor de opbouw van deze tekst en zijn plek in het grotere literaire verband zie o.a. Beuken, *Jesaja 1-12*, 30-35, 328-332; Berges/Beuken, *Buch*, 80-81; Blenkinsopp, *Isaiah 1-39*, 171-174, 269-270.

<sup>218</sup> Volgens Berges/Beuken, *Buch*, 39-41, vindt dit epitheton zijn oorsprong in het roepingsvisioen van Jesaja, de profeet (Jes. 6): ‘Wahrscheinlich hat der historische Prophet den Titel aus dem Jerusalemer Kult übernommen und ihn auf JHWHs wunderliches Handeln an Israel angewendet.’ (39) Zie voor de samenhang aangaande deze naam tussen Proto- en Deutero-Jesaja Williamson, *Book Called Isaiah*, 41-45. Volgens Beuken vormt de naam ‘Heilige van Israël’ de ene pool van het hoofdthema van het boek Jesaja: de verhouding van JHWH, de Heilige van Israël, en Israël, zijn zondige volk; zie Beuken, *Jesaja 1-12*, 67; zo ook Dekker, *Lion*, 46: juist deze naam is karakteristiek voor het spreken over God in het boek Jesaja. In de boodschap van het eerste deel van Jesaja (1-39) staat de verhouding van deze ‘Heilige van Israël’ tot respectievelijk Israël, Sion, het davidisch koningschap en de volken centraal. Met deze naam openbaart JHWH zich als de onvergeliijkbare, de geheel Andere. Geen andere godheid en geen ander schepsel is met Hem te vergelijken. Dekker, ‘To Whom Will You Liken Me?’, 104: ‘(...) a title that refers to his absolute supremacy and uniqueness, distinguishing YHWH fundamentally both from other gods and humans.’ D.S. Irudayaraj heeft het in zijn *Violence, Otherness and Identity in Isaiah 63:1-6. The Trampling One Coming from Edom* (LHB/OTS 633), Londen/Oxford 2017 (Irudayaraj, *Violence*) over de God van Jes. 63:1-6 als de Ultimate “Other”. Vgl. W.A.M. Beuken, ‘Questioning a Warrior. Otherness as Literary Strategy in Isaiah 63,1-6’, *ETHL* 92 (2016), 285-300. JHWH is de onvergeliijkelijke in zichzelf en openbaart dit in zijn daden. Met de naam ‘Heilige van Israël’ is ook gezegd dat Hij, de Heilige, de zonde en ongehoorzaamheid van het volk niet verdraagt. Zijn heiligheid en de zondigheid van het volk verhouden zich als water en vuur. Het is die spanning die in het boek Jesaja voelbaar is van begin tot einde. Zie voor de heiligheid als eigenschap van JHWH o.a. Groot/Hulst, *Macht en wil*, 175-178; Vriezen, *Hoofddlijnen*, 322-327; Mettinger, *In Search of God*, 152-154; Peels, *Wie is als Gij?*, 119-131; Brueggemann, *Theology*, 288-293. Brueggemann onderstreept met betrekking tot de naam ‘Heilige van Israël’ het relationele aspect (*relatedness*) van de *holiness* van God. Het bijzondere van God als de Heilige is dat Hij ondanks zijn heiligheid en dus ongenaakbaarheid zich verbindt aan zijn volk: ‘Israel’s testimony asserts that this completely separated One is the characteristically related One.’ (289) Zo ook Berges/Beuken, *Buch*, 39. Becking gaat naar aanleiding van wat Vriezen over Gods heiligheid schrijft nader in op het begrip *qādōš*, dat z.i. behalve op de majesteit en ongenaakbaarheid van God duidt op het raadselachtig ondoorgrondelijke in God; zie B. Becking, ‘Verder na Vriezen. Kanttekeningen bij zijn “Hoofddlijnen” op de drempel van het derde millenium’, in: Meindert Dijkstra & Karel Vriezen, *Th.C. Vriezen, Hervormd theoloog en oudtestamenticus*, Kampen 1999, 90-92. Berges/Beuken, *Buch*, 39: ‘Die Unbegreiflichkeit gehört wesentlich zur göttlichen Heiligkeit, aber nicht etwa in metaphysischer, sondern in historischer Hinsicht.’

volk – waardoor de verhouding met JHWH de Heilige, onder hoogspanning komt te staan – blijft JHWH zijn volk trouw en opent zich voor dit volk een nieuw perspectief. Ook daarin is Hij de Heilige van Israël, de onvergelijkbare. Tot tweemaal lezen we in Jes. 12 de uitdrukking ביום ההוא (12:1,4). Hier is יום nauw verbonden met het driemaal herhaalde ישועה. Ook in 63:1-6 komt het woord יום voor, maar daar is het verbonden met het motief van de נקם, wraak.

### Conclusie

Jes. 63:1-6 vertoont door de herhaling van de woorden יום, ישע, אף samenhang met Jes. 12:1-6. De verwantschap is door overeenkomst in syntaxis en woordgebruik het sterkst tussen de versregels 63:8bA en 12:2bB. Ik kom hierop terug bij het onderzoek naar de samenhang van 63:7-19 met teksten binnen Proto-Jesaja. Het verschil is groter dan de samenhang. Licht in Jes. 12 het accent op heil (ישועה) voor het volk, in 63:1-6 verschuift de aandacht naar wraak (נקם) op de volken. De ene uit Edom is weliswaar groot om te redden (ישע; 63:1bA), maar daarover wordt binnen 63:1-6 niet bericht.

Ten slotte richt ik me op Jes. 5:25 en 30:27,30. Dat zijn de teksten waarin het woord אף voor de eerste en laatste keer binnen Proto-Jesaja voorkomt.

### Jes. 5:25

Jes. 5 opent met het 'lied van de wijngaard' (5:1-7).<sup>219</sup> Onder de metafoor van de wijngaard<sup>220</sup> wordt het volk Israël verweten dat het slechte vruchten voortbrengt: recht en gerechtigheid worden met voeten getreden (5:7b). Het gevolg is dat deze wijngaard vertrapt zal worden (5:5). Hier wordt het werkwoord geschreven dat in 63:3 terugkeert: רמס, gevolgd door een zesvoudig הרי 'wee' (5:8-24), waarin de zonde en ongerechtigheid van het volk aan de kaak worden gesteld; het heeft het woord en de wet van JHWH verworpen (5:24). Opmerkelijk is 5:16 – door משפט en צדקה zal JHWH verhoogd en geheilgd worden. Hier klinken motiefwoorden die verderop in het boek Jesaja terugkeren, zoals in het openingsvers van Trito-Jesaja, en die de lezer ook al eerder in het boek Jesaja aantreft, namelijk in 1:21 zoals we hebben gezien.

In Jes. 5:25-30 lezen we de reactie (על-כן) van JHWH op de zonde van zijn volk. Dit tekstdeel opent met een verwijzing naar de אף, toorn van JHWH. Voor de eerste keer treffen we binnen het boek Jesaja het woord אף aan (5:25aA) en meteen tweemaal; het wordt in 5:25bA herhaald. Het object van de toorn van JHWH is hier zijn volk (עמו), dat in 5:13 'mijn volk' (עמי) heet. Het motief van de toorn van JHWH wordt hier verbonden met dat van de bevende bergen (5:25): in zijn toorn heeft JHWH zijn volk zo geslagen dat de bergen sidderden (רגו). Het motief van bevende bergen keert terug in 63:19 en 64:2. Opmerkelijk is dat het werkwoord רגו in Jes. 64:1 echter niet de bergen maar de volken (גוים) als subject heeft: laat de volken sidderen door het vreeswekkende optreden van JHWH, dat zich moet openbaren in zijn neerdalen ten gunste van zijn eigen volk. Jes. 5:25b is identiek aan 9:11,16,20 en 10:4 – er is binnen dit deel van Proto-Jesaja sprake van een terugkerend refrein waarin uitdrukking gegeven wordt aan Gods volharding in zijn toorn tegen Israël. Dat de toorn van JHWH ontbrand is, zal blijken uit het feit dat volken (גוים) van ver met haast zullen komen (בוא) (5:26) om Gods volk te grijpen en weg te voeren (5:29). De dag (יום) komt die voor het volk in duisternis eindigt (5:30).

<sup>219</sup> Over de plaats en betekenis van deze tekst, zie o.a. M.C.A. Korpel, "The literary genre of the song of the vineyard (Isa 5: 1-7)", in: W. van der Meer & J.C. de Moor (eds), *The Structural Analysis of Biblical and Canaanite Poetry* (JSOT.S 74), Sheffield 1988, 119-155.

<sup>220</sup> Deze metafoor geeft uitdrukking aan de bijzondere relatie die JHWH met zijn volk onderhoudt en onderstreept zijn inzet en zorg voor dit volk.

Opmerkelijk zijn de werkwoordsvormen in Jes. 5:25, 26 – in vers 25 is de werkwoordsvorm een *qāṭal* of *ʾyiqtol* (narrativus), terwijl die in vers 26 een *ʾqāṭal* of *yiqtol* is. De *qāṭal*-vorm is hier de *perfectum profeticum*: de toorn van JHWH wordt gezien als zou deze reeds een feit zijn; zo ook zijn slaan van het volk. Op deze wijze wordt benadrukt dat de toorn van God onomkeerbaar is, wat bevestigd wordt door de laatste versregel van vers 25. Meteen hierop volgen werkwoordsvormen met de betekenis van een tegenwoordige of toekomstige tijd (26). Vers 26 markeert een voortgang in het optreden van JHWH: nu zijn toorn ontbrand is (25) staat Hij op het punt metterdaad verre volken te roepen om zijn volk te grijpen (26). Met deze wisseling van werkwoordsvorm wordt de spanning opgevoerd: onheil is op handen.

### Conclusie

Door herhaling van woorden en motieven is er sprake van verbindingen tussen de tekst van Jes. 5:25 en die van Jes. 63:1-6 en 63:7-19: de woorden **אף**, **בוא** en **יום** verbinden 5:25 met 63:1-6: het motief van de bevende bergen verbindt 5:25 met 63:7-19 en 64:2. Maar al zijn er verbindingen, de verschillen zijn minstens zo groot. Het belangrijkste is dat het object van **אף** verschilt: in 5:25 is het volk van JHWH het object, terwijl dat in 63:1-6 de volken (**עמים**) zijn. Een tweede contrast is dat de dag (**יום**) die komt in 5:30 een donkere dag voor Gods eigen volk is, terwijl in 63:4 de dag een dag van wraak is voor de volken. Een derde tegenstelling is dat het subject van **בוא** in 5:26 de **גוים** zijn, terwijl in 63:1 het subject van **בוא** ‘deze’ is die de volken vertrapte. Een vierde verschil is dat het werkwoord **רגז** in 64:1 niet zoals in 5:25 de bergen maar de **גוים** als subject heeft. Ik neem waar dat de betekenis van de **גוים** verandert: moeten zij in 5:25 komen om Gods volk te straffen, in 64:1 is de bede van het volk dat deze **גוים** zullen sidderen vanwege het neerdalen van JHWH. Kortom, waar in Jes. 5:25-30 Gods eigen volk voorwerp van Gods toorn is, in 63:1-6 worden de volken geconfronteerd met de toorn van hem die komt uit Edom.

### Jes. 30:27,30

In het eerste deel van Jes. 30 wordt het volk geroepen zijn vertrouwen niet op Egypte (30:2) te stellen maar op zijn God. Hij zal zich tegen het volk keren wanneer het op Egypte leunt (30:13-18). Daarop volgt in 30:19-33 de tweevoudige belofte van een nieuwe toekomst voor Sion (19-26) en van de ondergang van Assur (27-33).

In Jes. 30:27 treffen we opnieuw het werkwoord **בוא** aan. Het subject is in dit geval de **שם**, naam van JHWH. We worden erop geattendeerd dat de naam van JHWH van ver (**ממרחק**) zal komen. Niet JHWH zelf is het subject, maar zijn naam. Dit lijkt mij een verwijzing te zijn naar wat JHWH ten diepste motiveert om in te grijpen: zijn eigen naam. Hier vertoont 30:27 samenhang met teksten binnen Deutero-Jesaja die ik al eerder markeerde, waarin de **שם** van JHWH eveneens een motiverende betekenis heeft: 48:9 en 51:15 en 52:5v. De samenhang met Jes. 48:9 is dubbel sterk doordat ook daar de **שם** van JHWH verbonden is met het motief van zijn **אף**, toorn. Onderling variëren beide teksten daarin dat het voorwerp van Gods toorn verschilt: in 30:27,30 is dit Assur, in 48:9 is dit het huis van Jakob, Israël (48:1). Wanneer ik deze teksten vergelijk met Jes. 63, dan neem ik waar dat binnen deze tekst de motieven van de **שם** van JHWH en zijn **אף** terugkeren, maar dan wel in de te onderscheiden delen: het eerste in 63:7-19 en het tweede in 63:1-6. Op de betekenis van het woord **שם** in de tekst van Jes. 63 kom ik terug wanneer ik in het tweede deel van deze paragraaf de samenhang van 63:7-19 met andere teksten binnen Jesaja onderzoek.

Opmerkelijk is dat we in Jes. 5:26 de uitdrukking **מרחק** (van ver) reeds tegenkwamen. Daar zijn het de **גוים** die van ver komen (**בוא**), om het volk te straffen. Hier in 30:27 is het de **שם** van JHWH die van ver komt (**בוא**) om de **גוים** in zijn toorn te wannen. Ook deze vergelijking brengt de eerder genoemde verschuiving binnen Proto-Jesaja aan het licht: Gods toorn tegen zijn eigen volk keert om in toorn tegen de volken ten gunste van Israël, zijn eigen volk.



In één adem met dit komen van de naam wordt vermeld dat de אף van JHWH brandt (30:27aB). Uit het verband kan worden opgemaakt dat deze toorn gericht is tegen de עמים/גוים (30:28); in 30:31 staat Assur (30:31) voor de volken in algemene zin.<sup>221</sup> In vers 30 komen we het motief van de אף van JHWH tegen de volken nogmaals tegen. In dit vers is het verbonden met de voorstelling van de זרוע, arm van JHWH. Gods arm daalt neer (vgl. 34:5bA) בזעף אף, in heftige toorn. Ook het woord זרוע verbindt 30:30 met 63:1-6; daar vormt het met אף eveneens een woordpaar (63:3,5,6). De voorstelling van Gods זרוע verbindt 30:30 ook met teksten binnen Deutero- en Trito-Jesaja die ik al eerder markeerde en ook samenhang met 63:1-6 vertonen: 51:5,9 en 59:16 en 62:8. Jes. 30:30 en 63:5 onderscheiden zich hierin van deze teksten dat in deze beide verzen Gods arm zich uitsluitend in negatieve zin openbaart, tegen de volken (עמים) en de volken alleen.

Ook hier vallen de werkwoordsvormen op: in 30:27aA is sprake van een participium-vorm van het werkwoord בוא. Het is dezelfde vorm als die we aantreffen in 63:1aA. Deze heeft hier predicatieve betekenis en duidt op de tegenwoordige tijd: een in het verleden begonnen handeling duurt voort.<sup>222</sup> Hiermee wordt uitgedrukt dat JHWH reeds onderweg is. Ook in 30:27aB is sprake van een participium-vorm met predicatieve betekenis: de toorn van JHWH brandt reeds. In 30:30-31 komen *w<sup>c</sup>qāṭal*- en *yiqtol*-vormen voor. Deze wijzen op handelingen die in de tegenwoordige of nabije toekomst liggen. Dit verschil in werkwoordsvormen versta ik als volgt: JHWH – wiens toorn is ontbrand – is reeds onderweg (27) en staat nu op het punt zijn arm te openbaren in de vernietiging van de volken, gerepresenteerd door Assur (30-31).

### *Conclusie*

Jes. 63:1-6 vertoont door de herhaling van woorden en motieven een nauwe samenhang met Jes. 30:27,30. In beide teksten zijn de עמים het object van Gods אף en van de openbaring van zijn זרוע. Jes. 30:27,30 onderscheidt zich hierin van 5:25 – in die tekst is namelijk Gods eigen volk het voorwerp van toorn. Er is op dit punt sprake van een verschuiving of ontwikkeling binnen Proto-Jesaja: de aandacht verplaatst zich naar Gods toorn tegen de volken. Jes. 63:1-6 onderscheidt zich ook van Jes. 30:27,30 doordat het motief van de אף van God en dat van zijn שם die in 30:27 samen voorkomen (vgl. 48:9) binnen de tekst van Jes. 63 niet meer een woordpaar vormen, maar voorkomen in de beide te onderscheiden tekst delen 63:1-6 en 63:7-19. Binnen Jes. 63 krijgt de שם van JHWH alle aandacht binnen 63:7-19. Een tweede verschil is dat in 30:19-33 de belofte van heil voor Sion en onheil voor de volken samen opgaan, terwijl we in 63:1-6 uitsluitend lezen over de ondergang van de volken. De nauwe samenhang van Jes. 63:1-6 met Jes. 30:27,30 is een volgende aanwijzing dat we in de imponerende verschijning van 63:1-6 te maken hebben met JHWH.

### *Conclusie met betrekking tot Proto-Jesaja*

1. Door de herhaling van woorden, woordparen, namen en overeenkomst in syntactische opbouw, werkwoordsvormen en motieven is er sprake van een nauwe samenhang tussen Jes. 63:1-6 en meerdere teksten binnen Proto-Jesaja. Binnen de door mij onderzochte teksten is de verbinding met Jes. 34:2,8 en 35:4,9 het sterkst.
2. Een belangrijke overeenkomst tussen teksten binnen Proto-Jesaja en Jes. 63:1-6 is dat het voorwerp van בוקם, חמה, אף de *volken* zijn. Binnen Proto-Jesaja is op dit punt sprake van een verschuiving of ontwikkeling: is in het eerste deel van Proto-Jesaja Gods

<sup>221</sup> Blenkinsopp, *Isaiah 1-39*, 424.

<sup>222</sup> Zie voetnoot 9 van § 2.2.2.

eigen volk het voorwerp van zijn toorn, vanaf 10:25 is de vijand (Assur) dat.

3. De lezer van Jes. 63:1-6 kende het woord **נָקָם** weliswaar nog niet vanuit de voorgaande teksten van Trito-Jesaja, maar trof het behalve binnen Deutero- ook binnen Proto-Jesaja reeds aan.
4. Het onderzoek naar de samenhang van Jes. 63:1-6 met teksten binnen Proto-Jesaja brengt aan het licht dat er een verband bestaat tussen teksten binnen alle drie de delen van het boek Jesaja. Hieruit maak ik op dat de teksten van Proto-, Deutero- en Trito-Jesaja in nauwe samenhang met elkaar geschreven zijn. Het motiefwoord **נָקָם** en de motieven van ‘de gebaande weg’ en ‘de weg door de zee’ vormen een rode draad door het boek Jesaja en binden de drie delen samen tot een betekenisvol geheel.
5. De herhaling van de namen ‘Edom’ en ‘Bozra’ in Jes. 63:1-6 is een sterke aanwijzing dat deze tekst geschreven is in nauwe samenhang met die van Jes. 34:1-8.
6. De hand van de schrijver is zichtbaar in het feit dat woorden en motieven binnen Proto-Jesaja terugkeren in Jes. 63 en daarbinnen hun eigen plaats en betekenis krijgen. In sommige gevallen keren woorden en motieven die binnen Proto-Jesaja samen voorkomen binnen de compositie van Jes. 63 niet samen terug; ze krijgen hun eigen plek binnen de te onderscheiden delen 63:1-6 en 63:7-19. Ik zie dit als een aanwijzing van de schrijver dat die woorden en motieven de aandacht moeten hebben. Hierbij dient te worden gedacht aan: a. het participium **נָקָם** in 63:4; b. het woord **נָקָם** in 63:15bA; c. het woord **שָׁם** in 63:7-19; d. het motief van de doortocht in 63:11b-13a; e. het motief van de bevende bergen in 63:19 en 64:2.
7. Er is weliswaar samenhang tussen Jes. 63:1-6 en het eerste hoofdstuk van Proto-Jesaja, maar deze is slechts gebaseerd op de herhaling van de woorden **נָקָם** en **צִדְקָה**. Het verschil tussen beide teksten is groter. Want in Jes. 1 is Gods eigen volk het voorwerp van zijn wraak en zwaard, en troost Hij zichzelf door zich tegen zijn volk te keren. In 63:1-6 echter zijn uitsluitend de volken het voorwerp van zijn wraak. Het onderzoek naar samenhang met het openingshoofdstuk van dit Bijbelboek heeft me wel op het spoor gebracht van nog meer woorden die binnen het geheel van het boek Jesaja terugkeren en die motiefwoorden blijken te zijn. Ze klinken hier voor de allereerste keer: **נָקָם**, **צִדְקָה** en **אֵיב**. Ik denk ook aan het motief van het doen van **מִשְׁפָּט** en **צִדְקָה**. Deze woorden en dit motief zijn een volgende illustratie van de hierboven genoemde samenhang binnen het boek Jesaja.
8. Door de herhaling van de woorden **יָשַׁע** en **בְּרָא** en van het motief van de ondergang van de volken is Jes. 63:1-6 ook verbonden met Jes. 37:33-38. Het onderscheid ligt hierin dat in 63:1-6 niet de naam Assur maar die van Edom wordt geschreven. Een tweede onderscheid is dat we in 63:1-6 niets lezen over de beloofde verlossing van Sion.
9. Tegen het einde van Proto-Jesaja klinken twee motieven die Proto-Jesaja verbinden met Deutero-Jesaja: dat van de volken die moeten weten dat **YHWH** God is, Hij alleen (37:20) en dat van de knecht van **YHWH** (37:35). Ook deze waarneming is een illustratie van de genoemde samenhang binnen het geheel van het boek Jesaja. Het motief van de knecht (**עַבְדִּי**) springt hier het meest in het oog, omdat dit binnen Deutero- en Trito-Jesaja een

voornaam rol speelt. Het is in 37:35 verbonden met de naam ‘David’.

10. Het onderzoek naar de samenhang van Jes. 63:1-6 met Jes. 12:1-6 zet ons op het spoor van Jes. 11. De motieven die daarin voorkomen, en die in het vervolg opnieuw worden opgepakt, maken het tot een belangrijk hoofdstuk binnen het geheel van Proto-Jesaja. Om te beginnen wordt het ophanden zijnde heil van JHWH verbonden met het optreden van een loot van Isai (11:1,10). Het motief keert terug in 37:35, waar de verlossing door JHWH verbonden wordt met de naam van David. Daarnaast treffen we in Jes. 11 ook het motief aan van de gebaande weg voor een rest van het volk, zoals in de tijd van Egypte (11:16). Dit motief keert in 35:8 en ook 51:10 terug. Een derde motief binnen Jes. 11 is de ondergang van Edom (11:14); hierdoor wordt deze profetie verbonden met de tekst van 34:5-6 en 63:1-6.
11. Wanneer binnen Proto-Jesaja Gods redding van Sion verbonden wordt met het optreden van een nakomeling van David (11:1-10; 37:35),<sup>223</sup> is het slot van Proto-Jesaja des te opmerkelijker. Want waar het erop lijkt dat de profetie in vervulling gaat ten tijde van Hizkia (37:33-38), blijkt aan het einde van Proto-Jesaja ook deze Hizkia niet de nakomeling van David te zijn die het heil van JHWH nabij brengt, het rijk van recht en van gerechtigheid zoals JHWH dat voor ogen heeft. Door dit slot van Proto-Jesaja wordt de vraag opgeroepen wie dan die loot uit de stam van David zal zijn. Ik denk dat die vraag ook de schrijver of groep van schrijvers heeft beziggehouden die de hand heeft gehad in het nu volgende deel van Jesaja. Men heeft zich niet alleen afgevraagd wat de profetieën ten aanzien van het heil voor Sion inhouden, maar ook wat de betekenis is van de profetie aangaande de nakomeling van David die ze binnen de tekst van Proto-Jesaja aantreffen.
12. Door de nauwe samenhang van Jes. 63:1-6 met Jes. 35:9 heb ik een volgende aanwijzing dat de גאולי van 63:4 de gelosten van JHWH (62:12) zijn. Aan hen is in het verleden de belofte gedaan dat zij uit de ballingschap zullen terugkeren (35:9). De sterke samenhang van 63:1-6 met teksten binnen Proto-Jesaja is ook een volgende aanwijzing dat de strijder van 63:1-6 niemand minder is dan JHWH zelf.

### *Conclusie Jes. 63:1-6 in zijn literaire verband*

In het voorgaande heb ik de samenhang van Jes. 63:1-6 met het geheel van het boek Jesaja onderzocht. Ik kom tot de volgende conclusies:

1. Er zijn veel verbindingen tussen de tekst van Jes. 63:1-6 en teksten binnen het tekstcorpus van Trito-, Deutero- en Proto-Jesaja. Van de door mij onderzochte teksten is de samenhang met Jes. 59:15b-20 en 61:2 en 51:5,9-10 en 47:3-4 en 45:19 en 34:2,8 en 35:4,9 het sterkst. Want deze is niet slechts gebaseerd op de herhaling van woorden, maar ook op die van woordparen en op overeenkomst in syntactische opbouw, werkwoordsvormen en motieven.

Door het onderzoek naar de samenhang van Jes. 63:1-6 met andere teksten binnen Jesaja is gebleken dat ook

---

<sup>223</sup> Zie ook wat ik bij het eerste onderzoek naar de samenhang van 63:1-6 met Proto-Jesaja in de vorige paragraaf waarnaam met betrekking tot צדיק(ה): binnen Proto-Jesaja wordt zij tot driemaal toe verbonden met de komst van een nazaat van Isai (11:4,5; 16:5; 32:1).

andere teksten binnen de drie te onderscheiden delen samenhang vertonen. Ik ben woorden en motieven op het spoor gekomen die als rode draden de drie delen Proto-, Deutero- en Trito-Jesaja verbinden tot een betekenisvol geheel: het woord גאולים en het werkwoord נהם, de motieven 'gebaande weg' en 'weg door de zee', en het motief van het doen van משפט וצדקה. Een bijzondere rol is weggelegd voor het werkwoord בוא. Het zorgt voor samenhang binnen Trito-Jesaja, maar het komt ook binnen Deutero- en Proto-Jesaja voor in teksten die samenhang vertonen met 63:1-6, namelijk in 46:11 en 30:27; 35:4<sup>2x</sup>; 37:33-34. Daaruit kan worden opgemaakt dat het werkwoord בוא voor cohesie zorgt binnen het geheel van het boek Jesaja.

2. De schrijver van de eindtekst van Jes. 63 schreef deze tekst in samenhang met die van Deutero- en Proto-Jesaja, en met andere teksten binnen het geheel van Trito-Jesaja. Zijn hand is zichtbaar waar hij woorden en motieven uit andere teksten laat terugkeren in Jes. 63 en binnen deze tekst hun eigen plaats en betekenis geeft. In sommige gevallen laat hij woorden en motieven die elders samen voorkomen niet samen terugkeren maar geeft hij ze een eigen plaats in de te onderscheiden delen 63:1-6 en 63:7-19. Het zijn deze woorden en motieven waarop hij de aandacht vestigt.

Door samenhang met teksten binnen Trito-Jesaja gaat de aandacht uit naar de woorden חמה in 63:5bB, קנאה in 63:15bA en גאולי in 63:4aB. Door verwantschap met teksten binnen Deutero-Jesaja gaat de aandacht uit naar de woorden גאולי in 63:4aB en גאלנו in 63:16bB, en naar de vraagzinnen en het motief van de doortocht in 63:11b-13a. Door samenhang met teksten binnen Proto-Jesaja gaat de aandacht uit naar de woorden גאולי in 63:4aB, קנאה in 63:15bA en שם in 63:16bB. Uit de samenhang met elk van de drie delen van Jesaja blijkt de voorname rol die is weggelegd voor het woord גאולי. Dan moet het binnen het geheel van 63:1-6 wel een belangrijk woord zijn. Samenhang met zowel Trito- als Proto-Jesaja vestigt de aandacht in het bijzonder op Gods קנאה. Binnen het geheel van 63:7-19 moeten dat motief en die voorstelling kennelijk onze bijzondere aandacht hebben.

3. Er is behalve samenhang ook verschil tussen Jes. 63:1-6 en de onderzochte teksten. In het literaire verband waarin het is opgenomen valt deze tekst op: de profetie over komend heil (56:1; 59:19b-20; 61:2; 62:11) gaat ineens over in een tweegesprek over volken die vertrapt zijn in toorn en grimmigheid. In 63:1-6 zijn uitsluitend de *volken* (עמים) het voorwerp van אף (toorn), חמה (grimmigheid) en נקם (wraak); dat is binnen de onderzochte teksten van Trito- en Deutero-Jesaja niet het geval. Wat Trito-Jesaja betreft: in Jes. 59:15b-20 zijn de אֹיְבָיו (vijanden) het object van wraak en grimmigheid. Zij moeten om te beginnen onder het volk zelf worden gezocht. Tegelijk zijn ook de אִיִּים (verre kusten) in beeld als voorwerp van Gods vergelding (59:18b). Aangaande Deutero-Jesaja: is in Jes. 42:25 het volk Israël zelf het voorwerp van de toorn van JHWH, in 51:13vv is de verdrukker het object van zijn grimmigheid. Ook deze bevindt zich onder het volk zelf; hij staat tegenover degene die צדק doet. In Jes. 47:3 is Babel het object van de נקם van JHWH. Binnen 63:1-6 klinkt niet de naam Babel, maar wel die van Edom (63:1). Een tweede verschil is dat we binnen 63:1-6 over heil voor Sion vooralsnog niets vernemen, terwijl binnen de onderzochte teksten het motief van toorn en grimmigheid tegen de vijand samen opgaat met dat van de verlossing van Sion.
4. Jes. 63:1-6 vertoont sterke overeenkomsten met teksten binnen Proto-Jesaja. Zo zijn ook binnen dit eerste deel van het boek Jesaja de עמים (volken) het voorwerp van de wraak, toorn en grimmigheid van JHWH (10:24v; 30:27,30; 34:2). Er is op dit punt sprake van een verschuiving of ontwikkeling binnen Proto-Jesaja: van het volk Israël als object van Gods toorn naar volken als object van zijn toorn. Een tweede belangrijke overeenkomst

is de herhaling van de namen Edom en Bozra: hier is de tekst van 63:1-6 zeer nauw verbonden met die van Jes. 34:5-6.

5. Aansluitend op de vorige conclusie: behalve met Jes. 34:2,5-6,8 vertoont Jes. 63:1-6 ook een nauwe samenhang met Jes. 35:9. Binnen Proto-Jesaja is dit het enige vers waarin we גאל aantreffen en de werkwoordsvorm is dezelfde als die in 63:4: een participium passivum. De herhaling van de namen Edom en Bozra in Jes. 63:1 en die van het participium גאולים in 63:4 zijn voor mij aanwijzingen dat de tekst van Jes. 63 vooral in heel nauwe samenhang met die van Jes. 34:5-6 en 35:9 geschreven is.
6. Wanneer de tekst van Jes. 63:1-6 vooral samenhang met die van Proto-Jesaja laat zien, mag niet over het hoofd worden gezien dat deze tekst in 63:1bA evenzeer een nauwe samenhang met Deutero-Jesaja (45:19) vertoont.
7. In Jes. 66:14v keert de schrijver terug naar het perspectief van Jes. 59:15b-20. Voorwerp van Gods toorn en grimmigheid zijn niet meer uitsluitend de volken maar de tegenstanders (אֹיְבֵי). Gods toorn gaat weer samen op met heil voor Sion en hoop voor de verre kusten (אֲרָצִים). Een interessante vraag is waardoor deze wending na Jes. 63:1-6 is ingegeven.
8. De lezer van Jes. 63:1-6 treft het motiefwoord נָא nog niet aan in de voorafgaande teksten van Trito-Jesaja, maar kwam het al wel tegen binnen Deutero-Jesaja: in Jes. 42:25 en 48:9. In die teksten is het volk zelf het voorwerp van Gods toorn. Hij kwam het woord ook al binnen Proto-Jesaja tegen. In dat tekstcorpus heeft נָא om te beginnen het volk als object, maar gaandeweg dit eerste deel van het boek Jesaja worden de volken het voorwerp van Gods toorn (10:24; 30:31).
9. Het motief van de עֶבֶד, knecht van JHWH, keert terug binnen de drie delen van Jesaja. Binnen Proto-Jesaja is sprake van de knecht David (37:35; vgl. 22:20) en wordt het heil van God verbonden met de komst van een loot van David (11:1,10). In de hierop volgende beide delen van dit Bijbelboek keert deze knecht niet terug. Nog één keer wordt zijn naam genoemd (55:3), maar knecht heet hij dan niet meer. In Deutero-Jesaja verschijnt een andere knecht op het toneel: de openbaring van Gods צִדְקָה en יֵשׁוּעַ wordt verbonden met het optreden van de knecht van JHWH (49:6,8). Maar deze knecht keert op zijn beurt niet terug binnen Trito-Jesaja. In dit derde deel van Jesaja lezen we wel over de knechten (pl.), zoals in 63:17bA en 66:14.
10. De nauwe samenhang van Jes. 63:1-6 met andere teksten binnen Jesaja helpt om de vooralsnog onbekende strijder uit Edom nader te identificeren: we hebben in hem te maken met niemand minder dan JHWH zelf.<sup>224</sup> De samenhang die ik waarneem helpt ook om te weten te komen wie de גאולים van 63:4 zijn: het gaat om de ‘gelosten van JHWH’ (62:12), de treurenden van Sion (61:2), om hen die in een ver verleden door de zee getrokken zijn (51:10) en van wie gezegd is dat zij langs een effen weg zullen terugkeren uit de verstrooiing (35:9).

Nu ik mij een beeld heb gevormd van de samenhang van Jes. 63:1-6 met de drie te

---

<sup>224</sup> Koole, *Jesaja III*, 318: ‘Nu wordt de JHWH-naam hier wel niet genoemd, maar in de dramatiek van onze vss. vindt een geleidelijke zelfopenbaring plaats.’ Ook hij wijst op de terugkeer van het werkwoord בוא uit 62:11 en 59:15b-20 waaruit ‘blijkt dat God zelf nu aan het woord is.’

onderscheiden delen van het boek Jesaja, buig ik me over het tweede tekstdeel van Jes. 63 en zijn samenhang met respectievelijk Trito-, Deutero en Proto-Jesaja.

## B. Jesaja 63:7-19

### Jes. 59:15b-20

Binnen Trito-Jesaja blijkt niet alleen 63:1-6 maar ook 63:7-19 met meerdere haakjes verbonden te zijn met 59:15b-20: het tekstdeel dat binnen het geheel van Jes. 59 een eenheid<sup>225</sup> vormt. Vier van de zeven door mij gemarkeerde woorden komen hier voor: קנאה, ישע, גאל en שם. Het meest in het oog springende woord is קנאה, omdat het binnen Trito-Jesaja behalve in 63:15 uitsluitend nog in 59:17 voorkomt. Het vormt er een woordpaar met het woord נקם, wraak (parallélisme). Dit woordpaar (59:17b) vormt op zijn beurt een parallélisme met het woordpaar צדקה en ישועה in de voorafgaande versregel (59:17a). Deze opbouw maakt van dit vers een hechte eenheid, waarbij vers 17b niet tegenover vers 17a staat: de gerechtigheid en het heil van JHWH staan hier niet *tegenover* zijn wraak en naijver, maar openbaren zich *in* zijn wraak en naijver.

Vergelijk ik 59:17 met 63:7-19 dan neem ik een aantal verschillen waar. Zo wordt in 59:17 *over* JHWH gesproken (3<sup>e</sup> p.sg.), terwijl in 63:15 *tot* JHWH gesproken wordt (2<sup>e</sup> p.sg.). En wordt in 59:15b-20 *over* JHWH gesproken onder het beeld van een strijder, deze metafoor ontbreekt in 63:7-19. Een volgend verschil is, dat 59:17bB een verbale zin is; de werkwoordsvorm heeft de betekenis van een verleden tijd: JHWH heeft zich gehuld in קנאה en staat op het punt metterdaad te vergelden en te verlossen. Jes. 63:15bA echter is een non-verbale zin die betrekking heeft op de tegenwoordige tijd: JHWH wordt gevraagd naar zijn naijver hier en nu. De openbaring van zijn קנאה wordt node gemist, zo is uit de klacht van 63:15-19 op te maken. Een ander verschil is dat in 59:17 de woorden צדקה, ישועה, נקם en קנאה nauw verbonden zijn, terwijl in Jes. 63 de samenhang doorbroken wordt: het woord קנאה heeft geen plaats in het verband van 63:1-6 gekregen, maar in dat van 63:7-19. Als het zo is dat de schrijver of groep schrijvers die verantwoordelijk is voor de eindtekst van Jes. 63:7-19 deze tekst schreef in samenhang met andere teksten binnen TJ, heeft hij mogelijk op deze eigenschap van JHWH de aandacht willen vestigen. Hoe zit het met de naijver waarvan we in 59:17 lezen dat Hij die als een mantel aantrok? Dat is de prangende vraag waaraan in het tweede deel van Jes. 63 stem gegeven wordt.

Ook door de vorm van het werkwoord גאל (participium activum; *Qal*) is er een nauwe samenhang tussen 63:7-19 en 59:15b-20. We treffen het aan in 59:20; deze vorm is zoals die in 63:16bB. In beide teksten wordt *over* JHWH gesproken als lossers. Wanneer ik de tekst van 59:15b-20 vergelijk met die van 63:7-19 constateer ik een aantal verschillen. Zo wordt in 59:20 *over* JHWH gesproken (3<sup>e</sup> p.sg.), terwijl in 63:16 met nadruk<sup>226</sup> *tot* JHWH (2<sup>e</sup> p.sg.) gesproken wordt. Een ander verschil is dat 59:20aA een verbale zin is; de werkwoordsvorm וּבֵא (*w<sup>e</sup>qātal*) heeft in deze versregel de betekenis van een toekomstige tijd. Het subject is JHWH: Hij zal als lossers naar Sion komen. Jes. 63:16bB echter is een non-verbale zin waarin JHWH zijn naam wordt voorgehouden: ‘onze lossers van eeuwigheid’ is zijn naam. Een volgend onderscheid is dat in 59:20 גאל verbonden is met het werkwoord בוא, maar dat dit werkwoord in 63:16 ontbreekt; de lezer treft het binnen de tekst van Jes. 63 aan in 63:1 en 63:4. In 63:16 is גאל verbonden met het substantivum שם.

<sup>225</sup> Zie het onderzoek naar de samenhang van Jes. 63:1-6 met Jes. 59:15b-20 hierboven.

<sup>226</sup> Zie voor de plaats en betekenis van het persoonlijk voornaamwoord אנה de syntactische analyse van vers 16 in § 2.2.2.

Ik constateer dat van 59:20 naar 63:16 de aandacht verschuift van de lossers die komt (59:20) naar lossers als naam (63:16). De aandacht wordt gevestigd op de naam ‘onze lossers van eeuwigheid’. Het is JHWH zelf die met deze naam wordt geconfronteerd. In deze naam wordt uiting gegeven aan de eigenlijke klacht van het volk: waar blijft Gods lossers van zijn volk? Dit was immers beloofd (59:20).

### *Conclusie*

De woorden קָנָה גָּאֵל zorgen voor samenhang tussen de tekst van Jes. 63:7-19 en die van Jes. 59:15b-20. Er is sprake van een verschuiving of ontwikkeling van 59:15b-20 naar 63:7-19: in het tweede tekstdeel van Jes. 63 gaat de aandacht uit naar de קָנָה van JHWH (63:15) en de naam גָּאֵלוֹ (63:16), die beide functioneren in de klacht van het volk. Wat beloofd werd (59:17,20) is een vraag geworden. De samenhang brengt ook aan het licht dat de voorstelling van Gods naijver de lezer reeds bekend is.

### *Jes. 60:16b*

Door de woorden יָשַׁע en גָּאֵל is er ook sprake van samenhang tussen 63:7-19 en Jes. 60:16b.<sup>227</sup> De vorm die deze werkwoorden in die tekst hebben treffen we ook aan in 63:8bA en 63:16bB: een participium activum. Jes. 60:16 is een tekst die klinkt in het verband van aanstaand heil voor Sion (60:14). De redding die in het slot van Jes. 59 wordt beloofd, wordt in 60-62 met vreugde begroet. Gods toorn slaat om in zijn ontferming (60:10). In 60:16b laat JHWH weten dat de verlossing van Sion geen doel in zichzelf is maar een hoger doel dient: Sion moet weten (יָדַע) dat JHWH haar redder (יָשַׁע) is en lossers (גָּאֵל). Het is God zelf die in deze verzen spreekt. Hij richt zich direct en persoonlijk tot Sion: ‘Ik ben JHWH, uw redder en uw lossers, de machtige van Jakob.’

Wanneer ik de tekst van 63:7-19 vergelijk met die van 60:16 neem ik het volgende waar: in 63:8b en 63:16b is niet JHWH aan het woord maar een ons vooralsnog onbekende ‘ik’ die namens het volk spreekt. Ik zie ook dat de beide woorden die in 60:16b samen op gaan – מוֹשִׁיעַ (redder) en גָּאֵל (lossers) – binnen 63:7-19 elk hun eigen plek krijgen. Het eerste in 63:7-14 (gedachtenis), het tweede in 63:15-19 (klacht). Zo geeft de schrijver aan beide hun eigen aandacht. Het is hem er blijkbaar om te doen de aandacht te vestigen op JHWH als redder. De samenhang is als volgt: de ‘ik’ gedenkt dat JHWH in het verleden de redder (מוֹשִׁיעַ) van Israël werd (63:8bA). Deze gedachtenis aan het verleden zet hem ertoe aan zich rechtstreeks tot JHWH te wenden en Hem zijn eigen naam in gedachtenis te brengen: “onze lossers (גָּאֵל) van eeuwigheid” is uw naam’ (63:16bB). Hij heeft hiermee geen ander doel dan dat JHWH zal doen wat Hij beloofde: heil voor Israël, zijn eigen volk.

### *Conclusie*

De tekst van Jes. 63:7-19 is met die van Jes. 60:16b verbonden. De participia מוֹשִׁיעַ en גָּאֵל verbinden deze tekst met 63:8bA en 63:16bB. Wat dan opvalt, is, dat in 63:7-19 de woorden ‘redder’ en ‘lossers’ niet meer samen voorkomen (woordpaar) zoals in 60:16b. Ze hebben binnen de tekst van 63:7-19 hun eigen plek en functie: in respectievelijk 63:7-14 (gedachtenis) en 63:15-19 (klacht). Op deze wijze wordt onze aandacht tot twee keer toe nadrukkelijk gevraagd voor JHWH als redder. De aankondiging van heil door JHWH (60:16) wordt een klacht van het volk aan JHWH (63:15-19). Deze klacht wordt voorafgegaan door de gedachtenis aan het verleden waarin JHWH zich juist als redder van zijn volk heeft bewezen (63:7-14).

---

<sup>227</sup> Jes. 60 maakt deel uit van Jes. 60-62 dat binnen het geheel van Trito-Jesaja als een eenheid wordt gezien; zie voetnoot 157.

Ik ben nu binnen Trito-Jesaja drie teksten op het spoor die door de participium-vorm van het werkwoord גאל met elkaar verbonden zijn: Jes. 59:20a en 60:16b en 63:16bB. In de vorige paragraaf schreef ik dat ik benieuwd ben of er sprake is van een verschuiving van 59:20 via 60:16 naar 63:16. Op grond van wat ik zojuist heb beschreven, concludeer ik dat dit inderdaad het geval is. De belofte dat een lossers (geen suffix) komen zal (59:20a) wordt een klacht waarin JHWH bepaald wordt bij zijn naam ‘onze lossers’ (63:16bB). Het is de naam die Hijzelf liet horen: ‘Ik ben JHWH, uw redder, en uw lossers’ (60:16b).

#### *Jes. 66:22*

Door het woord שׁ – dat binnen Trito-Jesaja veelvuldig voorkomt – is Jes. 63:7-19 ook verbonden met het slot van dit Bijbelboek.<sup>228</sup> De lezer treft het aan in 66:22. Dit is binnen Trito-Jesaja en dus het hele boek Jesaja het laatste vers waarin dit woord voorkomt. Het subject van שׁ is hier Sion. Ook in deze verzen is het JHWH die spreekt. Hij laat weten dat de naam van Sion zal staan (עמד), even zeker als de nieuwe hemel en de nieuwe aarde zullen staan.<sup>229</sup>

Wanneer ik deze tekst vergelijk met die van 63:7-19 neem ik een aantal verschillen waar. Zo is in 66:22 JHWH zelf aan het woord, terwijl in 63:14b-19 tot Hem wordt gesproken. Een volgend verschil is dat in 63:7-19 שׁ niet verwijst naar Sion, zoals in 66:22, maar naar JHWH. In 63:12 en 63:14 heeft שׁ betrekking op het optreden van JHWH ten tijde van de doortocht door de zee en de intocht in het beloofde land. JHWH heeft in zijn grote daden zijn naam geopenbaard. In scherp contrast hiermee staat de ellendige situatie waarin het volk zich bevindt en die in 63:18b-19 getekend wordt. Het heeft er veel van weg dat JHWH zijn naam helemaal niet aan dit volk verbonden heeft (63:19). Daarom wordt Hem op een indringende manier zijn naam voorgehouden: ‘onze lossers’ is uw naam (63:16).

#### *Conclusie*

Er is sprake van een verschuiving van Jes. 63:7-19 naar 66:22. De aandacht van de lezer wordt verlegd van de naam JHWH naar die van Sion. Haar naam zal staan. De gedachtenis aan de naam van JHWH (63:12,14) en het beroep van ‘ik’ op de naam van JHWH (63:16) gaan over in de belofte van een blijvende naam voor Sion (66:22). Deze sluit aan op die van 62:2. Binnen Trito-Jesaja klinkt daar voor de eerste keer de belofte dat Sion een nieuwe naam gegeven zal worden. Ik zie de samenhang als volgt: de belofte van een nieuwe naam (62:2) staat onder spanning als gevolg van de zorgwekkende situatie waarin het volk zich bevindt (63:19), maar het beroep op de naam van JHWH (63:16) is niet tevergeefs: de naam van Sion zal voor altijd bestaan, voortbestaan in haar nageslacht dat als de knechten van JHWH Hem zal dienen.<sup>230</sup>

<sup>228</sup> Zie wat de samenhang van dit hoofdstuk met Jes. 65 en Jes. 1 betreft de analyse van de samenhang van Jes. 66:15 met 63:1-6 in onderdeel A van deze paragraaf en de daar genoemde literatuur.

<sup>229</sup> Een punt van discussie is de betekenis van עמד. Zie o.a. Beuken, *Jesaja IIIb*, 144v. en Berges, “Neue Himmel”, 14. Heeft ‘staan’ hier de betekenis van ‘bestaan’ of moeten we gezien het verband van dit vers (66:21,23) veeleer denken aan een ‘staan’ in de dienst van JHWH? De laatste uitleg – die door Beuken wordt voorgestaan – sluit aan bij het subject van עמד: ‘uw naam’ is nauw verbonden met de uitdrukking ‘uw zaad’ waarbij gedacht moet worden aan de knechten van JHWH (65:15; 66:14). Zij zijn het die voor het aangezicht van JHWH zullen ‘staan’, dat wil zeggen: zij zijn het die JHWH dienen, want zij zijn het die recht en gerechtigheid doen. De betekenis ‘bestaan’ lijkt mij echter ook mogelijk wanneer ik let op het grotere verband waarin de tekst is opgenomen. Is binnen Trito-Jesaja het voortbestaan van het volk (Sion) niet voortdurend voorwerp van gesprek tussen JHWH en zijn volk? Ik verwijs hier naar de samenhang van Jes. 66:22 met bijvoorbeeld Jes. 63:19, tegenover de uiterst penibele situatie van het volk (63:19) staat het voortbestaan van het zaad van Sion (66:22).

<sup>230</sup> Berges komt tot vergelijkbare conclusies als hij schrijft dat Gods toorn tegen een deel van het volk (Jes. 65-66) Gods reactie is op de klacht van het volk in Jes. 63:7-64:11. Zie Berges, “Neue Himmel”, 11. Zo ook Carr, “Reading Isaiah”, 204; met Steck (*Studien*, 221) benadrukt Carr dat Gods antwoord in Jes. 65-66 anders is dan wat



## Conclusie met betrekking tot Trito-Jesaja

1. De tekst van Jes. 63:7-19 is door woorden weliswaar verbonden met diverse teksten binnen Trito-Jesaja, maar de samenhang wijst uit dat deze tekst zich vooral onderscheidt<sup>231</sup> en binnen het geheel van Trito-Jesaja een verschuiving of ontwikkeling markeert. De belofte van het heil dat ophanden is (59:17,20; 60:16) gaat over in een klacht (63:15-19) waarin stem gegeven wordt aan de ellendige situatie waarin het volk zich bevindt; het voortbestaan van zijn naam staat op het spel (62:2; 63:19). In deze klacht worden motieven verwerkt die de lezer al in voorafgaande hoofdstukken aantrof zoals het motief van de קנאה van JHWH en dat van JHWH die de גאל van Israël is. Uit het slot van dit derde deel van Jesaja kan worden opgemaakt dat deze klacht niet vergeefs is geweest: JHWH bevestigt zijn belofte van heil; de naam van Sion zal bestaan (66:22).
2. Opmerkelijk is dat woorden die in voorafgaande teksten van Trito-Jesaja samen voorkomen binnen de compositie van Jes. 63 niet samen terugkeren maar een plek hebben gekregen binnen de te onderscheiden delen 63:1-6 en 63:7-19. Hierdoor wordt de aandacht gevestigd op sommige woorden in het bijzonder: קנאה, גאל (part.) en בוא.
3. Binnen Trito-Jesaja treffen we de voorstelling van Gods חסד uitsluitend in Jes. 63:7<sup>2x</sup> aan. De voorstelling van Gods רחם komen we binnen dit deel van het boek Jesaja behalve in 63:7,15 ook in Jes. 60:10 tegen. De voorstelling van Gods קנאה is de lezer reeds bekend vanuit Jes. 59:17.
4. De metafoor אס met betrekking tot JHWH komt binnen Trito-Jesaja behalve in Jes. 63:16 alleen nog in 64:7 voor. Deze voorstelling verbindt de tekst van 63:7-19 met 64:1-11.<sup>232</sup>

Nu ik mij een beeld gevormd heb van de samenhang van Jes. 63:7-19 met Trito-Jesaja, richt ik mij op de samenhang van die verzen met Deutero-Jesaja.

### Jes. 54:5,7-8,10

Voor het onderzoek naar de samenhang van Jes. 63:7-19 met Deutero-Jesaja is Jes. 54 een belangrijke tekst, omdat deze met meerdere haakjes verbonden is met die van 63:7-19. Binnen het geheel van Deutero-Jesaja presenteert Jes. 54 zich als een eenheid.<sup>233</sup> Deze

---

het volk met de klacht en bede van 63:7-64:11 beoogde: 'As many have pointed out, there are important conceptual and theological differences between this supplication and the following divine reply to it.' God verwerpt de bede dat de *hele* gemeenschap wordt gered; Hij onderscheidt (*divided fates*) rechtvaardigen (66:1-24) en goddelozen (65:1-66:4). Jes. 65-66 'reflects a radical reconceptualization of the God-people relationship when compared with the supplication which these chapters answer.' Carr, "Reading Isaiah", 211-212; zie ook voetnoot 172. Berges wijst op de samenhang van 66:22 met 48:19; wat in 48:19 nog een wens is, is tegen het einde van het boek Jesaja vast en zeker, namelijk dat de naam van de nakomelingen van Israël niet uitgeroeid zal worden. Hieruit blijkt dat Jes. 66:22 niet alleen geschreven is in samenhang met andere teksten binnen Trito-Jesaja, maar ook met Deutero-Jesaja.

<sup>231</sup> Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 257: 'This long, psalm-like composition has no obvious connection with the preceding poem about the divine anger and vengeance visited on Edom (63:1-6) (...).' Koole, *Jesaja III*, 328: 'Het verband met het voorgaande is vrij onduidelijk.'

<sup>232</sup> In het vervolg van deze studie – hoofdstuk 5 – zal ik uitvoerig terugkomen op de samenhang van 63:7-19 en 64:1-11.

<sup>233</sup> Zie W.A.M. Beuken, "Isaiah LIV: The Multiple Identity of the Persoon Addressed", in: J. Barr *et al.* (eds), *Language and Meaning: Studies in Hebrew Language and Biblical Exegesis* (OTS 19; Leiden 1974), 29-70. Voor de samenhang van dit hoofdstuk met het voorafgaande lied van de knecht van JHWH (52:13-53:12), zijn plek in het

eenheid is onder meer gelegen in het feit dat in deze tekst de aanspreekvorm van begin tot eind het vrouwelijk enkelvoud is; de profetie is geadresseerd aan een vrouw. Al wordt haar naam niet genoemd, uit het literaire verband van Jes. 54 kan worden opgemaakt dat met deze vrouw Sion bedoeld wordt.<sup>234</sup> Zij verschijnt echter in twee gedaanten: als een *persoon* (moeder en echtgenote) en als *stad*. Daarom zijn binnen dit geheel twee delen te onderscheiden: 54:1-10 (persoon) en 54:11-17 (stad).

Deze tweedeling wordt bevestigd door de inzet van beide delen: beiden zetten in met een drievoudige aanspraak van de vrouw (54:1,11). Wanneer ik beide openingen vergelijk, valt me nog iets op: is in Jes. 54:1 sprake van een drievoudige *imperatief*, in 54:11-12 is sprake van een drievoudige *indicatief*. Deze waarneming markeert een volgende verschuiving binnen het geheel van deze tekst: de aandacht verplaatst zich van wat de vrouw moet doen naar wat JHWH doet; de herhaling van 'zie, Ik' (54:11,16) versterkt de aandacht voor het optreden van JHWH. Die verschuiving naar wat JHWH doet voltrekt zich reeds in Jes. 54:7-10. Deze verzen zijn zo opgebouwd, dat de aandacht uitgaat naar de חסד en רחם van JHWH.<sup>235</sup>

Van de drie keer dat het substantivum חסד binnen Deutero-Jesaja voorkomt, komen we het tweemaal in Jes. 54 tegen: in vers 8 en 10. In beide gevallen gaat het om de חסד van JHWH. Hierbij valt op dat in beide verzen dit woord niet de meervoudsvorm heeft zoals in 63:7. In 54:8 vormt חסד een status constructus-verbinding met het adjectivum עולם (eeuwig). Deze 'eeuwige goedertierenheid' (8aB) staat tegenover (antithetisch parallellisme) de toorn van JHWH die een ogenblik duurt (8aA). In één adem met zijn חסד noemt JHWH in beide verzen zijn רחם zoals ook in 63:7b het geval is (woordpaar), waarbij opgemerkt moet worden dat het in 54:8,10 niet om het substantivum maar het verbum gaat.

Opmerkelijk zijn de werkwoordsvormen in Jes. 54:8,10. In vers 8a treffen we tweemaal een *qāṭal*-vorm aan; in het tweede geval gaat het om een *perfectum profeticum*. In vers 10b lezen we tweemaal een *yiqtol*-vorm. Werkwoordsvormen met de betekenis van een verleden tijd (8a) gaan over in die met de betekenis van een tegenwoordige of toekomstige tijd (10b). Ik zie het verband als volgt: Gods verberging is verleden tijd en zijn ontferming is reeds begonnen (8a), omdat zijn goedertierenheid en zijn vredeverbond van geen wijken weten, nu noch in de toekomst (10b).

In Jes. 54:10 is חסד verbonden met het suffix 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud: JHWH spreekt over 'mijn goedertierenheid'. Het woord vormt een parallellisme met de uitdrukking 'mijn vredeverbond'. Door de herhaling 'niet wijken' en 'niet wankelen' bekrachtigt JHWH het onwankelbare van zijn trouw aan Israël. Zijn onwankelbare goedertierenheid (10b) staat tegenover (antithetisch parallellisme) het wijken van bergen en het wankelen van heuvels (10a). Is dat laatste al een onmogelijke mogelijkheid, nog minder mogelijk is het dat de goedertierenheid van JHWH wijkt.

Vergelijk ik 54:8,10 met 63:7 dan neem ik het volgende waar: in 54:8,10 verwijst חסד

---

geheel van Jes. 49-54 en de opbouw van Jes. 54 zie ook Beuken, *Jesaja IIb*, 242-244.

<sup>234</sup> Vgl. Jes. 49:14-26 en 51:17-52:12. Het gaat om teksten die steeds opnieuw worden afgewisseld met teksten over de knecht van JHWH.

<sup>235</sup> De Masoreten hebben een paragraafmarkering (⌋) aangebracht na vers 8 en vers 10. Ik meen echter dat 54:7-8 met 54:9-10 een sterke eenheid vormt op grond van herhaling van motiefwoorden (חסד; רחם) en opbouw (8bA || 10bC). Voor een uitvoeriger analyse van de opbouw van Jes. 54 verwijs ik naar de in voetnoot 233 genoemde werken van Beuken en ook naar mijn eerder genoemde doctoraalscriptie waarin ik onderzoek heb gedaan naar het motief van de verberging van God binnen de compositie van deze tekst; zie W.J. Dekker, *Verberging van God*. Beuken, *Jesaja IIb*, 242vv. onderscheidt de twee hoofddelen 54:1-6 en 54:7-17. Ik wijk met mijn tweedeling af van de zijne, die naar mijn mening geen recht doet aan de indeling die de Masoreten voorstellen. Die hebben geen markering aangebracht na vers 6: maar na vers 8 en 10. Hieruit kan worden opgemaakt dat naar hun inzicht niet Jes. 54:1-6 maar 54:1-8(10) een eenheid is.

naar de trouw van JHWH aan zijn volk dat zich in ballingschap bevindt; deze is eeuwig (8) en onwankelbaar (10). Vanwege deze trouw slaat zijn toorn om in zijn ontferming. In 63:7 echter verwijst de **חסד** naar de trouw van JHWH aan zijn volk ten tijde van de uittocht uit Egypte en de doortocht door de zee (63:8-14). Het is daar niet JHWH zelf die over zijn **חסד** spreekt – zoals het geval is in 54:8,10 – maar het is een ons nog onbekende ‘ik’ die gewag maakt van Gods trouw. Naar diens voorstelling heeft JHWH zijn **חסד** geopenbaard in de daden die door hem in 63:8-14 worden genoemd. De schrijver van 63:7-14 gaat dus achter de tijd van de ballingschap terug naar de tijd van Mozes en de trouw van JHWH die Hij in die tijd zijn volk bewees.

Ook de drievoudige herhaling van het woord **רחם** verbindt beide teksten. We treffen het aan in Jes. 54:7,8,10. In beide laatstgenoemde verzen gaat het om het *werkwoord* **רחם**. Tegenover (antithetisch parallellisme) het feit dat Hij zijn aangezicht verborgen heeft (8aA) staat dat Hij zich over zijn volk ontfermt (8aB). In 54:10 is sprake van een participium-vorm van dit werkwoord. Genoemde werkwoordsvorm heeft hier attributieve betekenis, dat wil zeggen: de werkwoordsvorm verwijst naar een attribuut of eigenschap van JHWH. Zijn ontferming is niet alleen een werkwoord, maar ook een eigenschap.<sup>236</sup> Met deze nadere en betekenisvolle kwalificatie van JHWH sluit 54:1-10 af. In 54:7 gaat het om het *substantivum* **רחם**, dat hier de meervoudsvorm heeft zoals ook het geval is in 63:7,15. Ook in dit geval gaat het om Gods ontferming als eigenschap. Het substantivum vormt hier in 54:7 een status constructus-verbinding met het adjectivum **גדול** (groot). Tegenover (antithetisch parallellisme) het *kleine* ogenblik dat JHWH zijn volk verlaten heeft (7a) staat zijn *grote* barmhartigheid waarmee Hij het weer verzamelen zal (7b).<sup>237</sup>

De beide werkwoordsvormen die we in Jes. 54:8,10 aantreffen, vinden we ook in 54:7 in dezelfde volgorde: op een *qāṭal*-vorm (עִזָּב) volgt een *yiqtol*-vorm (קִבֵּץ). Deze werkwoordsvormen corresponderen met de boodschap van dit vers: door JHWH verlaten zijn is nu verleden tijd, weer vanuit de volken bijeengebracht worden de nabije toekomst.

Vergelijk ik deze verzen met 63:7,15 dan neem ik het volgende waar: in Jes. 54 verwijst **רחם** tot drie keer toe naar Gods ontferming over het volk dat in Babel verblijft. Zoals het woord **חסד** klinkt ook het woord **רחם** hier in een literair verband waarin gesproken wordt over het komende heil voor Sion. Gods verberging maakt plaats voor zijn ontferming. In 63:7 echter verwijst **רחם** naar Gods ontferming over Israël ten tijde van Mozes. In die tijd heeft JHWH zijn barmhartigheid geopenbaard in zijn grote daden van redding. De ‘ik’ staat bij deze daden stil in de daarop volgende verzen 63:8-14. Ook nu komt de vraag boven:

<sup>236</sup> Volgens J. Jeremias, *Theologie des Alten Testaments* (GAT, Bd. 6), Vandenhoeck & Ruprecht 2016 (Jeremias, *Theologie*), 290vv., is er binnen het OT sprake van een ontwikkeling waarbij Israël gaandeweg, d.i. in de periode na de ballingschap, met *adjectieven* over God gaat spreken. Met dit *adjectivisch redens* von Gott waagt het *Wesensaussagen* over God: Israël zegt wie God is. De vroegste getuige hiervan is Ex. 34:6-7 waar over God o.a. gezegd wordt, dat hij barmhartig is. Voor Jeremias is Jes. 54:7-10 een bijzondere illustratie van een andere ontwikkeling die hij schetst, namelijk de Überwindung van de toorn van God. Zie verder hoofdstuk 6 waarin ik nader zal ingaan op wat Jeremias schrijft over het oudtestamentische getuigenis aangaande Gods *Güte* en *Zorn*. Over de betekenis van de adjectieven voor het spreken over God en van Ex. 34:6-7 hierin zie ook Brueggemann, *Theology*, 213-228; ook op wat hij schrijft kom ik terug in hoofdstuk 6.

<sup>237</sup> Voor Jeremias, *Theologie*, 299, is dit contrast een krachtige illustratie van het onderscheid tussen Gods *Güte* en *Zorn* dat volgens hem typerend is voor Israëls spreken over God, een onderscheid dat gaandeweg sterker wordt benadrukt binnen de oudtestamentische boodschap aangaande God: ‘Diese zeitliche Untertreibung dient jedoch nur dazu, den Abstand zwischen Zorn und Güte Gottes als unermesslich zu charakterisieren.’ Wat Janowski, *Ein Gott*, 170 betreft is hier sprake van een ‘Äonenwende’.

waarom grijpt de schrijver van Jes. 63 terug op de tijd van de exodus, de periode waarin JHWH al eerder zijn barmhartigheid bewees?

In Jes. 63:15 komen we eveneens het woord ‘barmhartigheid’ tegen. Hier uit ‘ik’ zijn klacht dat JHWH zijn רחם inhoudt. Hij spreekt in de eerste persoon enkelvoud: JHWH houdt zijn barmhartigheid naar ‘mij’ toe in. Maar uit het vervolg blijkt dat deze ‘ik’ het volk representeert: de spreekvorm eerste persoon enkelvoud (mij) gaat over in die van de eerste persoon meervoud (ons; onze). De klacht is dus dat JHWH zijn barmhartigheid niet slechts naar één persoon, maar naar zijn hele volk inhoudt. Deze klacht staat in schrill contrast met de belofte van 54:7,8,10. Laat JHWH in Jes. 54 weten dat Hij zich over Sion zal ontfermen, in 63:15-19 laat ‘ik’ Hem weten dat van die ontferming weinig is te merken.

Het is ook door het werkwoord גאל dat Jes. 63:7-19 verbonden is met Jes. 54. Een participium-vorm van dit werkwoord treffen we aan in 54:5,8. Deze vorm komt overeen met die in 63:16b. Dezelfde vorm treffen we ook reeds aan in 59:20a en 60:16b. In 54:5,8 is het zoals in 60:16b verbonden met het suffix 2<sup>e</sup> persoon vrouwelijk enkelvoud (uw). JHWH maakt zich aan Sion bekend als haar lossen. Hieruit volgt dat de lezer van Trito-Jesaja deze metafoor reeds kent. We treffen deze binnen Deutero-Jesaja meerdere keren aan. Jes. 54:5 en 54:8 zijn de beide laatste verzen waarin deze metafoor binnen dit tweede deel van Jesaja voorkomt. Het is deze naam die in de klacht van Jes. 63:15-19 JHWH voorgehouden wordt (63:16).<sup>238</sup>

Het werkwoord גאל verbindt niet alleen 63:16 maar ook 63:9 met 54:5,8. In dat vers treffen we een *qāṭal*-vorm van dit werkwoord aan. De ‘ik’ gedenkt de roemrijke daden (63:7) van JHWH uit het verleden, en denkt dan aan het feit dat JHWH zijn volk gelost heeft (63:9) ten tijde van de uittocht. Aan het predicaat גאלם gaat het persoonlijk voornaamwoord הוּא (hij) vooraf. Hierdoor vestigt de schrijver met nadruk de aandacht op het subject van גאל: JHWH.<sup>239</sup> Hij, Hij heeft het gelost.

Bij mij rijst een vermoeden wat de betekenis van deze nadruk is, nu ik meer zicht krijg op de samenhang van Jes. 63 en zijn twee delen met het geheel van het boek Jesaja. Ik neem waar dat ook nu een motiefwoord uit 54:1-10 terugkeert in 63:7-14: behalve רחם en חסד ook גאל. En ook nu verwijst het naar de tijd van Mozes, in tegenstelling tot גאל in Jes. 54:5,8. Opnieuw blijkt dat de schrijver van 63:7-19 achter de ballingschap (54:5,8) teruggrijpt op de tijd van uittocht en doortocht (63:9). Door de nadruk in 63:9 vestigt hij in het bijzonder de aandacht op JHWH en wat Hij in het verleden heeft gedaan: lossen. Dat moet wat hem betreft de aandacht hebben. Uit de klacht die vervolgens klinkt (63:15-19) blijkt dat juist dit lossen van JHWH – of beter gezegd het uitblijven ervan – het pijnpunt is waarmee ‘ik’ zijn God confronteert. Ook in die klacht treffen we het motief ‘lossen’ aan (63:16). Waar is Hij die ten tijde van Mozes heeft geopenbaard dat Hij de lossen van Israël is? Het is deze vraag waaraan in Jes. 63:7-19 stem gegeven wordt.

Een vierde haakje van 63:7-19 met de tekst van Jes. 54 is het woord שם (naam). De lezer treft het aan in 54:5. Het is het laatste vers binnen Deutero-Jesaja waar hij dit woord

<sup>238</sup> Zie mijn waarneming betreffende de samenhang van Jes. 59:20a en 60:16b en 63:16b aan het slot van de analyse van Jes. 60:16 hierboven.

<sup>239</sup> Het persoonlijk voornaamwoord kan hier zowel naar de ‘engel van zijn aangezicht’ (9aB) verwijzen als naar JHWH, het subject in de voorafgaande versregels (8aA-9aA). Bij de actanten-analyse in § 3.3 heb ik laten zien dat deze engel en JHWH wel te onderscheiden maar niet te scheiden zijn. Deze engel is in het OT een van de openbaringsvormen van JHWH; zie voetnoot 60 en 65 van hoofdstuk 3.

tegenkomt. Het betreft de שם van JHWH. Er klinken in dit vers verschillende namen van JHWH. Om te beginnen is שם direct verbonden met de naam 'JHWH Zebaot':<sup>240</sup> 'JHWH Zebaot [is] zijn naam' (5aB). Deze naam wordt voorafgegaan door de namen of predicaten 'uw man/hij die u trouwt' en 'uw maker' (5aA) en deze wordt gevolgd door de namen 'uw lossen', 'de heilige van Israël' (5bA) en 'God van de hele aarde' (5bB).

Wanneer ik dit vers vergelijk met 63:7-19 neem ik waar dat ook in dat tekstdeel שם de naam van JHWH betreft: 63:12,14,16,19. In het bijzonder 63:16bB valt op, omdat die versregel wat opbouw en woorden betreft overeenkomst vertoont met 54:5aB: het gaat om non-verbale zinnen die beide openen met een naam van JHWH en beide afsluiten met het substantivum שם + suffix. Wat dan opvalt is dat in plaats van de naam 'JHWH Zebaot' (54:5) de naam 'onze eeuwige lossen' wordt geschreven (63:16). Van de vele namen die klinken in 54:5 blijft er in 63:16 maar één over (גאל) en deze krijgt uitbreiding door het bijvoeglijk naamwoord 'eeuwig' (עולם). Hieruit maak ik op dat binnen de tekst van 63:7-19 juist deze naam de aandacht hebben moet. Tot dezelfde conclusie kwam ik bij het onderzoek naar de samenhang van 63:1-6 met 47:3. Ik denk dat de schrijver deze naam onder de aandacht brengt omdat juist deze uitdrukking geeft aan zijn klacht en bede: laat JHWH zijn naam waarmaken en zijn volk lossen, zoals ten tijde van Mozes.

### *Conclusie*

Vanwege de herhaling van woorden, woordparen en de voorstelling van Gods רחם en חסד, en vanwege overeenkomst in werkwoordsvormen en syntactische opbouw van de tekst bestaat er een nauwe samenhang tussen de tekst van Jes. 63:7-19 en die van Jes. 54:1-10. De voorstelling van Gods רחם en חסד is reeds bekend.

Motiefwoorden van 54:1-10 komen zowel in 63:7-14 (gedachtenis) als in Jes. 63:15-19 (klacht) voor. Al in het openingsvers (63:7) van dit tekstdeel treffen we twee woorden aan die ook in 54:1-10 samen voorkomen: חסד en רחם. Zo wordt onmiddellijk de aandacht gevraagd voor de trouw en barmhartigheid van JHWH. Waarom dat zo is blijkt uit het vervolg, waar de tekst overgaat in een klacht. Het zijn juist deze trouw en barmhartigheid van JHWH die voor het volk een vraag geworden zijn. Dat geldt in het bijzonder zijn barmhartigheid, zo blijkt uit 63:15 – het vers waarin het motief van Gods רחם terugkeert. Ook de motiefwoorden גאל en שם keren in beide delen van 63:7-19 terug, waarbij 63:16 eruit springt: de naam 'lossen' die reeds in 54:5,8 voorkomt, keert terug en krijgt in vergelijking met 54:5 alle nadruk. Het is deze naam die de aandacht moet hebben, niet in het minst van JHWH zelf. Wanneer de tekst van Jes. 63:7-19 geschreven is in samenhang met Jes. 54, dan is het de schrijver in het bijzonder te doen geweest om het motief van Gods barmhartigheid (רחם) en de naam die JHWH zichzelf gaf: 'lossen' (גאל). De woorden die JHWH zelf in de mond naam (54:5,7-8,10) worden Hem op een indringende wijze in herinnering gebracht.

Behalve overeenkomst is er ook verschil tussen Jes. 54:1-10 en Jes. 63:7-19. Want de genoemde motiefwoorden חסד, רחם, גאל en שם verwijzen in 54:1-10 naar de trouw en ontferming van JHWH aangaande het volk Israël, dat zich in ballingschap bevindt. Voor zover ze in 63:7-14 voorkomen verwijzen ze echter naar een situatie veel langer geleden, namelijk naar de tijd dat JHWH het volk verlostte uit Egypte en leidde door de zee. Wanneer de schrijver van 63:7-19 zich zet aan de compositie van deze tekst gaat hij achter de situatie van de ballingschap terug naar de tijd van Mozes (63:7-14). De klacht die hij hierop laat volgen (63:15-19) komt niet uit de lucht vallen, maar wordt ingegeven door de gedachtenis aan die tijd.

---

<sup>240</sup> Zie wat deze naam betreft het onderzoek hierboven naar de samenhang van Jes. 63:1-6 met Jes. 47:3.

Door het onderzoek van Jes. 54 heb ik een eerste indruk gekregen van de manier waarop Jes. 63:7-19 verbonden is met Deutero-Jesaja. Ik richt me nu op nog een aantal andere teksten binnen dit tweede deel van het boek Jesaja waarmee 63:7-19 samenhang vertoont.

### *Jes. 55:3*

Om te beginnen noteer ik ook Jes. 55:3. Het is na Jes. 54:8 en 54:10 het derde en meteen ook laatste vers binnen Deutero-Jesaja waarin we het woord חסד aantreffen. Het opmerkelijke aan deze tekst is dat in tegenstelling tot 54:8,10 חסד hier wel de meervoudsvorm heeft zoals in 63:7. Deze overeenkomst maakt de verbinding met beide teksten extra sterk. Zoals in 63:7 is ook in 55:3 JHWH het subject van חסד. En zoals in 54:10 vormt חסד ook in 55:3 een woordpaar (parallelisme) met ברית, verbond.

Wanneer ik Jes. 54:10 en 55:3 vergelijk neem ik met betrekking tot beide woorden een chiasische structuur waar: חסד || ברית (54:10) - ברית || חסד (55:3). Deze structuur verbindt beide teksten nauw met elkaar en versterkt de boodschap die in deze teksten wordt overgedragen, namelijk dat JHWH een God van eeuwige trouw is.

Wat opvalt is, dat de חסד van JHWH in deze tekst verbonden is met de naam 'David'. Zo maakt de schrijver duidelijk wat JHWH beweegt om met Sion en haar nageslacht een verbond te sluiten: zijn trouw aan David.

Syntactisch gezien is vers 3bB een bijstelling bij vers 3bA. Deze bijstelling kan gezien worden als de motivatie of onderbouwing voor wat in het eerste deel van de versregel wordt gezegd.<sup>241</sup> Ikzelf meen dat de schrijver ons met de bijstelling ook meegeeft wat JHWH in zijn sluiten van een verbond openbaart: zijn goedertierenheid. Wanneer zoals hier de meervoudsvorm חסדים gebruikt wordt, gaat het om goedertierenheid (trouw) die zich bewijst in concrete daden.<sup>242</sup> Die concrete daad is in dit geval dat JHWH een verbond sluit.

Bij het onderzoek naar de samenhang van Jes. 63:1-6 met Proto-Jesaja ben ik de naam 'David' al meerdere keren tegengekomen. Zoals ik heb laten zien, wordt binnen dit eerste deel van Jesaja het toekomstige heil voor Sion nadrukkelijk verbonden met de komst van een nakomeling van David. Nu blijkt dat ook binnen Deutero-Jesaja de naam 'David' voorkomt. Maar opmerkelijk: uitsluitend in dit vers. Over de *nakomeling* van David gaat het echter niet. Speelt het motief van de nakomeling van David in Proto-Jesaja een voorname rol, binnen Deutero-Jesaja keert het niet terug. Van Proto- naar Deutero-Jesaja verschuift de aandacht van de nakomeling van David naar Sion en haar nageslacht.

Wanneer ik nu 55:3 vergelijk met 63:7, zie ik dat laatstgenoemde tekst juist afwijkt wat betreft de naam 'David': deze ontbreekt in 63:7. Zoals ik hiervoor al schreef: in 63:7 slaat de חסד van JHWH op een heel andere tijd, namelijk op die van Mozes. De schrijver van 63:7-19 laat de naam van David achterwege want een andere naam moet klinken, namelijk die van Mozes (63:11aA,12aA). Niet Gods trouw aan David, maar zijn trouw aan Israël ten tijde van de uittocht uit Egypte en de doortocht door de zee is voor de schrijver de motivatie voor de klacht en bede van 63:15-19. Wat de naam 'David' betreft, deze komen we binnen Trito-Jesaja niet meer tegen, schreef ik eerder in deze paragraaf. Komt deze binnen Proto-Jesaja meerdere keren voor, met de voortgang van het boek Jesaja raakt David uit beeld. Nog één keer wordt zijn naam geschreven (55:3). Over de *nakomeling* van David vernemen

<sup>241</sup> Zo Beuken, *Jesaja IIb*, 284.

<sup>242</sup> Zie de excurs over צדקה, חסד, רחם in § 4.3.1.

we niets meer. Dit roept de vraag op wat er met dat voorname motief van Proto-Jesaja gebeurt wanneer Deutero- en Trito-Jesaja zich zetten aan hun tekst.<sup>243</sup>

### *Conclusie*

De voorstelling van Gods **הסד** verbindt Jes. 63:7-19 ook met Jes. 55:3; de overeenkomst in de meervoudsvorm van dit woord maakt deze verbinding sterker. In beide teksten is JHWH het subject van **הסד**. Ze onderscheiden zich daarin van elkaar dat in 55:3 de **הסד** van JHWH verbonden is met de naam 'David', terwijl in Jes. 63:7 deze naam ontbreekt. Daar klinkt een andere naam: die van Mozes. Niet Gods trouw aan David maar die aan Israël ten tijde van de exodus is de aanzet voor de klacht en bede van 63:15-19. Ik heb opnieuw een aanwijzing dat de lezer van 63:7-19 de voorstelling van Gods **הסד** al kent.

### *Jes. 47:4,6*

In het onderzoek naar de samenhang van Jes. 63 met Deutero-Jesaja is voor Jes. 47 een belangrijke rol weggelegd, omdat dit hoofdstuk zowel met 63:1-6 als met 63:7-19 verbonden is. Met Jes. 46:1-13 vormt 47:1-15 een zinvol geheel.<sup>244</sup> Op de profetie van heil voor Sion (46:13) volgt die over de ondergang van Babel (47:1). Deze ondergang is de openbaring van de **נקה** van JHWH (47:3). In het geheel van dit hoofdstuk valt vers 4 op: het spreken van JHWH wordt in dit vers onderbroken door een doxologie van het volk: 'Onze lossen (גאל), JHWH Zebaot is zijn naam (), de heilige van Israël.' Deze belijdenis heeft iets van een spontane reactie, een dankbaar antwoord op de aanstaande openbaring van Gods wraak in de ondergang van Babel. We stuiten in dit vers opnieuw op het werkwoord **גאל**. Het heeft hier een participium-vorm met het suffix 1<sup>e</sup> persoon meervoud: **גאלנו**. Deze vorm komt overeen met die in 63:16bB.<sup>245</sup>

Wanneer ik de versregels 47:4aA en 63:16bB vergelijk, zie ik overeenkomst en verschil. Ze komen overeen wat betreft de syntactische opbouw en de herhaling van het woordpaar **גאל** (part.) – **שם**. Hier vertoont 47:4 grote overeenkomst met Jes. 54:5. Maar wat ik met betrekking tot 54:5 al opmerkte, teken ik ook hier aan: in 63:16bB ontbreekt de naam 'JHWH Zebaot', en volgt evenmin de naam 'heilige van Israël' zoals in 47:4. In 63:16 heeft één naam de aandacht: **גאלנו**. In plaats van de in 47:4 en 54:5 genoemde namen is in 63:16 de attributieve bepaling **מעולם** gekomen. Hiermee spreekt het volk uit dat JHWH reeds vanouds zijn lossen is. Dit zal ingegeven zijn door de gedachtenis aan de verlossing uit Egypte in de voorafgaande verzen (63:7-14). Al met al valt in Jes. 63:16bB de nadruk op die ene nadere kwalificatie van JHWH: **גאלנו**, onze lossen. Het is deze naam die JHWH door het volk wordt voorgehouden in de klacht van 63:15-19.

Het substantivum **רהם** verbindt 63:7-19 ook met Jes. 47:6. We treffen in dat vers de meervoudsvorm van dit woord aan. Met Jes. 54:7 is dit vers het enige binnen Deutero-Jesaja waarin **רהם** in de pluralis voorkomt. Het gaat in 47:6 over de **רהמים** van Babel. JHWH verwijt Babel dat het zijn volk geen barmhartigheid heeft bewezen. Dat zal Babel duur komen te staan. Vergeleken met Jes. 63:7,15 valt op dat ook daar sprake is van de meervoudsvorm van **רהם**. Daar is echter niet Babel maar JHWH het subject ervan. Deze verschuiving voltrekt zich reeds in 54:7, waar sprake is van de **רהם** van JHWH over Sion, zijn volk. Uit 63:7-19 blijkt dat evenmin als Babel (47:6) JHWH het volk zijn

<sup>243</sup> Bij de analyse van de samenhang van 63:7-19 met 47:4,6 hierna kom ik hierop terug.

<sup>244</sup> Zie wat ik hierover opmerkte bij het onderzoek naar de samenhang van Jes. 63:1-6 met 47:3 in het eerste deel van deze paragraaf.

<sup>245</sup> Zie de analyse van de samenhang van Jes. 63:1-6 met 47:3,4 eerder in deze paragraaf.

barmhartigheid bewezen heeft (63:15).

Wanneer ik 47:6 en 54:7 en 63:7,15 vergelijk, zie ik de volgende samenhang: tegenover het ontbreken van barmhartigheid bij Babel (47:6) staat de belofte van de barmhartigheid van JHWH (54:7), maar het uitblijven ervan maakt een indringende klacht aan het adres van JHWH los (63:15); deze wordt ingegeven door de gedachtenis aan Gods ontferming (63:7) ten tijde van de uittocht. Lijkt JHWH op Babel, dat zijn volk geen רחם bewees?

Opmerkelijk is dat we in Jes. 47:6 ook nog andere woorden aantreffen die in 63:7-19 terugkeren: עמי (mijn volk) en נחלתי (mijn eigendom); ik markeerde ze al bij het onderzoek naar de samenhang van Jes. 63:1-6 met 47:3,4. De herhaling van ook deze woorden maakt de verbinding tussen beide teksten extra sterk. Ze vormen in 47:6aA een woordpaar (parallélisme).

Het eerste (עמי) zien we terug in 63:8aA, de versregel waarin JHWH sprekend wordt ingevoerd: 'Hij had gezegd: zeker, mijn volk zijn zij.' Ook daar heeft het het suffix 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud. Door de directe rede, het partikel ׀ en de focuspositie van het woord עמי komt in deze versregel alle nadruk op 'mijn volk' te liggen.<sup>246</sup> Het is het allereerste wat 'ik' noemt wanneer hij zegt dat hij de goedertierenheden van JHWH zal gedenken (63:7). Hij gedenkt om te beginnen wat JHWH *gezegd* heeft: Hijzelf heeft met grote nadruk gezegd dat Israël *zijn* volk is. Uit het vervolg van 63:7-19 blijkt dat juist dit voor 'ik' en het volk dat hij vertegenwoordigt de grote vraag is: het is geworden als een volk waarover de naam van JHWH nooit is uitgeroepen (63:19).

Het tweede (נחלה) keert terug in 63:17b, de versregel die deel uitmaakt van de klacht van 63:15-19. Hier heeft het het suffix 2<sup>e</sup> persoon mannelijk enkelvoud. JHWH wordt geconfronteerd met de kwalificatie die Hij zelf zijn volk gaf (47:6). Het volk, dat zich in een ellendige situatie bevindt, is niets minder dan zijn eigendom. Opmerkelijk is dat in 63:17b נחלה een parallélisme vormt met een ander motiefwoord dat binnen het boek Jesaja een voorname rol speelt: עבד. Hier wijkt 63:17b af van 47:6a, waar נחלה een parallélisme vormt met עם. Wanneer de tekst van Jes. 63:7-19 in samenhang met die van 47:6 geschreven is, heeft de schrijver in 63:17b עם vervangen voor עבד. Gezien de betekenis van het motief 'knecht' in het geheel van Jesaja moet dit met opzet zijn gebeurd.

Reeds in Jes. 54:17 vormen de woorden עבד (pl.) en נחלה een woordpaar. Het is de tekst waarin binnen Jesaja voor het eerst sprake is van de knechten (pl.) als nageslacht van de Knecht; zie de excurs over de knecht en de knechten onder de analyse van de samenhang van Jes. 63:1-6 met 42:25. Ik denk dan ook dat Jes. 63:17b evenzeer in samenhang met 54:17 geschreven kan zijn. Ik houd het erop dat deze tekst in samenhang met zowel 47:6 als 54:17 geschreven is, waarbij 54:17 de overgang naar het gebruik van de uitdrukking עבדיך markeert.<sup>247</sup>

Hier keert in de tekst van Jes. 63:7-19 het motief terug dat Deutero- en Tritto-Jesaja verbindt: dat van de עבד, knecht van JHWH. Het verbindt 63:7-19 met zijn vervolg: in 65-66 keert het veelvuldig terug (65:8,9,13<sup>3x</sup>,14,15; 66:14). Deze knechten kunnen worden gezien als het nageslacht van de knecht van JHWH voor wie binnen Deutero-Jesaja een sleutelrol is weggelegd.<sup>248</sup>

Nu ben ik bij het onderzoek naar de samenhang van 63:1-6 met Proto-Jesaja dit motief al tegengekomen: we treffen het reeds aan in 37:35, waar David door JHWH עבדי, mijn

<sup>246</sup> Zie de syntactische analyse van vers 8 in § 2.2.2.

<sup>247</sup> Beuken, *Jesaja IIIb*, 27 wijst op de samenhang met Jes. 54:17 en niet op die met 47:6.

<sup>248</sup> Zie de excurs over de knecht en de knechten bij het onderzoek naar de samenhang van Jes. 63:1-6 met 42:25.



knecht genoemd wordt; zo ook Eljakim in 22:20. In de conclusie met betrekking tot de samenhang van 63:1-6 met andere teksten binnen Jesaja merkte ik op dat binnen Deutero- en Trito-Jesaja het motief ‘knecht’ niet meer verbonden is met de naam David. De laatste verdwijnt na 37:35 van het toneel, terwijl hij binnen Proto-Jesaja veelvuldig in beeld was. Slechts één keer nog klinkt binnen Deutero- en Trito-Jesaja zijn naam: in 55:3. Er verschijnen daar andere knechten van JHWH ten tonele. Een interessante vraag is wat hiervoor de verklaring kan zijn. Ik denk dat de historische situatie die de achtergrond vormt van Deutero- en Trito-Jesaja die reden zou kunnen zijn. In het vervolg van Jes. 37:35 wordt ernaar verwezen (39:6): het volk Israël is weggevoerd naar Babel, er is een einde gekomen aan de heerschappij van David. Nu het met David gedaan is, staat er een nieuwe knecht van JHWH op. Door zijn toedoen zal er een nieuwe toekomst zijn voor het volk. Ondertussen krijgt de lezer wel mee dat JHWH zich nog altijd gemotiveerd weet door zijn trouw aan David (55:3). Binnen de tekst van Jes. 63:7-19 gaat de aandacht ondertussen uit naar JHWH alleen. Is tegen het einde van het boek Jesaja alle hoop uitsluitend nog gevestigd op Hem?

### *Conclusie*

Door de herhaling van woorden en woordparen, en overeenkomsten in syntactische patronen en zinsbouw bestaat er een nauwe samenhang tussen Jes. 63:7-19 en Jes. 47:4,6. Deze samenhang brengt twee belangrijke verschillen aan het licht die kunnen wijzen op de activiteit van de schrijver die verantwoordelijk is voor de tekst van Jes. 63:7-19. Het eerste verschil is dat in 63:16bB het motiefwoord שם verbonden is met de naam גאלנו en met die naam alleen. Een tweede verschil is dat in 63:17b niet het woord עם maar עבד geschreven is; het woord עמי, mijn volk, heeft de schrijver reeds in 63:8aA laten terugkeren, in de versregel waarin JHWH sprekend wordt ingevoerd. Hieruit kan worden opgemaakt dat binnen de tekst van 63:7-19 de aandacht moet uitgaan naar עמי in 63:8aA, naar גאלנו in 63:16bB en naar עבדך in 63:17bA. Met het laatste woord vertoont de tekst van 63:7-19 ineens samenhang met al die delen binnen het boek Jesaja waarin het motief ‘knecht’ voorkomt, en wordt een verbinding gelegd met het vervolg (65-66).

### *Jes. 51:10,15*

Ook Jes. 51 vertoont samenhang met zowel Jes. 63:1-6 als 63:7-19. Ik kwam reeds tot die conclusie bij het onderzoek naar de samenhang van 63:1-6 met dit hoofdstuk in het eerste deel van deze paragraaf. Wat de opbouw van Jes. 51 betreft verwijs ik naar het onderzoek van de samenhang tussen dit hoofdstuk en 63:1-6. Er is sprake van een zorgvuldige compositie van de tekst.

Op het eerste deel – waarin JHWH spreekt over gerechtigheid en redding die nabij zijn (51:1-8) – volgen verzen waarin de זרוע (arm) van JHWH met een drievoudige imperatief wordt opgeroepen te ontwaken (51:9-11). In 51:10 treffen we het participium *passivum* גאולים aan. Het verbindt dit vers met 63:4, want ook daar treffen we deze vorm van het werkwoord aan.<sup>249</sup> Bij het onderzoek naar de samenhang met 63:1-6 heb ik er al op gewezen dat in 51:10 dit woord verbonden is met het motief van de tocht door de zee: de גאולים zijn zij die door de diepten van de zee getrokken zijn. Dit motief maakt dat 51:10 niet alleen verbonden is met 63:4 maar ook met 63:7-14, waarin dit motief terugkeert. Herhaling van woorden (arm, zee, watervloed) en overeenkomst in opbouw (vraagzinnen) en thematiek (doortocht) zorgen voor een nauwe samenhang tussen 51:9-10 en 63:11b-13a.

<sup>249</sup> Zie verder mijn waarnemingen bij het onderzoek naar de samenhang van Jes. 63:1-6 met Jes. 51 in het eerste deel van deze paragraaf.

Het verschil is dat in 51:9-10 rechtstreeks *tot* (de arm van) JHWH gesproken wordt, terwijl in 63:11b-13a *over* JHWH en zijn arm gesproken wordt; de vragen zijn daar niet rechtstreeks aan Hem gericht.

Tijdens de analyse van de samenhang van 63:1-6 met Jes. 51 concludeerde ik reeds dat woorden en motieven uit 51:9-10 binnen de tekst van Jes. 63 niet meer samen voorkomen maar terugkeren binnen de te onderscheiden delen 63:1-6 en 63:7-19. Zo keert גאולים terug in 63:4, terwijl het motief van de uittocht en de arm van JHWH terugkeert in 63:7-14. Ik denk dat de schrijver die verantwoordelijk is voor de compositie van Jes. 63 dit met opzet heeft gedaan.<sup>250</sup> Hij wilde aandacht voor de ‘gelosten’ in dat deel dat gaat over het vertrappen van de volken (63:1-6). Hij zocht ook naar een dieper motief voor de klacht en bede van 63:15-19 en dat is voor hem de openbaring van Gods arm ten tijde van de tocht door de zee (63:7-14).

Met deze waarneming krijg ik een vermoeden wat de samenhang zou kunnen zijn tussen Jes. 63:1-6 en 63:7-19. Ik denk dat hiervoor het woord גאולים wel eens een sleutelwoord kan zijn. Anders gezegd: ik houd het voor mogelijk dat de eenheid van deze tekst gelegen is in de גאולים (gelosten) van 63:4. Hoe ik de samenhang precies zie, zet ik uiteen aan het einde van dit onderzoek naar de samenhang met Deutero-Jesaja.

Ik noteerde ook Jes. 51:15 omdat binnen het hoofdstuk waarmee Jes. 63 met zoveel haakjes verbonden blijkt te zijn hier het woord שם voorkomt, een van de verbindingswoorden die ik markeerde. Na het intermezzo van 51:9-11 herneemt JHWH in 51:12 het woord. Hij herhaalt de belofte dat Hij Sion zal troosten (12a); vrees voor de vijand is niet nodig (12b-14). In 51:15-16 onderbouwt (כי) JHWH waarom het volk niet hoeft te vrezen. Hij verwijst dan naar zijn naam: ‘Ik ben JHWH, uw God, (...) JHWH Zebaot is zijn שם, naam’ (51:15). In vers 16 wordt een tweede reden genoemd: ‘Mijn volk zijn jullie.’ Deze verzen doen denken aan de woorden die JHWH spreekt in geval van zijn verbond: dit verbond houdt in dat Hij Israëls God is, en Israël zijn volk. Uit deze verzen blijkt dat Hij daaraan vasthoudt. Het toekomstige heil voor Sion is in niets anders gegrond dan in de naam van JHWH en in de trouw van JHWH aan zijn verbond.

Vergelijk ik dit vers met Jes. 63:7-19 dan neem ik waar dat ook in dit tweede deel van Jes. 63 de שם van JHWH een voorname rol speelt, zowel in 63:7-14 (gedachtenis) als in 63:15-19 (klacht en bede). De ‘ik’ gedenkt dat JHWH zich een eeuwige naam gemaakt heeft door zijn openbaring ten tijde van Mozes (63:12,14). Hierop volgt een klacht waarin JHWH zijn naam in herinnering wordt gebracht (63:16) omdat het erop lijkt dat zijn volk een volk geworden is waarover zijn naam nooit is uitgeroepen (63:19). De naam die Hem voorgehouden wordt is echter niet die in 51:15 klinkt, JHWH Zebaot, maar de naam ‘onze lossers van eeuwigheid’. Deze concentratie op de naam גאלנו kwamen we reeds tegen bij het onderzoek naar de samenhang van dit tekstdeel met Jes. 47:4 en 54:5.

### *Conclusie*

Door de herhaling van het participium passivum גאולים is Jes. 51:10 nauw verbonden met Jes. 63:4 en door de herhaling van woorden, motieven en de overeenkomst in de syntactische opbouw van de tekst vertoont Jes. 51:9-10 een nauwe samenhang met Jes. 63:11b-13a. Het woord שם verbindt Jes. 51:15 met 63:16 in het bijzonder, waarbij het

---

<sup>250</sup> Wat het woord גאולים betreft: zie de conclusie aan het slot van het onderzoek naar de samenhang van Jes. 63:1-6 met Jes. 51 in het eerste deel van deze paragraaf.

verschil is dat in 63:16 niet de naam ‘JHWH Zebaoth’ klinkt maar גאלנו, onze lossers. Als de schrijver of groep schrijvers die de hand heeft in de eindtekst van Jes. 63 deze tekst geschreven heeft in samenhang met Jes. 51, dan heeft hij woorden en motieven die in Jes. 51 samen voorkomen binnen de compositie van Jes. 63 hun eigen plek gegeven: גאולים in 63:4 en זרוע, zee, watervloed, en het motief van de doortocht in 63:11b-13a. Zodoende trekken deze woorden en het motief van de doortocht de aandacht. Hetzelfde geldt voor de naam גאלנו in 63:16. Naar aanleiding van de samenhang met Jes. 54:5,7-8,10 en 55:3 en 47:4,6 merkte ik op dat de schrijver van 63:7-19 achter de tijd van de ballingschap – die de historische achtergrond vormt van genoemde teksten uit Deutero-Jesaja – teruggaat naar die van de uittocht uit Egypte en de doortocht door de zee. Uit de samenhang met Jes. 51:10 blijkt nu dat dit binnen het boek Jesaja al eerder gebeurt.<sup>251</sup> De lezer van 63:7-19 kent het motief van de doortocht al. Het wordt binnen de tekst van 63:7-19 opnieuw opgepakt en verwerkt met het oog op de situatie waarin het volk zich op dat moment bevindt.

### Jes. 52:9,10

Ik leg ook de vinger bij Jes. 52:9. Deze tekst is opgenomen in het geheel van Jes. 51:1-52:12.<sup>252</sup> Het vers is verbonden met 63:9 vanwege de vorm van het werkwoord גאל: een *qāṭal*-vorm. Ik noteer dit vers omdat גאל hier voorkomt met andere woorden die ik als haakjes noteerde zoals זרוע (52:10a). Ook de beide andere werkwoorden van 52:9b-10a hebben de *qāṭal*-vorm. Het gaat driemaal om een *perfectum profeticum*, dat wil zeggen: dat JHWH zijn volk zal troosten en lossen en dat Hij zijn arm zal ontbloten wordt gezien als iets dat reeds heeft plaatsgevonden. Met deze vorm van het werkwoord wordt benadrukt dat Gods troost, verlossing en de openbaring van zijn arm vast en zeker zijn. De *bede* om de openbaring van Gods arm in het voorafgaande hoofdstuk (51:9) gaat over in de blijde *zekerheid* dat JHWH zijn arm ontbloten zal (52:10).

Wanneer ik Jes. 52:9,10 vergelijk met Jes. 63:7-19 dan neem ik het volgende waar: in 63:9bA verwijst גאל niet naar de verlossing uit ballingschap zoals in 52:9bB, maar naar die uit Egypte. Hetzelfde geldt voor זרוע in 63:12. De schrijver van 63:7-19 gaat achter de ballingschap terug naar de tijd van de uittocht uit Egypte en de doortocht door de zee. Het persoonlijk voornaamwoord הוּא in 63:9bA vestigt de aandacht nadrukkelijk op het subject van גאל: JHWH. Hij, JHWH, loste zijn volk. Ik denk dat hierop de nadruk gelegd wordt omdat juist op dit punt vragen rijzen, zo blijkt uit het vervolg (63:11-14), vragen die uitmonden in een bittere klacht (63:15-19). Waar is Hij, juist Hij die voorheen zijn arm openbaarde in de verlossing van zijn volk uit Egypte?

<sup>251</sup> Het motief van de uit- en doortocht loopt als een rode draad door de tekst van Deutero-Jesaja. Het verbindt woorden die binnen deze tekst veelvuldig voorkomen zoals ‘woestijn’, ‘weg’, ‘water’, ‘opgaan’, ‘hand’ en ‘arm’ (o.a. 40:3; 43:16; 51:9-10). Voor de schrijver van Deutero-Jesaja is de ophanden zijnde verlossing uit Babel niets minder dan een nieuwe uittocht; zie hierover Brueggemann, *Theology*, 177vv. De auteur van dit tweede deel van Jesaja verbindt het motief van de uittocht met dat van de schepping; de terugkeer uit Babel is voor hem ook een herschepping. Deze vrijwel algeheel gedeelde visie is recent beschreven door Wilson, I.D., ‘Yahweh’s Consciousness: Isaiah 40-48 and Ancient Judean Historical Thought’, *VT* 66 (2016), 646-61. Dit motief van de uittocht treffen we binnen het boek Jesaja niet pas voor de eerste keer binnen Deutero-Jesaja aan. Bij de analyse van de samenhang van Jes. 63:1-6 met 34:2,8 stootte ik reeds op dit motief in 11:11-16: ook de terugkeer uit Assur wordt gezien als een nieuwe uittocht uit Egypte; ook hier komen we het motief van de ‘gebaande weg’ tegen (11:16); zie ook 35:8a.

<sup>252</sup> Dit deel kan worden gezien als een betekenisvol geheel, dat omarmd wordt door de knechtsliederen 50:4-11 en 52:13-53:12. Dat het om een eenheid gaat blijkt onder meer uit de herhaling van het werkwoord נחם (troosten), van de naam Sion en het substantivum חרבות (puinhopen): zoals ze in de eerste verzen samen voorkomen (51:3aA), zo ook in de laatste (52:8b-9) (inclusio).

### Conclusie

Er is weliswaar overeenkomst tussen Jes. 63:9 en Jes. 52:9,10 maar ook verschil. Verwijzen גאל en זררו in 52:9,10 naar de aanstaande redding uit ballingschap, in 63:9,12 betreffen ze de redding uit Egypte. Een tweede verschil is dat de verlossing uit ballingschap in 52:9 vast en zeker is, maar dat deze in 63:7-19 allerminst een feit blijkt te zijn. Nu de situatie een heel andere is dan beloofd, wordt teruggegrepen naar de tijd van Mozes (63:9). De herinnering aan die tijd (63:7-14) is de aanzet tot de bede dat God opnieuw ingrijpt (63:15-19). Opdat ervan zal komen wat Hij zelf heeft beloofd: dat Hij verlost (52:9,10).

Ten slotte buig ik me nog over drie andere teksten binnen Deutero-Jesaja die samenhang vertonen met Jes. 63:7-19. Ik noteerde ze bij mijn eerste onderzoek naar de samenhang van 63:7-19 met Deutero-Jesaja in de vorige paragraaf: Jes. 42:13 en 41:25 en 49:26b.

### Jes. 42:13

Het is de voorstelling van Gods קנאה die ook voor samenhang zorgt tussen Jes. 63:7-19 en Jes. 42:13. Het bijzondere aan dit vers is dat binnen Deutero-Jesaja קנאה uitsluitend daarin voorkomt. De verzen 42:10-13 vormen binnen het geheel van Jes. 42 een eenheid: in deze verzen is niet JHWH, maar de profeet aan het woord. Deze roept de hele aarde op JHWH te loven (10-12).<sup>253</sup> In vers 13 lezen we waarom: omdat JHWH ten strijde trekt om vol naijver zijn vijanden (איביו) te lijf te gaan. De verba hebben een *yiqtol*-vorm, dat wil zeggen: de werkwoorden hebben de betekenis van een tegenwoordige of toekomstige tijd. Het gaat om een belofte: in de nabije toekomst zal JHWH ten strijde trekken en in zijn naijver de vijand bestrijden. Dit beeld van de strijder verbindt de tekst met 59:15b-20 en ook 63:1-6.

Vergelijk ik deze tekst nu met 63:7-19 dan neem ik het volgende waar: in laatstgenoemde tekst heeft de קנאה van JHWH een plaats in de klacht van het volk aan het adres van JHWH, terwijl het in 42:13 zijn plek heeft in de belofte van komend heil. Met betrekking tot de קנאה van JHWH is er dus sprake van een verschuiving: de belofte van de openbaring van zijn naijver (42:13) maakt plaats voor de klacht om het uitblijven ervan (63:15). Wat hierbij ook opvalt, is dat in 63:15 de naijver van JHWH niet verbonden is met de voorstelling van JHWH als strijder, zoals in 42:13. De metafoor van strijder treffen we wel in 63:1-6 aan.

De genoemde verschuiving loopt via Jes. 59:17. Binnen Deutero- en Trito-Jesaja is 59:17 naast 63:15 en 42:13 het derde vers waarin we de voorstelling van Gods קנאה aantreffen. Ook daar is deze verbonden met de voorstelling van JHWH als een strijder. De werkwoordsvorm is daar een *w<sup>a</sup>yiqtol* (narrativus), dat wil zeggen: het werkwoord heeft hier de betekenis van een verleden tijd. Vergelijk ik dit met 42:13 waarin de werkwoordsvorm een *yiqtol* is, dan zie ik het volgende voor me: de belofte dat JHWH als een strijder zijn naijver zal openbaren (42:13) gaat over in de boodschap dat Hij zijn naijver als een mantel reeds aangetrokken heeft (59:17). De spanning loopt op: zijn komst is aanstaande (59:19b-20a).

Uit 63:15 echter blijkt dat er vooralsnog niet gekomen is van de openbaring van zijn naijver. Bij het onderzoek naar de samenhang van 59:17 met 63:7-19 heb ik laten zien, dat de schrijver van 63:7-19 nadrukkelijk de aandacht vestigt op de קנאה van JHWH doordat hij dit woord een eigen plaats geeft binnen het geheel van Jes. 63. Waar het binnen 59:17 nauw verbonden is met andere motiefwoorden, wordt het in 63:7-19 van die woorden losgemaakt. Zo wordt duidelijk dat het vooral de naijver van JHWH is – beter: het uitblijven van de

<sup>253</sup> De verzen 10-12 vormen een zorgvuldig opgebouwde eenheid: er is sprake van een inclusio doordat de naam JHWH en de woorden תהללו (lof) en איים (eilanden) zowel aan het begin (10) als aan het slot (12) voorkomen.

openbaring van die naijver – die het volk aanzet tot zijn klacht. Met deze klacht roept het JHWH ertoe op alsnog zijn naijver te openbaren, ten gunste van zijn eigen volk.

### Conclusie

Door de voorstelling van Gods קנאה is er een nauwe samenhang van Jes. 63:7-19 met Jes. 42:13,<sup>254</sup> de enige tekst binnen Deutero-Jesaja waarin de lezer deze aantreft. Ook in 42:13 gaat het om de קנאה van JHWH. Hieruit kan worden geconcludeerd dat de voorstelling van de naijver van JHWH reeds bekend is. Behalve overeenkomst is er ook verschil tussen 63:15 en 42:13. Want waar in 42:13 de openbaring van Gods naijver wordt beloofd, is deze in 63:15 een vraagteken geworden. Hierbij sluit een tweede verschil aan: is in Jes. 42:13 en ook 59:17 het woord קנאה verbonden met de metafoor van de strijder, in 63:7-19 ontbreekt deze. Deze treffen we wel in 63:1-6 aan. Uit de samenhang met 42:13 kan worden opgemaakt dat de lezer van Jes. 63 de voorstelling van de strijder reeds kende. Daar betreft die voorstelling JHWH. Zo ook in Jes. 59:17. De samenhang met 42:13 bevestigt de conclusie die ik trok aan het einde van mijn onderzoek naar de samenhang van 63:1-6 met zijn literaire verband: we hebben in ‘deze’ uit Edom te maken met JHWH zelf.

### Jes. 41:25

Ik markeerde ook deze tekst, omdat het binnen Deutero-Jesaja de eerste tekst is waarin we שׁוּ – een van de woorden die ik als verbindingswoord markeerde – aantreffen. Nadat de profeet gesproken heeft (40:12-31) neemt in Jes. 41 opnieuw JHWH het woord. In dit hoofdstuk zijn verschillende delen te onderscheiden. Zij vertonen een nauwe samenhang: JHWH voert een rechtsgeding. Eerst richt Hij zich tegen de volken (41:1vv); vanaf vers 21 richt Hij zich tegen de goden van de volken. Hun onmacht zal aan het licht komen doordat Hij iemand doet opstaan die vanuit het noorden zal komen en de machthebbers van de volken zal vertrappen (41:25).<sup>255</sup> Deze ‘iemand’ zal de naam van JHWH aanroepen, of: zal naderen in de naam van JHWH.<sup>256</sup> De betekenis van deze uitdrukking is dat deze ‘iemand’ optreedt op gezag van JHWH. In hem hebben we te maken met niemand minder dan JHWH zelf.

Wanneer ik deze tekst vergelijk met Jes. 63 dan neem ik het volgende waar: door het woord שׁוּ is er weliswaar een haakje met 63:7-19, waarin dit woord viermaal voorkomt, maar met de herhaling van het woord houdt de samenhang op. De samenhang van deze tekst met 63:1-6 is echter veel groter. In 41:25 komen namelijk woorden voor die in 63:1-6 terugkeren. Het betreft de woorden בּוֹא en רָמַם.<sup>257</sup> Ze hangen in 41:25 nauw samen met de voorstelling van iemand die de machthebbers zal vertrappen. Ook deze voorstelling keert in 63:1-6 terug.

<sup>254</sup> Zo ook Berges, *Das Buch Jesaja*, 488; W.A.M. Beuken, *‘Abraham weet van ons niet’ (Jesaja 63 : 16). De grond van Israëls vertrouwen tijdens de ballingschap* (inaugurele rede, Nijmegen 1986), Middelburg 2003, (Beuken, *Abraham*), 11-12; vgl. Beuken, *Jesaja IIIb*, 14, 21v. Beiden gaan uitvoerig in op de verbinding van Jes. 63:15 met Jes. 42:13-16.

<sup>255</sup> De vraag is wie hier bedoeld wordt. Op grond van het verband waarin dit hoofdstuk is opgenomen (zie 44:28; 45:1) is het het meest waarschijnlijk dat hier moet worden gedacht aan de erzische machthebber Kores. Zo J.L. Koole, *Jesaja II – deel 1*: Kampen 1985 (Koole, *Jesaja II'*), 134, en Beuken, *Jesaja IIa*, 63v. en 100v.

<sup>256</sup> Tekstkritisch is er veel over de tekst van Jes. 41:25 te doen. Het betreft de woorden יְקִרָא, בְּשֵׁמִי, וַיָּבֹא. Ik verwijs hier naar Koole, *Jesaja II'*, 134-135, die uitvoerig de tekstkritische kwesties in deze tekst bespreekt. Zie ook Beuken, *Jesaja IIa*, 100v.

<sup>257</sup> Wanneer we het voorstel zouden volgen om de tekst van Jes. 41:25bA te wijzigen en in plaats van וַיָּבֹא te lezen בּוֹא, hebben we zelfs te maken met een derde woord dat in 63:1-6 terugkeert: בּוֹא.

Betekent deze samenhang dat we in 63:1-6 met dezelfde persoon te maken hebben als in 41:25? We lezen in dit eerste deel van Jes. 63 immers over iemand die gekomen (בוא, 1aA) is om te vertrappen (רמס, 3aD). Uit het onderzoek naar de samenhang van 63:1-6 met andere teksten binnen Jesaja is gebleken dat we zeer waarschijnlijk in een andere richting moeten denken, namelijk aan JHWH zelf. Als dat juist is, is er sprake van een verschuiving of ontwikkeling van 41:25 naar 63:1-6. Waar in 41:25 sprake is van iemand die in naam van JHWH optreedt en vertrap, in 63:1-6 is het JHWH zelf die vertrap. De aandacht verschuift naar JHWH alleen.

### Conclusie

De samenhang van Jes. 63:7-19 met Jes. 41:25 is gering. Deze beperkt zich tot de herhaling van het woord שם. Door de herhaling van de woorden בוא en רמס en van de voorstelling van iemand die vertrap, is de samenhang van deze tekst met 63:1-6 groter. Dit kan een aanwijzing zijn dat de tekst van Jes. 63:1-6 geschreven is in samenhang met die van Deutero-Jesaja, in dit geval Jes. 41:25.

### Jes. 49:26b

Op het lied over de knecht van JHWH (49:1-13) volgt het gedeelte waarin twistgesprekken en aankondigingen van heil elkaar afwisselen (49:14-26). Op de twijfel van Sion (49:24) antwoordt JHWH met de belofte dat Hij de kinderen van Sion zal verlossen (49:25bB) en dat haar verdrukken zichzelf te gronde zullen richten (49:26a). In 49:26b geeft JHWH mee wat het ultieme doel van zijn ingrijpen is: alle vlees moet weten (ידע) dat 'Ik JHWH ben, uw redder, en uw lossers, de machtige van Jakob.' We treffen in dit versdeel een participium-vorm (*participium activum*) van de werkwoorden יָשַׁע en גָּאֵל aan. Het zijn deze verba en hun vorm die 49:26b verbinden met 63:7-19.

Jes. 49:26b vertoont sterke overeenkomsten met 60:16b; beide versregels zijn nagenoeg identiek. Jes. 60:16b noteerde ik al eerder, namelijk bij het onderzoek naar de samenhang van 63:7-19 met andere teksten binnen Trito-Jesaja. In zowel 49:26b als 60:16b treffen we de participium-vorm מוֹשִׁיעַךְ (uw redder) en גָּאֵלְךָ (uw lossers) aan. In beide teksten maakt JHWH zich bekend als Sions redder en verlosser. Beide teksten maken deel uit van een aankondiging van heil. Het verschil tussen de twee versregels zit hem in het subject van 'weten'. In 49:26b is dat 'alle vlees', in 60:16b is het subject Sion.

De eerste participium-vorm (מוֹשִׁיעַךְ) verbindt 49:26b met 63:8bA. In die tekst lezen we dat 'ik' gedenkt dat JHWH zijn volk tot een redder werd. Hij denkt hierbij in het bijzonder aan de tijd van en na de uittocht uit Egypte (63:9). De tweede participium-vorm (גָּאֵלְךָ) verbindt 49:26b met 63:16bB, de versregel waarin JHWH het volk zijn naam voorhoudt: "'onze lossers van eeuwigheid" is uw naam.' In 63:7-19 keren beide participiums niet meer samen in een en dezelfde versregel terug (49:26b) terug, maar hebben ze elk hun eigen plek gekregen binnen deze tekst. Hierdoor krijgen beide nadere omschrijvingen van JHWH hun eigen aandacht binnen het geheel van dit tekstdeel van Jes. 63.<sup>258</sup>

### Conclusie

Door de participia מוֹשִׁיעַךְ en גָּאֵלְךָ is er sprake van samenhang tussen de tekst van Jes. 63:7-19 en die van Jes. 49:26b. Niettemin is er ook verschil. Zo vormen de woorden 'redder' en 'lossers' in 63:7-19 niet meer een woordpaar zoals in 49:26b. Ze krijgen binnen 63:7-19 elk hun eigen plaats, in respectievelijk 63:7-14 (gedachtenis) en 63:15-19 (klacht). Op deze

---

<sup>258</sup> Zie ook mijn analyse van de samenhang van Jes. 63:7-19 met 60:16b hierboven. Met betrekking tot Jes. 60:16b kom ik tot dezelfde conclusie.

wijze vestigt de schrijver de aandacht tot twee keer toe op JHWH als redder. Met dit verschil hangt de volgende verschuiving samen: de aankondiging van heil door JHWH (49:26) wordt een indringende klacht van het volk aan JHWH (63:15-19), die voorafgegaan wordt door de gedachtenis aan het verleden waarin JHWH zich als redder heeft geopenbaard (63:7-14). De schrijver van 63:7-19 gaat achter de tijd van de ballingschap terug naar die van de uittocht uit Egypte.

Er is ook een nauwe samenhang van Jes. 49:26b met Jes. 60:16b. Binnen Trito-Jesaja worden met het oog op een nieuwe situatie de woorden van JHWH uit 49:26b herhaald, zij het dat het subject van ‘weten’ dit keer Sion is: vergeleken met Jes. 49:26b spitsen de woorden zich toe op Sion. In de vorige paragraaf schreef ik dat ik benieuwd ben naar de samenhang tussen Jes. 49:26b en 60:16b en 63:16bB. Deze zie ik als volgt: in 60:16b worden door de schrijver van Trito-Jesaja de woorden van JHWH uit 49:26b herhaald. Zo laat hij zien dat ze in nieuwe omstandigheden nog steeds gelden en in het bijzonder Sion: zij zal weten dat JHWH haar redder is en lossen. Maar uit 63:16 blijkt vervolgens dat het volk dit allerminst ervaart. Met een indringende klacht houdt het JHWH de naam voor (63:16) die Hij zelf noemde, meer dan eens (49:26b; 60:16b).

### *Conclusie met betrekking tot Deutero-Jesaja*

1. Door de herhaling van woorden, overeenkomst in werkwoordsvormen, syntactische opbouw, motieven en de voorstelling van Gods הסד רחם קנאה vertoont Jes. 63:7-19 een nauwe samenhang met meerdere teksten binnen het geheel van Deutero-Jesaja. Van de door mij onderzochte teksten is de samenhang met Jes. 54:5,7-8,10 en 51:10,15 en 47:4,6 het sterkst: deze teksten zijn via meerdere haakjes verbonden met 63:7-19 en de samenhang is op meer dan alleen herhaling van woorden gebaseerd.
2. Deze samenhang kan een aanwijzing zijn dat de tekst van Jes. 63:7-19 geschreven is in nauwe samenhang met die van Deutero-Jesaja. De hand van de schrijver is zichtbaar waar woorden, syntactische structuren en motieven in Jes. 63:7-19 terugkeren en een eigen plek en betekenis krijgen. Woorden en motieven die in de tekst van Deutero-Jesaja samen voorkomen, keren soms in Jes. 63 niet meer samen terug. Ze hebben een plek gekregen binnen de te onderscheiden tekstdelen 63:1-6 en 63:7-19. Het zou kunnen dat de schrijver zodoende de aandacht vestigt op bepaalde woorden en motieven: op de רחם (63:15bB) en קנאה (63:15bA) van JHWH, op de metafoor גאל in 63:16bB en de hiermee verwante metafoor משיע in 63:8bA. Deze aandacht voor de motiefwoorden גאל en ישע zie ik als een aanwijzing dat deze woorden een voorname rol spelen in de tekst van 63:7-19 en in de boodschap die de schrijver met deze tekst wil overbrengen. In een aantal gevallen wijkt de tekst van 63:7-19 af van die van Deutero-Jesaja. Dit is het geval in 63:16 en 63:17 – in plaats van de naam ‘JHWH Zebaoth’ is de naam מְעוֹלָם מְעוֹלָם geschreven (63:16bB) en in plaats van עֲבָדֶיךָ het substantivum עַמִּי. Binnen de tekst van 63:7-19 trekken deze woorden de aandacht.
3. Jes. 63:7-19 onderscheidt zich ook van de teksten waarmee het binnen Deutero-Jesaja samenhang vertoont. Het belangrijkste verschil is dat binnen Deutero-Jesaja de door mij gemarkeerde woorden, motieven en voorstellingen voorkomen in het verband van aanstaand heil voor het volk dat zich in Babel bevindt, terwijl ze binnen de tekst van 63:7-19 functioneren in het verband van de gedachtenis aan de uittocht uit Egypte en de doortocht door de zee (63:7-14) en van een klacht vanwege het uitblijven van redding

(63:15-19). De schrijver van 63:7-19 grijpt achter de tijd van de ballingschap terug naar de tijd van de exodus. Hierbij sluit een tweede verschil aan: wordt binnen Deutero-Jesaja het heil dat ophanden is, verbonden met het motief van Gods trouw aan David (55:3), binnen de tekst van Trito-Jesaja klinkt een andere naam, namelijk die van Mozes (63:11-12).

4. Uit beide voorgaande conclusies maak ik op dat binnen de tekst van Jes. 63:7-19 de uittocht uit Egypte, de doortocht door de zee, en JHWH als redder en lossen van zijn volk de centrale thema's zijn.
5. De lezer van Jes. 63:7-19 kwam de voorstelling van Gods חסד niet tegen in de voorafgaande teksten van Trito-Jesaja, maar kent deze al wel omdat zij voorkomt in de tekst van Deutero-Jesaja: in Jes. 54:8,10 en 55:3. Dit geldt ook voor de voorstelling van Gods רחם; ook deze komt reeds voor in Jes. 54 (54:7,8,10). De voorstelling van Gods קנאה treft de lezer weliswaar al aan in Jes. 59:17, maar is hem reeds vertrouwd vanuit Jes. 42:13.
6. Binnen Deutero-Jesaja verwijst het begrip אב (63:16) niet één keer naar JHWH.
7. Uit het onderzoek naar samenhang met Jes. 41:25 blijkt dat deze tekst meer met Jes. 63:1-6 dan met 63:7-19 verbonden is. De verbinding ligt in herhaling van רמס en in de voorstelling van iemand die vertrappt. De lezer van Jes. 63:1-6 kent deze voorstelling dus al. De samenhang met 63:1-6 brengt ons op het spoor van een verschuiving binnen Jes. 40-66: is in 41:25 sprake van iemand die in de naam van JHWH geroepen wordt om machthebbers te vertrappen, in 63:1-6 is het JHWH die vertrappt. Gaandeweg het boek Jesaja verschuift de aandacht naar JHWH zelf als subject van gericht en heil.

Nu ik mij een beeld heb gevormd van de samenhang van Jes. 63:7-19 met Trito- en Deutero-Jesaja rest mij het onderzoek naar verbindingen met Proto-Jesaja.

#### *Jes. 9:5,6,16*

Uit de vorige paragraaf is gebleken dat Jes. 9 met meerdere haakjes verbonden is met Jes. 63:7-19. Vier van de zeven door mij gemarkeerde woorden komen in deze tekst voor: רחם, שם, אב, קנאה.

Jes. 9 vormt een onlosmakelijk geheel met zijn literaire verband.<sup>259</sup> De indeling zoals de Masoreten deze voorstellen (ס) pleit voor een indeling waarbij 9:1-6 onderdeel uitmaakt van het tekstdeel 8:19-9:6. Ook inhoudelijk is 9:1-6 verbonden met de voorafgaande verzen, zoals o.a. blijkt uit de herhaling van het woord חשך (duisternis) (8:22; 9:1). Dit deel sluit af met de uitspraak 'de naijver (קנאה) van JHWH Zebaoth zal dit doen', een uitdrukking die binnen Proto-Jesaja nog een keer voorkomt, namelijk in 37:32. Jes. 9:7-20 vormt op zijn beurt een eenheid, waarbinnen door het refrein van vers 11b, 16b en 20b drie delen zijn te onderscheiden (7-11, 12-16 en 17-20). Het is te verdedigen om met Beuken Jes. 9:7-20 en 10:1-4 te zien als een geheel: in 10:4b wordt het refrein van 9:7-20 nog een laatste keer herhaald, en vanaf 10:5 wordt de aandacht verlegd van Israël naar Assur.<sup>260</sup> Maar er is ook iets voor te zeggen om 10:1-4 te onderscheiden van 9:7-20: de inzet met הוי (wee!) verbindt 10:1-4 met 10:5-11, verzen die met dezelfde uitroep inzetten.

Tegenover het duister van 8:19-22 (23) staat de belofte van licht in 9:1. Uit de volgende

<sup>259</sup> Zie voor de opbouw van 8:19-9:6 – de plaats van dit tekstdeel in zijn grotere literaire verband en redactie van deze tekst Beuken, *Jesaja 1-12*, 238-241; Berges/Beuken, *Buch*, 70-74; Blenkinsopp, *Isaiah 1-39*, 247-251.

<sup>260</sup> Beuken, *Jesaja 1-12*, 238vv., 258 en 261vv.



verzen kan worden opgemaakt dat het JHWH is die over het volk een groot licht laat opgaan. Licht is hier – zoals vaker binnen dit Bijbelboek (vgl. 60:1) – een metafoor voor het heil dat JHWH brengt. Dit heil zal daarin bestaan dat JHWH het juk<sup>261</sup> van de vijand verbreekt. Er komt een einde aan de jarenlange onderdrukking van Assur (9:3). Zijn uitrusting die zoveel angst inboezemde – de dreunende laars en met bloed besmeurde mantel – zal aan het vuur worden prijsgegeven (9:4). Deze metafoor verwijst naar de ondergang van de vijand. Welke vijand hier bedoeld wordt, is niet meteen duidelijk. Dit tekstdeel refereert (8:23) aan de tijd dat Tiglat-Pileser III delen van Noord-Israël annexeerde (732 v. Chr.), maar bestaat ook uit elementen die deze ene tijd overstijgen (9:3; 9:5,6).<sup>262</sup> De tekst betreft niet maar één bepaald moment in Israëls geschiedenis. De profetie van 8:19-9:6 reikt verder, en daarom kan bij deze vijand aan meer dan één vijand worden gedacht.

De *qāṭal*-vorm die in 9:1-6 veelvuldig voorkomt, is een *perfectum profeticum*, dat wil zeggen: de toekomstige verlossing van het volk en ondergang van de vijand worden gezien als zouden deze reeds een feit zijn. Op deze wijze geeft de profetie mee dat deze verlossing en ondergang vast en zeker zijn. Dit geldt ook de geboorte van de koning waarover 9:5 bericht.

Jes. 9:5 verbindt de bevrijding van het juk van de vijand en diens ondergang met de geboorte van een kind. Uit het feit dat op zijn schouder de heerschappij rust, kan worden opgemaakt dat het gaat om een vorst of koning. Dit wordt bevestigd door 9:6, waar het woord ‘heerschappij’ wordt herhaald en verbonden wordt met de troon van David. Gods

<sup>261</sup> De metafoor ‘juk’ verwijst in het Oude Testament naar de vazalverhouding waarin Israël onderworpen is aan vreemde machten als Assur en Babel; vgl. Deut. 28:48; Jes. 10:27; 47:6; Jer. 2:20; 27-28; 30:8; Ez. 30:18; Na. 1:13.

<sup>262</sup> Jes. 9:1-6 is volgens de meeste uitleggers (zie voetnoot 259) fragmentarisch van opbouw. De tekst zou redactionele bewerkingen (*redactionele Einschreibung*) hebben ondergaan (vgl. herhaling van 9:6bB in 37:32b) die de oorspronkelijke heilsprofetie een boventijdelijk karakter geeft. Dat wil zeggen: zij betreft niet uitsluitend de tijd dat Tiglat-Pileser III het Noordelijk rijk bedreigde en onder de voet liep (734-732 v. Chr.), maar is een profetie die een reikwijdte heeft gekregen tot in en na de ballingschap. De vraag wie in 9:5 met de toekomstige vorst wordt bedoeld, is dan ook niet met de naam van één, bijvoorbeeld Hizkia, te beantwoorden. In deze visie is Jes. 8:19-9:6 dus een geactualiseerde interpretatie van de Immanuël-profetie met het oog op de nieuwe situatie waarin het volk zich bevindt, en als zodanig toegevoegd aan en verbonden met *die Immanuelschrift* (6:1-8:18). Zie de literatuur die ik in voetnoot 259 noem. Ik verwijs ook naar Williamson, *Book Called Isaiah*, 67-77, die onderzoek deed naar de invloed van Deutero-Jesaja op de tekst van Proto-Jesaja en omgekeerd. Wat Jes. 8:23b-9:6 betreft komt hij tot de conclusie dat Deutero-Jesaja in zijn tekst reflecteerde op en beïnvloed is door Jes. 8:23b. In zijn optiek maakte Deutero-Jesaja dus gebruik van tekstmateriaal dat ouder is dan zijn tekst. Dit sluit ondertussen niet uit dat de eindtekst van 8:19-9:6 van nog weer later datum is. Belangrijker dan een precieze datering van deze tekst of delen ervan lijkt mij dat de eindtekst van dien aard is, dat deze niet op één historische situatie doelt. Elementen van de tekst verwijzen naar historische gebeurtenissen uit de tijd van de profeet Jesaja, maar de taal van deze tekst, in het bijzonder met betrekking tot de toekomstige koning (9:5-6), overstijgt die tijd. ‘Die Passage besteht aus Elementen, die zum Teil auf einmalige historische Begebenheiten zurückgehen (...), aber auch zeitübergreifende Vorstellungen Israels benutzen.’ (Berges/Beuken, *Buch*, 74; Beuken, *Jesaja 1-12*, 240) Zie voor de samenhang van de profetieën in Proto-Jesaja en historische gebeurtenissen H. Barth, *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit. Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung* (WMANT 48), Neukirchen-Vluyn 1977, en M.J. de Jong, *Isaiah among the Ancient Near Eastern Prophets. A Comparative Study of the Earliest Stages of the Isaiah Tradition and the Neo-Assyrian Prophecies* (VT, Supp. 117), Leiden 2007, 136-139, 385-390. De Jong: ‘9:1-6, as I will argue, is to be understood in the context of an anti-Assyria redaction of the Isaiah tradition in the seventh century.’ Deze tekst – waarin het thema van de ondergang van Assyrië verbonden is met dat van de regering van een nieuwe koning (zo ook in 10:33-34 en 11:1-5, en in 31:8-9 en 32:1-2) – is volgens hem dus ouder dan de eerder genoemde auteurs voorstellen en verwijst niet zozeer naar de toekomst (*an eschatological picture*) als wel naar ‘a political reality that is idealised.’ Hij denkt hierbij aan koning Josia. Zo ook H. Barth in zijn zojuist genoemde dissertatie *Jesaja-Worte in der Josiazeit*, 170-177. Jeremias, *Theologie*, 422, benadrukt dat een precieze datering van deze tekst moeilijk blijft: enerzijds worden *universale Perspektive* geopend, anderzijds is er een duidelijke relatie met het huis en rijk van David.

heil komt er door toedoen van een koning uit het nageslacht van David. Deze koning draagt meerdere namen (שׁ; 9:5bA), waaronder die van אֲבִיעֶד. Het gaat hier om een samengesteld woord, waarin het substantivum אָב (vader) is te onderscheiden.<sup>263</sup> Het is door dit woord dat Jes. 9:5 een nauwe samenhang vertoont met 63:7-19: om precies te zijn met 63:16aA en 63:16bA. Volgens Beuken gaat het om een eigennaam. In deze samengestelde naam is אָב (vader) volgens hem het ‘*theophore Element*’.<sup>264</sup> Hiermee bedoelt hij dat de metafoor ‘vader’ naar God verwijst. Hij wijst op teksten binnen het Oude Testament waaruit dit beeld voor JHWH oprijst of waarin JHWH zelf zich ‘vader’ noemt. Opmerkelijk is dat dit vaak het geval is in teksten waarin gesproken wordt over een koning uit het nageslacht van David, zoals ook hier in Jes. 9:5-6; 2 Sam. 7:14; Ps. 2:7; 89:27. Nergens heeft deze metafoor betrekking op een koning, maar altijd op God, aldus Beuken.<sup>265</sup> In Jes. 9:5 echter refereert אָב wel aan een koning, namelijk de toekomstige koning uit het huis van David. Ook in 22:21 verwijst deze metafoor niet naar JHWH, maar naar iemand die vanwege zijn beschrijving aan een koning doet denken, Eljakim.<sup>266</sup>

Wanneer ik nu 9:5 tegen 63:16 en ook 64:7 aanleg, constateer ik het volgende: de teksten vertonen in die zin een nauwe samenhang dat אָב in beide verwijst naar iemand die als een vader wordt gezien. In 9:5 echter heeft אָב betrekking op een toekomstige koning uit het huis van David, terwijl אָב in 63:16 en 64:7 verwijst naar JHWH zelf. Deze waarneming sluit aan bij eerdere constatering, namelijk dat gaandeweg het boek Jesaja David en zijn nageslacht uit beeld verdwijnen. Niet een nakomeling van David, maar JHWH zelf zal zijn volk redden. Dat is in elk geval het verlangen en de bede van het volk, zo kan uit 63:15-19 worden opgemaakt. Het spreekt zijn God aan als אֲבִינוּ (onze vader), tot drie keer toe (63:16<sup>2x</sup>; 64:7).

Jes. 8:19-9:6 wordt afgesloten met een versregel waarin verwezen wordt naar de קְנִיָּה van JHWH Zebaot (9:6bB). Zijn positie vooraan in de versregel geeft dit woord nadruk. De lezer krijgt mee dat deze naijver de garantie is dat JHWH zal doen wat Hij heeft beloofd. Vanwege Gods naijver is het heil voor Israël vast en zeker. In 37:32 worden de woorden van 9:6bB herhaald.<sup>267</sup> In 63:7-19 echter is de קְנִיָּה van JHWH niet verbonden met toekomstig heil zoals in 9:6 en 37:32. In dit tekstdeel krijgt het een plaats in de klacht van het volk vanwege het uitblijven van heil (63:15).

In het hierop volgende deel Jes. 9:7-10:4 is sprake van Gods oordeel over zijn eigen volk. In de tweede strofe (9:12-16) lezen we wat de reden is van dit gericht: het morele verval van het volk en zijn leiders. Deze verzen eindigen met de uitspraak dat God zich niet zal verheugen over de jongemannen noch zich zal ontfermen over wezen en weduwen (9:16aA). Hier treffen we voor de eerste keer binnen Jesaja het woord רָחַם aan. Het gaat hier in tegenstelling tot 63:7,15 om het werkwoord. Israël is het object van Gods ontferming in negatieve zin: JHWH zal zich *niet* ontfermen, maar vasthouden aan zijn toorn (9:16bA).

<sup>263</sup> Zie voetnoot 137.

<sup>264</sup> Beuken, *Jesaja 1-12*, 252.

<sup>265</sup> Ibidem, 252.

<sup>266</sup> Zie de analyse van samenhang met 22:21 hieronder.

<sup>267</sup> De voorstelling dat de קְנִיָּה van JHWH de drijfveer voor de verlossing van het volk is, is volgens Reuter, *ThWAT* 7, 61v, een latere ontwikkeling binnen het oudtestamentische getuigenis aangaande Gods naijver. Zo ook Beuken, *Jesaja 28-39*, 404; Berges/Beuken, *Buch*, 74; zie Ez. 36:5v; 38:19; Zef. 1:18; 3:8. Dat dit motief voorkomt in de tekst van Jes. 9:1-6 kan als een aanwijzing worden gezien dat Jes. 9:6bB geen deel uitmaakte van de oudste en oorspronkelijke laag van deze tekst.

In Jes. 63:7-19 keert het woord רחם terug, nu als substantivum pluralis. Het gaat dan niet zoals in 9:16 over Gods ontferming als *daad*, maar over zijn barmhartigheid als *eigenschap*. De 'ik' gedenkt de רחם van God (63:7) en dat resulteert in zijn klacht dat God zijn barmhartigheid inhoudt (63:15). Deze voorstelling komt overeen met die van 9:16. Het verschil is dat in 9:16 het woord רחם functioneert binnen een aankondiging van Gods gericht, terwijl het in 63:7-19 onderdeel is van een klacht waarin het volk God aanspreekt op het uitblijven van zijn ontferming.

Ik zie een ontwikkeling van Jes. 9:16 naar 63:15. Deze loopt over teksten als Jes. 30:18 en 54:7-8 waar sprake is van de toekomstige ontferming van JHWH over zijn volk. Ik zie het volgende voor me: het Godswoord dat JHWH zich niet over zijn volk ontfermen zal (9:16; vgl. 27:11), gaat over in de belofte dat Hij zich over zijn volk zal ontfermen (30:18; vgl. 14:1). Klinkt deze belofte binnen Proto-Jesaja in de 3<sup>e</sup> persoon enkelvoud, in 54:7-8 is sprake van de 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud: JHWH zelf doet de belofte van ontferming. Maar uit 63:15 blijkt vervolgens dat van die belofte vooralsnog niets is gebleken. Daarom keert het volk zich tot JHWH met een indringende klacht. Opmerkelijk is dat binnen 63:7-19 deze ervaring niet verbonden is met de notie van Gods toorn (אף) zoals in 9:16. Dat motief vinden we terug binnen de tekst van 63:1-6. Zodoende valt – in vergelijking met 9:16 – in 63:7-19 alle nadruk op de רחם van JHWH.

### Conclusie

Door de herhaling van woorden en de metafoor 'vader' en door de voorstelling van Gods רחם en קנאה is er sprake van een nauwe samenhang tussen de tekst van Jes. 63:7-19 en die van Jes. 9:5,6,16. Uit deze samenhang kan worden opgemaakt dat de voorstelling van Gods רחם en de metafoor 'vader' de lezer reeds bekend is.

Deze samenhang sluit ondertussen verschil niet uit. Een eerste verschil is dat אב in 9:5 betrekking heeft op een toekomstige koning uit het nageslacht van David, terwijl het in 63:16 verwijst naar JHWH zelf. In de klacht en bede van 63:7-19 is Hij het van wie het heil verwacht wordt. Een tweede verschil is dat de metafoor 'vader' en het motiefwoord קנאה in Jes. 9 functioneren in het verband van een heilsprofetie (9:5,6), terwijl beide binnen Jes. 63 zijn meegenomen in de klacht van het volk (63:15,16). Een derde verschil sluit hierbij aan: is רחם in Jes. 9 onderdeel van een onheilsprofetie (9:16), binnen Jes. 63 heeft het een plek in de gedachtenis (63:7) en klacht (63:15) van het volk dat zich richt tot JHWH. Binnen de tekst van 63:7-19 ontbreekt het motiefwoord אף, dat in 9:16 verbonden is met de afwezigheid van Gods רחם. Wanneer de tekst van Jes. 63:7-19 geschreven is in samenhang met die van Jes. 9:5,6,16, is de schrijver van Jes. 63 hiermee op een zelfstandige wijze omgegaan. Hij heeft woorden en motieven uit Jes. 9:5,6,16 opgepakt en verwerkt, op een manier die de aandacht vestigt op de רחם van JHWH en op JHWH als אב.

Nu ik mij een eerste beeld heb gevormd van de samenhang van 63:7-19 met Proto-Jesaja, richt ik me op nog een aantal andere teksten binnen het tekstcorpus van dit eerste deel van Jesaja. Om te beginnen op Jes. 12:2,4 en 37:32. Beide hoofdstukken zijn interessant omdat ze behalve met 63:7-19 ook samenhang vertonen met 63:1-6, zoals ik heb laten zien.

*Jes. 12:2,4*<sup>268</sup>

---

<sup>268</sup> Zie voor het literaire verband waarin deze tekst is opgenomen en voor haar indeling het onderzoek naar de samenhang van deze tekst met 63:1-6 in het eerste deel van deze paragraaf.

Bij het onderzoek naar de samenhang van Jes. 63:1-6 met Jes. 12 attendeerde ik op de sterke overeenkomst van 63:8bA met 12:2bB wat betreft de woorden en syntactische opbouw van de versregel. In beide versregels wordt uitgesproken dat JHWH voor zijn volk een redder is geworden. Dat beide versregels nagenoeg gelijk zijn kan erop wijzen dat de tekst van 63:7-19 in nauwe samenhang met die van Jes. 12 geschreven is.

Het woord ישועה – en de wortel ישע – komt binnen het boek Jesaja in het algemeen en Jes. 1-12 in het bijzonder in 12:2,3 voor de eerste keer voor. Dat kan opmerkelijk worden genoemd. Het keert binnen Deutero- (o.a. 49:6; 51:6,8) en Trito-Jesaja (o.a. 59:17; 62:11) veelvuldig terug.<sup>269</sup> Wanneer men ervan uitgaat dat Jes. 12:1-6 een latere redactionele toevoeging is van de hand van Deutero-Jesaja,<sup>270</sup> zou deze overeenkomst in vocabulaire een aanwijzing kunnen zijn van zijn invloed op de tekst van Jes. 12.

De samenhang sluit ondertussen verschil niet uit: in 63:8bA is niet het substantivum ישועה maar מושיע geschreven. Dit wijst veeleer op samenhang van 63:8bA met Jes. 49:26b – zoals ik hierboven heb aangetoond – dan met 12:2.

Het is ook het woord שם dat 63:7-19 met Jes. 12 verbindt. In het eerste deel van deze paragraaf, waarin ik de samenhang van 63:1-6 met deze tekst onderzocht, heb ik erop gewezen dat in 12:4 het woord שם voor de eerste keer binnen het boek Jesaja verwijst naar JHWH. Ook schreef ik dat er wat dit woord betreft sprake is van een verschuiving: gaandeweg het eerste deel van Proto-Jesaja (1-12) wordt de aandacht gevestigd op de naam van JHWH. Het is zijn naam waarnaar ten slotte (12:4-6) alle aandacht uitgaat. Jes. 12 eindigt met de naam die een voorname rol speelt binnen de tekst van Proto-Jesaja: קדוש ישראל, Heilige van Israël.<sup>271</sup>

Wanneer ik 12:4,6 vergelijk met 63:7-19, constateer ik dat in Jes. 12 de שם van JHWH functioneert in een danklied van het volk voor verlossing. In 63:7-19 echter is de naam van JHWH onderdeel geworden van een klacht en bede van het volk juist vanwege het *uitblijven* van verlossing. In deze klacht speelt de שם van JHWH een voorname rol. Deze is een van de motieven voor de indringende bede om Gods terugkeer (63:16bB). Dit betreft dan niet de naam die in Jes. 12 de aandacht heeft: קדוש ישראל, Heilige van Israël. Binnen de tekst van 63:7-19 moet een andere naam de aandacht krijgen: גאלנו מעולם, onze lossen van eeuwigheid (63:16bB).

### Conclusie

Door de herhaling van de stam ישע en het woord שם is er een verbinding van Jes. 63:7-19 met Jes. 12:2,4. Deze is vanwege de overeenkomst in de syntactische opbouw van de versregel het sterkst tussen 63:8bA en 12:2bB. Toch zijn de verschillen groter dan de overeenkomst en samenhang. Zo keert in 63:8bA niet het woord ישועה terug, maar treffen we מושיע aan, een woord dat eerder aan samenhang met 49:26b en 60:16bA doet denken. Een ander verschil is, dat in 12:6 שם verwijst naar de naam קדוש ישראל, terwijl in 63:7-19 שם verwijst naar de naam גאלנו מעולם.

<sup>269</sup> Zie voor ישע binnen Jesaja Beuken, *Jesaja 1-12*, 334.

<sup>270</sup> Zo o.a. Williamson, *Book Called Isaiah*, 154. Zie ook Beuken, *Jesaja 1-12*, 332, 334. Ook hij gaat ervan uit dat Jes. 12 van later datum is. Volgens hem heeft een redactie de verkondiging van de profeet Jesaja verstaan als een die tot heil leidt, en werd zo de basis gelegd voor een verbinding naar het tweede deel van Jesaja, Jes. 40-55. Een eerste ontwerp van Jes. 12 zou geschreven zijn voordat de eindredactie van het boek Jesaja plaatsvond, aldus Beuken (*Jes. 1-12*, 332).

<sup>271</sup> Zie wat ik hierover reeds opmerkte bij het onderzoek naar de samenhang van 63:1-6 met deze tekst in het eerste deel van de paragraaf en zie ook voetnoot 218.

*Jes. 37:32*<sup>272</sup>

Het is de voorstelling van de קנאה van JHWH die 63:7-19 verbindt met 37:32. Daar heeft deze een plek binnen de heilsprophetie van 37:30-32. Het toegezegde heil voor de overgeblevenen van Sion is vast en zeker vanwege de naijver van JHWH (37:32b). Deze versregel is identiek aan 9:6bB, zoals ik al opmerkte. Beide teksten markeren een rode draad door de verkondiging van Proto-Jesaja: Gods verlossing grondt in zijn קנאה.<sup>273</sup> Uit deze samenhang kan opnieuw worden opgemaakt dat de lezer van Jes. 63:7-19 de voorstelling van Gods naijver reeds kende.

Wanneer ik deze teksten vergelijk met die van 63:7-19 constateer ik dat de naijver van JHWH in die tekst een groot vraagteken is geworden. Het uitblijven van heil roept bij het volk de vraag op naar de openbaring van de קנאה van JHWH (63:15). Voor zover de schrijver van 63:7-19 zijn tekst schreef in samenhang met die van Proto-Jesaja, heeft hij een reeds bekend motief, namelijk dat van de naijver van God, op eigen wijze verwerkt. Hij heeft dat gedaan omdat de concrete situatie waarin het volk zich op dat moment bevond daar om vroeg. De ellendige situatie van het volk (63:18-19a) staat haaks op de belofte van heil zoals die klonk toen Sion bedreigd werd door Assur (37:32). Door JHWH aan zijn naijver te herinneren (63:15) hoopt het volk alsnog op de openbaring ervan.

Ten slotte richt ik me op nog vier andere teksten binnen Proto-Jesaja waarmee 63:7-19 samenhang vertoont: Jes. 16:5; 19:20; 22:21 en 30:18.

*Jes. 16:5*

Ook door middel van het woord חסד is er samenhang tussen 63:7-19 en de tekst van Proto-Jesaja. Het verbindt 63:7-19 met Jes. 16:5. Dit vers is binnen het boek Jesaja het eerste en binnen Proto-Jesaja het enige vers waarin we het aantreffen. Het sluit 16:1-5 af, het tekstdeel dat het midden vormt van het tekstgeheel 15:1-16:12.<sup>274</sup>

Dit middendeel loopt uit op de belofte van een troon en iemand op de troon die instaat voor recht en gerechtigheid. Opnieuw klinkt de naam van David, zoals reeds eerder in 9:6. De belofte van heil wordt ook dit keer verbonden met de komst van een koning uit het huis van David. De schrijver van Proto-Jesaja trekt de lijn vanuit 9:6 door naar 16:5. Deze lijn loopt over 11:1,10 waar het beloofde heil samenhangt met de komst van een twijg uit de stam van Isaï. Steeds opnieuw benadrukt de schrijver dat de verlossing van Sion komen zal door toedoen van een nakomeling van David. De troon waarvan sprake is in 16:5 is gegrond בחסד, in goedertierenheid. Al wordt de naam van JHWH niet genoemd, de verwijzing naar David – en zodoende naar de belofte aan David gegeven – is voor mij een aanwijzing dat het hier gaat over de חסד van JHWH.<sup>275</sup> Het is vanwege zijn trouw aan David dat er voor Sion een nieuwe toekomst daagt.

Zoals ik al eerder opmerkte, heeft חסד in 16:5 niet de meervoudsvorm als in 63:7 maar die van het enkelvoud zoals in Jes. 54:8,10; deze syntactische overeenkomst verbindt deze verzen. Ook in 54:8,10 is sprake van de חסד van JHWH. Deze is eeuwig (54:8) en wijkt niet (54:10). Het is vanwege zijn eeuwige trouw dat JHWH zijn verberging omkeert in zijn

<sup>272</sup> Zie voor de plaats van deze tekst in het geheel van Jes. 36-39 het onderzoek naar de samenhang van Jes. 37:20,35 met 63:1-6 in het eerste deel van deze paragraaf.

<sup>273</sup> Zie wat ik met betrekking tot Gods קנאה opmerkte bij de analyse van de samenhang met Jes. 9:5-6.

<sup>274</sup> W.A.M. Beuken, *Jesaja 13-27* (HThKAT), Freiburg 2007 (Beuken, *Jesaja 13-27*), 126. Vgl. C. Balogh, *The Stele of YHWH in Egypt. The Prophecies of Isaiah 18-20 concerning Egypt and Kush* (OTS 60), Leiden 2011, 96vv.

<sup>275</sup> Zo ook Beuken, *Jesaja 13-27*, 136.

ontferming. In 55:3 is deze חסד opnieuw verbonden met de naam ‘David’. Ik constateer dat ook binnen Deutero-Jesaja de trouw van JHWH verband houdt met zijn trouw aan David.

Wanneer ik nu 16:5 vergelijk met 63:7-19 zie ik het volgende voor me: in 16:5 functioneert de חסד van JHWH in een heilsaankondiging die klinkt in een tijd dat Israël bedreigd wordt door vreemde machten. In 63:7 echter verwijst חסד naar Gods trouw aan Israël ten tijde van de uittocht. Hij heeft zijn trouw bewezen in de daden die Hij deed ten tijde van de uittocht en de doortocht door de zee (63:7-14). En zoals ik al opmerkte bij het onderzoek naar de samenhang van 63:7-19 met 55:3 – in 63:7 is de חסד van JHWH niet meer verbonden met de naam David, maar klinkt een andere naam, namelijk die van Mozes.

### *Conclusie*

De voorstelling van de חסד van JHWH verbindt de tekst van 63:7-19 met die van Jes. 16:5 – de enige tekst binnen Proto-Jesaja waar dit motiefwoord voorkomt. Ik heb een volgende aanwijzing dat de lezer van 63:7-19 de voorstelling van Gods goedertierenheid of trouw al kent. Opmerkelijk is dat de חסד van JHWH in 16:5 verbonden is met de naam ‘David’, maar dat die in 63:7-19 ontbreekt. Daar klinkt een andere naam: die van Mozes. In 63:7-19 moet niet Gods trouw aan David maar die aan Israël ten tijde van Mozes de aandacht hebben. De samenhang met de naam David verbindt Jes. 16:5 met Jes. 55:3. Dit is voor mij een aanwijzing dat beide teksten in samenhang met elkaar geschreven zijn, waarbij de vraag nog is welke tekst van de andere afhankelijk is.

Jes. 63:7-19 is door de voorstelling van de חסד van JHWH weliswaar met 16:5 en ook 54:8,10 en 55:3 verbonden, maar onderscheidt zich ook van deze teksten. Want in 63:7-19 functioneert deze voorstelling niet meer in een heilsaankondiging maar heeft zij een plaats gekregen in een indringende klacht en bede van het volk. Jes. 63:7 markeert wat het woord חסד betreft een verschuiving binnen het boek Jesaja. Hiermee heb ik antwoord gegeven op de vraag naar de samenhang tussen de genoemde teksten.<sup>276</sup>

### *Jes. 19:20*

In het onderzoek naar de samenhang van 63:7-19 met Proto-Jesaja mag Jes. 19:20 niet ongenoemd blijven. Het is de participium-vorm מושיע die 63:8bA en 19:20 nauw verbindt. Temeer omdat deze vorm binnen Proto-Jesaja alleen in 19:20 voorkomt, terwijl deze binnen Deutero-Jesaja veelvuldiger vinden is. Ik verwijs hier naar de vorige paragraaf (4.3.2.2), waar ik de samenhang tussen beide teksten reeds onderzocht. Spreekt Jes. 19:20 over een מושיע (redder) die door JHWH naar Egypte zal worden gezonden om redding te brengen, in 63:8bA gedenkt ‘ik’ dat het JHWH zelf was die voor zijn volk tot een מושיע werd. Opmerkelijk is dat ook in 63:8bA Egypte het decor blijkt te zijn waar deze redder zich heeft gemanifesteerd.

Ik concludeer dat er door de participium-vorm van het werkwoord ישיע en het verband met Egypte als plaats waar de מושיע zich openbaart een nauwe samenhang bestaat tussen Jes. 63:8bA en Jes. 19:20, en dat er tegelijk sprake is van een verschuiving of ontwikkeling: van 19:20 naar 63:8bA verplaatst de aandacht zich naar JHWH als מושיע. Deze verschuiving wordt voorbereid door Deutero-Jesaja, die veelvuldig spreekt over JHWH als Israëls מושיע (43:3,11; 45:15,21; 49:26). Binnen Deutero-Jesaja verwijst deze metafoor naar JHWH als redder voor zijn volk in de tijd van de ballingschap. In 63:8bA echter refereert deze aan JHWH als redder voor zijn volk ten tijde van de uittocht uit Egypte.

---

<sup>276</sup> Zie het onderzoek naar de samenhang van 63:7-19 met Proto-Jesaja door het woord חסד in § 4.3.2.2.

De samenhang tussen genoemde teksten vanwege het woord מושיע is voor mij een volgende aanwijzing dat de schrijver van Jes. 63 zijn tekst schreef in nauwe samenhang met teksten binnen Proto- en Deutero-Jesaja, waarbij niet meteen duidelijk is in hoeverre hij zijn tekst schreef in samenhang met 19:20 of met teksten binnen Deutero-Jesaja waarin מושיע voorkomt. Hoe dan ook, de voorstelling van JHWH als מושיע krijgt binnen zijn tekst een plaats in de klacht en bede van het volk. Nu JHWH allesbehalve de redder van zijn volk lijkt te zijn (Deutero-Jesaja; 60:16b), grijpt 'ik' terug op de tijd waarin Hij dat wel is geweest, de tijd van de uittocht en de doortocht door de zee. Zo wordt in 63:7-14 door de gedachtenis aan die tijd de klacht en bede van 63:15-19 voorbereid.

#### *Jes. 22:21*

Het is de metafoor אב die de tekst van 63:7-19 ook met Jes. 22:21 verbindt. Deze tekst uit Proto-Jesaja maakt deel uit van de profetie over Sebna en Eljakim (22:15-25). Deze vormt met die over Jeruzalem (22:1-14) een eenheid.<sup>277</sup> We lezen in deze profetie dat JHWH Eljakim zal roepen als opzichter over het koninklijk paleis in de plaats van Sebna. Deze Eljakim is geen koning, maar wat over hem gezegd wordt doet wel aan een koning denken. Zo noemt JHWH hem עבדי, mijn knecht (22:20bA). Dit motief verbindt deze tekst met 37:35bB, waar JHWH David zijn knecht noemt. De naam David klinkt ook in deze profetie (22:22aA). Hem, Eljakim, zal de heerschappij worden gegeven (22:21aB). Hij zal als een vastgeslagen pin zijn (22:23,25). Deze woorden doen denken aan 9:6 en 16:5, waar gesproken wordt over de blijvende heerschappij van de toekomstige koning. Ook al is Eljakim geen nakomeling van David, door de wijze waarop hij hier wordt neergezet komt deze profetie dicht in de buurt van die profetieën binnen Proto-Jesaja die gaan over de komst van een nakomeling van David (9:6; 11:1,10; 16:5).<sup>278</sup>

Wat mij in het verband van deze studie het meest intrigeert, is het feit dat over deze Eljakim gezegd wordt dat hij als een אב, vader voor zijn volk zal zijn (22:21b). Deze metafoor verbindt de tekst met 9:5. In die tekst wordt over een koning gesproken die de naam אביעד, eeuwige vader, dragen zal.<sup>279</sup> In beide teksten verwijst de metafoor אב naar een koning (9:5,6) of koninklijke gestalte (22:21). In 63:16 echter refereert de metafoor aan JHWH zelf.

Ik concludeer dat er door de metafoor 'vader' een nauwe samenhang bestaat tussen de tekst van 63:7-19 en die van Jes. 22:21. Ik heb na Jes. 9:5 een tweede aanwijzing dat de lezer van Jes. 63 de metafoor 'vader' al kent. Hij kent deze niet vanuit Deutero-Jesaja. Want de verwijzing van het woord אב naar iemand die als een vader is voor zijn volk, komt uitsluitend binnen de tekst van Proto-Jesaja voor (9:5; 22:21). Ik denk dat dit een sterke aanwijzing is, dat de tekst van Jes. 63:7-19 wat deze voorstelling betreft geschreven is in heel nauwe samenhang met Jes. 9:5 en 22:21. Behalve samenhang is er ook sprake van verschil. Zoals ik bij de analyse van samenhang met Jes. 9:5,6 al schreef: de aandacht verschuift gaandeweg van de koning als vader (9:5; 22:21) naar JHWH als vader (63:16).

<sup>277</sup> De beide delen zijn door de woorden 'zegt de Heer, JHWH Zebaoth' aan het einde van vers 14 en aan het begin van vers 15 te onderscheiden. De Masoreten brachten ter hoogte van vers 14 een markering (פ) aan. De herhaling van het woord מושע (22:1,25; inclusio) houdt ze bijeen. Jes. 22 maakt deel uit van het tekstgeheel Jes. 13-27, waarbinnen de delen 13-23 en 24-27 zijn te onderscheiden. Zie o.a. Beuken, *Jesaja 13-27*, 18-23; Berges/Beuken, *Buch*, 81-84; J. Blenkinsopp, *Jesaja 1-39*, 271-273.

<sup>278</sup> Beuken gaat in zijn commentaar uitvoerig in op de diverse motieven waarmee de persoon Eljakim getekend wordt (Beuken, *Jesaja 13-27*, 277-279), en concludeert dan: 'Diese Übersicht verdeutlicht, dass Gott Eljakim nicht einfach als den neuen Haushofmeister des Königs anstellt, sondern als idealtypischen Herrscher.' (279)

<sup>279</sup> Zie het onderzoek van zojuist naar de samenhang van 63:7-19 met 9:5,6.

### Jes. 30:18

De voorstelling van Gods ontferming verbindt 63:7-19 ook met Jes. 30:18. Deze tekst is de laatste binnen Proto-Jesaja waarin we het woord רחם aantreffen. Het betreft hier – zoals in alle andere teksten binnen Proto-Jesaja waar רחם voorkomt – het werkwoord. Daarin verschilt 30:18 van 63:7,15 – in die beide verzen treffen we namelijk het substantivum pluralis aan. Jes. 30:18 is onderdeel van het vierde ‘wee’ (30:1-33) in een reeks van zes (Jes. 28-33).<sup>280</sup> Hierin wordt het volk aangespoord om niet op Egypte (30:2,3,7) te vertrouwen maar op JHWH, zijn God. Ondanks de onwil en ontrouw van het volk, met alle gevolgen van dien (30:16-17), wil JHWH zijn volk genadig zijn en zich over dit volk ontfermen (30:18). Tegenover het onheil van 30:16-17 staat het heil van 30:19-26. Vers 18 is hier het scharnierpunt: de omslag wordt door niets anders ingegeven dan door de wil van JHWH zijn volk barmhartig en genadig te zijn.

Deze tekst staat in schril contrast met 63:15bB, waar ‘ik’ namens het volk de klacht uit dat JHWH zijn רחם inhoudt. Er is van zijn ontferming niets te merken. De wee-klacht over het volk (30:1-33) maakt plaats voor een klacht van het volk aan het adres van zijn God. Deze wordt ingegeven door de gedachtenis aan Gods חסד en רחם (63:7).

Bij de analyse van de samenhang van 63:7-19 met Jes. 9:16 schetste ik de ontwikkeling die ik waarneem van 9:16 via 30:18 en 54:7,8,10 naar 63:7,15. Deze komt hierop neer dat binnen Proto- en Deutero-Jesaja de aandacht gaandeweg verschuift naar de belofte van Gods ontferming, waarbij 54:7,8,10 als de climax gezien kan worden. Want in die verzen is het JHWH zelf die zijn ontferming belooft. Ze lopen uit op de nadere kwalificatie van JHWH als Israëls מרחם, ontfermer. In 63:15 echter is de belofte van Gods ontferming een klacht geworden over het uitblijven ervan, een klacht die voorbereid wordt door de gedachtenis aan Gods barmhartigheid ten tijde van de uittocht uit Egypte (63:7-14).

Door het onderzoek naar de samenhang van 63:7-19 met Proto-Jesaja ben ik nog een tweede ontwikkeling op het spoor gekomen die met de vorige samenhangt. Komt binnen Proto-Jesaja רחם uitsluitend als werkwoord voor, binnen Deutero- en Trito-Jesaja treffen we dit motiefwoord zowel als werkwoord (49:13; 54:8; 55:7; 60:10) als attributivum (49:10; 54:10) en substantivum (54:7; 63:7,15) aan.<sup>281</sup> Dat wil zeggen: gaandeweg het boek Jesaja wordt er naast de רחם van JHWH als *daad* aandacht gevraagd voor de רחם van JHWH als *eigenschap*. Sterker nog: ten slotte gaat de aandacht volledig uit naar de רחם van JHWH als eigenschap (63:7.15). Op een indringende manier doet het volk een beroep op die eigenschap van JHWH die Hij openbaarde ten tijde van de uittocht uit Egypte en de doortocht door de zee: zijn barmhartigheid.

### Conclusie

Door herhaling van de voorstelling van Gods רחם is er samenhang tussen de tekst van Jes. 63:7-19 en Jes. 30:18. Opnieuw blijkt dat de lezer van Jes. 63:7-19 deze voorstelling al kent. De samenhang beperkt zich echter tot de herhaling van רחם, waarbij ook moet worden opgemerkt dat het in 30:18 om het werkwoord en in 63:7,15 om het substantivum (pl.) gaat. Wat betreft de voorstelling van Gods רחם lijkt vanwege het substantivum (pl.) de

<sup>280</sup> Jes. 30 wordt doorgaans onderverdeeld in vier delen: 1-7; 8-17; 18-26 en 27-33. Zie voor de indeling van Jes. 28-33, de opbouw van Jes. 30 en de plaats van vers 18 in het geheel van Jes. 30 Beuken, *Jesaja* 28-39, 36v en 160-166; Berges/Beuken, Buch, 100-101: 106-109; Blenkinsopp, *Isaiah* 1-39, 380-384; zie voor een grondige bespreking van Jes. 28-33 als een samenhangend en betekenisvol geheel J. Dekker, *Zion's Rock-Solid Foundations. An Exegetical Study of the Zion Text in Isaiah 28:16* (OTS 54), Leiden 2007, 245-258.

<sup>281</sup> Het substantivum komt ook in 47:6 voor; daar is echter niet JHWH het subject maar Babel.



samenhang met Jes. 47:6 en 54:7 groter dan die met Jes. 30:18.

### *Conclusie met betrekking tot Proto-Jesaja*

1. Door herhaling van woorden en voorstellingen als Gods קנאה, חסד en רחם en van een מושיע, en door overeenkomst in werkwoordsvormen en syntactische opbouw van versregels vertoont de tekst van Jes. 63:7-19 een nauwe samenhang met teksten binnen Proto-Jesaja. Deze samenhang kan erop wijzen dat de tekst van 63:7-19 geschreven is in samenhang met die van Proto-Jesaja. Dit geldt in het bijzonder Jes. 9:5 en 22:21 omdat binnen het boek Jesaja alleen in die verzen אב verwijst naar iemand die als een vader is voor zijn volk.
2. Behalve overeenkomst is er ook verschil tussen Jes. 63:7-19 en de onderzochte teksten. Een eerste verschil is dat binnen Proto-Jesaja de voorstelling van Gods קנאה, חסד, רחם en מושיע en het motief אב functioneren binnen een heilsprofetie, terwijl ze binnen 63:7-19 functioneren in de klacht van het volk. Gods naijver, trouw en barmhartigheid zijn voor het volk een groot vraagteken geworden. Een tweede verschil is dat deze woorden en voorstellingen binnen Proto-Jesaja betrekking hebben op de verlossing uit de macht van Assur, terwijl ze voor zover ze terugkeren binnen 63:7-14 betrekking hebben op een tijd ver daarvoor: de verlossing uit Egypte. Een derde verschil is, dat binnen Proto-Jesaja het aangekondigde heil verbonden is met de naam van David, terwijl die naam in Trito-Jesaja niet meer voorkomt; in de tekst van 63:7-19 klinkt een andere naam: die van Mozes.
3. Hieruit volgt: wanneer de schrijver van Jes. 63:7-19 zijn tekst geschreven heeft in samenhang met die van Proto-Jesaja, dan heeft hij op geheel eigen wijze motieven uit dit tekstcorpus verwerkt in zijn eigen tekst. Hij heeft dit zo gedaan dat onze aandacht uitgaat naar de רחם van יהוה (63:15), naar de naam גאלנו מעולם (63:16) en naar het feit dat יהוה zelf de מושיע van Israël werd (63:8b) en Hij zelf zijn אב is (63:16). Hieruit blijkt hoezeer het de schrijver in zijn compositie ging om יהוה zelf.
4. Binnen Proto-Jesaja wordt Gods verlossing verbonden met de geboorte en komst van een nakomeling van David (9:5,6; 11:1,10; 16:5; 37:32; vgl. 22:22). In Jes. 37:35 wordt David de עבד van יהוה genoemd; zo ook Eljakim in Jes. 22:20. Binnen de tekst van 63:7-19 is יהוה zelf de redder van zijn volk. Over David vernemen we niets meer, en het motief van de 'knecht' keert terug in de 'knechten' van Jes. 63:17bA.
5. De lezer van Jes. 63:7-19 is vertrouwd met de voorstelling van Gods חסד, want deze komt al voor binnen het tekstcorpus van Proto-Jesaja: Jes. 16:5. In 16:5 en ook 55:3 betreft deze Gods trouw aan David, in 63:7 echter betreft zij Gods trouw aan Israël ten tijde van Mozes. Is zij binnen Proto- en Deutero-Jesaja de zekerheid van het beloofde heil, in 63:7-19 staat zij getuige de klacht van het volk onder druk en wordt zij betwijfeld.
6. De voorstelling van Gods רחם is de lezer van Jes. 63:7-19 bekend, want deze komt reeds voor binnen de tekst van Proto-Jesaja. Binnen het boek Jesaja is wat רחם betreft sprake van een dubbele verschuiving of ontwikkeling. De eerste is die van Jes. 9:16 via Jes. 30:18 en 54:7,8,10 naar Jes. 63:7,15. De profetie dat God zich niet over zijn volk ontfermen zal (9:16) gaat over in de belofte van God zelf (54:7,8) dat Hij zich over Sion

zal ontfermen. De climax ligt in de nadere bepaling of kwalificatie מרחם (ontfermer) in 54:10. In schril contrast hiermee staat de klacht van het volk dat van deze ontferming niets te merken is (63:15). De tweede ontwikkeling is deze dat gaandeweg het boek Jesaja er behalve aandacht voor de רחם van JHWH als *daad* aandacht is voor de רחם van JHWH als *eigenschap*.

7. Ook de voorstelling van de קנאה van JHWH kent de lezer van Jes. 63:7-19 reeds. Want behalve binnen Trito- (59:17) en Deutero-Jesaja (42:13) komt deze ook en met name binnen Proto-Jesaja voor, waaronder in Jes. 9:6 en 37:32.
8. De lezer van Jes. 63:7-19 is op de hoogte van de mogelijkheid dat אב verwijst naar iemand die als een vader voor zijn volk is. Daarvan is reeds sprake binnen de tekst van Proto-Jesaja: Jes. 9:5 en 22:21. Het grote verschil is dat אב in die beide teksten betrekking heeft op een koning of koninklijke figuur, terwijl deze in Jes. 63:16 verwijst naar JHWH.

### *Conclusie Jes. 63:7-19 in zijn literaire verband*

Aan het einde van het onderzoek naar de samenhang van Jes. 63:7-19 met andere delen binnen het boek Jesaja kom ik tot de volgende conclusies:

1. Er is sprake van een nauwe samenhang tussen Jes. 63:7-19 en diverse teksten binnen het tekstcorpus van Trito-, Deutero- en Proto-Jesaja. Deze is gebaseerd op herhaling van woorden, woordparen, motieven en de voorstelling van Gods חסד en רחם en קנאה, en op overeenkomst in werkwoordsvormen en syntactische opbouw van versregels.
2. Deze samenhang met andere teksten kan gezien worden als een aanwijzing dat de eindtekst van Jes. 63:7-19 geschreven is in nauwe samenhang met die van andere teksten binnen het boek Jesaja. Dit geldt in het bijzonder de tekst van Deutero-Jesaja, want diverse teksten binnen dit deel van Jesaja zijn syntactisch nauw verbonden met verzen binnen 63:7-19. Ik wijs op Jes. 54:5b; 47:4a; 47:6a en 51:10,15. Woorden, motieven en Godsvoorstellingen die de lezer binnen dit tekstcorpus aantreft, keren in 63:7-19 terug: חסד, רחם, קנאה, de namen גאל (part.) en מושיע, en het motief van de doortocht door de zee. Opmerkelijk is dat waar de tekst van Jes. 63:7-19 een duidelijke verbinding met die van Deutero-Jesaja laat zien (54:5; 47:4,6; 51:15), de tekst ook afwijkt: in 63:16bB is שם verbonden met de naam גאלנו (vgl. 54:5; 47:4; 51:15) en in 63:17b is in plaats van עמי het woord עבדיך geschreven (vgl. 47:6a); het woord עמי zien we in 63:8aA terug, de versregel waarin JHWH sprekend wordt ingevoerd. Op weer een ander moment zien we dat woorden die binnen Deutero-Jesaja een woordpaar vormen dat binnen de tekst van 63:7-19 niet meer zijn: מושיע en גאל (part.) (49:26b) keren terug in resp. 63:8bA en 63:16bB. In deze verschillen is de hand van de schrijver zichtbaar, die op deze manier de aandacht vestigt op de naam גאלנו מעולם in 63:16bB, op de עבדך van 63:17bA, op JHWH als מושיע Israëls in 63:8bA en עמי op in 63:8aA. Uit deze opsomming blijkt dat het hem in deze tekst gaat om JHWH en dan vooral JHWH als redder van zijn eigen volk.
3. Hierbij moet meteen worden opgemerkt dat Jes. 63:7-19 op één plaats in de tekst ook een nauwe samenhang met Proto-Jesaja laat zien. Dat is wanneer in 63:16 tot twee keer

toe sprake is van JHWH als אבינו, onze vader. Hier heeft de schrijver een metafoor verwerkt die reeds in Jes. 9:5 en 22:21 voorkomt. Hij doet dat zo, dat nu alle nadruk ligt op JHWH als vader voor zijn volk. Nu treft de lezer van 63:7-19 de voorstelling van Gods חסד, רחם, קנאה en die van de מושיע ook reeds binnen Proto-Jesaja aan: Jes. 16:5; 9:16 en 30:18; 9:6 en 37:32; 19:20. Omdat de samenhang met teksten binnen Deutero-Jesaja veel sterker blijkt te zijn, ga ik ervan uit dat de schrijver zijn tekst niet schreef in samenhang met die van Proto-Jesaja maar met die van Deutero-Jesaja en dat hij ook aan dat tekstcorpus de genoemde voorstellingen ontleende. Afwijkingen in de tekst van Jes. 63:7-19 ten opzichte van die van Proto-Jesaja zoals in Jes. 63:8bA (מושיע in plaats van ישועה; 12:2) en 63:16bB (גאלנו in plaats van קדוש ישראל; 12:6) wijzen naar mijn mening meer in de richting van samenhang met Deutero- dan met Proto-Jesaja. In de evaluatie hierna (§ 4.3.2.4) voeg ik hieraan nog een redactiekritische aanwijzing toe.

4. De samenhang wijst uit dat de tekst van Jes. 63:7-19 zich wel steeds opnieuw onderscheidt van de door mij onderzochte teksten, doordat de genoemde motiefwoorden en Godsvoorstellingen in de compositie van deze tekst functioneren in een klacht van het volk. Binnen Trito-Jesaja en het geheel van het boek Jesaja markeert deze tekst een verschuiving of overgang: de herhaalde belofte van verlossing voor het volk gaat over in een indringende klacht van het volk over het uitblijven van die verlossing. Jes. 63:7-19 heeft iets van een breuk ten opzichte van de voorafgaande tekst. Deze past bij de breuk die het volk ervaart: waar is Hij die zich in het verleden openbaarde als de redder van zijn volk?
5. Het onderzoek naar samenhang met teksten binnen Deutero- en Proto-Jesaja brengt nog meer verschillen aan het licht. Een eerste verschil is dat de teksten verwijzen naar verschillende episoden van Israëls geschiedenis. Die van Deutero- en Proto-Jesaja veronderstellen de tijd van ballingschap (Babel), respectievelijk overheersing door Assur, terwijl in Jes. 63:7-19 wordt teruggesproken op een tijd die daaraan voorafgaat, namelijk die van uit- en doortocht (63:7-14). Een tweede verschil hangt hiermee samen. Binnen Deutero- en Proto-Jesaja wordt over Gods heil gesproken in samenhang met zijn trouw aan David. In de tekst van Trito-Jesaja ontbreekt deze naam; in Jes. 63:7-19 klinkt een andere naam: die van Mozes.
6. De lezer van Jes. 63:7-19 trof de voorstelling van Gods חסד niet eerder aan binnen Trito-Jesaja, maar kent deze al wel vanuit Jes. 54:8,10 en 55:3 en 16:5.
7. De voorstelling van Gods רחם was hem al bekend vanuit Jes. 60:10, maar ook reeds vanuit Jes. 54:7,8,10 en teksten binnen Proto-Jesaja zoals Jes. 9:16 en 30:18. Er is wat רחם betreft sprake van een tweevoudige ontwikkeling binnen het boek Jesaja: a. de belofte van ontferming (30:18; 54:7,8) door Hem die zichzelf Sions ontfermer noemt (54:10) gaat over in een klacht over de afwezigheid van zijn ontferming (63:15); b. gaandeweg het boek Jesaja is er behalve aandacht voor Gods רחם als *daad* meer en meer aandacht voor Gods רחם als *eigenschap* (63:15).
8. De lezer van Jes. 63:7-19 kent de voorstelling van Gods קנאה vanuit Jes. 59:17 en trof deze reeds eerder aan in Jes. 42:13 en binnen Proto-Jesaja in Jes. 9:6 en 37:32.
9. De metafoor van God als vader (אב) van zijn volk komt de lezer van Jes. 63:7-19 ook nog in Jes. 64:7 tegen. Dat maakt de verbinding met 64:1-11 sterk. Binnen Deutero- en

Proto-Jesaja echter verwijst אב nergens naar JHWH. Niettemin is de lezer van Jes. 63:7-19 reeds vertrouwd met de voorstelling dat iemand als een vader voor zijn volk is. Want binnen de tekst van Proto-Jesaja komt deze reeds voor in Jes. 9:5 en 22:21. In beide teksten verwijst אב naar een koning of koninklijke figuur. Dat אב in 63:16 en 64:7 naar JHWH verwijst, is in het geheel van het boek Jesaja uniek.

10. Er is ook sprake van een nauwe samenhang tussen Jes. 63:1-6 en Jes. 41:25, waar we de werkwoorden בוא en רמם tegenkomen en de voorstelling van iemand die – door JHWH geroepen – machthebbers vertrapt. De lezer van Jes. 63:1-6 kent die voorstelling dus al. Hetzelfde geldt voor de metafoor ‘strijder’, die reeds voorkomt in Jes. 42:13. Dit zouden twee aanwijzingen kunnen zijn dat de tekst van Jes. 63:1-6 niet alleen in heel nauwe samenhang met Proto-Jesaja (34:2,8; 35:9) geschreven is, maar ook in samenhang met deze beide teksten uit Deutero-Jesaja.<sup>282</sup>

#### 4.3.2.4 Evaluatie en conclusies Jes. 63 in zijn literaire verband

Op grond van het voorgaande onderzoek naar de samenhang van Jes. 63:1-6 en 63:7-19 met andere teksten binnen het boek Jesaja heb ik een beeld gekregen van de wijze waarop beide teksten onderdeel zijn van een groter geheel en met elkaar samenhangen. Ik kom tot de volgende schets van samenhang en verwerk daarin mijn conclusies:

##### *Jes. 63:1-6 – een synchrone benadering*

Hoewel de tekst van Jes. 63:1-6 een nauwe samenhang vertoont met voorafgaande teksten binnen Trito-Jesaja – niet het minst met Jes. 59:15b-62:12 – en met het slot ervan, is deze binnen dit tekstdeel van Jesaja ook een tekst die zich onderscheidt<sup>283</sup>; alle aandacht gaat uit naar de נקם (wraak) op de עמים (volken) en de volken alleen. Deze concentratie op het motief wraak en op de volken in negatieve zin is binnen het geheel van Trito-Jesaja opmerkelijk.<sup>284</sup> Hetzelfde geldt voor het feit dat wraak hier nauw verbonden is met אף (toorn), het woord dat we binnen de tekst van Trito-Jesaja niet eerder aantreffen en evenmin in 63:7-19 (64:1-11). Deze verschillen kunnen een aanwijzing zijn dat de tekst van Jes. 63:1-6 niet of niet alleen in samenhang met die van Trito-Jesaja geschreven is. Dat Jes. 63:1-6 op twee plaatsen afwijkt van de tekst waarmee hij binnen Trito-Jesaja syntactisch gezien nauw verbonden is, is voor mij een volgende aanwijzing hiervoor: binnen de compositie van 63:1-6 trekken de woorden גאולי in 63:4aB en חמה in 63:5bB de aandacht. Ze bewijzen dat de schrijver van Jes. 63:1-6 zich heeft laten inspireren door teksten buiten het tekstcorpus van Trito-Jesaja.

Door herhaling van woorden en motieven zijn er weliswaar ook verbanden met de

<sup>282</sup> Het onderzoek naar de samenhang van Jes. 63:1-6 met Deutero-Jesaja wees uit dat er ook samenhang is met Jes. 45:19; zie onderdeel A van deze paragraaf en de conclusie aan het einde ervan.

<sup>283</sup> Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 248: ‘It is clearly discontinuous with and from a different source than chs. 60-62.’ Beuken, *Jesaja IIIa*, 246: ‘De contextuele betrokkenheid van de passage neemt niet weg dat zij altijd een vreemde indruk heeft gemaakt.’ Peels, *Vengeance*, 173 (zie ook voetnoot 373 op die pagina) benadrukt de eenheid van Jes. 59:15b-63:6.

<sup>284</sup> Berges, *Das Buch Jesaja*, 483v. ziet geen verschil tussen Jes. 63:1-6 en de andere teksten binnen Trito-Jesaja, want in zijn optiek staan de עמים en Edom in 63:1-6 voor de צריי (vijanden) en איבוי (tegenstanders) die we in Jes. 59:18 en 66:14 aantreffen; het gaat in alle gevallen om de *Frevler* onder het volk. Zie mijn reactie op Berges in voetnoot 150. Koole, *Jesaja III*, 312v. onderscheidt ze wel: gaat het in 59:15b-20 om Gods vijanden ‘binnen de gemeente’, in 63:1-6 om zijn vijanden ‘buiten de gemeente’.

tekst van Deutero-Jesaja, maar het is nog maar de vraag of Jes. 63:1-6 geschreven is in samenhang met dit tweede deel van Jesaja: een wraak en grimmigheid tegen de volken en de volken alleen zoals in 63:1-6 is Deutero-Jesaja vreemd. Een uitzondering kan Jes. 47:3 zijn, waar gesproken wordt over de נקם van JHWH die zich keert tegen Babel. Ongetwijfeld zal met Babel de wereldmacht van die dagen bedoeld zijn. Tegelijk hebben de trekken waarmee zij in deze profetie getekend wordt iets boventijdelijks.<sup>285</sup> Babel representeert hier de God vijandige volken van alle tijden.<sup>286</sup> Hier ligt een verbinding met de tekst van Jes. 63:1-6, waar de volken voorwerp van Gods wraak zijn. Opmerkelijk is dan dat in die tekst de naam Edom is geschreven. Wanneer deze in samenhang met die van Jes. 47 geschreven zou zijn, waarom klinkt dan ineens die naam en waar heeft de schrijver deze vandaan? Niettemin heb ik een aantal aanwijzingen dat de schrijver of redactor van Jes. 63:1-6 met de tekst van Deutero-Jesaja bekend was en deze meenam bij de compositie van zijn tekst: a) 63:1bA vertoont overeenkomst met 45:19bA; in de tekst over wraak op de volken mocht het motief van Gods trouw aan wat Hij sprak niet ontbreken;<sup>287</sup> b) in Jes. 41:25 treffen we reeds de woorden בוא ורמס aan in samenhang met de voorstelling van iemand die komt om te vertrappen; c) in het hoofdstuk daarop (42:13) komt de voorstelling van JHWH als strijder voor, een metafoor die in Jes. 59:17 en 63:1-6 terugkeert. Deze samenhang met Deutero-Jesaja is een aanwijzing dat de tekst van Jes. 63:1-6 niet eerder dan en minstens gelijktijdig met die van Deutero-Jesaja geschreven is.

De tekst van Jes. 63:1-6 vertoont in het bijzonder samenhang met teksten binnen Proto-Jesaja. Het motief van Gods wraak op en toorn (אף) en grimmigheid (חמה) tegen de עמים (volken) treffen we in dit eerste deel van het boek Jesaja reeds veelvuldig aan, waaronder in Jes. 34:1-8.<sup>288</sup> Met deze tekst is Jes. 63:1-6 nauw verbonden, in het bijzonder met Jes. 34:2,8. De samenhang met 34:8 is sterker dan die met Jes. 61:2. Opmerkelijk is dat in 63:4aB in plaats van שלומים (vergelding) het woord גאולי geschreven is. Is dit de hand van de schrijver of van een redactor die dit woord later aan de compositie heeft toegevoegd? In beide gevallen trekt het woord גאולי de aandacht. De vraag is waar de schrijver of redactie het woord vandaan heeft. Dat brengt me bij Jes. 35:4,9. Dit is de tweede tekst binnen Proto-Jesaja waarmee Jes. 63:1-6 nauw verbonden is. Hoewel ook in deze tekst sprake is van de wraak van God, van wraak op volken vernemen we niets. Evenmin keert in deze tekst het motief van Gods grimmigheid terug. In Jes. 35 ligt – ook wat Gods נקם betreft – alle nadruk op de verlossing van Sion.<sup>289</sup> Daarom denk ik dat Jes. 63:1-6 vooral en om te beginnen geschreven zal zijn in samenhang met Jes. 34.<sup>290</sup> Ondertussen is er één opmerkelijke

<sup>285</sup> Peels, *Vengeance*, 164.

<sup>286</sup> Williamson, *Book Called Isaiah*, 217 merkt bij zijn onderzoek naar de invloed van Deutero-Jesaja op Jes. 34:5-6 op: 'Edom became a type of the enemy of the people of God, just as Babylon had been [curs. WJD].' Zie ook wat ik hierover schrijf verderop in deze evaluatie wanneer ik de tekst vanuit diachroon perspectief benader (voetnoot 307).

<sup>287</sup> Beuken, *Jesaja IIIa*, 249: 'Zijn handelen in Edom moet dus gezien worden in het licht van het feit dat Hij steeds (participium) in gerechtigheid spreekt.'

<sup>288</sup> Zie verder Jes. 10:24v; 30:27,30; 34:2.

<sup>289</sup> Beide hoofdstukken zijn door het motiefwoord נקם nauw verbonden en tegelijk elkaars tegenbeeld. Ze vormen een eenheid in de verkondiging van Gods verlossend ingrijpen, dat gezien wordt als de openbaring van zijn wraak. Maar die heeft altijd en zo ook nu twee kanten: deze komt aan het licht in de ondergang van de volken (Jes. 34) en in de redding van Gods eigen volk (Jes. 35). Peels, *Vengeance*, 149-150 zegt hierover het volgende: 'In every respect, the two chapters present opposite images. There is no greater antithesis conceivable than this one of inferno and paradiso (O. Procksch), destruction and salvation, Edom and Sion (...). In its entirety, Isa. 34-35 is like a prophetic-visionary diptych of which the hinge is the preaching of God's vengeance (34:8; 35:4).' Zie ook voetnoot 201.

<sup>290</sup> Zo ook Lau, *Schriftgelehrte Prophetie*, 279-286: 'der 'Rachetag' in Jes. 63:4 erweist sich als musivstilistisches

overeenkomst met Jes. 35:9. Deze tekst is binnen Proto-Jesaja de enige waar wij het motiefwoord גַּאֵל aantreffen, en het heeft er een vorm die terugkeert in Jes. 63:4aB, namelijk het participium *passivum* גִּאֲוִלִּים.<sup>291</sup> Het is de vorm die er zojuist met betrekking tot de samenhang met Jes. 34:8 uitsprong. Ik denk dat dit een aanwijzing is dat de schrijver of redactor van Jes. 63:1-6 eveneens de tekst van Jes. 35:9 heeft laten meespreken. Dan heb ik ook een verklaring voor het feit dat Jes. 63:4aB afwijkt van Jes. 61:2a. Waar heeft de schrijver dat woord גִּאֲוִלִּים in 63:4aB vandaan, vroeg ik mij af. Hij is op dit woord gekomen doordat hij zijn tekst schreef in nauwe samenhang met Jes. 35:9. Hetzelfde kan gezegd worden over het motiefwoord חֲמָה in Jes. 63:5bB. De tekst wijkt hier af van die van 59:16bB omdat de schrijver zich liet inspireren door de tekst van Jes. 34:2.

In dit verband ga ik kort in op de literaire *vorm* van Jes. 63:1-6. Meerdere uitleggers opperen de mogelijkheid dat de schrijver bij de compositie van zijn tekst gebruik gemaakt heeft van de *Form eines Wächterliedes*.<sup>292</sup> Hij zou dan een wachter in gedachten hebben gehad die – staande op de uitkijk – vraagt naar de identiteit van de persoon die vanuit Edom nadert. Dat zou passen in het geheel van Jes. 63:1-6 waarin de metafoor van een naderende strijder de tekst bepaalt, maar het is niet met zekerheid te zeggen.

Vanwege deze metafoor kan ook gedacht worden aan wat Jeremias een *Theophanieschildering* noemt.<sup>293</sup> de schrijver maakte bij de compositie van zijn tekst gebruik van een literaire vorm die binnen het OT veelvuldig voorkomt, namelijk die van de beschrijving van Gods komen. De inzet van 63:1-6 voldoet aan de opbouw van het eerste deel van de *Theophanieschildering*: verwijzing naar God (זֶה), werkwoord van ‘komen’ (בֹּא), en plaatsaanduiding met het voorzetsel מִן (מֵאֲדוֹם).<sup>294</sup> Wat in deze tekst ontbreekt is het tweede deel van deze literaire vorm: de reactie van de natuur.<sup>295</sup> Niettemin is sprake van een tweede deel, in die zin dat ook in 63:1-6 het *gevolg* van Gods indrukwekkende komst

---

Zitat aus Jes. 34:8.’ Berges, *Das Buch Jesaja*, 481-485 verwijst in zijn bespreking van Jes. 63:1-6 niet één keer naar Jes. 34. Alleen al vanwege de herhaling van de namen Edom en Bosra in 63:1a is dit opmerkelijk. De naam Edom in 63:1a heeft z.i. een historische *Grundlage*: de ondergang van aartsvijand Edom aan het einde van de 5<sup>e</sup> eeuw v.Chr. Deze ondergang is voor de post-exilische *Knechtsgemeinde* een teken van hoop: zoals Edom ten onder ging, zo zullen Gods vijanden binnen het volk vergaan. Jes. 63:1-6 is voor deze gemeenschap, in het bijzonder de *Frommen* of knechten, een woord van troost, hoop en zekerheid, aldus Berges; zo ook Berges/Beuken, *Buch*, 216: 221v; zie voor mijn reactie voetnoot 150. In Berges/Beuken, *Buch*, 216v wordt de overeenkomst met Jes. 34 wel aan de orde gesteld en wordt onderkend dat de Edom-teksten Jes. 63:1-6 en Jes. 34 ‘nicht unabhängig voneinander entstanden sind.’

<sup>291</sup> Zie wat deze vorm betreft de syntactische analyse van Jes. 63:4 in § 2.2.2 en voetnoot 26 van die paragraaf.

<sup>292</sup> K. Pauritsch, *Die neue Gemeinde: Gott sammelt Ausgestossene und Arme (Jesaja 56-66)* (AnBib 47), Rome 1971, 139. C. Westermann, *Das Buch Jesaja Kap. 40-66* (ATD 19), Göttingen 1966, 302 merkt op dat deze wijze van vragen kenmerkend was voor de wachter bij de stadspoort. Zo ook Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 247vv; Koenen, *Ethik*, 77; Berges/Beuken, *Buch*, 215; Koole, *Jesaja III*, 314-315: “Het laat zich denken dat deze vraag gesteld wordt door de wachters op Sions muren, 62:6v.”. Zo ook J.F.D. Creach, *Violence in Scripture* (Interpretation – Resources for the Use of Scripture in the Church), Louisville 2013, 67. Blenkinsopp verwijst naar Jes. 21:6-9, 11-12; zo ook Obermayer, *Göttliche Gewalt*, 283. Soms wordt – zoals Koole doet – verwezen naar Jes. 62:6v. waar over wachters wordt gesproken en ziet men een verband tussen de literaire vorm van 63:1-6 en deze wachters uit 62:6v. Zo ook J. Goldenstein, *Gebet*, 179v. Voor een uitvoerige bespreking van de metafoor ‘wachter’ in het OT en Jes. 56-66 in het bijzonder zie het in voetnoot 146 genoemde artikel van L.-S. Tiemeyer, ‘Watchman’.

<sup>293</sup> Jeremias, *Theophanie*, 12 en 15. Zie ook voetnoot 75 en 76 bij de bespreking van het samenspel van actanten, i.c. ‘bergen’ in § 3.4.

<sup>294</sup> Jeremias, *Theophanie*, 9v.

<sup>295</sup> Jeremias, *Theophanie*, 56, laat zien dat de oorspronkelijk tweeledige vorm zich verder heeft ontwikkeld, o.a. in een richting waarbij het eerste deel zich verzelfstandigde. De aandacht verschuift van de *Reaktion der Natur* naar de ‘Feinden Jahwes gegen die er auszieht.’

beschreven wordt: de levenssap van de volken stortte neer op de aarde (63:6bA). Hierbij kan opmerkelijk genoemd worden, dat in de betreffende versregel 63:6bA het werkwoord ירד voorkomt, het werkwoord dat in *Theophanieschilderingen* veelvuldig voorkomt.<sup>296</sup> Ik denk dat Jes. 63:1-6 een voorbeeld kan zijn van wat Jeremias een ‘Einschnitt in der Entwicklung der Loslösung der Theophanietexte’ uit hun oorspronkelijke Sitz im Leben – namelijk de *Siegesfeiern* – noemt: schrijvers (*Schriftpropheten*) verwerkten op hun eigen wijze de vorm van de *Theophanieschildering*.<sup>297</sup> In dat verband wijst Jeremias wel op Jes. 59:19 en noemt hij die tekst een *nachexilischen Theophanietext*,<sup>298</sup> maar de met deze tekst nauw verbonden tekst Jes. 63:1-6 noemt hij niet één keer.<sup>299</sup> Welke literaire vorm de schrijver ook geïnspireerd kan hebben, dat er literair gezien sprake is van een dialoog moet vooral de aandacht hebben.<sup>300</sup> Het is hierdoor dat van meet af de indrukwekkende verschijning uit Edom scherp in beeld is.

### *Jes. 63:1-6 – een diachrone benadering*

Tot nu toe schreef ik vanuit een synchrone benadering van de tekst. Zou het mogelijk zijn om op grond van de voorgaande conclusies ook iets te zeggen over de tekst in diachroom perspectief? Anders geformuleerd: kan ik iets zeggen over de ontwikkeling en redactie van deze tekst door de tijd heen? Een reconstructie van het schrijf- en redactieproces blijft een hachelijke onderneming. Toch kunnen er in de tekst zelf aanwijzingen zijn dat deze een ontwikkeling heeft doorgemaakt. Is dat in Jes. 63:1-6 het geval? Het zou kunnen dat deze tekst *gelijktijdig* geschreven is met de andere teksten waarmee het binnen Trito-Jesaja verbonden is, waarbij de schrijver van meet af tekstmateriaal van Proto- en Deutero-Jesaja meenam en verwerkte en eigen accenten zette. Dit zou de sterke verbintenis met zijn directe literaire verband verklaren.<sup>301</sup> In dat geval is de tekst van dezelfde schrijver als die deze opnam in het grotere geheel van Trito-Jesaja. Of is er een eerste tekst van Jes. 63:1-6 geweest, geschreven in nauwe samenhang met Proto- en Deutero-Jesaja, die op een *later moment* in het geheel van Trito-Jesaja is opgenomen?<sup>302</sup>

<sup>296</sup> Ibidem, 12.

<sup>297</sup> Ibidem, 159v.

<sup>298</sup> Ibidem, 159.

<sup>299</sup> Zo wel L.-S. Tiemeyer, ‘The Coming of the Lord: An Inter-textual Reading of Isa 40:1-11; 52:7-10; 59:15b-20; 62:10-11 and 63:1-6’, in: I. Provan, M.J. Boda (eds.), *Let us to go up to Zion: Essays in Honour of H.G.M. Williamson on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday* (VT.S 153), Leiden 2012, 233-244 (Tiemeyer, ‘Coming of the Lord’). Zij laat in dit artikel zien dat het motief van Gods komen naar Sion de in de titel genoemde teksten verbindt. Vgl. Lynch, ‘Zion’s Warrior’, 244-263. Hij onderzoekt de samenhang binnen Jes. 59:15b-63:6; deze ligt z.i. in de glorierijke terugkeer van God als overwinnaar en koning op de berg Sion.

<sup>300</sup> Peels, *Vengeance*, 171.

<sup>301</sup> Zo Koenen, *Ethik*, 84; volgens hem zijn de overeenkomsten tussen Jes. 59:15b-20 en 63:1-6 reden om ervan uit te gaan ‘daß Jes. 63:1-6 ebenso wie Jes. 59:15b-20 vom Redaktor des TritoJesajabuches verfaßt wurden.’

<sup>302</sup> In het oudtestamentisch onderzoek wordt de volgende opvatting – gebaseerd op het onderzoek van O.H. Steck (zie zijn *Studien zu TritoJesaja*) – breed gedragen: Jes. 63:1-6 is met Jes. 56:9-59:20 de eerste uitbreiding van Jes. 40-55 en 60-62. De laatstgenoemde hoofdstukken (60-62) vormen een betekenisvol geheel (zie voetnoot 157) en zijn ontstaan in nauwe samenhang met Jes. 40-55. De onderliggende gedachte is dat in de post-exilische periode het *Oratorium der Hoffnung* (Jes. 40-55) diverse uitbreidingen onderging, waaronder die met 60-62 (oudste laag Trito-Jesaja) en weer later met 56:9-59:20 en 63:1-6. Deze redactionele toevoegingen zijn geschreven in nauwe samenhang met Jes. 40-55 en ook voorhanden tekstmateriaal van Jesaja van Jeruzalem, andere profetische overleveringen, Psalmen en Pentateuch. Zie Berges/Beuken, *Buch*, 203v, 216v; Beuken, *Jesaja IIIa*, 14-15: 246-247. Wat Jes. 63 betreft gaat Berges, *Das Buch Jesaja*, 482v. uit van een laatste *großJesajanischen Redaktion* die zowel Jes. 63:1-6 als 63:7-64:11 zijn huidige plaats binnen het geheel van Trito-Jesaja gaf. Hij legt de functie van beide tekstdelen uit tegen de achtergrond van de toenemende spanning onder het volk tussen *Frommen* en *Frevler*, het centrale thema van Trito-Jesaja. Zie ook Lau, *Schriftgelehrte Prophetie*, die Jes. 56:1-8; 63:1-6 en 63:7-64:11

Williamson laat in zijn *The Book Called Isaiah* zien hoe naar zijn inzicht in de loop van de tijd het boek Jesaja gegroeid is, waarbij hij in het bijzonder de samenhang van Deutero- en Proto-Jesaja onderzocht heeft. Het is aannemelijk dat een vergelijkbaar redactieproces zich rondom Trito-Jesaja heeft voltrokken. Ik zie het volgende voor me: (1) De tekst van Jes. 63:1-6 is geschreven in nauwe samenhang met die van 59:15b-62:12. De vele verbanden met deze voorafgaande tekst zijn een vraag aan de gangbare hypothese dat 63:1-6 en 59:15b-20 pas later aan 60-62 zijn vastgehecht. (2) Dat de tekst in 63:4aB en 63:5bB afwijkt van 59:15b-62:12 verklaar ik als volgt: de schrijver schreef deze tekst niet alleen in samenhang met die van 59:15b-62:12 maar ook en tegelijkertijd met die van 34:1-8.<sup>303</sup> Op één plek wijkt de tekst af van die van Jes. 34: in 63:4aB. Daar laat de schrijver zien dat ook de tekst van Jes. 35:9 hem inspireerde: in het geheel van 63:1-6 moest ook het woord גִּאֲוִלִי klinken. Nu is Williamson tot de slotsom gekomen dat Jes. 35 later geschreven moet zijn dan Jes. 34, omdat deze tekst binnen het tekstcorpus van Proto-Jesaja de functie heeft van een brug.<sup>304</sup> Dat zou kunnen betekenen dat het woord גִּאֲוִלִי ook pas later aan de tekst is toegevoegd. In dat geval zouden we toch een aanwijzing hebben dat de tekst van Jes. 63:1-6 een redactie heeft ondergaan, hoe klein ook. Of de tekst in 63:4aB nu wel of niet een redactie onderging, in beide gevallen trekt het woord גִּאֲוִלִי de aandacht.<sup>305</sup> (3) Ook de uitdrukking דָּבַר בְּצִדְקָה in Jes. 63:1bA zou kunnen worden gezien als een signaal dat de tekst van Jes. 63:1-6 een redactionele bewerking onderging; hier wijkt de tekst immers eveneens af van Jes. 34. Toch ga ik ervan uit dat deze woorden van meet af tot de tekst van Jes. 63:1-6 hebben behoord, omdat uit de syntactische analyse gebleken is hoezeer 63:1-6 een zorgvuldig opgebouwde eenheid is. Dat de tekst hier afwijkt verklaar ik als volgt: de tekst van Jes. 63:1-6 is niet alleen in samenhang met die van 59:15b-62:12 en 34:1-8 en 35:9 geschreven, maar ook en tegelijkertijd met die van Jes. 45:19bA.<sup>306</sup> Kortom, de tekst van Jes. 63:1-6 is geschreven in nauwe samenhang met die van Jes. 59:15b-62:12 en 34:1-8 en 35:9 en 45:19b en ook 41:25 en 42:13. We hebben in Jes. 63:1-6 te maken hebben met wat Becking een *dissonant symphony* noemt:<sup>307</sup> in deze ene tekst klinken meerdere stemmen. Wat de datering van Jes. 63:1-6 betreft, volgens Williamson is zowel Jes. 34 als 35 in de na-exilische periode geschreven.<sup>308</sup> Dat zou betekenen dat ook Jes. 63:1-6 uit die tijd of een latere periode dateert.<sup>309</sup>

---

beschouwt als *Einzeliüberlieferungen* die op een later tijdstip aan de tekst – ontstaan rond Jes. 60-62 – zijn toegevoegd.

<sup>303</sup> De hierboven genoemde verschillen dat we binnen Jes. 63:1-6 het motiefwoord אָרָא aantreffen en binnen deze tekst de nadruk ligt op Gods wraak op de volken zijn eveneens te herleiden tot samenhang met Proto-Jesaja. Ook Goldenstein, *Gebet*, 183vv, wijst op de nauwe samenhang tussen Jes. 63:1-6 en Jes. 34 en 59:15b-62:12.

<sup>304</sup> Williamson, *Book Called Isaiah*, 211-221. Nadat Jes. 34 toegevoegd was aan de voorafgaande hoofdstukken, is Jes. 35 ingevoegd om het eerste deel van Jesaja (1-34) te verbinden met het vervolg (40-66). Williamson zet uiteen dat Jes. 34 een nauwe samenhang vertoont met de voorgaande hoofdstukken, zoals Jes. 13. Terwijl Jes. 35 ook en vooral verbonden blijkt te zijn met Jes. 40 en andere teksten binnen Deutero-Jesaja. Hij sluit hier aan bij de studie van Steck, *Bereitete Heimkehr*.

<sup>305</sup> Ook Beuken, *Jesaja IIIa*, 253, spreekt wat betreft גִּאֲוִלִי in 63:4 van een redactor, en ook hij merkt op dat deze met deze bijzondere vorm heeft ‘willen aangeven wat het kernbegrip van de passage is.’

<sup>306</sup> Dit sluit aan op de gangbare hypothese dat de teksten van Trito-Jesaja geschreven zijn in nauwe samenhang met Jes. 40-55; zie voetnoot 302. Een illustratie is het eerder (voetnoot 299) genoemde artikel van L.-S. Tiemeyer, ‘Coming of the Lord’. Zij beschrijft diverse verbanden op syntactisch en conceptueel niveau tussen Jes. 40:1-11, 52:7-10, 59:15b-20, 62:10-11 en 63:1-6.

<sup>307</sup> B. Becking, *Between Fear and Freedom. Essays on the Interpretation of Jeremiah 30-31* (OTS 51), Leiden 2004, 4.

<sup>308</sup> Volgens Williamson, *Book Called Isaiah*, 217 voetnoot 68 is dit wat Jes. 34 betreft ‘the common opinion among commentators.’ Wat Jes. 34 betreft baseert Williamson, *Book Called Isaiah*, 216 dit op de vele *similarities in outlook and phraseology* tussen 34:5-6 en 63:1-6. Op grond daarvan kan een vergelijkbare datum van ontstaan voor mogelijk gehouden worden, schrijft hij. Jes. 34 reflecteert dan een latere, post-exilische ontwikkeling van de identiteit van de vijand van God en zijn volk: staat eerst Babel (Jes. 13; 47) exemplarisch voor deze vijand, in later tijd, wanneer Babel en ook Assur van het toneel verdwenen zijn, wordt dit Edom. Jes. 34 zou een herinterpretatie



De vraag is nu wat de plaats en functie is van Jes. 63:1-6: waarom deze tekst en waarom op deze plek in het geheel van Trito-Jesaja? Ik denk dat een antwoord moet worden gezocht in de samenhang met Jes. 34. Met Jes. 63:1-6 wordt de profetie van Jes. 34 in herinnering geroepen. In de nabije toekomst zou er in Edom een grote slachting plaatsvinden. Uit 63:1-6 zou kunnen worden opgemaakt dat deze nu heeft plaatsgevonden: de werkwoordsvormen in 63:1-6 (*qāṭal*, *w<sup>e</sup>yiqtol*, *w<sup>a</sup>yiqtol*) wijken af van die in 33:22 en 34:5 (*yiqtol*). Gods vertrappen van de volken wordt voorgesteld als een gebeurtenis die zich reeds voltrok. Ik denk echter dat we in lijn met Jes. 34 deze werkwoordsvormen moeten verstaan als een *perfectum profeticum*: Gods wraak is iets dat nog staat te gebeuren, maar met deze werkwoordsvormen maakt de schrijver duidelijk dat de ondergang van de vijand onontkoombaar en zeker is.<sup>310</sup> De ‘wachter’ ziet reeds wat in de nabije toekomst zich voltrekken zal.<sup>311</sup> In de voorafgaande hoofdstukken is de spanning opgevoerd naar een climax in Jes. 62:11: ‘Zie, uw heil komt (חַי)!’ Meteen hierop volgt Jes. 63:1-6, de tekst die opent met het komen (חַי) van Hem die de volk vertrappt. Hierdoor wordt de spanning nog meer opgevoerd: niet alleen verlossing is ophanden, ook Gods wraak op de volken. Jes. 63:1-6 brengt dat aspect onder de aandacht dat gezien kan worden als de keer- of schaduwzijde van Gods verlossend komen: de ondergang van de vijand.<sup>312</sup> De vraag is dan waarom de schrijver dit onder de aandacht brengt. Naar verwachting kan ik daarover meer zeggen wanneer ik meer zicht heb op de samenhang van deze tekst met Jes. 63:7-19.

### *Jes. 63:7-19 – een synchrone benadering*

Al zijn er verbanden met andere teksten binnen Trito-Jesaja, de tekst van Jes. 63:7-19 onderscheidt zich vooral<sup>313</sup> en markeert een overgang: de belofte van bevrijding die nabij is

---

van de profetie over Babel in Jes. 13 zijn, geschreven met het oog op Jes. 40-55: het deel dat het verblijf in Babel veronderstelt. De schrijver wilde voordat die hoofdstukken gelezen gaan worden, een profetie ten gehore brengen die aan Babel voorbij, in de heel nieuwe omstandigheden van na de ballingschap, nieuwe hoop zou geven: de vijand gaat ten onder. Zie Beuken, *Jesaja IIIa*, 249; Williamson, *Book Called Isaiah*, 217: 220; Peels, *Vengeance*, 151-152: 172; Koole, *Jesaja III*, 312, 314v.; Berges/Beuken, *Buch*, 217 spreekt over ‘einer Art »Edom-Phobie« im AT’: ‘Die Nachkommen Esaus, des Zwillingbruders Jakobs, wurden zur Chiffre für alle Feinde des Gottesvolkes.’ Zie J.R. Bartlett, *Edom and the Edomites* (JSOT.S 77), Sheffield 1989, 184-186; Beuken, *Jesaja IIIa*, 258v.: Edom is niet zozeer een geografisch als wel een theologisch begrip. Wat Jes. 35 betreft zegt Williamson, *Book Called Isaiah*, 215: ‘The evidence seems overwhelming that chapter 35 cannot be dated earlier than parts, at least, of Trito-Isaiah.’ Hij baseert dit op de vele overeenkomsten van deze tekst met teksten binnen zowel Deutero- als Trito-Jesaja.

<sup>309</sup> Berges/Beuken, *Buch*, 216 suggereert een late post-exilische datering omdat hij ervan uitgaat dat de ondergang van Edom aan het einde van de 5<sup>e</sup> eeuw v.Chr. de historische achtergrond van Jes. 63:1-6 is. Zie voor eenzelfde datering op grond van de ondergang van Edom ook en S. Sekine, *Die tritoJesajanische Sammlung* (Jes. 56-66) *redaktionsgeschichtlich untersucht* (BZAW 175), Berlin 1989 (Sekine, *TritoJesajanische Sammlung*), 147.

<sup>310</sup> Zo ook Beuken, *Jesaja IIIa*, 247: ‘Het oordeel dat als een verleden gebeurtenis wordt voorgesteld, ligt in de toekomst.’ Ook Peels, *Vengeance*, 170v. verstaat ze in die zin.

<sup>311</sup> Berges/Beuken, *Buch*, 215.

<sup>312</sup> Peels maakt in zijn *The Vengeance of God* duidelijk dat Gods wraak twee aspecten of zijden heeft: de verlossing van zijn volk en de ondergang van de vijand. De verlossing is het *opus proprium* van God; de ondergang van de vijand zijn *opus alienum* (zie ook voetnoot 79). Zoals verlossing van het volk en ondergang van de vijand in Jes. 34 en 35 samen opgaan, als de twee keerzijden van dit ene komen en handelen van God, zo ook hier. Opmerkelijk is dat de volgorde omgekeerd is: gaat in Jes. 34-35 de verkondiging van Gods wraak op de vijand in Edom (34) aan die van zijn heil voor Sion (35) vooraf, in 63:1-6 volgt deze op die van aanstaand heil voor het volk (59:15b-62:12).

<sup>313</sup> Lau, *Schriftgelehrte Prophetie*, 286-287: Jes. 63:7-64:11 heeft geen inleuchtende Bezigging met 63:1-6. ‘Nicht wesentlich besser steht es mit den übrigen Texten in Jes. 56-66.’ De plaats en betekenis van deze tekst kan z.i. niet op grond van *Querverbindungen* met andere teksten binnen Jesaja worden uitgelegd, maar moet worden verstaan vanuit de samenhang (woorden en inhoud) met teksten buiten het boek Jesaja.

(56:1; 59:20; 62:11) gaat over in een indringende klacht over het uitblijven van die bevrijding (63:7-19). Met deze tekst wordt binnen Trito-Jesaja en het hele boek Jesaja de spanning naar een hoogtepunt opgevoerd: waar is Hij, JHWH?

Deze verzen vertonen een nauwe samenhang met teksten binnen het geheel van Deutero-Jesaja.<sup>314</sup> Ik denk dan ook dat Jes. 63:7-19 in samenhang met de tekst van dit tekstcorpus geschreven is. Hierbij trekken de woorden רחם in 63:15bB, קנאה in 63:15bA, גאל in 63:16bB en מושיע in 63:8bA en de vragen in 63:11b-13a de aandacht. Het betreft één voor één woorden en versregels die verwijzen naar JHWH. Door deze samenhang met Jes. 40-55 gaat binnen de tekst van Jes. 63:7-19 de aandacht uit naar de tijd van uittocht en doortocht, en klinkt in plaats van de naam David die van Mozes.<sup>315</sup>

Op twee plaatsen wijkt de tekst van Jes. 63:7-19 opmerkelijk af van de tekst waarmee hij samenhang vertoont: a) is in Jes. 47:4aB en 51:15bA en 54:5aB het motiefwoord שם verbonden met de naam צבאות יהוה, in 63:16bB met de naam גאלנו מעולם en met die naam alleen; b) in Jes. 63:17bA is in plaats van עמי (47:6) het woord עבדך geschreven; zodoende wordt ook binnen de tekst van Jes. 63 het thema aangeroerd dat alle drie de delen van het boek Jesaja verbindt: dat van de knecht en de knechten. De uitdrukking עמי is niet verdwenen, want deze vinden we terug in het eerste deel van Jes. 63:7-19: in de directe rede van 63:8aA. Wanneer de tekst van Jes. 63:7-19 geschreven is in nauwe samenhang met die van Deutero-Jesaja heeft de auteur hier een keuze gemaakt en laat hij ons zodoende weten waar het hem in deze tekst om gaat: om JHWH, wiens naam is גאלנו, en zijn verhouding tot Israël, dat niets minder is dan עמי, mijn volk en עבדך, zijn knechten. Het grote verschil tussen Jes. 63:7-19 en de tekst van Deutero-Jesaja is dat de woorden, namen, motieven en voorstellingen die de schrijver aan de tekst van Deutero-Jesaja ontleende binnen de tekst van 63:7-19 terugkeren in het verband van een klacht. Gods belofte van ontferming en redding wordt in deze tekst een klacht over het uitblijven van die ontferming en verlossing, met een beroep op de naam waarmee JHWH zelf zich heeft bekendgemaakt. Er is nog een tweede verschil: binnen Deutero-Jesaja verwijst אב niet één keer naar JHWH. Waar heeft de schrijver dit motief dan vandaan?

Dit brengt mij bij de samenhang van Jes. 63:7-19 met de tekst van Proto-Jesaja. Al zijn er door de herhaling van woorden en motieven met deze tekst ook veel verbindingen, die met de tekst van Deutero-Jesaja zijn sterker. Ik denk dat ik hiervoor meer aanwijzingen heb. Zo is opmerkelijk dat de voorstelling van een מושיע binnen Proto-Jesaja weliswaar in Jes. 19:20 voorkomt, maar dat deze daar niet naar JHWH verwijst, zoals in Jes. 63:8bA. Dat is juist wel het geval binnen Deutero-Jesaja, waar herhaaldelijk over JHWH gesproken wordt

<sup>314</sup> Zo reeds P.D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, Philadelphia 1975, 79-99.

<sup>315</sup> Beuken, *Abraham*, 11 (vgl. Beuken, *Jesaja IIIb*, 22) onderkent de samenhang met Deutero-Jesaja wat betreft 63:15 en zijn samenhang met 42:13-16 en houdt het voor mogelijk dat de strekking van 42:13-16 die van 63:15 'beïnvloedt'. Dat betekent volgens hem dan het volgende: 'De profeet vraagt om een optreden van YHWH dat even opzienbarend is als de door DJ aangekondigde nieuwe uit- en doortocht. Zonder dat 63:15 ook maar één woord bevat dat dit thema suggereert, werkt de verwijzing naar 42:13-16 toch als een zinspeling daarop.' Ik denk dus dat de tekst van Jes. 63:7-19 veel meer verwijzingen in die richting bevat en concludeer daarom dat deze tekst in het bijzonder in samenhang met Deutero-Jesaja geschreven zal zijn en dat er inderdaad sprake is van een beïnvloeding van de tekst van Jes. 63:7-19 door Deutero-Jesaja. Zie ook mijn conclusie met betrekking tot de samenhang van Jes. 63:7-19 met Deutero-Jesaja. Overigens merkt Beuken, *Jesaja IIIb*, 25, met betrekking tot het begrip גאלנו op dat het 'bij TJ natuurlijk onder invloed van DJ [staat]'; en met betrekking tot het woord נחלה in 63:17b dat het erop lijkt dat 'een thema van DJ' wordt opgenomen. Ik heb de indruk dat ook Beuken in zijn commentaar op Jes. 63:7-64:11 vele verbindingen met de tekst van Deutero-Jesaja waarneemt, maar dat dit bij hem niet geleid heeft tot de conclusie dat deze tekst in nauwe samenhang met die van Jes. 40-55 ontstaan is. Zie verder voetnoot 329: Beuken benadrukt de samenhang met Jes. 59.

als de מושיע van zijn volk.<sup>316</sup> Hierop aansluitend: hoewel Jes. 63:8bA syntactisch verbonden is met Jes. 12:2bB wijkt de tekst ook af, want in plaats van ישועה (12:2bB) is in 63:8bA מושיע geschreven. Dat is beter te verklaren wanneer we uitgaan van samenhang met Deutero-Jesaja dan wanneer we samenhang met Proto-Jesaja veronderstellen. Hetzelfde geldt voor het feit dat in 63:16bB het motiefwoord שם verbonden is met de kwalificatie גאלנו, terwijl dat woord in Jes. 12:4-6 verbonden is met de naam קדוש ישראל. De kwalificatie גאלנו komt in Proto-Jesaja nergens voor, terwijl deze binnen de tekst van Deutero-Jesaja herhaaldelijk klinkt.

Ik denk dat ook de afwezigheid van David in de tekst van Jes. 63:7-19 verklaard kan worden vanuit deze samenhang met Deutero-Jesaja. Want is binnen Proto-Jesaja de toekomstige verlossing verbonden met de komst van een nakomeling van David en met Gods trouw aan David, zijn knecht (37:35), dit motief treffen we binnen Deutero-Jesaja op Jes. 55:3 na niet meer aan.

Een volgende aanwijzing dat Jes. 63:7-19 eerder geschreven is in samenhang met Deutero- dan met Proto-Jesaja is redactiekritisch van aard. De voorstelling van Gods חסד, רחם, קנאה en van de al genoemde voorstelling van de מושיע komen we weliswaar ook al binnen Proto-Jesaja tegen, maar Williamson en anderen zoals Beuken gaan ervan uit dat de teksten waarin deze voorstellingen voorkomen (9:6,16; 16:5; 19:20; 30:18; 37:32) redactioneel bewerkt of een redactionele toevoeging zijn.<sup>317</sup> Dat deze verzen wat betreft de genoemde voorstellingen overeenkomen met teksten binnen Deutero-Jesaja kan een aanwijzing zijn dat ze van dezelfde hand zijn, of om met Williamson te spreken: dat er sprake is van beïnvloeding van de tekst vanuit Deutero-Jesaja. De schrijver van Jes. 63:7-19 zou zich op zijn beurt door deze schrijver hebben laten inspireren: dezelfde motieven en voorstellingen keren in zijn tekst terug.<sup>318</sup>

Ik concludeer dat de tekst van Jes. 63:7-19 weliswaar te verbinden is met teksten binnen Trito- en Proto-Jesaja, maar dat deze tekst toch vooral samenhang vertoont met teksten binnen Deutero-Jesaja.<sup>319</sup> Ik ga er dan ook vanuit dat de tekst van Jes. 63:7-19 geschreven is in nauwe samenhang met die van dit tweede deel van Jesaja. Voorstellingen als Gods חסד, רחם, קנאה en זרוע en JHWH als גאל (losser) en מושיע (redder) ontleende de schrijver aan de tekst van Deutero-Jesaja. Op één plaats in de tekst wordt zichtbaar dat deze ook in samenhang met die van Proto-Jesaja geschreven kan zijn, en dat is in Jes. 63:16.<sup>320</sup> Wanneer daar tot twee keer toe over JHWH gesproken wordt als אבינו (onze vader), kan de schrijver het motief hebben verwerkt dat hij reeds in 9:5 en 22:21 aantrof.<sup>321</sup> Hij pakte het op en paste het toe met het oog op JHWH: niet meer een koning of koninklijke figuur maar

<sup>316</sup> Jes. 43:3,11; 45:15,21; 49:26.

<sup>317</sup> Zie o.a. Williamson, *Book Called Isaiah* en Beuken, *Jesaja 1-12*; Beuken, *Jesaja 13-27* en Beuken, *Jesaja 28-39*.

<sup>318</sup> Dit sluit aan op de eerder genoemde these dat de teksten van Trito-Jesaja geschreven zijn in nauwe samenhang met Jes. 40-55; zie voetnoot 302.

<sup>319</sup> Berges, *Das Buch Jesaja*, 488: 490, 496 wijst op een nauwe samenhang met Jes. 42:13-16 en 52:3-6 en spreekt in die gevallen van een *Spendertext*. Wat de verbindingen met 42:13-16 betreft: zie ook Beuken, *Abraham*, 11-12. Hun onderzoek betekent dat ik nog meer aanwijzingen heb voor de nauwe samenhang van de tekst van Jes. 63:7-19 met die van Deutero-Jesaja. Zie ook voetnoot 329.

<sup>320</sup> Dit zou aansluiten op de breed gedragen opvatting dat de tekst van Trito-Jesaja ook geschreven is in nauwe samenhang met tekstmateriaal binnen Proto-Jesaja; zie voetnoot 302.

<sup>321</sup> Beuken, *Jesaja IIb*, 23v., Koole, *Jesaja III*, 354-356 noch Berges, *Das Buch Jesaja*, 485vv. onderkennen de samenhang van deze uitdrukking met de genoemde teksten binnen Proto-Jesaja. Berges gaat in zijn uitleg van 63:7-64:11 in het geheel aan deze uitdrukking voorbij.

JHWH zelf is אֲבִירֵנוּ, onze vader. Het is deze uitdrukking die de tekst van Jes. 63:7-19 verbindt met Jes. 64:7.

In dit verband ga ik ook kort in op de literaire *vorm* van Jes. 63:7-19. De meeste uitleggers zijn het erover eens dat Jes. 63:7-64:11<sup>322</sup> de trekken van een klaaglied vertoont.<sup>323</sup> In deze tekst zijn elementen te herkennen van het genre ‘klaaglied van het volk’ zoals de verwijzing naar het verleden, beschrijving van de nood, de klacht, smeekbede, belijdenis van schuld en lofprijzing.<sup>324</sup> Opmerkelijk is dat de zekerheid van verhoring – ook een element van het klaaglied – in deze tekst ontbreekt. De indringende klacht van 63:7-64:11 eindigt met een vraag; er is geen antwoord, vooralsnog niet.<sup>325</sup> Williamson onderzocht de samenhang van dit klaaglied met Psalm 106 en Neh. 9:6-37.<sup>326</sup> Hij vermoedt dat de *Sitz im Leben* of *setting* van dit lied dezelfde is als die van Psalm 106 en Nehemia: de samenkomst van het volk in een liturgische setting waarin het *coram Deo* zijn klacht klaagt.<sup>327</sup> De historische achtergrond is die van een verwoeste stad en tempel (vgl. Jes. 63:18; 64:11). Dat de tekst van Jes. 63:7-19 overeenkomsten vertoont met het klaaglied van het volk betekent wat mij betreft dat de schrijver ervan niet alleen de tekst van Deutero-Jesaja in gedachten had, maar ook vertrouwd was met de Psalmen, in het bijzonder het klaaglied van het volk.<sup>328</sup> Hij

<sup>322</sup> In het volgende hoofdstuk kom ik terug op de afbakening van de tekst van Jes. 63:7-19. Kwam ik door het onderzoek naar de samenhang van 63:7-19 met zijn literaire verband al verbanden tegen met Jes. 64:1-11, deze excurs over de literaire vorm van 63:7-19 brengt mij opnieuw op het spoor van 64:1-11.

<sup>323</sup> In de veelheid aan literatuur verwijs ik in het bijzonder naar Fischer, *Wo ist Jahwe?* die het *Volksklagelied* Jes. 63:7-64:11 onderzocht in zijn literaire, theologische en historische context. Zij concludeert, a.w. 256: ‘Jes. 63:7-64:11 kann also als eine Volksklage mit hymnischer Einleitung, erweitertem Geschichtsrückblick und Sündenbekenntnis bewertet werden.’ Zo ook A. Aejmelaes, “Der Prophet als Klageliedsänger. Zur Funktion des Psalms Jes. 63:7-64:11 in Tritojesaja”, ZAW 107 (1995) (Aejmelaes, “Klageliedsänger”), 46, en Böckler, *Gott als Vater*, 278v. Zie ook Jeremias, *Theophanie*, 129v.; Beuken, *Jesaja IIIb*, 9; Koole, *Jesaja III*, 328vv, 351; Lau, *Schriftgelehrte Prophetie*, 286vv; Berger, *Das Buch Jesaja*, 485-497; Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 258v.

<sup>324</sup> Zie voor de betekenis van de klacht in de interactie van God en mens, het genre en de literaire opbouw van de klacht C. Westermann, *Lob und Klage in den Psalmen* (5., erw. Auflage von Das Loben Gottes in den Psalmen), Göttingen 1977 en Westermann, *Theologie*, 147-153. Volgens Koole, *Jesaja III*, 351 vertonen de genre-kritische elementen van het klaaglied in Jes. 63:15-64:11 een min of meer chiasische opbouw.

<sup>325</sup> Berges/Beuken, *Buch*, 218 wijzen erop, dat Jes. 63:7-64:11 ook hierin de gebruikelijke structuur doorbreekt dat de lofprijzing niet het slot maar het begin van dit klaaglied vormt; zo ook Beuken, *Jesaja IIIb*, 11. Beide illustraties wijzen uit dat de schrijver van Jes. 63:7-64:11 op een zelfstandige wijze de vorm van het klaaglied van het volk in zijn tekst verwerkte. De inzet met de lofprijzing op de *magnalia Dei* sluit aan bij het accent in deze tekst op wie JHWH is en wat Hij deed en doet. Beuken, *Jesaja IIIb*, 10: ‘Het literaire genre is dat van het klaaglied van het volk, maar de verschillende onderdelen hiervan zijn zelfstandig ontwikkeld.’

<sup>326</sup> H.G.M. Williamson, “Isaiah 63:7-64:11. Exilic Lament or Post-Exilic Protest?”, ZAW 102/1 (1990) (Williamson, “Isaiah 63:7-64:11”), 48-58. Hij ontkent invloed van Deutero-Jesaja op de tekst van Jes. 63:7-64:11, zoals P.D. Hanson beweert in zijn studie *The dawn of apocalyptic: the historical and sociological roots of Jewish apocalyptic eschatology*, Philadelphia 1975; deze zegt: ‘The passage as a whole betrays unmistakable signs which tie it to the tradition of Second Isaiah.’ (91-92) Ook Beuken, *Abraham*, 6 attendeert op de samenhang met Ps. 106 en Neh. 9, en ook Koole, *Jesaja III*, 331, op die met Ps. 106.

<sup>327</sup> Zo ook Beuken, *Abraham*, 6: ‘De lange smeekbede van Jesaja 63:7-64:12(11) vertoont de kenmerken van een psalm uit de liturgie van de ballingschap.’ Vgl. Böckler, *Gott als Vater*, 279. Williamson, “Isaiah 63:7-64:11”, 55: ‘(...) this passage is a liturgical text from the Palestinian community during the time of the exile.’ Hij attendeert ook op de parallellen tussen deze tekst en Klaagliederen wat hem de uitspraak ontlokt: ‘Parts, at least, of the book of Lamentations come from the same community’ (p. 58 voetnoot 37). Zie voor deze samenhang met Klaagliederen ook Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 265-266.

<sup>328</sup> Het lijkt mij niet noodzakelijk met Williamson de invloed van Deutero-Jesaja op Jes. 63:7-19 uit te sluiten wanneer men in Jes. 63:7-19 elementen van het klaaglied van het volk herkent. Ik acht het namelijk niet onmogelijk dat Psalm 106 en Jes. 63:7-64:11 uit dezelfde kring afkomstig zijn, een kring die zich sterk liet inspireren door Deutero-Jesaja. Een aanwijzing daarvoor is de aandacht voor en herhaling van het exodus-motief in al deze teksten. Jeremias, *Theophanie*, 129v. meent dat de schrijver van het *Volksklagelied* Jes. 63:7-64:11

schreef zijn tekst op een manier die aan dat klaaglied doet denken. Het is niet met zekerheid te zeggen, maar ik houd het voor mogelijk dat hij hiertoe werd geïnspireerd door samenkomsten als die waarnaar ik zojuist verwees en dat deze tekst in een dergelijke liturgische setting heeft gefunctioneerd.

### *Jes. 63:7-19 – een diachrone benadering*

Wanneer ik de tekst vanuit diachroon perspectief benader, zie ik het volgende voor me: (1) De tekst van Jes. 63:7-19 is geschreven in nauwe samenhang met die van Jes. 40-55 en tegelijk heeft de schrijver zich ook laten inspireren door de Psalmen, in het bijzonder het klaaglied van het volk.<sup>329</sup> (2) Ik heb aanwijzingen dat deze tekst op een later moment een redactionele bewerking heeft ondergaan, ik vermoed toen deze opgenomen werd in het grotere geheel van Trito-Jesaja.<sup>330</sup> Ik wijs op de uitdrukking אֲבִינוּ in Jes. 63:16 en ook 64:7; deze is Deutero-Jesaja vreemd. Ook het ontbreken van de naam JHWH Zebaoth kan opmerkelijk worden genoemd. Alle aandacht gaat in Jes. 63:16b uit naar het attributivum גִּאֲלוֹנוּ מֵעוֹלָם. Ook met het woord עֲבָדֶיךָ in 63:17bA wijkt de tekst van 63:7-19 af van die van Deutero-Jesaja. Met dit woord ‘knechten’ legt de redactor een verbinding met Jes. 65:8, waar we dezelfde syntactische formulering למֵעַן עֲבָדֶיךָ aantreffen.<sup>331</sup> Het is een hecht draadje, een aanwijzing voor deze latere redactie. Ik denk dat deze redactie ook verantwoordelijk is voor de beide andere aanvullingen in 63:7-19: אֲבִינוּ in 63:16 en 64:7 en גִּאֲלוֹנוּ מֵעוֹלָם in 63:16b, omdat er samenhang is tussen de drie redactionele toevoegingen: ze betreffen alle drie de verhouding van JHWH tot zijn volk, het centrale thema van 63:7-19. De concentratie

---

bekend moet zijn geweest met hymnen waarin JHWH geprezen wordt om zijn komst die gepaard gaat met daden van heil: bij hem wordt deze lofprijzing een gebed.

<sup>329</sup> Zo ook Goldenstein, *Gebet*, 148-149. Hij concludeert dat voor Jes. 63:7-64:11 om te beginnen de oudtestamentische *Volksklagelieder* en *Bußgebete* en Psalmen in het algemeen een ‘wesentlicher Horizont’ zijn, en verwijst dan naar o.a. Psalm 77; 78; 106; Klaagl. 1-5 en Neh. 9. Hij benadrukt dat een tweede ‘wesentlicher Horizont’ het boek Jesaja zelf is. Er zijn veel verbindingen tussen Jes. 63:7-64:11 en andere teksten binnen Jesaja; hij noemt o.a. Jes. 1; 45; 51; 54; 59 en 60-62. Goldenstein heeft zich sterk georiënteerd aan het werk van Beuken. Beuken zelf, *Jesaja IIIb*, 9 gaat op grond van de studie van E. Pascal, *Is 63:7-64:11: Étude littéraire et théologique* (Ph.D. dissertation), Strasbourg 1984, uit van een tekst die ontstaan is in nauwe samenhang met drie andere gebeden uit de tijd van de ballingschap – de Psalmen 77 en 106 en Nehemia 9 – en met Jes. 59. ‘De lange smeekbede van TJ vertoont de kenmerken van een psalm uit (de liturgie van) de ballingschap en zij is tevens een profetie die organisch past in het geheel van TJ.’ Voor de samenhang met het klaaglied van het volk zie ook Aejmelaeus, ‘Klageliedsänger’, 46: een redactie heeft bij de compositie van Jes. 63:7-19 een oudere, vroeg-exilische Psalm als *Vorlage* gebruikt. Zo ook Berges, *Das Buch Jesaja*, 481. In deze studie laat ik zien dat er weliswaar door herhaling van woorden een samenhang is tussen deze tekst en Jes. 59:15b-20, maar dat er ook verschillen zijn en de samenhang met Jes. 40-55 sterker is. Goldenstein, *Gebet*, 8-23 geeft aan het begin van zijn studie een overzicht van het literaire onderzoek van Jes. 63:7-64:11 tot dan toe.

<sup>330</sup> Berges/Beuken, *Buch*, 221: ‘In diachroner Hinsicht ist sich die Forschung mehrheitlich einig, dass das Bittgebet in 63:7-64:11 nicht von Anfang an für die jetzige Stellung im Jesajabuch verfasst worden ist.’ Voor het literaire en redactie-historische onderzoek van Jes. 63:7-64:11 verwijs ik in het bijzonder naar de studies van I. Fischer, ‘Wo ist Jahwe?’ *Das Volksklagelied Jes. 63,7-64,11 als Ausdruck des Ringens um eine gebrochene Beziehung* (SBB 19), Stuttgart 1989; Sekine, *Tritojesajanische Sammlung*; op de artikelen van O.H. Steck, verzameld in zijn *Studien zu Trito-Jesaja*, en de reeds genoemde dissertatie van Lau, *Schriftgelehrte Prophetie* en die van J. Goldenstein, *Das Gebet des Gottesknechte. Jesaja 63,7-64,11 im Jesajabuch* (WMANT, 92), Neukirchen-Vluyn 2001.

<sup>331</sup> Met dit woord legt hij tegelijk ook een verbinding met Jes. 54:17, waar de meervoudsvorm van עֲבָד voor de eerste keer voorkomt en binnen Jesaja de overgang wordt gemarkeerd van de Knecht naar de knechten; zie de excurs over de Knecht en de knechten bij de analyse van de samenhang van Jes. 63:1-6 met 42:25. Ik vermoed dat עֲבָד (pl.) in 54:17 een hecht draadje is: de auteur die het boek Jesaja redigeerde tot een betekenisvol geheel verbond o.a. met deze uitdrukking Trito- en Deutero-Jesaja, en op deze wijze het thema van de Knecht (40-55) met de knechten (56-66). De uitdrukking laat m.i. zien hoezeer Jes. 40-66 in samenhang geschreven is. Vgl. Beuken, *Jesaja IIIb*, 271.

op de naam גאָלנו מעולם en de toevoeging עבדיך laten zien dat de eindtekst gecomponeerd is in samenhang met het geheel van Trito-Jesaja,<sup>332</sup> het gaat om uitdrukkingen die de redactie eigen zijn.<sup>333</sup> De uitdrukking אבינו laat zien dat de eindtekst van Jes. 63:7-19 ook in samenhang met Proto-Jesaja geschreven is.

Wat de datering betreft: de samenhang met het klaaglied van het volk en de mogelijk daarmee verbonden *Klagefeiern* tijdens de ballingschap en niet het minst de verwijzing naar de verwoeste stad en tempel in Jes. 63:18 en 64:10-11 doen mij denken aan een datering van een eerste versie van Jes. 63:7-19 in de periode later dan, mogelijk vlak na 586 v.Chr.<sup>334</sup> De genoemde eindredactie heeft dan weer later plaatsgevonden.

Uit het voorgaande volgt dat zowel de eindredactie van Jes. 63:1-6 als die van 63:7-19 op een later moment in de tijd hebben plaatsgevonden, naar men aanneemt in de post-exilische periode. Wat ik mij nu afvraag is of het dezelfde hand kan zijn geweest die beide teksten redigeerde en opnam in het grotere geheel van Trito-Jesaja. Dat is niet met zekerheid te zeggen. Toch heb ik aan het einde van dit onderzoek naar verband en samenhang twee woorden in handen die mij in een bepaalde richting doen denken. Ik ben ze zowel langs de synchrone als diachrone route op het spoor gekomen. Het eerste woord is גאָלי in 63:4aB en het tweede גאָלנו in 63:16bB. Beide woorden springen er bij het onderzoek naar de samenhang van Jes. 63:1-6 en 63:7-19 met andere teksten binnen Jesaja steeds weer uit. De schrijvers schreven hun tekst zo, dat deze woorden de aandacht trokken. Wanneer het dan gaat om nagenoeg dezelfde woorden, te herleiden tot dezelfde stam גאל, zou het dan om dezelfde auteur kunnen gaan? De verbinding van beide woorden sluit niet uit dat het om een en dezelfde redactie gaat. In dat geval kan ik een antwoord geven op de vraag van even hiervoor waarom de redactie in 63:4aB גאָלי toevoegde: om met dit woord de verbinding te leggen met Jes. 63:7-19, de tekst waarin door zijn toedoen ook het woord גאָלנו de aandacht trekt.

### *Samenhang Jes. 63:1-6 en 63:7-19*

Hoe de redactie zich ook heeft voltrokken en wie ook wanneer de hand heeft gehad in de

<sup>332</sup> Goldenstein, *Gebet*, 189: ‘Aus alledem folgt, daß das Klagegebet bei näherem Zusehen keineswegs wie ein “erratischer Block” in seinem unmittelbaren Kontext steht.’

<sup>333</sup> Wat de uitdrukking גאָלנו מעולם betreft: de concentratie op de metafoor גאָלנו, verbonden met het attributivum מעולם is de eindredactor eigen, en tegelijk blijkt ook uit deze concentratie op de metafoor גאָלנו voor JHWH dat hij zich door Deutero-Jesaja heeft laten inspireren waar deze veelvuldig voorkomt.

<sup>334</sup> Zie voor de diverse dateringen Böckler, *Gott als Vater*, 279-281 en Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 259. Fischer, *Wo ist Jahwe?*, 256 denkt aan een datering niet lang na 586 v.Chr.: ‘Gegen eine Ansetzung knapp nach 586 v.Chr. läßt sich die Schilderung der andauernden Not ohne mittelbare Feindbedrohung anführen. Zu bevorzugen wäre damit die Zeit nach 560 v.Chr.’ Berges, *Das Buch Jesaja*, 481 sluit bij Fischer aan. Beuken, *Jesaja IIIb*, 10: Koole, *Jesaja III*, 329 en Lau, *Schriftgelehrte Prophetie*, 314 denken aan dezelfde tijd. P. Niskanen, ‘Yhwh as Father, Redeemer, and Potter in Isaiah 63:7 – 64:11’, *CBQ* 68 (2006), 398v. merkt op, dat de meeste uitleggers uitgaan van een datering in de 6<sup>e</sup> eeuw v. Chr. Hijzelf gaat ervan uit dat de tekst een ‘postexilic setting’ veronderstelt; een ‘exilic setting’ sluit hij niet uit. ‘What is clear is that the prophet addresses God as father in a time of crisis’, aldus Niskanen (399). Williamson, ‘Isaiah 63:7-64:11’, 58 denkt aan de *late exilic period*, een periode waarin vaker dergelijke samenkomsten (*penitential liturgies*) werden gehouden (vgl. Za. 7:1-7; 8:18-23), mogelijk op de ruïnes van de verwoeste tempel zelf. O.H. Steck, ‘Zu jüngsten Untersuchungen von Jes. 56:1-8; 63:7-66:24’, in: O.H. Steck, *Studien*, 234v, denkt aan een nog veel latere datum. Volgens hem veronderstelt het klaaglied Jes. 63:7-64:11 de verwoesting van stad en tempel door Ptolemeüs in 301 v.Chr.: ‘Wir haben vielmehr ausdrücklich mit der Aufnahme einen – durch die Ereignisse 302/1 v.Chr. aktuell gewordenen – Traditionsstücks, offen welchen Alters, gerechnet, dem in Jes. 65f eine ganz unerwartete, radikale Antwort zuteil wird.’ Ik stem in met Böckler, *Gott als Vater*, 280, die opmerkt: ‘Die verschiedenen Vorschläge zum Alter von Jes 63,7-64,11 zeigen, dass eine sichere Datierung des heute vorliegenden Textes nicht möglich ist.’

compositie van Jes. 63, met גאולי en גאלנו heb ik twee woorden in handen die mij helpen om het verband tussen beide teksten op het spoor te komen.<sup>335</sup> Eerder schreef ik dat גאולי wel eens het sleutelwoord zou kunnen zijn in de samenhang van beide tekstdelen.<sup>336</sup> Het vervolg van het onderzoek heeft me hierin bevestigd. Hiermee is niet gezegd dat het verband tussen beide tekstdelen uitsluitend in de woorden גאולי en גאלנו ligt. Ik verwijs hier naar de conclusie (4.4). Ik zie het verband tussen beide teksten als volgt: in Jes. 63:7-19 krijgen zij stem die in Jes. 63:4aB in beeld komen, de גאולי, mijn gelosten. Door dit ene woord gaat in de tekst die spreekt over Gods wraak op de volken de aandacht ineens uit naar deze gelosten. Om hen is het de schrijver die beide teksten samenbracht te doen. Wie zijn zij? Dat blijkt dan uit het vervolg, uit de tekst waarin het verwante woord גאלנו en ook het woord עבדיך de aandacht trekken: Jes. 63:7-19. Het gaat om Gods eigen volk, zijn knechten (63:17), die blijkens de klacht van deze verzen in nood zijn. Het beloofde heil blijft door toedoen van de vijand (63:18) uit, en precies dat is wat het volk zijn God teruggeeft, met een beroep op die ene naam: גאולים.<sup>337</sup>

Deze samenhang helpt mij begrijpen waarom Jes. 63:1-6 de plek heeft gekregen die het heeft. Met deze tekst is een brug geslagen tussen de voorafgaande teksten die spreken van het beloofde heil (59:15b-62:12) en de klacht en bede van Jes. 63:7-19 (64:11). In de uitzichtloze situatie waarin het volk zich bevindt wordt de profetie van Jes. 34 in herinnering geroepen. De boodschap dat de vijand zijn ondergang tegemoet gaat moet het benarde volk hoop en houvast geven.<sup>337</sup> De schrijver die beide teksten samenbracht, voegde vanuit Jes. 35 het woord גאולים toe. Zo verbond hij binnen de tekst van Jes. 63:1-6 het motief van wraak (נקם) met dat van verlossing (גאל) (63:4). Ik denk omdat hij wilde overbrengen dat Gods wraak op de volken niets minder betekenen zal dan de verlossing van zijn eigen volk, de גאולים.<sup>338</sup>

Gods wraak in toorn en grimmigheid moet gezien worden in het perspectief van de ophanden zijnde verlossing.<sup>339</sup> Reeds de woorden van Jes. 63:1bA, ontleend aan de tekst van Deutero-Jesaja, wijzen in die richting. Op deze plek in het verband van Jes. 59:15b-64:11 functioneert 63:1-6 dan als een aanzet voor de klacht en bede van 63:7-64:11 vanwege het uitblijven van deze verlossing.<sup>340</sup> Als een wachter wacht het volk: waar blijft Hij die de vijand wegvaagt en zijn eigen volk bevrijdt?<sup>341</sup> In Jes. 65-66 vernemen we vervolgens wat Gods antwoord op deze indringende vraag en klacht is.<sup>342</sup>

<sup>335</sup> Voor Goldenstein, *Gebet*, 189, ligt de eenheid en samenhang van beide tekstdelen in het *alleen* optreden (*Alleinhandeln*) van JHWH. Dit motief verbindt Jes. 63:1-6 en 63:7-14 en 63:15-64:11. JHWH handelde in het verleden alleen en is ook nu de enige van wie heil te verwachten is.

<sup>336</sup> Zie hiervoor de analyse van de samenhang van Jes. 63:7-19 met Jes. 51:10,15. Zo ook Beuken, *Jesaja IIIa*, 258: 'We mogen niet onderschatten dat de term «lossen» (g'l) het overkoepelende begrip van de passage vormt.'

<sup>337</sup> Creach, *Violence*, 68: 'The poem represents hope that God will come and do the work that no human warrior has been able to do, to rescue Israel from its enemies.'

<sup>338</sup> Ook Beuken, *Jesaja IIIa*, 252v gaat uitgebreid in op het verschil tussen Jes. 34:8 en 63:4 en ook hij komt tot de conclusie dat in 63:4 voor het woord גאולי gekozen is vanwege de boodschap van 63:1-6: 'De ruil van 'vergelding' voor 'verlossing' (...) kan moeilijk door iets anders ingegeven zijn dan door de eigen intentie van deze passage.'

<sup>339</sup> Beuken, *Jesaja IIIa*, 250; Peels, *Vengeance*, 175.

<sup>340</sup> Zo ook Creach, *Violence*, 69: 'Here the presentation of God as warrior in Isaiah 63:1-6 is the foundation for the complaint of Isaiah 64.'

<sup>341</sup> Naar het boek van I. Fischer: *Wo ist Jahwe?* De titel van haar boek is wat mij betreft dan ook treffend gekozen.

<sup>342</sup> Zo Berges/Beuken, *Buch*, 222. Zie voetnoot 230.

#### 4.4 CONCLUSIE

In dit hoofdstuk heb ik uitvoerig onderzoek gedaan naar de woorden in de compositie van Jes. 63. Hierdoor heb ik mij een beeld kunnen vormen van hun rol in het geheel van deze tekst en van de samenhang van Jes. 63 met het geheel van het boek Jesaja. Aan het einde van dit hoofdstuk kom ik terug op de vraag die ik stelde aan het begin: als ik op het niveau van de actanten geen aanwijzingen heb dat Jes. 63 een eenheid is, kan ik die dan wel op het niveau van de woorden vinden? Op grond van het voorgaande onderzoek kom ik tot de volgende conclusies:

- 1) Beide teksten zijn op het niveau van de woorden te onderscheiden. Dit is een volgende aanwijzing dat we in Jes. 63 te maken hebben met twee teksten die oorspronkelijk los van elkaar hebben bestaan. Op het niveau van de woorden blijken ze echter ook verbonden te zijn. Dat is een aanwijzing dat beide teksten op een later moment zijn samengevoegd.
- 2) Ook het onderzoek naar de samenhang van Jes. 63:1-6 en Jes. 63:7-19 met het grotere literaire verband wijst uit dat beide teksten te onderscheiden zijn. Ze zijn naar het zich laat aanzien onafhankelijk van elkaar geschreven, in nauwe samenhang met diverse teksten binnen het boek Jesaja. Maar uit hetzelfde onderzoek is ook gebleken, dat bovengenoemde samenhang in het bijzonder gelegen is in de woorden גאולי in 63:4aB en גאלנו in 63:16bB.

Hieruit volgt dat *literair* gezien zowel een tweedeling als samenhang binnen Jes. 63:1-19 kan worden waargenomen. De tweedeling komt overeen met die ik schetste op grond van de syntactische en actanten-analyse in de vorige hoofdstukken.

Het onderzoek naar de samenhang van woorden *binnen* de tekst doet een sterkere verbinding van beide tekstdelen vermoeden dan uit het onderzoek naar de teksten in hun literaire verband kan worden opgemaakt. Ik denk dat dit komt door mijn aanpak in § 4.2.1. Ik lette daar op woorden die herhaald worden, een contrast vormen of verwant zijn. Maar zulke woorden zijn niet in alle gevallen een bewijs van samenhang. Want daarvoor komt meer kijken dan slechts herhaling van woorden. Toch zou het goed kunnen dat de samenhang tussen beide teksten inderdaad sterker is dan we op grond van het onderzoek van Jes. 63 in zijn literaire verband zouden zeggen. Want de woorden die een contrast vormen of verwant zijn, hebben mij op het spoor gezet van de theologische concepten en Godsvoorstellingen binnen deze tekst. Het zou goed kunnen dat juist op dat niveau blijkt hoezeer de teksten – hoewel te onderscheiden – samenhangen en verbonden zijn. In het laatste hoofdstuk van deze studie zijn deze concepten en Godsvoorstellingen voorwerp van onderzoek. In dat hoofdstuk wordt een laatste stap gezet in het onderzoek naar de eenheid van Jes. 63: van het niveau van de woorden naar dat van de concepten. Naar verwachting zal dan ook duidelijk worden wat beide gemarkeerde woorden גאולי en גאלנו in dat geheel van concepten en voorstellingen betekenen.

Aan de vraag naar de eenheid van de tekst verbind ik ook die naar de strategie van de tekst: kan ik op grond van het onderzoek naar de *woorden* iets zeggen over de bedoeling van de schrijver om deze tekst als één tekst voor te leggen? Ik denk dat ik hierover twee dingen kan zeggen: a) Het onderzoek naar de woorden *binnen* de tekst wijst uit dat in Jes. 63 de



aandacht uitgaat naar respectievelijke de imposante verschijning uit Edom (63:1-6) en JHWH (63:7-19). Door het onderzoek naar de samenhang van Jes. 63 met andere delen van Jesaja weet ik nu dat het om één en dezelfde actant gaat: JHWH. Hieruit volgt dat de eenheid van de tekst gelegen is in de persoon en het optreden van JHWH. b) Door het onderzoek naar Jes. 63 in zijn literaire *verband* trekken in het bijzonder de woorden גאולי in 63:4aB en גאלנו in 63:16bB de aandacht. Op grond van deze waarnemingen denk ik dat de schrijver met deze ene tekst de bedoeling heeft gehad de aandacht te vestigen op Hem wiens naam is גאלנו, onze lossen. Hij heeft hiermee om te beginnen hen op het oog gehad die zich in een uiterst penibele situatie bevonden: de גאולי, Gods eigen volk.

Aan het einde van deze paragraaf kom ik ook terug op de vraag naar mogelijke samenhang tussen actanten (§ 3.5). Door het onderzoek naar de woorden binnen de tekst en dat naar de samenhang van Jes. 63 met andere tekstdelen binnen Jesaja weet ik nu dat het in Jes. 63:1-6 en 63:7-19 om dezelfde actanten gaat. Hij die de volken vertrapt in zijn toorn en grimmigheid (63:1-6) is dezelfde die in een ver verleden zijn eigen volk leidde door de zee en wiens naam is גאלנו: JHWH (63:7-19). En de גאולי uit 63:4aB zijn zij die in 63:7-19 stem krijgen: Gods eigen volk.

Het lijkt me onwaarschijnlijk dat de anonieme vragensteller van Jes. 63:1a,2 en de onbekende ik-persoon van 63:7-19 dezelfde actant zijn. In 63:1,2 hebben we te maken met een fictieve want vertel-figuur, die gegeven is met de stijlvorm van Jes. 63:1-6, namelijk die van vraag en antwoord. De ik-persoon uit Jes. 63:7-19 is allerminst fictief. Het gaat om iemand die zich sterk identificeert met het volk en als een Mozes voor dit volk opkomt ten overstaan van JHWH.<sup>343</sup> Hij deelt met dit volk de onverloste situatie waarin het zich bevindt (63:18-19aA; 64:9b-11). Het lijkt mij mogelijk dat in hem de schrijver of groep schrijvers zich laat horen die verantwoordelijk is voor de tekst van Jes. 63:7-19 en met deze tekst stem geeft aan de wanhoop onder het volk.<sup>344</sup> Hij doet me ook aan de 'ik' uit de Psalmen denken. In de setting van de liturgie kan ook die 'ik' stem geven aan wat leeft onder het volk dat is samengekomen. Omdat 63:7-19 de kenmerken van een psalm vertoont acht ik deze interpretatie van 'ik' voorstelbaar.<sup>345</sup> Dit sluit niet uit dat achter deze 'ik' de schrijver of groep schrijvers van zojuist kan schuilgaan: ze hebben zich herkend in de 'ik' van het klaaglied die de nood van het volk klaagt voor het aangezicht van zijn God.<sup>346</sup>

---

<sup>343</sup> Zo Beuken, *Jesaja IIIb*, 11 en 22 en ook Koole, *Jesaja III*, 331 die denken aan een profeet als voorbidder en middelaar. Beuken wijst op de samenhang met de naam Mozes in de aan Jes. 63:15 voorafgaande verzen. Ook de Targum ziet in deze 'ik' een profeet. Zie over 'ik' de analyse en samenspel van actanten in § 3.4. Ik heb daar uiteengezet dat er een nauwe relatie is tussen deze 'ik' en Mozes.

<sup>344</sup> Zie over deze (mogelijke) schrijvers § 1.4.2 van deze studie.

<sup>345</sup> Berges/Beuken, *Buch*, 218: 'Dass ein Kollektiv in der »Ich«-Form spricht, kann nicht verwundern, denn im AT steht das »Ich« meist nicht für biographische Individualität, sondern für die Identifizierung mit einer gesellschaftlichen Rolle. Ein »Ich« kann ohne das »Wir« einer Gruppe und des Volkes gar nicht gedacht werden.'

<sup>346</sup> Deze schrijver onderscheidt zich van de eindredactie die Jes. 63:7-19 en 63:1-6 samenbracht. Ik houd het voor mogelijk dat die zich niet alleen in de 'ik' van 63:7-19 heeft herkend, maar ook in de vragen van 63:1,2. In de veronderstelde situatie van heil dat uitblijft zouden die vragen zijn eigen vragen kunnen zijn, omdat het vragen zijn naar God; ze 'rijmen' op die van 63:11b-13a.

## 5. Gelezen en gehoord

### *Een onderzoek naar de retorische vorm en structuur van de overgeleverde tekst*

#### 5.1 INLEIDING

Wanneer ik in deze studie een antwoord zoek op de vraag naar de eenheid van Jesaja 63, ben ik ook benieuwd naar de *retorische vorm*<sup>1</sup> van deze tekst. Ik ga op zoek naar aanwijzingen in de tekst van Jes. 63 voor een antwoord op de vraag hoe deze gelezen of gehoord moet worden: scheidende en bindende accenten, paragraafmarkeringen en onbeschreven regels of delen van regels. Ze geven inzicht in de wijze waarop de schrijvers zelf deze tekst hebben gelezen en verstaan.<sup>2</sup> Ook op grond van zulke aanwijzingen kan een indeling van de tekst worden gemaakt, in dit geval van Jes. 63. Met deze vraag naar de retorische structuur van Jes. 63 maak ik de derde stap in het onderzoek naar de literaire vorm van deze tekst.<sup>3</sup> Ik kijk hier – om ook nu met E. Talstra te spreken<sup>4</sup> – naar de tekst als *kunstwerk*: welke middelen gebruikt de schrijver om de lezer aan zich te binden? Met de vraag naar de retorische vorm begeef ik me op het terrein van de overlevering van de tekst, en daarmee verlaat ik dat van de compositie van de tekst. Toch betreft ook deze de *vorm* van de tekst, het voorwerp van onderzoek in deze hoofdstukken, en kan derhalve ook de analyse van de retorische vorm worden beschouwd als een vorm van structuuranalyse.<sup>5</sup>

In de voorgaande hoofdstukken is duidelijk geworden dat er op het niveau van syntaxis en actanten geen, maar op dat van de woorden wel aanwijzingen zijn dat Jes. 63 een eenheid is. In dit hoofdstuk is de vraag of er op het vlak van de retorische vorm ook zulke aanwijzingen zijn. Een vraag die hiermee samenhangt is die naar de strategie van de

---

<sup>1</sup> Met de retorische vorm van de tekst bedoel ik die vorm van de tekst die geschetst kan worden op grond van aanwijzingen in de tekst die iets zeggen over hoe deze tekst als geheel gelezen of gehoord moet worden. Zie over presentatie en retorische vorm van de overgeleverde tekst E. Talstra, *Oude en Nieuwe Lezers – Een inleiding in de methoden van uitleg van het Oude Testament*, Kampen 2002 (Talstra, *Oude en Nieuwe Lezers*), 259-263. Zulke aanwijzingen treffen we ook in profetische teksten aan. Ze zijn een indicatie dat ook profetische teksten verbonden zijn met de traditie van het voordragen en voorlezen van teksten en een plaats hebben gehad in de liturgie van het volk Israël. Zie ook wat ik hieronder schrijf in voetnoot 8. Voor de gewoonte om te luisteren naar voorhanden teksten die hardop werden voorgelezen wordt in de literatuurwetenschap de term ‘auraleiteit’ gebruikt.

<sup>2</sup> S.E. Porter geeft hiervan een voorbeeld met zijn onderzoek naar de invloed van tekstdelers in het oude manuscript 11043 (5<sup>e</sup> eeuw). Hij laat zien dat binnen een (door grote tekstdelers afgebakende) teksteenheid de (kleinere) tekstdelers bedoeld zijn om de tekst zo in te delen dat de lezer of hoorder van deze tekst geholpen wordt om deze te lezen en te verstaan. Ze ‘verraden’ dat de teksten gereed gemaakt zijn voor de liturgie (‘liturgical use’), aldus Porter. De (kleinere) tekstdelers hebben diverse functies: ze markeren een overgang in het thema, een verschuiving in de structuur van de tekst, een grammaticale verandering of bedoelen nadruk te geven. Zie S.E. Porter, “The Influence of Unit Delimitation on Reading and Use of Greek Manuscripts”, in: M.C.A. Korpel, J.M. Oesch, S.E. Porter (eds.), *Method in Unit Delimitation* (Pericope 6), Leiden 2007, 44-60.

<sup>3</sup> Zie de inleiding van hoofdstuk 3 waarin ik de drie routes beschrijf waarlangs de literaire structuur van Jes. 63 onderzocht kan worden.

<sup>4</sup> Talstra, *Oude en Nieuwe Lezers*, 253. Zie de inleiding van hoofdstuk 3.

<sup>5</sup> Zie K. Spronk, “De ‘Kamper School’ – Geschiedenis van een methode van structuuranalyse”, in: K. Spronk et al. (eds), *Studies uit de Kamper school opgedragen aan Willem van der Meer*, Bergambacht 2010, 149-159. Spronk schetst in dit artikel de geschiedenis van de methode die de overgeleverde tekstvorm onderzoekt – ook wel ‘indelingskritiek’ genoemd – en over haar ontvangst in de wetenschappelijke wereld; hij heeft het dan over een vorm van structuuranalyse (149).

schrijver of tekst-overleveraar: kan op grond van het onderzoek naar de retorische vorm iets gezegd worden over de mogelijke bedoeling van de schrijver of overleveraar om de tekst ons als één geheel voor te leggen? Om de retorische structuur van Jes. 63 op het spoor te komen, wordt de tekst onderzocht volgens de principes van de ‘indelingskritiek’.<sup>6</sup> De overgeleverde Hebreeuwse tekst<sup>7</sup> bevat allerlei aanwijzingen over de manier waarop deze tekst gelezen of gehoord dient te worden. Hierbij moet gedacht worden aan de paragraafmarkeringen ם (*p<sup>e</sup>tuḥa*) en ם (*s<sup>e</sup>tuma*) en aan verbindende en scheidende accenten. Deze aanwijzingen leiden tot een nieuwe indeling van de tekst waarbinnen cola, versregels, strofen, cantikels en canto’s zijn te onderscheiden.<sup>8</sup>

Om te beginnen wordt onderzocht in hoeverre de weergave van *Codex Leningrandensis* in de BHS overeenkomt met de tekst van deze Codex zelf. Welke indeling wordt door  $\mathfrak{M}^L$  zelf voorgestaan? Vervolgens wordt die indeling vergeleken met de indeling die door andere Hebreeuwse handschriften wordt voorgestaan: de Qumranhandschriften 1QIs<sup>a</sup> en 1QIs<sup>b</sup>, *Codex Cairo* ( $\mathfrak{M}^C$ ) en *Codex Aleppo* ( $\mathfrak{M}^A$ ).<sup>9</sup> Ik onderzoek ook welke indeling oude Griekse manuscripten van Jes. 63 voorstellen: *Codex Sinaiticus* ( $\mathfrak{S}^S$ ), *Codex Vaticanus* ( $\mathfrak{S}^B$ ) en *Codex Alexandrinus* ( $\mathfrak{S}^A$ ).<sup>10</sup> Ten slotte bekijk ik ook de Latijnse vertaling van Jes. 63 zoals die te vinden is in een aantal handschriften van

<sup>6</sup> Zie voetnoot 40 van het inleidende hoofdstuk van deze studie (§ 1.3).

<sup>7</sup> Ik ga uit van de tekst zoals de BHS ons die aanreikt. Deze wordt door de samenstellers van de BHS op een heel bepaalde wijze aan de lezer gepresenteerd: de tekstvorm. Deze moet onderscheiden worden van de Hebreeuwse tekst waarop deze is gebaseerd. Zie mijn opmerkingen over de weergave van de tekst bij de afbakening van Jes. 63 in § 5.2. De Hebreeuwse tekst waarop deze weergave is gebaseerd is een middeleeuws handschrift, één van de oudste complete manuscripten van het Oude Testament, bekend onder de naam *Codex Leningradensis* ( $\mathfrak{M}^L$ ), daterend uit het jaar 1008 of 1009. Zie voor de tekst-editie van  $\mathfrak{M}^L$  die ik onderzocht de ‘lijst van manuscripten’ achter in dit boek.

<sup>8</sup> Deze termen zijn ontleend aan het onderzoek van poëtische teksten. Een interessante vraag is in hoeverre profetische teksten als poëzie kunnen worden gezien. In elk geval is het zo dat profetische teksten op een wijze werden voorgedragen die overeenkomt met de voordracht van een poëtische tekst. Ik verwijs naar Korpel, “Introduction”, 27: ‘This [*colon*] and other terms I will be using below suggest that I consider all biblical texts to be poetry rather than prose. In a way this is so. All these texts were chanted when recited.’

<sup>9</sup> 1QIs<sup>a</sup> is een handschrift dat vermoedelijk dateert uit de 2e eeuw v. Chr. Oesch houdt het erop dat deze tekst vóór 100 v. Chr. geschreven is (J.M. Oesch, *Petucha und Setuma: Untersuchungen zu einer überlieferten Gliederung im hebräischen Text des Alten Testaments* (OBO, 27), Freiburg, Göttingen 1979: 198 (Oesch, *Petucha und Setuma*). Emanuel Tov dateert het handschrift 150-125 v. Chr. (E. Tov, *Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran - Collected Essays* (TSAJ 121), Tübingen 2008). Volgens Oesch is 1QIs<sup>b</sup> 100 jaar jonger dan 1QIs<sup>a</sup> (Oesch, *Petucha und Setuma*, 248). Het handschrift *Codex Cairo* ( $\mathfrak{M}^C$ ) dateert uit het einde van de 9e eeuw n. Chr. (895) en *Codex Aleppo* ( $\mathfrak{M}^A$ ) uit de 10e eeuw n. Chr. Zie voor de tekstedities die ik raadpleegde de ‘lijst van manuscripten’ achter in dit boek. Tijdens mijn onderzoek van de genoemde handschriften attendeerde M. Korpel mij op oude Hebreeuwse Bijbels en handschriften waarover de Bodleian Library (Oxford) beschikt; ze zijn gedigitaliseerd en in te zien via de website <https://digital.bodleian.ox.ac.uk>. Een aantal, relatief oude, handschriften uit deze collectie heb ik onderzocht op *s<sup>e</sup>tumot* en *p<sup>e</sup>tuḥot*, namelijk het hs. *Marshall Or. 3* (gedateerd: 1201-1225), hs. *Arch. Selden A. 47* (gedateerd: 1303-1304), hs. *Pococke 348* (gedateerd: 1401-1500) en hs. *Kennicott 1* (gedateerd: 1476). Het resultaat ervan is hieronder te lezen in de conclusie van § 5.2.

<sup>10</sup> Ik kies voor deze handschriften omdat we met deze drie de oudste en meest complete en belangrijke handschriften van de hele Bijbel in het Grieks hebben.  $\mathfrak{S}^S$  is een manuscript dat dateert uit het midden of mogelijk zelfs begin van de 4e eeuw n. Chr.;  $\mathfrak{S}^B$  is een handschrift uit de 2e helft van de 4e eeuw n. Chr. en  $\mathfrak{S}^A$  dateert uit (mogelijk de eerste helft van) de 5e eeuw n. Chr.; zo P. Sanders, “Ancient Colon Delimitations: 2 Samuel 22 and Psalm 18”, in: Korpel and Oesch, *Delimitation Criticism*, 287 (Sanders, *Colon Delimitations*). Zie wat de datering van  $\mathfrak{S}^S$  betreft ook D. Jongkind, *Scribal Habits of Codex Sinaiticus* (Text and Studies 3/5), Piscataway 2007 (Jongkind, *Scribal Habits*), 18-21; ook hij denkt aan de 4e eeuw n. Chr. Zie wat de datering van  $\mathfrak{S}^A$  betreft ook J.H. Bowman, “The Codex Alexandrinus and the Alexandrian Greek Types”, in: *British Library Journal* 24 (1998), 169-183; dit artikel geeft de lezer inzicht in de diverse uitgaven van Codex A; Bowman gaat ervan uit dat  $\mathfrak{S}^A$  geschreven is in de eerste helft van de 5e eeuw n. Chr. Voor de tekstedities die ik raadpleegde: zie de ‘lijst van manuscripten’ achterin dit boek.

de Vulgaat (V).<sup>11</sup> Ik doe dat omdat ik wil weten of de indeling zoals  $\mathfrak{M}^L$  die suggereert, ondersteund wordt door de indeling die deze manuscripten voorstellen. Uit onderzoek is namelijk gebleken dat aanwijzingen voor de indeling van een tekst niet in alle handschriften dezelfde zijn. Daaruit kan worden opgemaakt dat een tekst steeds opnieuw op verschillende wijze werd gelezen, gehoord en verstaan. Hoe is dat met betrekking tot de tekst van Jes. 63? Omdat de genoemde handschriften ouder zijn dan  $\mathfrak{M}^L$  of teruggaan op Hebreeuwse manuscripten die ouder zijn, kunnen afwijkingen wat de indeling betreft aanleiding zijn om de indeling die op grond van  $\mathfrak{M}^L$  te schetsen is, bij te stellen.<sup>12</sup>

Om de retorische vorm van Jes. 63 op het spoor te komen, let ik op aanwijzingen in de tekst betreffende de manier waarop deze *gelezen* moet worden. Dat wil zeggen: ik noteer pericopomarkeringen en accenten. Deze waarnemingen resulteren in een indeling van de tekst in *cola* (§ 5.3) en *versregels* (§ 5.4). Om deze indeling te toetsen bevraag ik de versregels op het parallellisme tussen de cola van een versregel. Ik vergelijk de indeling met de indeling zoals de zojuist genoemde Hebreeuwse, Griekse en Latijnse manuscripten deze voorstellen. Wordt deze indeling door deze handschriften gesteund of is een heroverweging gewenst? Vervolgens ga ik na wat duidelijk scheidende elementen binnen elk vers zijn en kom ik tot een indeling van de tekst in *strofen* (§ 5.5). Ook deze indeling wordt getoetst aan de hand van het parallellisme tussen twee of meer opeenvolgende versregels. Hierna geef ik een indeling van de tekst in *cantikels* (§ 5.6). Deze wordt getoetst door te kijken naar het parallellisme tussen twee of meerdere strofen en door de indeling te vergelijken met de tekstindelingen in de hiervoor genoemde oude Hebreeuwse, Griekse en Latijnse tekstgetuigen. Op grond van het parallellisme tussen meerdere cantikels en van vergelijking van de indeling met de tekstindeling van andere en oudere manuscripten wordt een indeling van de tekst in *sub-canto's* (§ 5.7) en *canto's* (§ 5.8) gegeven.

Deze methodische stappen lopen uit op een voorstel voor de retorische structuur van Jes. 63 (§ 5.9). Deze vergelijk ik met de in 2.4 en 3.5 geschetste syntactische en literaire structuur van Jes. 63. Zijn er verschillen waar te nemen en zo ja, wat zouden die te zeggen kunnen hebben? Mijn eerste gedachte is: eventuele verschillen kunnen te maken hebben met de vertelstrategie van de schrijvers of tekst-overleveraars. Met hun eigen accenten hebben zij de lezer willen binden aan hun verstaan van de tekst. De tekstvorm zet de lezer op het spoor van de boodschap die deze schrijvers in de tekst hebben gehoord. Daarom is nauwkeurig onderzoek van de tekstvorm van niet geringe betekenis: hoe hebben de eerste schrijvers en lezers deze tekst gehoord en verstaan? Voorafgaand aan het onderzoek naar de retorische vorm van Jes. 63 zal ik ingaan op de afbakening van deze tekst (5.2). Want waarom onderzoek ik *déze* tekst die eindigt met vers 19? Is deze afbakening

<sup>11</sup> Het is de moeite waard ook deze Latijnse vertaling van de Bijbel te bekijken, omdat deze tot stand kwam tussen 395 en 405 n. Chr. (Hieronymus) en de eerste Latijnse vertaling van het OT bevat vanuit de grondtekst. Dat impliceert dat deze vertaling wat betreft het OT teruggaat op oudere manuscripten dan de MT. Omdat voor de Vulgaat het verzamelwerk naar de indelingen in de handschriften reeds is uitgewerkt in de officiële uitgave van de Vulgaat, maak ik daarvan dankbaar gebruik bij het onderzoek naar de indeling van Jes. 63 in de Latijnse handschriften. Ik bedoel hier de uitgave van de Vulgaat die bekend is onder de naam *Biblia Sacra Iuxta Latinam Vulgatam versionem ad codicum fidem iussu Pauli PP. VI, Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1969*. In een afzonderlijk kritisch apparaat worden de grote en kleine tekstdelers vermeld die in de voorhanden Latijnse handschriften zijn aan te wijzen.

<sup>12</sup> Het zou de moeite waard zijn om bij dit onderzoek ook de Syrische handschriften te betrekken. Maar in het verband van deze studie beperk ik me tot de genoemde Hebreeuwse, Griekse en Latijnse manuscripten. Ik verwijs naar het belangrijkste handschrift van de Pesjitta: zie *The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version*, Part III, I: Isaiah, ed. S.P. Brock, Leiden 1993.

vanzelfsprekend omdat deze overeenkomt met die in de hiervoor genoemde handschriften, of wordt deze door diezelfde handschriften bevraagd? Uitgangspunt van onderzoek is de Masoretische tekst zoals die ons in de BHS wordt aangereikt. De lees- en luistertekens die in deze tekst worden aangetroffen zijn door de Masoreten aangebracht in een tijd dat deze tekst als een geheel voorhanden was en als één tekst werd gelezen en gehoord.<sup>13</sup> Ze geven ons inzicht in de manier waarop zij deze tekst hebben gelezen en verstaan. Blijkt uit hun lezen van deze tekst dat ook zij een tweedeling onderscheidden? Of is juist het tegenovergestelde het geval?

## 5.2 AFBAKENING VAN DE TEKST

Voordat ik overga tot een voorstel voor de indeling van de tekst van Jes. 63 op grond van scheidende accenten en andere scheidende en bindende elementen in de tekst, moet ik iets zeggen over de afbakening van deze tekst. Want tot nu toe ben ik uitgegaan van de indeling zoals we die aantreffen in de weergave van de MT in de BHS. In deze weergave van de tekst vormen de verzen van Jes. 63:1-19 een geheel: hoofdstuk 63.<sup>14</sup> Maar correspondeert deze indeling van de tekst met die zoals deze wordt voorgesteld in voorhanden Hebreeuwse, Griekse en Latijnse handschriften? En welke indeling staat  $\mathfrak{M}^L$  zelf voor, de MT waarop de weergave van de BHS is gebaseerd?

---

<sup>13</sup> De tekst was in elk geval als één tekst voorhanden in de tijd dat de Masoreten zich erover bogen en daarin hun lees- en luistertekens aanbrachten. We moeten hierbij denken aan de verbindende en scheidende accenten; zie het begin van § 5.2. De indeling van een tekst op grond van de paragraafmarkeringen  $\P$  (*p<sup>u</sup>tuha*) en  $\P$  (*s<sup>e</sup>tuma*) gaat echter terug op voor-masoretische overlevering. In handschriften ouder dan de Masoretische tekst – zoals de 1<sup>e</sup> en 2<sup>e</sup> Qumran-rol van Jesaja – vinden wij reeds dergelijke markeringen op de manier van open plekken (spaties) of lege regels in de tekst. Zie Korpel, “Introduction”, 2vv. Zulke oude tekstmarkeringen en indelingen van de tekst getuigen ervan dat reeds in voor-masoretische tijd de tekst als één geheel voorhanden was, werd ingedeeld en dus op een bepaalde wijze werd gelezen, gehoord en verstaan. Deze oude tekstindelingen in Hebreeuwse handschriften worden in veel gevallen ondersteund door identieke tekstindelingen in de Griekse, Syrische en Latijnse vertalingen. De overeenkomsten zijn opmerkelijk en rechtvaardigen de these dat het indelen van de tekst vanaf het eerste begin onderdeel was van het schrijven van diezelfde tekst; zie Korpel, “Introduction”, 5, 10 en 19. De voorhanden oude tekstgetuigen, zowel Hebreeuwse handschriften als Griekse, Syrische en Latijnse vertalingen, kunnen een indeling die gebaseerd is op de Masoretische tekst ondersteunen of juist bevragen.

<sup>14</sup> Een algemeen aanvaarde opvatting is, dat de indeling van de Bijbeltekst in hoofdstukken het werk is geweest van Stephen Langton, aartsbisschop van Canterbury († 1228), aan het begin van de 13<sup>e</sup> eeuw, die deze indeling aanbracht in de tekst van de Vulgaat waarover hij beschikte; zie: J.H.A. van Banning SJ, “Reflections upon the Chapter Divisions of Stephon Langton”, M.C.A. Korpel, J.M. Oesch, S.E. Porter (eds.), *Method in Unit Delimitation* (Pericope 6), Leiden 2007, 141-161. Deze indeling in hoofdstukken in de Vulgaat is in de 16e eeuw overgenomen in de eerste gedrukte Hebreeuwse Bijbels, de zogenoemde Bombergbijbel (1517 en 1525). Deze indeling in hoofdstukken door Langton is dus van relatief late datum, en de interessante vraag is daarom of deze indeling in hoofdstukken overeenstemt met die in de oudere Hebreeuwse handschriften en de oudere Griekse en Latijnse vertalingen. J.C. de Moor is van mening dat de indeling van Langton in veel gevallen willekeurig en aantoonbaar onjuist is. Dit laatste is volgens hem zeker ook het geval wat betreft de afbakening van het einde van Jes. 63 en het begin van Jes. 64; ik kom hierop in het vervolg van deze paragraaf terug. Zie zijn “The Boundary between Isaiah 63 and 64 in Manuscripts and Bible Translations”, in: M.C.A. Korpel and P. Sanders (eds.), *Textual Boundaries in the Bible – Their Impact on Interpretation* (Pericope 9), Leuven - Paris - Bristol 2017, 77-93 (De Moor, “Boundary”).



figuur 1 – Codex Leningradensis  
Jes. 63:18bA-64:2aA

Wanneer ik let op de paragraafmarkeringen פ (*p<sup>e</sup>tuha*) en ס (*s<sup>e</sup>tuma*) in de Hebreeuwse tekst zoals de BHS die ons aanreikt, kom ik tot een andere indeling van de tekst. Die tekst heeft namelijk een ס na Jes. 62:12 en na Jes. 63:6 en na Jes. 64:11. Hierbij valt onmiddellijk op dat deze weergave van de tekst geen paragraafmarkering heeft aan het einde van 63:19; de tekst loopt door. Deze indeling correspondeert met die zoals  $\mathfrak{M}^L$  deze zelf voorstelt: op de plekken waar in de tekst van de BHS een *s<sup>e</sup>tuma* staat, is in  $\mathfrak{M}^L$  een spatie waar te nemen.<sup>15</sup> Deze spatie is aan te wijzen a) aan het begin van Jes. 63:1<sup>16</sup>; b) aan het slot van Jes. 63:6 en aan het begin van Jes. 63:7; en c) aan het einde van Jes. 64:11 en aan het begin van Jes. 65:1. Ook in de tekst van  $\mathfrak{M}^L$  is geen tekstdeler waar te nemen na Jes. 63:19; de tekst loopt zonder onderbreking door (zie figuur 1). Hieruit kan worden geconcludeerd dat de Masoreten twee teksten of tekstdelen onderscheidde, namelijk Jes. 63:1-6 en Jes. 63:7-64:11. Zij brachten geen markering aan na Jes. 63:19; ze beschouwden Jes. 63:7-64:11 als één geheel.

In de weergave van de MT in de BHS valt verder op dat de tekst van 63:1-6 ten opzichte van 62:1-12 en 63:7-14 inspringt. Datzelfde is ook het geval met de tekst van 63:15-64:11; binnen dat tekstgeheel springt de tekst in aan het begin van 63:19b en 64:3 en 64:7. Deze weergave van de MT correspondeert niet met die van  $\mathfrak{M}^L$  zelf; daarin zijn uitsluitend *s<sup>e</sup>tumot* en zijn *p<sup>e</sup>tuhot* aan te wijzen. De weergave van de MT door de BHS moet gezien worden als een bedenkfel van hen die de hand hadden in de tekstuitgave van de BHS.<sup>17</sup>

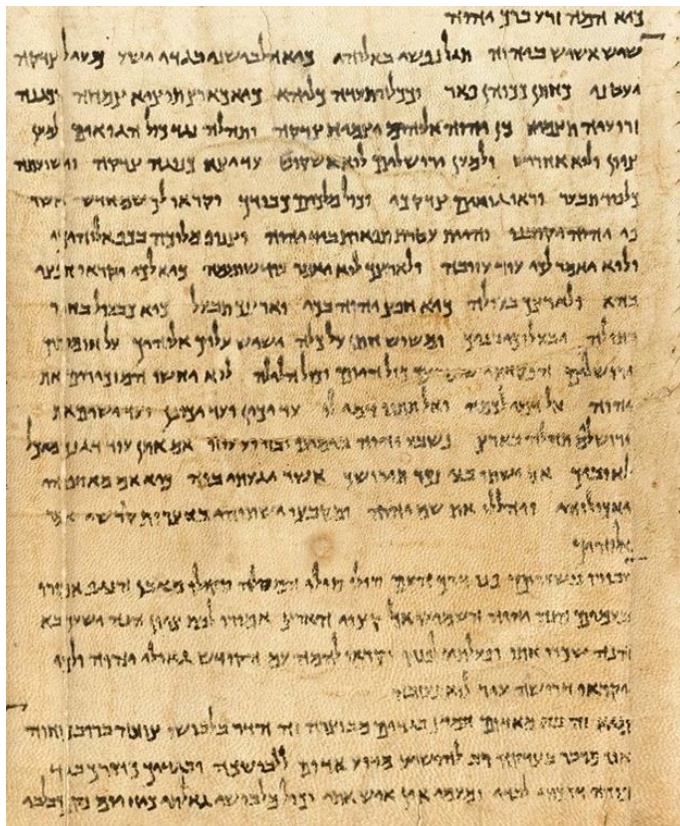
Ik ben benieuwd of deze indeling van de tekst in twee delen (Jes. 63:1-6 en Jes. 63:7-64:11) waarbij geen markering is aangebracht na Jes. 63:19 wordt ondersteund door de eerder genoemde handschriften.

<sup>15</sup> Een *s<sup>e</sup>tuma* wordt in oude Hebreeuwse handschriften gemarkeerd door een spatie (open ruimte) in de tekst, en als daarvoor geen ruimte is, wordt er ruimte opengelaten aan het einde van de ene regel en aan het begin van de volgende. Een *p<sup>e</sup>tuha* wordt gemarkeerd door alleen een spatie aan het einde van de voorafgaande regel. Zie J.M. Oesch, *Petucha und Setuma*, 78vv, 361v. Het is Oesch geweest die uitgebreid onderzoek deed naar de plaats en betekenis van de *s<sup>e</sup>tumot* en *p<sup>e</sup>tuhot* in oude Hebreeuwse handschriften. De neerslag van dat onderzoek is het genoemde boek. Zie ook Korpel, "Introduction", 3v.

<sup>16</sup> Oesch, *Petucha und Setuma*, T28+; De Moor, "Boundary", 80. In  $\mathfrak{M}^L$  heeft de *s<sup>e</sup>tuma* vaak de vorm van uitsluitend een spatie aan het begin van de regel; vgl. Jes. 65:8; 66:5. Soms is er ook een spatie aan het begin van de volgende regel; vgl. Jes. 65:1.

<sup>17</sup> Zie wat ik hierover reeds opmerkte in voetnoot 7 van dit hoofdstuk.

**1QIs<sup>a</sup>** – In het fragment van de 1<sup>e</sup> Qumran-rol van Jesaja waarvan Jes. 63 deel uitmaakt (61:5-65:3) zijn duidelijk onbeschreven regels waar te nemen, grote witte plekken of spaties in de tekst (zie figuur 2).<sup>18</sup>



figuur 2 - fragment 1QIs<sup>a</sup> 61:9bA – 63:4aA

Om te beginnen is hiervan sprake in de regel waarin Jes. 62:12 eindigt: na de laatste woorden van 62:12 wordt de regel verder onbeschreven gelaten. Op de volgende regel begint zonder spatie de tekst van Jes. 63:1. Deze spatie in de tekst van 1QIs<sup>a</sup> is een *p<sup>e</sup>tuḥa*, terwijl in de tekst van de BHS – en ook in die van M<sup>L</sup> zelf – de tekstdeler een *s<sup>e</sup>tuma* is.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Zoals in M<sup>L</sup> worden ook in oude Hebreeuwse manuscripten als 1QIs<sup>a</sup>, 1QIs<sup>b</sup> en M<sup>C</sup> en M<sup>A</sup> de grotere eenheden gemarkeerd door witte ruimten, gedeeltelijk onbeschreven regels of spaties in de tekst van het handschrift. Deze witte plekken zijn waar te nemen aan het begin en het einde van een regel en soms ook in de regel zelf. J.M. Oesch heeft onderzoek gedaan naar de tekstdeling van 1QIs<sup>a</sup> en die vergeleken met die van andere oude Hebreeuwse handschriften; zie Oesch, *Petucha und Setuma*, 200-248. Hij neemt in 1QIs<sup>a</sup> twee duidelijke tekstmarteringen waar: 1. grotere teksteenheden worden gemarkeerd doordat de rest van de regel onbeschreven wordt gelaten en de tekst in de volgende regel verder loopt zonder spatie aan het begin ervan; 2. kleinere teksteenheden worden gemarkeerd door een spatie in de regel (Oesch, *Petucha und Setuma*, 200).

<sup>19</sup> Ook Oesch, *Petucha und Setuma*, T28<sup>+</sup>, interpreteert deze spatie als een *p<sup>e</sup>tuḥa*. Zo ook De Moor, “Boundary”, 80. Oesch geeft aan het einde van zijn boek in tabellen een overzicht waar in Hebreeuwse handschriften *s<sup>e</sup>tumot* en *p<sup>e</sup>tuḥot* voorkomen.

Dezelfde spatie komt voor bij de overgang van Jes. 64 naar Jes. 65: in de regel waarin de laatste woorden van Jes. 64:11 staan wordt de ruimte na die laatste woorden onbeschreven gelaten, en op de volgende regel begint de tekst van Jes. 65:1; ook hier zonder spatie. Dus ook hier is in de tekst van 1QIs<sup>a</sup> sprake van een *p<sup>e</sup>tuḥa*. In deze oude tekst is ook *in* de regel een duidelijke spatie waar te nemen tussen het laatste woord van Jes. 63:14 en het eerste woord van Jes. 63:15. Deze spatie komt overeen met wat in masoretische teksten een *s<sup>e</sup>tuma* is.<sup>20</sup>

Behalve spaties zijn ook horizontale streepjes (*paragraphoi*) waar te nemen; deze bevinden zich in de rechterkantlijn van de tekst. Het heeft er veel van weg dat ook deze streepjes markeringen zijn. Want ze staan op plaatsen waar ook sprake is van een spatie (*p<sup>e</sup>tuḥa*): tussen Jes. 61:9 en 61:10 en tussen 62:9 en 62:10 (zie figuur 2) en tussen 64:11 en 65:1. Opmerkelijk is dat dit streepje ontbreekt na 62:12, terwijl ook daar sprake is van een *p<sup>e</sup>tuḥa*. Oesch verklaart het soms ontbreken van een *paragraphos* waar deze wel verwacht zou worden uit het feit dat uit het verband voldoende duidelijk blijkt dat er sprake is van een overgang in de tekst; een *paragraphos* is in zulke gevallen overbodig.<sup>21</sup> We zien de *paragraphos* ook staan in de kantlijn van 63:7. Wanneer ik de tekst van 1QIs<sup>a</sup> 63:6 en 63:7 nauwkeuriger bekijk, is te zien dat aan het einde van de regel waarin 63:6 eindigt meer ruimte onbeschreven is gelaten dan in andere regels, en dat het begin van 63:7 inspringt (spatie). Is hier sprake van een nadere indeling van de tekst, i.c. een *s<sup>e</sup>tuma*? Volgens Oesch is dit inderdaad het geval.<sup>22</sup> Op grond van zijn onderzoek naar de tekstindeling van 1QIs<sup>a</sup> concludeert hij namelijk dat het samen opgaan van een spatie aan het begin van de regel (Oesch gebruikt hiervoor de term *Alinea*) en een *paragraphos* het begin markeert van een volgende grotere teksteenheid ('Beginn eines Hauptabschnittes').<sup>23</sup>

De *paragraphos* heeft volgens Oesch een versterkende functie: deze tekstdeeler *onderstreept* dat sprake is van een overgang in de tekst van het ene naar het volgende tekstdeel.<sup>24</sup> De spatie spreekt voor zich, maar door de *paragraphos* wordt de aandacht van de lezer nogmaals en in één oogopslag gevraagd voor deze overgang in de tekst. Ik ga ervan uit dat deze streepjes niet tot de oorspronkelijke tekst behoord hebben, maar in later tijd ter verduidelijking zijn aangebracht. Oesch laat zien dat de *paragraphoi* in veel gevallen ook een wisseling van spreker of spreekvorm, of een directe rede of aanspraak markeren.<sup>25</sup> Ook daarom kunnen ze zijn aangebracht. Zo zijn ze duidelijke aanwijzingen met het oog op het (voor)lezen van de tekst.

Ik neem waar: a) dat de schrijver van 1QIs<sup>a</sup> in de tekst van Jesaja duidelijke markeringen (*p<sup>e</sup>tuḥot*) heeft aangebracht na Jes. 62:12 en Jes. 64:11, b) dat hij dat ook deed na Jes. 63:6 (*s<sup>e</sup>tuma*); c) dat hij in 1QIs<sup>a</sup> ook een markering aanbracht na Jes. 63:14 (*s<sup>e</sup>tuma*); maar d) dat hij dat na Jes. 63:19 niet heeft gedaan; en e) dat in later tijd *paragraphoi* zijn aangebracht in de tekst ter hoogte van Jes. 63:7 en Jes. 65:1; een *paragraphos* ontbreekt ter hoogte van Jes. 63:1.

<sup>20</sup> Zo ook Oesch, *Petucha und Setuma*, T29<sup>r</sup>. Deze spatie is volgens Oesch de markering van een kleinere teksteenheid; zie: Oesch, *Petucha und Setuma*, 200.

<sup>21</sup> Oesch, *Petucha und Setuma*, 223v.

<sup>22</sup> Oesch, *Petucha und Setuma*, T29<sup>r</sup>. Volgens de weergave van De Moor, "Boundary", 81, zou het hier gaan om een *p<sup>e</sup>tuḥa*. De door mij beschreven spatie wijst echter veeleer in de richting van een *s<sup>e</sup>tuma*; zie wat ik opmerkte over de *s<sup>e</sup>tuma* aan het begin van Jes. 63:1 in voetnoot 10.

<sup>23</sup> Ibidem, 216; Een *Alinea* zonder *paragraphos* markeert volgens Oesch het begin van kleinere teksteenheid ('Beginn eines Unterabschnittes').

<sup>24</sup> Ibidem, 218.

<sup>25</sup> Ibidem, 222. Wat Jes. 63 betreft is dit in vers 7 en 15 inderdaad het geval.



Uit deze waarnemingen kan geconcludeerd worden: a) dat de schrijver van deze tekst Jes. 63:1-64:11 als één geheel heeft gezien, b) maar dat hij daarbinnen een markering aanbracht na 63:6 en ook na 63:14; c) dat op grond van de gebruikte tekstdelers de tekstdelen 63:1-6 en 63:7-64:11 de twee grote tekstdelen zijn, en d) dat op grond van de gebruikte tekstdeeler binnen Jes. 63:7-64:11 een nadere onderscheiding is aan te brengen, namelijk tussen de tekstdelen 63:7-14 en 63:15-64:11.

**1QIs<sup>b</sup>** – Een ander voor het onderzoek van Jesaja belangrijk handschrift uit de grotten van Qumran is de 2<sup>e</sup> rol van Jesaja, 1QIs<sup>b</sup>.<sup>26</sup> Onderzoek van deze tekst wordt sterk bemoeilijkt door het feit dat deze in een veel slechtere conditie is aangetroffen dan die van 1QIs<sup>a</sup>. Het overgrote deel van de tekst van Jesaja ontbreekt of is slecht leesbaar.<sup>27</sup> Wat de tekst van Jes. 63 betreft: het slot van Jes. 62 en het eerste gedeelte van Jes. 63 – dat wil zeggen tot en met vers 8 – is redelijk goed bewaard gebleven en daarom te lezen of enigszins te reconstrueren. Vanaf vers 8 echter is slechts een handvol tekstfragmenten voorhanden; van de tekst van Jes. 64 is nauwelijks iets overgebleven. Onderzoek naar de retorische structuur van deze tekst kan daarom slechts ten dele plaatsvinden.<sup>28</sup>

Hoewel de tekst ook aan het slot van Jes. 62 en aan het begin van Jes. 63 beschadigd is, is de spatie in de regel waarin Jes. 62:12 eindigt duidelijk waarneembaar (*freie Zeilenende*). Deze spatie in de tekst van 1QIs<sup>b</sup> is een *p<sup>e</sup>tuḥa*.<sup>29</sup> Omdat het tekstdeel Jes. 63 van 1QIs<sup>b</sup> slechts gedeeltelijk bewaard gebleven en voor zover bewaard moeilijk leesbaar is, kan ik nauwelijks iets zeggen over tekstdelers in het vervolg van deze tekst. Ik verwijs naar Oesch, die in zijn overzicht bij Jes. 63:7 en 63:15 *kSp/rek* noteert, en bij Jes. 64:1 *skl/rek*.<sup>30</sup> Die afkortingen willen zeggen: op deze plek in de tekst is bij een reconstructie van de tekst (die op deze plek ontbreekt, slecht leesbaar of beschadigd is) geen spatie (*kSp*) of een kleinste spatie (*skl*) waar te nemen. Dit zou betekenen dat in 1QIs<sup>b</sup> alleen na Jes. 62:12 een duidelijke markering is aangebracht en niet na Jes. 63:6 en Jes. 63:14 zoals in 1QIs<sup>a</sup>. Opmerkelijk is de (kleinste) tekstdeeler (*Kleinstspatium*) die volgens Oesch bij reconstructie vóór Jes. 64:1 zou zijn waar te nemen. Die zou betekenen dat we in deze 2<sup>e</sup> Qumranrol van Jesaja een oud handschrift hebben dat de overgang van MT Jes. 63:19b naar MT Jes. 64:1 markeert. Maar daarbij moet dan wel opgemerkt worden dat dit dan het enige oude handschrift is dat dat doet. Want in 1QIs<sup>a</sup> en de andere door mij onderzochte Hebreeuwse, Griekse en Latijnse manuscripten ontbreekt op deze plaats in de tekst een tekstdeeler. Deze mogelijke tekstdeeler vóór Jes. 64:1 vindt dus geen steun in het oudere handschrift 1QIs<sup>a</sup> noch in de jongere teksten van de hand van Masoreten en schrijvers die de teksten in het Grieks en Latijn vertaalden.

<sup>26</sup> Zie voetnoot 9 van deze paragraaf.

<sup>27</sup> Ik baseer mijn waarnemingen op de weergave en transcriptie van de tekst zoals gegeven in Eugene Ulrich and Peter W. Flint, *Qumran Cave 1, II: The Isaiah Scrolls, Part 1: Plates and Transcriptions* (Discoveries in the Judaean Desert, XXXII), Oxford 2010.

<sup>28</sup> Ik verwijs hier naar het al genoemde werk van J.M. Oesch, *Petucha und Setuma*, 248-255: die ook onderzoek deed naar tekstdelers in deze 2<sup>e</sup> Qumran-rol van Jesaja. Hij onderscheidt in 1QIs<sup>b</sup> vijf tekstdelers (*Gliederungszeichen*): een volledige lege regel (*Leerzeile*), het einde van de regel is onbeschreven (*freie Zeilenende*), het begin van de regel springt in (*Alinea*), en een grote of kleine spatie in de regel. De beide eerst genoemde tekstdelers markeren grotere teksteenheden (*p<sup>e</sup>tuḥa*); de drie andere tekstdelers markeren kleinere teksteenheden (de eerste twee zijn een *s<sup>e</sup>tuma*); de vijfde tekstdeeler (*Kleinstspatium*; ongeveer 3 letters) is in latere Hebreeuwse handschriften niet meer terug te vinden. Met deze vijfde tekstdeeler onderscheidt 1QIs<sup>b</sup> zich van 1QIs<sup>a</sup> en andere Hebreeuwse handschriften; deze tekstdeeler leidt tot een *eigenwillige Sondergliederung* in 1QIs<sup>b</sup>, aldus Oesch (253).

<sup>29</sup> Ook Oesch, *Petucha und Setuma*, T28<sup>+</sup>, interpreteert deze spatie als een *p<sup>e</sup>tuḥa*.

<sup>30</sup> Oesch, *Petucha und Setuma*, T28<sup>+</sup> en T29<sup>+</sup>.

Dat stelt ons voor de vraag in hoeverre het juist is bij reconstructie een *Kleinstspatium* in de tekst te veronderstellen zoals Oesch doet. Ik acht dit zeer onwaarschijnlijk vanwege het ontbreken van genoemde steun in andere handschriften.<sup>31</sup> Wanneer dit niettemin toch het geval zou zijn, zou dit erop kunnen wijzen dat de schrijvers van 1QIs<sup>b</sup> de tekst anders hebben gelezen en verstaan dan de schrijvers van 1QIs<sup>a</sup>,  $\mathfrak{M}^{\text{LCA}}$  en de Griekse en Latijnse vertalingen. Het mogelijk ontbreken van een tekstdeeler aan het begin van Jes. 63:7 en Jes. 63:15 zou dit kunnen bevestigen, omdat ook hier in de andere zojuist genoemde handschriften een grote tekstdeeler is aangebracht. Het mogelijk ontbreken van een tekstdeeler vóór Jes. 63:7 zou daarom even opmerkelijk zijn als een kleine tekstdeeler vóór Jes. 64:1.

Ik neem waar: a) dat 1QIs<sup>b</sup> in elk geval een duidelijke markering (*p<sup>e</sup>tuḥa*) heeft aan het begin van Jes. 63:1; b) dat Oesch bij reconstructie van de tekst denkt dat er in 1 QIs<sup>b</sup> geen spatie heeft gestaan vóór Jes. 63:7 en Jes. 63:15 zoals het geval is in 1QIs<sup>a</sup> en de andere door mij bestudeerde handschriften; c) dat Oesch bij reconstructie van de tekst het voor mogelijk houdt dat er een *Kleinstspatium* heeft gestaan aan het begin van Jes. 64:1, maar dat mij dat zeer onwaarschijnlijk lijkt, gezien het ontbreken van steun hiervoor in andere handschriften; d) dat vanwege het ontbreken van veel tekst nauwelijks uitspraken gedaan kunnen worden over markeringen in de tekst van Jes. 63:7-64:11.

Uit deze waarnemingen kan geconcludeerd worden: a) dat de schrijver van 1QIs<sup>b</sup> Jes. 63:1 heeft gezien als het begin van een nieuwe paragraaf binnen het geheel van de tekst; b) dat er vanwege de slechte conditie van de overgeleverde tekst van 1QIs<sup>b</sup> nauwelijks meer te zeggen valt over de retorische vorm van Jes. 63; c) dat Oesch niettemin een poging doet en wanneer hij gelijk heeft en er geen spaties hebben gestaan bij het begin van Jes. 63:7 en Jes. 63:15, de te onderscheiden tekstdelen in 1QIs<sup>b</sup> groter zijn dan in 1QIs<sup>a</sup> en andere Hebreeuwse handschriften<sup>32</sup>; d) dat wanneer de reconstructie van Oesch juist is, er mogelijk een kleine spatie heeft gestaan bij het begin van Jes. 64:1 en de schrijver dus een nadere indeling aanbracht in de tekst van Jes. 63:1-64:1vv; en e) dat de schrijver van 1QIs<sup>b</sup> dan het tekstdeel Jes. 63:1-19 als een eenheid heeft gezien: hij bracht geen markering aan vóór Jes. 63:7 zoals in alle andere door mij onderzochte handschriften het geval is; f) maar dat ik er vanuit ga dat deze kleine spatie daar niet staat; het lijkt mij onwaarschijnlijk dat dit handschrift wat betreft het slot van Jes. 63 afwijkt van de vele andere Hebreeuwse handschriften.

$\mathfrak{M}^{\text{C}}$  – In de tekst van *Codex Caire* is de rest van de regel waarin 62:12 eindigt wit gelaten, en is aansluitend het begin van de regel waarin 63:1 opent ook wit gelaten: een *s<sup>e</sup>tuma*. Ook aan het begin van 63:7 is een spatie waar te nemen: de tekst springt hier in, zoals ook het geval is aan het begin van 63:1. Het is niet goed te zien of er aan het einde van de regel waarin vers 6 eindigt een spatie is aangebracht. Deze spatie lijkt op een *s<sup>e</sup>tuma* noch *p<sup>e</sup>tuḥa*. Het lijkt me dat er aan het einde van de regel waarin vers 6 eindigt geen ruimte meer was voor een spatie en dat deze daarom ontbreekt maar daar wel ‘gelezen’ moet worden. Een aanwijzing daarvoor lijkt mij de spatie aan het begin van vers 7 te zijn. We hebben te

<sup>31</sup> De vraag kan gesteld worden of Oesch zich hier onbewust heeft laten leiden door de reeds bestaande indeling van de tekst zoals we die in de gedrukte Hebreeuwse bijbels als de BHS aantreffen. Hij kan voor een dergelijke indeling immers geen enkele steun in andere handschriften vinden. Als voorbeeld attendeer ik op  $\mathfrak{M}^{\text{L}}$ : de schrijver voegde in de laatste regel van Jes. 63 twee hoge punten toe (figuur 1). Naar het zich laat aanzien om te voorkomen dat de gedachte van een *s<sup>e</sup>tuma* zou kunnen opkomen.

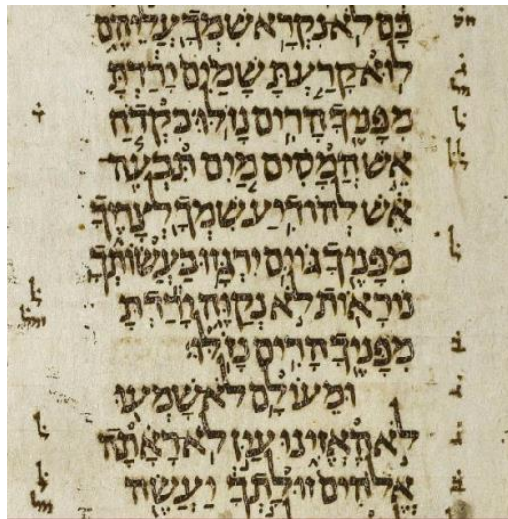
<sup>32</sup> Oesch, *Petucha und Setuma*, 251.

maken met een *s<sup>e</sup>tuma*.<sup>33</sup> De volgende spatie in de tekst is aan het einde van 64:3 en het begin van 64:4 waar te nemen, op dezelfde wijze als bij de overgang van 62:11 naar 63:1: een *s<sup>e</sup>tuma*. Ook op de laatste woorden van 64:11 volgt een spatie. In dit geval is sprake van een *p<sup>e</sup>tuḥa*, want aan het begin van de volgende regel ontbreekt de spatie.

Ik neem waar: a) dat ook in  $\mathfrak{M}^C$  sprake is van een duidelijke markering na Jes. 62:12 en Jes. 63:6 en Jes. 64:11. Ook  $\mathfrak{M}^L$ , 1QIs<sup>a</sup> hebben op deze plaatsen in de tekst een markering<sup>34</sup>; b) dat  $\mathfrak{M}^C$  echter ook een markering heeft na Jes. 64:3; is in  $\mathfrak{M}^L$  en 1QIs<sup>a</sup> Jes. 63:7-64:11 sprake van een grote teksteenheid, deze eenheid wordt in  $\mathfrak{M}^C$  onderbroken door de markering na Jes. 64:3; en c) dat ook  $\mathfrak{M}^C$  geen markering heeft na Jes. 63:19; de paragraaf loopt door tot en met Jes. 64:3.

Uit deze observaties kan geconcludeerd worden: a) dat  $\mathfrak{M}^C$  de tekstdelen Jes. 63:1-6 en Jes. 63:7-64:3 en Jes. 64:4-11 onderscheidt, en b) dat  $\mathfrak{M}^C$  Jes. 63:19 niet ziet als het einde van een paragraaf.

$\mathfrak{M}^A$  – Ook in de tekst van *Codex Aleppo* zijn bij het schrijven gedeelten van regels onbeschreven gelaten. Zo wordt het begin van Jes. 63 gemarkeerd door een spatie aan het begin van de regel: de tekst van 63:1 springt in. Opmerkelijk is dat een spatie aan het einde van de voorgaande regel ontbreekt. Deze spatie lijkt dus op een *s<sup>e</sup>tuma* noch *p<sup>e</sup>tuḥa*. Ik denk dat dit komt doordat er aan het einde van de voorgaande regel geen ruimte meer was voor een spatie en dat deze daarom ontbreekt maar daar wel ‘gelezen’ moet worden. De spatie aan het begin van 63:1 lijkt mij daarvoor een aanwijzing te zijn. Deze wijst in de richting van een *s<sup>e</sup>tuma*.<sup>35</sup> In de regel waarin 63:6 eindigt en 63:7 begint, is een spatie te zien tussen het laatste woord van 63:6 en het eerste woord van 63:7. Hier is dus sprake van een *s<sup>e</sup>tuma*.



figuur 3 – Codex Aleppo Jes. 63:19a-64:3bB

<sup>33</sup> Zo ook Oesch, *Petucha und Setuma*, T28<sup>+</sup>, en De Moor, “Boundary”, 80. Eenzelfde verschijnsel doet zich voor aan het begin van Jes. 63:1 in  $\mathfrak{M}^L$ .

<sup>34</sup> Wat Jes. 62:12 betreft deelt  $\mathfrak{M}^C$  de spatie ook met 1QIs<sup>b</sup>.

<sup>35</sup> Zo ook Oesch, *Petucha und Setuma*, T28<sup>+</sup>, en De Moor, “Boundary”, 80.

Wanneer ik verder lees, zie ik dat ook in dit handschrift aan het einde van Jes. 63:19 een spatie ontbreekt. De tekst gaat als vanzelf over in wat in de BHS Jes. 64:1 is (zie figuur 3). De volgende spatie is aangebracht bij de overgang van 64:2 naar 64:3; deze beslaat het slot van de ene regel en het begin van de daarop volgende regel. Hier is sprake van een *s<sup>e</sup>tuma* (zie figuur 3). Ten slotte, na 64:11 volgt in dit handschrift een volledig onbeschreven regel. Dit duidt erop dat we hier te maken hebben met een *p<sup>e</sup>tuḥa*.<sup>36</sup>

Ik neem waar: a) dat zoals in  $\mathfrak{M}^L$ , 1QIs<sup>a</sup> en  $\mathfrak{M}^C$  ook in  $\mathfrak{M}^A$  sprake is van een markering na Jes. 62:12<sup>37</sup> en Jes. 63:7 en Jes. 65:1; en b) dat  $\mathfrak{M}^A$  ook een markering heeft na Jes. 64:2.

Uit deze waarnemingen kan geconcludeerd worden: a) dat ook  $\mathfrak{M}^A$  binnen het geheel van Jes. 63 het tekstdeel Jes. 63:1-6 onderscheidt; b) dat in dit handschrift Jes. 63:7-64:11 niet als één geheel wordt gezien, want het onderscheidt in dat tekstdeel twee delen: Jes. 63:7-64:2 en Jes. 64:3-11; en c) dat ook  $\mathfrak{M}^A$  Jes. 63:19 niet ziet als het einde van een paragraaf; de paragraaf loopt door tot en met Jes. 64:2.

☞ – Zoals in de hiervoor genoemde Hebreeuwse handschriften zijn ook in het Griekse manuscript *Codex Sinaiticus* spaties waar te nemen.

In Griekse manuscripten worden grotere eenheden gemarkeerd door witte ruimten of spaties in de tekst. Deze zijn te vergelijken met de *p<sup>e</sup>tuḥot* en de *s<sup>e</sup>tumot* in Hebreeuwse teksten. Deze spaties gaan doorgaans samen op met een andere markering van de grotere tekstdelen, namelijk *ekthesis*: de eerste letter van de regel die volgt op de spatie springt eruit en staat al dan niet gedeeltelijk vóór de linkerkantlijn geschreven; deze letter is doorgaans groter dan of even groot als de andere letters van de tekstregel. Behalve de spatie en *ekthesis* zien we in Griekse handschriften ook horizontale streepjes (*paragraphoi*) geschreven; ze staan linksboven de eerste volle regel na een spatie. Deze weergave van de tekst met spaties en streepjes zien we ook in de eerste Jesaja-rol van Qumran. Opmerkelijk is dat de spaties en *ekthesis* in Griekse handschriften in veel gevallen overeenstemmen met de *p<sup>e</sup>tuḥot* en de *s<sup>e</sup>tumot* in Hebreeuwse handschriften. Daaruit kan worden opgemaakt dat de Griekse schrijvers zich bij de indeling van hun tekst hielden aan de tekstindeling die zij in de Hebreeuwse tekst aantroffen die zij voor zich hadden. Het lijkt mij niet aannemelijk dat de *paragraphoi* tot de oorspronkelijke tekst hebben behoord. De eerste schrijver had respect voor de tekst en bracht daarin uitsluitend spaties en *ekthesis* aan; die tekstdelers waren voor hem voldoende om structuur in de tekst aan te brengen. In later tijd zijn door een tweede schrijver extra aantekeningen in de tekst aangebracht zoals *paragraphoi*. Deze versterken de reeds aanwezige tekstindeling of betekenen een nieuwe indeling van de overgeleverde tekst.<sup>38</sup> Dit laatste is onder meer het geval in ☞ Jes. 63:19, zoals ik hierna zal laten zien. Kleinere eenheden – de cola – worden gemarkeerd door kleine ruimten tussen letters waarin een punt is gezet: een hoge of lage punt of een punt in het midden; het einde van een pericope wordt meestal gemarkeerd met een dubbele punt, de zogenaamde *colon*.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Korpel, “Introduction”, 3 en Oesch, *Petucha und Setuma*, 361. Ook Oesch ziet in deze spatie een *p<sup>e</sup>tuḥa*; zie ibidem, T29<sup>+</sup>.

<sup>37</sup>  $\mathfrak{M}^A$  deelt de spatie na Jes. 62:12 ook met 1QIs<sup>b</sup>.

<sup>38</sup> Zo ook Jongkind, *Scribal Habits*, 61: ‘The insertion of a paragraph break does not change the actual text that is transcribed – the same letters are copied. However, by inserting a paragraph, the scribe could potentially introduce his understanding of certain passages.’

<sup>39</sup> Korpel, “Introduction”, 13v. ‘In Greek papyri and uncials of the Septuagint cola are divided by low, mediate and high dots, in some cases also double dots (so called Greek *colon*).’ (Ibidem, 29) Zie ook M.C.A. Korpel and J.C. de Moor, *The Structure of Classical Hebrew Poetry: Isaiah 40-55* (OTS 41), Leiden 1998 (Korpel and De Moor, *Structure*), 3-6. Met betrekking tot grote en kleine tekstdelers in oude Griekse handschriften, zie ook Jongkind, *Scribal Habits*, 95-109; dit boek is de neerslag van zijn onderzoek naar de tekst en tekstkenmerken van ☞. Ik wijs ook op het artikel van S.E. Porter “The Influence of Unit Delimitation on Reading and Use of Greek Manuscripts”, in: M.C.A. Korpel, J.M. Oesch, S.E. Porter (eds.), *Method in Unit Delimitation* (Pericope 6), Leiden 2007, 44-60 (Porter, “Influence”). Porter deed onderzoek naar de functie van de grote en kleine tekstdelers in het Griekse handschrift 11043. Het manuscript – dat een omvang heeft van 10 pagina’s – is een verzameling van teksten (*lectionary*) uit het Evangelie naar Mattheüs, Markus, Lukas en Johannes. Het zou geschreven zijn in de 5<sup>e</sup> eeuw. Het handschrift van dit manuscript lijkt sterk op dat van ☞<sup>A</sup>, aldus Porter (“Influence”, 46).

Wat Jes. 63 betreft, is er een spatie waar te nemen in de regel waarin Jes. 62:12 eindigt, in de regel waarin Jes. 63:16 eindigt en in die waarin Jes. 64:11 eindigt: de rest van de regel blijft onbeschreven. Wat vervolgens opvalt, is dat in al deze gevallen a) aan het begin van de volgende regel de eerste letter (gedeeltelijk) vóór de kantlijn is geschreven (Jes. 63:1; 63:17; 65:1) (*ekthesis*), en b) er horizontale streepjes in de linker kantlijn zijn waar te nemen (*paragraphoi*). Deze spatie is te vergelijken met de *p<sup>e</sup>tuḥa* in Hebreeuwse teksten.

Ook aan het begin van Jes. 63:7 en in Jes. 63:9 is een letter te zien die (gedeeltelijk) voor de kantlijn is geschreven (*ekthesis*). Wat Jes. 63:7 betreft is ook sprake van *paragraphos*<sup>40</sup>; deze ontbreekt op deze hoogte in vers 9. Wat 63:9 betreft valt op dat de regel waarin de eerste letter eruit springt, wordt voorafgegaan door een regel met aan het einde een dubbele punt en dat de rest van die regel onbeschreven lijkt<sup>41</sup> te zijn. Het lijkt erop dat er ook sprake is van een markering van de tekst vóór Jes. 63:14b: Jes. 63:14b begint op een nieuwe regel en de eerste letter staat gedeeltelijk vóór de kantlijn, de voorgaande regel is korter en eindigt met een hoge punt (interpunctie). Volgens Jongkind zijn dit in **6<sup>s</sup>** aanwijzingen (*minor unit delimiters*) voor een markering van de tekst binnen een groter geheel.<sup>42</sup> Hierbij moet wel worden opgemerkt dat de letter die eruit springt vreemd oogt en bewerkt lijkt. Het heeft er veel van weg dat op deze plek het perkamenten schrijffoppervlak beschadigd is en dat daarom het schrijven van de letter ‘o’ – de o van het Griekse woord οὐτως – bemoeilijkt werd en moest worden aangezet.<sup>43</sup> Was dit niet nodig geweest, dan nog zou deze letter gedeeltelijk vóór de kantlijn hebben gestaan (*ekthesis*). Er is onmiskenbaar sprake van een markering in de tekst.

In de tekst van **6<sup>s</sup>** Jes. 63 zijn op nog meer plaatsen *paragraphoi* aangebracht, namelijk ook vóór vers 2, vers 3, vers 9, vers 11, vers 15, en vers 19. Dit grote aantal *paragraphoi* is opmerkelijk, maar volgens Jongkind een van de kenmerken van dit handschrift<sup>44</sup>. Hij laat zien dat de kwaliteit van de paragraafmarkeringen nogal eens te wensen overlaat. Hij bedoelt daarmee dat ze – ook syntactisch gezien – op vreemde plaatsen in de tekst kunnen

<sup>40</sup> Opmerkelijk is dat er ter hoogte van Jes. 63:6 in de rechterkantlijn ook een horizontaal streepje is te zien. Is dit later in de tekst aangebracht en moet het gezien worden als een volgende aanwijzing (tekstdeler) dat met vers 7 een nieuwe paragraaf begint? Of hebben we hier niet met een tekstdeler te maken maar met wat D. Jongkind een *ligature* noemt? Daarmee doelt hij op één van de gewoonten (*habits*) van de schrijvers van **6<sup>s</sup>**, namelijk dat zij letters samenvoegden tot één letter of symbool, of letters aan elkaar schreven zoals bijvoorbeeld de letter N en de letter H. De combinatie van HN wordt indien nodig aan het einde van een regel afgekort door middel van een H met een streepje rechtsboven (Jongkind, *Scribal Habits*, 84v). Is dit het geval aan het einde van de regel waarin Jes. 63:6 geschreven is? Wanneer ik de tekst van **6<sup>s</sup>** nauwkeurig bekijk, krijg ik de indruk dat dit laatste in elk geval niet aan de orde is: het streepje is naar alle waarschijnlijkheid later aangebracht – vers 6 eindigt met γη; de schrijver vergat de slot-N, en ook een dergelijke ommissie is kenmerkend voor de schrijver van dit deel van **6<sup>s</sup>**, aldus Jongkind (ibidem, 91).

<sup>41</sup> Ik verwoord het hier voorzichtig, omdat de rechterkantlijn van de kolommen waaruit dit handschrift bestaat, onregelmatig is. Het feit echter dat deze open ruimte in de tekst samen opgaat met een letter die eruit springt en een dubbele punt, versterkt het vermoeden dat sprake is van een met opzet verder onbeschreven laten van de regel (spatie), en dus met een markering van het einde van een tekstdeel. Dit komt overeen met de tekstdelers die S.E. Porter in het Griekse manuscript I1043 (zie voetnoot 39) onderscheidt *binnen* een groter tekstdeel (*minor unit delimiters*), namelijk: *ekthesis*, *paragraphos*, de hieraan voorafgaande regel is korter en eindigt met een vorm van interpunctie, bijvoorbeeld de dubbele punt; zie Porter, “Influence”, 46 en 56.

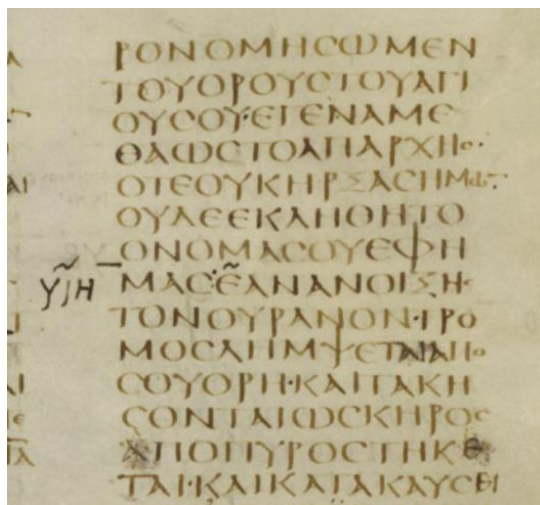
<sup>42</sup> Zie voetnoot 39.

<sup>43</sup> Jongkind maakte me hierop attent in e-mailcorrespondentie hierover d.d. 07-03-2018. Een nadere aanwijzing hiervoor is het feit dat op de voorafgaande bladzijde op dezelfde hoogte (ter hoogte van het woord κατέδεσθε in Jes. 61:6) sprake lijkt te zijn van een beschadiging van het schrijffoppervlak. Er is daar een stevige correctie aangebracht. Die kan eveneens van invloed zijn geweest op de kwaliteit van het schrijffoppervlak ter hoogte van Jes. 63:14b.

<sup>44</sup> Jongkind, *Scribal Habits*, 95-100.

voorkomen; dat is met name het geval in de tekst van Jesaja, aldus Jongkind<sup>45</sup>. Ze kunnen dan een andere functie hebben, bijvoorbeeld om nadruk te geven of om het einde van een colon te markeren.<sup>46</sup> Mogelijk is dat ook het geval bij de hiervoor genoemde verzen 2, 3, 9 en 11. Een andere mogelijkheid is dat ze in later tijd zijn toegevoegd omdat de schrijver die voor deze notities verantwoordelijk is hier een overgang in de tekst veronderstelde en dus een nieuwe indeling van de tekst voorstelt. Dit zou het geval kunnen zijn bij de verzen 15 en 19.

Bijzondere aandacht vraagt Jes. 63:19 (zie figuur 4). Ik neem waar dat de eerste schrijver of vertaler van **Ⲫ**<sup>s</sup> voor vers 19b geen grote tekstdelers aanbracht: een spatie en *ekthesis* ontbreken. Er is uitsluitend een kleine tekstdeeler zichtbaar: een punt in het midden die het colon markeert. Hieruit maak ik op dat deze schrijver of vertaler in de Hebreeuwse tekst die hij voor zich had geen spatie – *p<sup>e</sup>tuḥa* of *s<sup>e</sup>tuma* – aantrof. Uit respect voor deze voorhanden tekst heeft ook hij die niet aangebracht. In later tijd echter is ter hoogte van Jes. 63:19b door een volgende schrijver een *paragraphos* aangebracht. Hij zette daar ook een tweede, een hoge punt in de tekst zodat er nu een dubbele punt (*colon*) staat, waarmee hij duidelijk wilde maken dat naar zijn verstaan van de tekst de pericoop hier eindigt. Ook plaatste hij hier een nummer in de marge van de tekst.



figuur 4 – Codex Sinaiticus Jes. 63:18-64:1

In alle gevallen dat er in de tekst van **Ⲫ**<sup>s</sup> Jes. 63 sprake is van *paragraphos* staat er in het Grieks een nummer bij vermeld. Dit is een illustratie van wat volgens Jongkind ook een gewoonte (*habit*) van de schrijvers van **Ⲫ**<sup>s</sup> was, namelijk dat zij de tekst indeelden in kleine secties door deze te nummeren.<sup>47</sup> Zoals *paragraphos* komt nummering van de tekst op

<sup>45</sup> Ibidem, 100, 102, 109. Jongkind geeft verschillende voorbeelden uit de eerste hoofdstukken van Jesaja en spreekt van *unexplicable paragraph divisions* in het werk van de schrijver die verantwoordelijk is voor de tekst van Jesaja (109). Hij constateert dat in deze tekst sprake is van een vorm van wat hij *mechanical paragraphing* noemt: een indeling in paragrafen die gebaseerd is op signaal-woorden als *ὅ* en *καὶ* (102).

<sup>46</sup> S.E. Porter heeft naar aanleiding van zijn onderzoek van het handschrift 1043 gewezen op de verschillende functies die de *minor unit delimiters* kunnen hebben; zie Porter, “Influence”, 56.

<sup>47</sup> Jongkind, *Scribal Habits*, 120-126.

plaatsen voor waar men deze niet verwacht. Daarom geldt voor nummering hetzelfde als voor *paragraphos*: deze is niet altijd behulpzaam in het onderzoek naar de retorische vorm van deze tekst.<sup>48</sup> Een kritische benadering van beide markerings is vereist.

Kortom, een tweede schrijver voegde ter hoogte van Jes. 63:19b drie notities toe in de tekst van 6<sup>s</sup>. Deze notities betekenen een nieuwe indeling van de tekst: naar verstaan van deze tweede schrijver is Jes. 63:19b het begin van een nieuwe paragraaf.<sup>49</sup> Volgens De Moor hebben we hier te maken met een *christian division* van Jes. 63:19 die teruggaat op een anti-Joodse exegese van Jes. 63 en 64 door Eusebius van Caesarea, die werd overgenomen door Hieronymus, de auteur van de Vulgaat.<sup>50</sup> De Moor laat zien hoeveel vertalingen en commentaren deze *christelijke* indeling van de tekst kritiekloos hebben overgenomen.<sup>51</sup>

<sup>48</sup> Aldus Jongkind, *Scribal Habits*, 100: '[...] paragraph breaks are by no means consistent, and in such instances, paragraphs can hardly be said to be an aid to the reader in seeing the structure of the text. [...] we shall discuss examples in which paragraph breaks are inserted at places where they are dubious even when considered on a mere syntactical level.'

<sup>49</sup> Volgens Jongkind in e-mailcorrespondentie hierover d.d. 25-01-2018 onderscheidt deze *paragraphos* zich van de oudste groep *paragraphoi*, omdat deze niet onder maar boven de lijn geplaatst is waar het einde van de paragraaf staat. Dit duidt er wat hem betreft op dat deze notitie van 'geruime tijd later' is: ergens tussen de zesde en negende eeuw. Volgens H. J. M. Milne and T. C. Skeat, *Scribes and Correctors of the Codex Sinaiticus* (London: British Museum, 1938), gaat het hier om de hand van C<sup>e</sup>, een van de latere correctors van Codex Sinaiticus.

<sup>50</sup> De Moor, "Boundary", 77 en 86. De genoemde christelijke, anti-Joodse exegese leest MT Jes. 63:19b met het oog op de komst (advent) van Christus en plaatst zijn komst (neerdalen uit de hemel) (19b) *tegenover* het oordeel dat over het volk Israël gekomen is (19a). In deze uitleg is de situatie waarin het volk zich bevindt (18-19a) geen grond voor de bede om de komst van JHWH (19b). De innerlijke samenhang tussen beide wordt ontkend. Dit is m.i. onjuist, zoals ik in deze studie onderbouw: Jes. 63 is een zorgvuldig opgebouwd geheel waarin 'ik' op een indringende wijze JHWH beweegt om in te grijpen. Vers 19b zie ik als het hoge woord, de eigenlijke bede van 'ik' die opkomt vanuit de voorafgaande verzen waarin 'ik' JHWH attendeert op zijn eigen identiteit, op dat van het volk en op de situatie van het volk (15-19a). Deze uitleg sluit aan bij die van Israël zelf; zie De Moor, "Boundary", 88vv: 'The irrevocable commitment of God to his chosen people is emphasized and used as a plea for mercy and forgiveness.'

<sup>51</sup> De Moor, "Boundary", 78-80. Voorbeelden van Nederlandstalige vertalingen die deze indeling volgen zijn de SV, NBG en HSV. De Willibrordvertaling, Naardense Bijbel en NBV volgen de masoretische indeling en laten Jes. 64 beginnen bij MT Jes. 64:1. Hierbij moet worden opgemerkt dat de WV en NBV wel een witte, onbeschreven regel hebben tussen Jes. 63:19a en Jes. 63:19b, terwijl vers 19b zonder onderbreking verbonden is met 64:1. Op deze wijze laten beide vertalingen zien dat de vertalers van Jesaja op de hoogte waren van de 'controverse' (De Moor, 77) inzake het slot van Jes. 63. De samenstellers van de BHS hebben in hun weergave van de MT van Jes. 63 een spatie aangebracht aan het begin van vers 19b en laten op deze wijze ook zien op de hoogte te zijn van de hier genoemde discussie. De commentaren die ik voor deze studie raadpleegde zijn op dit punt niet altijd duidelijk. Zo signaleert J.L. Koole, *Jesaja* deel III (COT), Kampen 1995 (Koole, *Jesaja III*), 361, dat de Masoreten Jes. 63:19b verbonden met Jes. 63:19a; hij houdt de MT telling van de verzen aan, maar zegt ook: 'Terecht vormt in de vertalingen vs. 19b het eerste vs. van het hoofdstuk 64.' W.A.M. Beuken, *Jesaja* deel IIb (POT), Nijkerk 1989, 10 en 28v., is zich ervan bewust dat vertalingen niet de indeling van de MT Jes. 63:19 volgen, maar gaat ondertussen wel van de christelijke versindeling uit. Zie ook in zijn inaugurele rede (Nijmegen 1986) *'Abraham weet van ons niet' (Jesaja 63 : 16). De grond van Israëls vertrouwen tijdens de ballingschap*, Middelburg 2003. J. Blenkinsopp *Isaiah 56-66* (Anchor Bible, Vol. 19B), New York 2003 (Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*), 263 gaat uit van de MT, maar schrijft ook zonder hierop verder in te gaan: 'It was inevitable that Christian readers and hearers would give this plea a messianic interpretation; and, so interpreted, it came to be used together with Isa 45:8, read according to the Vulgate, in the Advent liturgy.' Met veel andere uitleggers markeert hij MT Jes. 63:19b als het begin van een volgende strofe binnen 63:7-64:11; zie behalve de genoemde commentaren ook K. Koenen, *Ethik und Eschatologie im TritoJesajabuch: Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studie* (WMANT 62), Neukirchen-Vluyn 1990, 157vv; A. Aejmelaeus, "Der Prophet als Klageliedsänger. Zur Funktion des Psalms Jes. 63:7-64:11 in TritoJesaja", *ZAW* 107 (1995), 41: 43; A.M. Böckler, *Gott als Vater im Alten Testament: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes*, Gütersloh 2002<sup>2</sup>, 277; R.R. Lessing, *Isaiah 56-66* (Concordia Commentary), St. Louis 2014, 365. Het lijkt mij dat moet worden bedacht dat deze indeling van 63:7-64:11 – om literaire redenen – veeleer conform de *christelijke*

Omdat deze indeling van de tekst niet overeenstemt met die van de Masoreten, maar ingegeven is door theologische motieven van latere schrijvers, deel ik deze niet. Wanneer ik aan het einde van deze paragraaf 5.2 mijn conclusie betreffende de afbakening van Jes. 63 geef, kom ik op deze opdeling van vers 19 in **6<sup>S</sup>** terug. Ik concludeer dat in de tekst van **6<sup>S</sup>** weliswaar markeringen zijn aangebracht ter hoogte van Jes. 63:19b doch dat deze niet oorspronkelijk zijn maar van later datum; de tekst van **6<sup>S</sup>** loopt zonder onderbreking door.<sup>52</sup> Ook ter hoogte van Jes. 64:1 zijn geen tekstdelers aan te wijzen in de tekst van dit handschrift. Het slot van Jes. 63 vormt een ononderbroken geheel met het begin van Jes. 64.

Ik neem waar: a) dat **6<sup>S</sup>** een grote tekstdeler heeft na Jes. 62:12 en Jes. 63:16 en Jes. 64:11; b) dat daarnaast ook sprake is van een markering van de tekst na Jes. 63:6 door middel van *ekthesis*, versterkt door de *paragraphos* die in later tijd door een tweede schrijver is aangebracht; c) dat er ook sprake is van een markering van de tekst in Jes. 63:9 door middel van *ekthesis* en een voorafgaande regel die korter is en eindigt met een dubbele punt (interpunctie) en zo ook van een markering in Jes. 63:14 door middel van *ekthesis* en een voorafgaande regel die korter is; in beide gevallen ontbreekt *paragraphos*; d) dat **6<sup>S</sup>** geen markering heeft aan het einde van Jes. 63:19; dit handschrift heeft wel een *paragraphos* ter hoogte van MT Jes. 63:19b maar het gaat hier om een markering die in later tijd door een tweede schrijver in de tekst is aangebracht; e) dat in de tekst van **6<sup>S</sup>** Jes. 63 op diverse andere dan de reeds genoemde plaatsen sprake is van *paragraphos* en nummering van de tekst; deze tekstdelers vragen echter om een kritische benadering.

Uit deze waarnemingen kan met betrekking tot de oorspronkelijke structuur van de tekst geconcludeerd worden: a) dat ook in de tekst van **6<sup>S</sup>** met Jes. 63:1 een nieuwe paragraaf begint; b) dat **6<sup>S</sup>** vervolgens een nieuwe paragraaf laat beginnen met Jes. 63:17 en Jes. 65:1 en dit handschrift dus de grotere tekstdelen 63: 1-16 en 63:17 - 64:11 onderscheidt; c) dat ook **6<sup>S</sup>** een markering aanbrengt na Jes. 63:6 en dus binnen het grote tekstdeel 63:1-16 de tekstdelen 63:1-6 en 63:7-16 onderscheidt; d) dat **6<sup>S</sup>** ook een markering aanbrengt in vers 9 en 14; e) dat de eerste schrijver van **6<sup>S</sup>** geen tekstdeler aanbracht ná MT Jes. 63:19b en dus Jes. 63:19b niet heeft beschouwd als het einde van een paragraaf; deze eerste schrijver bracht ook geen tekstdeler aan vóór MT Jes. 63:19b en dus zag hij dat versdeel niet als het begin van een nieuwe paragraaf; de tekst van Jes. 63:19 vormt zonder onderbreking één geheel met het vervolg ervan.

**6<sup>B</sup>** – Ook in de tekst van *Codex Vaticanus* zijn spaties te zien. Wat de tekst van Jes. 63 betreft zijn die duidelijk zichtbaar na Jes. 62:12 en Jes. 64:11. Daarbij komt dat de eerste

---

indeling van de tekst is, dan dat deze aansluit bij de indeling die de Masoreten voorstellen. Ook J.A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah: an Introduction & Commentary*, Leicester 1993, 51; en W. Brueggemann, *Isaiah 40-66* (Westminster Bible Companion), Louisville, Kentucky 1998, 233 gaan in de presentatie van hun uitleg uit van de christelijke indeling van de tekst: Jes. 64 begint bij MT Jes. 63:19b. Ook B.S. Childs, *Isaiah* (OTL), Louisville 2001 (Childs, *Isaiah*), 525 signaleert dat de indeling van de MT afwijkt, maar sluit vervolgens aan bij die van de Vulgaat: 'Although the chapter division of the Hebrew text adds an additional line to the preceding unit, the Vulgate's chapter division, taking its lead from the LXX, has generally been accepted by most modern translations as being more coherent.' Een uitzondering is W. Lau, die in zijn *Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56-66, Eine Untersuchung zu den literarischen Bezügen in den letzten elf Kapiteln des Jesajabuches* (BZAW 225), Berlin 1994, 286 opmerkt: 'Der Abschnitt Jes 63,7-64,11 gehört zu denjenigen des AT, in denen die Parascheneinteilung gegenüber der späteren Kapiteileinteilung vorzuziehen ist.' Zie ook voetnoot 67.

<sup>52</sup> Ook volgens De Moor, "Boundary", 82 (onderschrift bij fig. 1) is in de tekst van **6<sup>S</sup>** niet sprake van een opdelen van Jes. 63:19. Hij meent eveneens dat de *paragraphos* een latere toevoeging is. 'Codex Sinaiticus does not separate Isa. 63:19a from Isa. 63:19b. The marginal notes and dots that do are by later hands.'



letter van de daarop volgende regel vóór de kantlijn is geschreven (*ekthesis*), zoals ook het geval is in 6<sup>S</sup>. Deze spatie is te vergelijken met de *p<sup>e</sup>tuḥa* in Hebreeuwse teksten. Daarnaast treffen we op twee plaatsen in de tekst van Jes. 63 midden in de regel een spatie aan. Deze spatie is te vergelijken met de *s<sup>e</sup>tuma* in Hebreeuwse teksten. Deze is om te beginnen aangebracht in de regel waarin Jes. 63:6 eindigt en Jes. 63:7 begint. Hetzelfde doet zich, zoals we zagen, voor in 3<sup>A</sup>.

Daarbij valt op dat ter hoogte van deze regel in de kantlijn een horizontaal streepje is gezet (*paragraphos*). Zo'n streepje treffen we in de tekst van en rond Jes. 63 verder niet aan, zodat het er op lijkt dat dit met opzet is aangebracht en een manier is waarop in deze tekst een markering wordt aangebracht. Dit is volgens Jongkind inderdaad de wijze waarop de schrijver van 6<sup>B</sup> een paragraaf markeerde; het gaat volgens hem dan om een *minor division*, die zich onderscheidt van de *major division* zoals we die aantreffen bij de overgang naar Jes. 63:1.<sup>53</sup> Ik ga er zelf vanuit dat ook in dit geval de *paragraphos* van de hand van een tweede schrijver is, die op deze manier de reeds aanwezige tekstmarkering bevestigt. We hebben al met al twee aanwijzingen dat met Jes. 63:7 een nieuwe paragraaf begint. De tweede spatie midden in een regel – kleiner dan die tussen vers 6 en 7 – is waar te nemen in de regel waarin Jes. 63:14 eindigt en Jes. 63:15 begint. Ter hoogte van deze regel is niet een horizontaal streepje (*paragraphos*) aangebracht zoals het geval is ter hoogte van Jes. 63:6-7.

Ik neem waar: a) dat 6<sup>B</sup> een duidelijke markering heeft na Jes. 62:12 en Jes. 64:11; deze markeringen zijn van dezelfde orde: een spatie en de eerste letter van de volgende regel springt uit (*ekthesis*); b) dat daarnaast ook sprake is van een markering na Jes. 63:6 (spatie); c) dat ook sprake is van een markering na Jes. 63:14 (spatie); en d) dat ook 6<sup>B</sup> geen markering heeft na MT Jes. 63:19 noch vóór MT Jes. 63:19b.

Uit deze waarnemingen kan geconcludeerd worden: a) dat 6<sup>B</sup> het grotere tekstdeel 63:1-64:11 onderscheidt en als een eenheid ziet; b) dat het tegelijkertijd daarbinnen het tekstdeel 63:1-6 onderscheidt; c) dat het ook een markering heeft na Jes. 63:14 en dus ook de tekstdelen 63:7-14 en 63:15-64:11 onderscheidt; en d) dat ook 6<sup>B</sup> MT Jes. 63:19 niet ziet als het einde van een paragraaf; de tekst loopt door en vormt een geheel met het vervolg.

6<sup>A</sup> – Bij een eerste blik op de tekst van *Codex Alexandrinus* vallen meteen de open plekken of spaties op en de grote letters vóór de linkerkantlijn van de daarop volgende regel (*ekthesis*). Zodoende markeerde de schrijver van dit handschrift de overgang naar een nieuw paragraaf, aldus Jongkind.<sup>54</sup> Wat de tekst van Jes. 63 betreft, is om te beginnen een spatie aangebracht in de regel waarin Jes. 62:12 eindigt en Jes. 63:1 begint. Deze spatie is vergelijkbaar met de *s<sup>e</sup>tuma* in Hebreeuwse teksten. De eerste letter van de daarop volgende regel is groot geschreven en staat vóór de kantlijn (*ekthesis*). Opvallend is het haakje dat aan het begin van Jes. 63:1 is aangebracht. We komen een dergelijke markering verder niet tegen in de tekst van Jes. 63. Ik ga ervanuit dat dit haakje, evenals de *paragraphos*, van de hand van een tweede schrijver is, die hiermee heeft willen onderstrepen dat met Jes. 63:1 een nieuw tekstdeel begint. Ook de overgang van Jes. 64:11 naar Jes. 65:1 wordt gemarkeerd: er is een spatie aangebracht na Jes. 64:11 en de eerste letter van de volgende regel – het begin van 65:1 – is groot geschreven en staat vóór de kantlijn (*ekthesis*). De

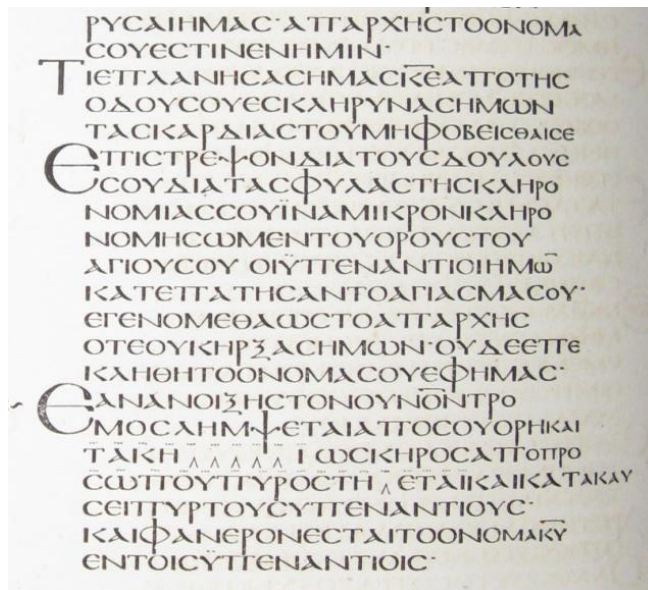
<sup>53</sup> Jongkind, *Scribal Habits*, 96.

<sup>54</sup> *Ibidem*, 96.

spatie doet denken aan de *p<sup>e</sup>tuha* in Hebreeuwse teksten. In de tussenliggende tekst zijn nog veel meer spaties en grote letters vóór de kantlijn waar te nemen. Uit het vervolg moet blijken welke functie deze aanwijzingen in de tekst hebben: gaat het om paragraafmarkeringen of hebben deze aanwijzingen een andere betekenis? Ik onderscheid spaties *in* en spaties *aan het einde van* de tekstregel.

Een spatie *in* de regel is aan te wijzen in de tekstregel waarin Jes. 63:1 eindigt en Jes. 63:2 begint, en zo ook in de regel waarin Jes. 63:14 eindigt en Jes. 63:15 begint (*s<sup>e</sup>tuma*). Ook in deze gevallen is de eerste letter van de volgende regel groot geschreven en vóór de kantlijn geplaatst (*ekthesis*). Jes. 63:1 eindigt met een midden (of lage) punt, Jes. 63:14 met een hoge punt. Het is niet goed te zien of ook **Θ<sup>A</sup>** een spatie heeft bij de overgang van vers 6 naar vers 7. Wanneer daarvan sprake is, is deze spatie in elk geval veel kleiner dan die na vers 1 en 14; *ekthesis* ontbreekt. Halverwege vers 7 is wel een grote tekstdeler zichtbaar: een spatie en *ekthesis*. Deze markering komt in geen van de andere gelezen teksten voor. Heeft de schrijver zich vergist en de markering van de paragraaf een colon later alsnog aangebracht? Of heeft deze paragraafmarkering een andere functie zoals we ook zagen in **Θ<sup>S</sup>**? Het zou kunnen dat deze bedoeld is als een markering van het eerste colon van vers 7. Het colon is in dit handschrift opmerkelijk lang: deze omvat zonder onderbreking heel vers 7a. Het lijkt erop dat de schrijver van **Θ<sup>A</sup>** wilde onderstrepen dat dit versdeel als één geheel gezien moet worden, en daar is ook inhoudelijk gezien veel voor te zeggen (inclusio יהיה).

Daarnaast zijn er regels aan te wijzen met een spatie aan het *einde* van de regel. Dit is duidelijk het geval in de regels waarin Jes. 63:9 en Jes. 63:10 en Jes. 63:11a en Jes. 63:16 en ook MT Jes. 64:1a eindigen. In al deze gevallen is de eerste letter van de daarop volgende regel groot geschreven en (gedeeltelijk) vóór de kantlijn geplaatst (*ekthesis*). Behalve aan het slot van 63:10 eindigen al de hieraan voorafgaande regels met een hoge punt.



figuur 5 - Codex Alexandrinus Jes. 63:16b-64:1a

Tenslotte blijven nog enkele groot geschreven letters vóór de kantlijn (*ekthesis*) over die ik hierboven nog niet noemde. Dit is het geval in de regel waar vers 4 wordt ingezet (H) en midden in MT Jes. 63:9 (O), MT Jes. 63:17 (E) en MT Jes. 63:19 (E). In het geval van vers 19 (zie figuur 5) betekent de letter E een markering van de overgang van MT Jes. 63:19a naar MT Jes. 63:19b; vers 19a eindigt met een hoge punt. Hebben we hier te maken met een duidelijke markering van een nieuwe paragraaf, het begin van Jes. 64? Of moeten we ook hier denken aan een andere functie van de *paragraph break*, zoals we ook zagen in 6<sup>S</sup>? Dan zou de schrijver door deze markering de aandacht willen vestigen op het gebed dat nu in vers 19b volgt. Eenzelfde overweging kan ten grondslag liggen aan de markering halverwege vers 17: aandacht voor de bede in vers 17b die volgt op de klacht van 17a. Zou dit niet ook het geval kunnen zijn bij vers 4, waarin de aandacht gevraagd wordt voor wat JHWH dreef tot het vertrappen van de volken?

Het onderzoek van Jongkind heeft aangetoond dat schrijvers niet consistent zijn geweest in hun gebruik van de *paragraph breaks*; ze komen nogal eens voor op plekken in de tekst waar we ze niet zouden verwachten.<sup>55</sup> Ook S.E. Porter heeft laten zien dat binnen de *major units* de tekstdelers kunnen variëren in betekenis.<sup>56</sup> Ik denk dat dit ook het geval kan zijn in 6<sup>A</sup> en dat we in veel gevallen waarin sprake is van *ekthesis*, met of zonder spatie, niet te maken hebben met een nadere indeling van de tekst, maar met een markering die een andere functie heeft, namelijk om de aandacht van de lezer of hoorder te vestigen op de inhoud van de tekst.

Ik neem waar: a) dat, zoals in de manuscripten die ik hiervoor bestudeerde, ook in 6<sup>A</sup> sprake is van een markering van de tekst aan het begin van Jes. 63:1 en aan het slot van 64:11 door middel van een spatie en *ekthesis*; b) dat niet heel duidelijk is of ook in 6<sup>A</sup> sprake is van een markering na Jes. 63:6, maar dat het daar wel op lijkt; c) dat in 6<sup>A</sup> nog veel meer markeringen worden aangebracht (spaties en *ekthesis*), maar vaak op plekken in de tekst waar we die niet zouden verwachten; en d) dat zoals in alle hiervoor genoemde handschriften ook in 6<sup>A</sup> een markering na MT Jes. 63:19b ontbreekt; 6<sup>A</sup> heeft wel een markering na MT Jes. 63:19a.

Uit deze waarnemingen kan worden geconcludeerd: a) dat ook 6<sup>A</sup> met Jes. 63:1 en Jes. 65:1 een nieuwe paragraaf laat beginnen; b) dat waarschijnlijk ook 6<sup>A</sup> een markering heeft na Jes. 63:6 en dus ook het tekstdeel Jes. 63:1-6 onderscheidt; c) dat de schrijver van 6<sup>A</sup> binnen het geheel van Jes. 63:1-64:11 nog meer markeringen aanbracht, maar dat het goed mogelijk is dat deze *paragraph breaks* niet altijd op het begin van een nieuwe paragraaf wijzen maar ook kunnen zijn aangebracht om de aandacht te vestigen op de inhoud van de tekst; en d) dat ook 6<sup>A</sup> MT Jes. 63:19b niet als het einde van een paragraaf beschouwt; het tekstdeel loopt door tot en met MT Jes. 64:1a. Dit handschrift heeft wel een duidelijke markering ter hoogte van MT Jes. 63:19b; het is niet duidelijk of deze markering begrepen moet worden als markering van het begin van een nieuwe paragraaf<sup>57</sup> of dat de schrijver hiermee een andere bedoeling had, bijvoorbeeld om de aandacht te vestigen op een verschuiving in de tekst zelf, in dit geval de overgang van klacht naar bede.

<sup>55</sup> Jongkind, *Scribal Habits*, 100. Zie wat ik hierover hierboven schreef bij de afbakening van Jes. 63 in 6<sup>S</sup>.

<sup>56</sup> Porter, "Influence", 56.

<sup>57</sup> Volgens De Moor, "Boundary", 81 en 83, is dat wel het geval. Volgens hem is dit Griekse handschrift, *Codex A*, een van de weinige Griekse handschriften die de gewraakte opdeling van vers 19 steunen.

¶ – In de tekstuitgave van de Vulgaat waarvan ik gebruik maak, worden in een kritisch apparaat de grote (spaties) en kleine (punten) tekstdelers in oude Latijnse handschriften gemarkeerd door middel van het symbool ¶ (major) en < (minor). Bestudering van dit kritisch apparaat leert dat wat Jes. 63 betreft in diverse Latijnse handschriften een grote markering van de tekst wordt aangetroffen aan het begin van Jes. 63:1 en Jes. 63:7 en Jes. 63:11 en Jes. 63:15 en ook aan het begin van Jes. 64:1 (MT Jes. 63:19b). Hierbij moet worden opgemerkt dat wat Jes. 63:11 en Jes. 64:1 betreft een grote tekstdeler slechts in 1 respectievelijk 3 Latijnse handschriften wordt aangetroffen. Het gaat hierbij om handschriften van later datum. Een voorbeeld van een handschrift – ook van later datum (1301-1315) – waarin deze grote tekstdeler na MT Jes. 63:19a goed zichtbaar is, is het manuscript dat we in de *Biblia Philippi Pulchri*<sup>58</sup> aantreffen.

Het kritisch apparaat verwijst hier zowel naar handschriften die een lectio-nummering hebben als naar handschriften waarin die nummering ontbreekt. In beide gevallen is sprake van een sterke tekstdeler, vergelijkbaar met de *s<sup>a</sup>tuma* en *p<sup>a</sup>tuha* in de MT. Het gaat om de volgende handschriften: X (Complutensis), Ω<sup>S</sup> (Universitatis seu Sorbonicus), Ω<sup>J</sup> (Correctorium S. Iacobi), Ω<sup>M</sup> (Mazarinaeus), Δ (Legionensis), Φ<sup>R</sup> (Rorigonis) en Φ<sup>G</sup> (Grandivallensis) (63:1); A (Amiatinus), Q (Bobiensis), Σ<sup>T</sup> (Toletanus), Λ<sup>L</sup> (Legionensis S. Isidori), Φ<sup>P</sup> (Paulinus), R (Ratisbonensis), S (Sangallensis), Γ<sup>A</sup> (Abiascensis), Ω<sup>M</sup> (Mazarinaeus) en Π<sup>L</sup> (Casinensis) (63:7); Ω<sup>M</sup> (Mazarinaeus) (63:11); X (Complutensis), A (Amiatinus), Q (Bobiensis), Σ<sup>T</sup> (Toletanus), Λ<sup>L</sup> (Legionensis S. Isidori), Φ<sup>P</sup> (Paulinus), R (Ratisbonensis), S (Sangallensis), Γ<sup>A</sup> (Abiascensis), Π<sup>L</sup> (Casinensis) en Θ<sup>A</sup> (Aniciensis) (63:15); Ω<sup>S</sup> (Universitatis seu Sorbonicus), Ω<sup>J</sup> (Correctorium S. Iacobi) en Ω<sup>M</sup> (Mazarinaeus) (64:1). Behalve naar deze handschriften verwijst het kritisch apparaat van ¶ ook naar een viertal handschriften dat in de meeste gevallen bij de genoemde teksten geen grote maar een kleine tekstdeler heeft.<sup>59</sup> A (Amiatinus), C (Cavensis), O (Floriacensis) en T (Parisinus).<sup>60</sup> Omdat deze vier handschriften ons inzicht geven in de indeling van de tekst in kleinere eenheden, zijn juist deze van belang bij het onderzoek naar de indeling in cola, versregels, strofen etc. Voor de datering van al deze handschriften verwijs ik naar de ‘lijst met manuscripten’ achterin het boek.

Een grote tekstdeler treffen we ook aan na Jes. 64:12 (¶<sup>L</sup> 64:11). Hiermee is niet gezegd dat ¶ het tekstdeel 64:1-12 als één geheel beschouwt, want ook in 64:5 en aan het begin van 64:12 komt deze markering voor.

Uit deze waarneming kan worden geconcludeerd: a) dat ook ¶ met Jes. 63:1 en Jes. 63:7 en Jes. 65:1 een nieuwe paragraaf laat beginnen; b) dat ook ¶ dus het tekstdeel Jes. 63:1-6 onderscheidt; c) maar dat ¶ niet het tekstdeel Jes. 63:7-64:11 (¶ 64:12) als één geheel ziet, want d) het heeft een grote tekstdeler aan het begin van vers 15, en e) er zijn drie handschriften waarin een grote tekstdeler is aangebracht aan het begin van MT Jes. 63:19b: Ω<sup>SJM</sup>; hier begint volgens deze handschriften Jes. 64; hierin komen deze handschriften overeen met de indeling in ¶<sup>SA</sup>; het gaat in het geval van deze drie Latijnse handschriften om handschriften die jonger zijn dan de overige Latijnse handschriften waarvan ¶ melding maakt; f) daarom lijkt de conclusie gerechtvaardigd dat ook het overgrote deel van de voorhanden Latijnse handschriften en dus de oudere handschriften de tekst van Jes. 63 zonder onderbreking laat overgaan in die van Jes. 64.

### Conclusie

Wanneer ik het geheel van deze handschriften overzie en let op de indeling van de tekst zoals zij die voorstellen, zie ik het volgende voor me: (1) Alle door mij onderzochte

<sup>58</sup> Zie de ‘lijst van manuscripten’ aan het einde van dit boek.

<sup>59</sup> Na vers 6 en 14 heeft handschrift A (Amiatinus) wel een grote tekstdeler.

<sup>60</sup> Zie voor verdere gegevens betreffende de genoemde handschriften de ‘lijst van manuscripten’ aan het einde van dit boek.

handschriften hebben een duidelijke markering van de tekst na Jes. 62:12. (2) Al deze handschriften hebben een duidelijke markering van de tekst na Jes. 64:11.<sup>61</sup> (3) Ze hebben alle ook een markering na Jes. 63:6; waarschijnlijk geldt dit ook voor  $\Theta^A$  en mogelijk ook 1QIs<sup>b</sup>. (4) Niet één van deze manuscripten heeft een markering na MT Jes. 63:19b; mogelijk alleen 1QIs<sup>b</sup>, maar waarschijnlijk acht ik dat niet. Hiermee is echter niet gezegd dat deze manuscripten dus uitgaan van de eenheid van MT Jes. 63:7-64:11 zoals het geval is in  $\mathfrak{M}^L$  en 1QIs<sup>a</sup>. Want in de meeste door mij gelezen handschriften zijn markeringen aan te wijzen in het tekstdeel Jes. 63:7-64:11 die een aanwijzing kunnen zijn voor een nadere indeling van dit tekstdeel. (5) Een tweetal markeringen binnen dit grote tekstdeel Jes. 63:7-64:11 valt op: a) die na vers 14; in bijna alle door mij bestudeerde manuscripten – op de masoretische handschriften na – is een tekstdeler waar te nemen, namelijk in 1QIs<sup>a</sup>,  $\Theta^{SBA}$  en  $\mathfrak{D}$ ; zij onderscheiden dus het tekstdeel Jes. 63:7-14; wat  $\Theta^S$  betreft is de markering (*paragraphos*; *colon*) van later datum en dus niet oorspronkelijk; b) die aan het begin van MT Jes. 63:19b, namelijk in  $\Theta^{SA}$  en in  $\Omega^{JM}$ ; in  $\Theta^A$  en  $\Omega^{JM}$  markeert de tekstdeler het begin van Jes. 64; wat  $\Theta^S$  betreft is de markering (*paragraphos*) van later datum en dus niet oorspronkelijk.

De Bodleian Library (Oxford) beschikt over oude Hebreeuwse bijbels uit de Middeleeuwen.<sup>62</sup> Na mijn onderzoek van de hiervoor genoemde handschriften heb ik nog een aantal daarvan onderzocht op *s<sup>e</sup>tumot* en *p<sup>e</sup>tuḥot*. Ik heb deze kleine steekproef gedaan om te kijken of de indeling van de tekst zoals bovenstaande handschriften die voorstellen steun vindt in weer andere oude handschriften. Het resultaat is als volgt:

- a) Jes. 63:1: in de handschriften *Arch. Selden A. 47* (folio 206r; een volledig witte regel tussen 62:12 en 63:1) en *Kennicott 1* (folio 242r) is hier een *p<sup>e</sup>tuḥa* waar te nemen; in de handschriften *Marshall Or. 3* (folio 265r) en *Pococke 348* (folio 24r) is op deze plek in de tekst een *s<sup>e</sup>tuma* te zien.
- b) Jes. 65:1: handschrift *Arch. Selden A. 47* (folio 206v) heeft een *p<sup>e</sup>tuḥa*; de handschriften *Marshall Or. 3* (folio 266r), *Kennicott 1* (folio 242v), en *Pococke 348* (folio 24v) hebben hier een *s<sup>e</sup>tuma*.
- c) Jes. 63:7: handschrift *Arch. Selden A. 47* (folio 206r) heeft een *p<sup>e</sup>tuḥa*; *Marshall Or. 3* (folio 265r), *Kennicott 1* (folio 242v) en *Pococke 348* (folio 24r) hebben een *s<sup>e</sup>tuma*.
- d) Jes. 64:1: geen van deze vier handschriften heeft een tekstdeler ter hoogte van Jes. 64:1. Ook in deze teksten loopt de tekst van Jes. 63 ononderbroken door en vormt het tweede deel van Jes. 63 een geheel met Jes. 64. In de handschriften *Marshall Or. 3*, *Kennicott 1* en *Pococke 348* vormt Jes. 63:7-64:11 een geheel; er zijn geen grote tekstdelers waar te nemen. In handschrift *Arch. Selden A. 47* (folio 206v) is een grote tekstdeler (*s<sup>e</sup>tuma*) te zien ter hoogte van Jes. 63:17.
- e) Niet een van deze handschriften heeft een tekstdeler na Jes. 63:14. Dit bevestigt wat ik hierboven al opmerkte: op 1QIs<sup>a</sup> na hebben de Hebreeuwse handschriften die ik bestudeerde geen tekstdeler na Jes. 63:14.

Op grond van deze waarnemingen concludeer ik dat de indeling van de tekst zoals die voorgesteld wordt in de teksteditie van de BHS door nagenoeg alle handschriften die ik heb onderzocht, wordt ondersteund.<sup>63</sup> Dat wil zeggen:

1. Met Jes. 63:1 en Jes. 63:7 en Jes. 65:1 begint een nieuwe paragraaf.
2. MT Jes. 63:7-19b vormt een geheel met de daarop volgende tekst van Jes. 64:1vv. De

<sup>61</sup> Het is niet na te gaan of dit ook geldt voor 1QIs<sup>b</sup>.

<sup>62</sup> zie voetnoot 9 van dit hoofdstuk.

<sup>63</sup> M. Korpel reikte mij aan dat het belangrijkste handschrift van de Pesjitta (de *Syrische* vertaling van het OT) zoals de MT grote tekstdelers (*rosettes*) heeft na Jes. 62:12 en 63:6 en vervolgens pas weer na 65:7; zie *The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version*, Part III,1: Isaiah, ed. S.P. Brock, Leiden 1993, 112-113, 116. Hieruit blijkt a) dat ook in dit handschrift met Jes. 63:7 een nieuwe paragraaf begint, en b) dat ook dit handschrift geen tekstmarkering heeft na Jes. 63:19a en ook niet na Jes. 63:19; ook in dit manuscript loopt de tekst na Jes. 63:19 door en vormt dit vers ongedeeld en ononderbroken een eenheid met zijn literaire verband.

door mij bestudeerde handschriften zijn het erover eens dat de tekst bij MT Jes. 63:19b niet afbreekt maar doorloopt en één geheel vormt met het vervolg. Een uitzondering zou volgens Oesch 1QIs<sup>b</sup> kunnen zijn, maar zoals gezegd acht ik dit zeer onwaarschijnlijk.

3. De door mij gelezen handschriften geven echter geen eenduidig beeld van de indeling van Jes. 63:7-64:11. Ze stemmen in veel gevallen wel overeen wat betreft een markering na Jes. 63:14, waarbij opgemerkt moet worden dat deze markering op 1QIs<sup>a</sup> na in de door mij gelezen Hebreeuwse handschriften ontbreekt.
4. In twee Griekse (Θ<sup>SA</sup>) en in drie Latijnse handschriften (Ω<sup>SJM</sup>) is sprake van een markering na MT Jes. 63:19a. In deze manuscripten is die versregel het begin van Jes. 64. Wat Θ<sup>S</sup> betreft is het zo dat de betreffende tekstdelers in later tijd zijn aangebracht. Deze opdeling van vers 19 is echter niet in overeenstemming met het verstaan van de tekst door de Masoreten.<sup>64</sup> Bij het onderzoek van de tekst van Θ<sup>S</sup> eerder in deze paragraaf heb ik verwezen naar een artikel van De Moor waarin hij aantoont dat deze opdeling is ingegeven door theologische motieven, eigen aan hen die de tekst vertaalden en overleverden. Hij noemt het een *christelijke*, anti-Joodse indeling.<sup>65</sup> Zijn artikel maakt duidelijk van welke betekenis de indelingskritiek is. Want het laat zien dat het voor het juiste verstaan van de tekst zaak is, dat aangesloten wordt bij de tekstindeling die de eerste, de Joodse schrijvers aanbrachten. Wanneer van die indeling afgeweken wordt – zoals het geval is in de tekst van Jes. 63:19 in Θ<sup>S</sup> en sommige Latijnse handschriften (Ω<sup>SJM</sup>) – kan dit resulteren in een exegese en verstaan van de tekst die afwijkt van of zelfs haaks staat op het verstaan ervan door de eerste schrijvers.

De belangrijkste conclusie moet zijn dat de door mij gelezen handschriften geen aanleiding geven om een scheiding aan te brengen tussen Jes. 63:19 en Jes. 64:1. Integendeel. Ze laten zien dat de schrijvers van deze teksten het slot van Jes. 63 en het begin van Jes. 64 als een eenheid hebben beschouwd. Wanneer ik recht wil doen aan de oorspronkelijke betekenis van de tekst moet ik vasthouden aan de indeling die de Masoreten voorstelden en die ook door veel andere handschriften wordt gesteund, namelijk dat vers 19 ongedeeld en ononderbroken één geheel vormt met de eerste verzen van Jes. 64. De hiervoor genoemde *christelijke* indeling van de tekst waaraan in veel vertalingen en commentaren wordt vastgehouden, namelijk dat Jes. 63:19b het begin van Jes. 64 zou zijn<sup>66</sup>, laat ik dus los.

Ik kom nu terug op de vraag die ik aan het begin van deze paragraaf stelde. Tot nu toe ben ik in deze studie uitgegaan van de indeling van de tekst zoals we die aantreffen in de weergave ervan in de BHS. Daarin vormen de verzen 1-19 één geheel: hoofdstuk 63. Ik stelde de vraag of die indeling overeenstemt met die van voorhanden oude handschriften. Op grond van mijn onderzoek van oude handschriften is het antwoord dat die indeling van de tekst geen steun vindt in de door mij gelezen handschriften maar gebaseerd is op een

<sup>64</sup> Des te merkwaardiger is wat Shalom Paul, een joodse (!) geleerde, aan het begin van zijn bespreking van Jesaja 64 schrijft: ‘The Masoretic division into chapters is in error here, since 64:1 is actually the continuation of 63:7. (The correct division exists in the LXX, Vulgate, and Peshitta).’ Zie Shalom M. Paul, *Isaiah 40-66. Translation and Commentary*, Grand Rapids 2012, 581.

<sup>65</sup> De Moor, “Boundary”, 85-88. Th. C. Vriezen en A.S. van der Woude geven een drietal andere voorbeelden waarbij de overgeleverde weergave van de tekst (vertaling) theologische opvattingen blijkt te reflecteren: Ex. 24:9-11; Gen. 49:10-12 en Job 42:1-6; zie Th. C. Vriezen/A.S. van der Woude, *Oudisraëlitische en Vroegjoodse Literatuur*, Kampen 2000<sup>10</sup>, 85-92.

<sup>66</sup> Zie voetnoot 51.

indeling van de tekst in hoofdstukken die later in de tijd heeft plaatsgevonden (Langton). M. Korpel merkt in haar artikel “Introduction to the Series Pericope” op dat, hoewel er in het onderzoek van het OT meer respect is gekomen voor de overlevering van de tekst, veel onderzoekers de indeling van de tekst negeren zoals deze in oude handschriften te vinden is.<sup>67</sup> Deze dissertatie lijkt een bevestiging van haar waarneming te zijn. Met deze paragraaf – waarin ik de afbakening van Jes. 63 bestudeer – laat ik zien dat ik op de hoogte ben van het bestaan van indelingen die afwijken van de hoofdstukindeling. Door kennisname van de methode van de *indelingskritiek* en de toepassing ervan ben ik tot het inzicht gekomen dat deze studie achteraf gezien niet de tekst van Jes. 63:1-19 zou moeten betreffen maar die van Jes. 63:1-64:11.<sup>68</sup>

### 5.3 COLA

In deze paragraaf geef ik een indeling van de tekst van Jes. 63 in cola.<sup>69</sup> Deze indeling maak ik aan de hand van de scheidende accenten die de Tiberische Masoreten in de tekst hebben aangebracht.<sup>70</sup> Ik geef de Masoretische tekst weer en vermeld daaronder om te beginnen het scheidende accent op grond waarvan ik voor deze indeling kies; het cijfer tussen haken geeft het nummer aan van dat scheidende accent in de *tabula accentuum* van de BHS. Daarachter noem ik vervolgens de handschriften die deze indeling ondersteunen.<sup>71</sup>

<sup>67</sup> ‘It is a strange phenomenon that whereas in textual criticism there is seen a fairly general tendency to return to an attitude of respect for textual tradition of the Old Testament, scholars generally ignore the divisions of the text found in ancient manuscripts.’ (Korpel, “Introduction”, 2) Een illustratie hiervan wordt gegeven door De Moor in zijn al eerder genoemde artikel in Pericope 9 (2017). Hij las een achttal commentaren met betrekking tot de afbakening van het slot van Jes. 63 en constateert dat slechts één van deze acht commentaren (Childs, *Isaiah*, 525) aandacht heeft voor de tekstkritische vragen rondom de opdeling van Jes. 63:19 in twee delen. Wat betreft de commentaren die ik voor deze studie raadpleegde: zie voetnoot 51. Heel interessant is dat Kampegius Vitringa reeds in 1741 in zijn *Uitlegging over het Boek der Profeetsyen van Jezaïas* (dl. 6, Leiden 1741), 652 aandacht besteedt aan deze tekstkritische kwestie. Hij wijst er op, dat ‘bij de Latynen daarvandaan [Jes. 63:19b] een begin van een nieuw Kapittel gemaakt wordt / ’t welke ook de Nederlanders nagevolgt hebben: daar nochtans volgens de Masorethische onderscheiding die eerste woorden / Och dat gy de Hemelen scheurde, enz. een deel uitmaaken van het negentiende vers des voorgaanden Hoofdstuks, en dat vers sluiten.’ Hij gaat dan verder: ‘Ik zou meenen / dat de Masoreethen / wijze mannen / ’t dus hebben kunnen begrypen ...’ Waar moderne vertalingen en uitleggers deze kwestie veelal negeren, nam twee eeuwen eerder Vitringa deze reeds serieus.

<sup>68</sup> De Moor, “Boundary”, 80: ‘Because obviously also the context plays a role in the exegesis of the ancients it is worthwhile to study ancient paragraphing of the entire chapters 63 and 64.’

<sup>69</sup> Een colon is een teksteenheid die bestaat uit meerdere ‘voeten’ (d.i. de kleinste eenheid van een zin, d.w.z. een woord of woordconstructie met tenminste één beklemtoonde lettergreep) en wordt aangeduid met een hoofdletter: A, B, C, etc. In de tekst van het schema heb ik deze <vet> weergegeven. Zie voor de indeling in cola Korpel, “Introduction”, 27-33 en Korpel and De Moor, *Structure*, 10v, 634-639.

<sup>70</sup> I. Yeivin, *Introduction to the Tiberian Masorah*, translated and edited by E.J. Revell (Masoretic Studies 5), Missoula, MT 1980 (Yeivin, *Tiberian Masorah*). Het waren weliswaar de Tiberische Masoreten die accenten aanbrachten in de Hebreeuwse tekst, maar deze gaan naar alle waarschijnlijkheid terug op de al veel oudere traditie van het voorlezen van deze tekst (‘recitation practice’), aldus P. Sanders, *Colon Delimitations*, 277.

<sup>71</sup> In tegenstelling tot de tekst van 1QIs<sup>a</sup> Jes. 61:10-62:9 ontbreken in de tekst van 1QIs<sup>a</sup> Jes. 63 aanwijzingen om te komen tot een indeling in cola. De tekst van dit oude handschrift kenmerkt zich hierdoor dat de – ongevocaliseerde – woorden zich aaneenrijgen, waarbij tussen de woorden enige ruimte wordt gelaten; in de tekst van 61:10-62:9 is de ruimte tussen sommige woorden groter dan gebruikelijk, op grond waarvan colometrie kan worden aangenomen. In 5<sup>s</sup> worden de cola gemarkeerd door hoge en lage punten (*dots*) in de tekst als ook door punten in het midden; daarnaast zijn in de tekst hoge komma’s te onderscheiden. Ook in de tekst van 6<sup>a</sup> zijn de al genoemde punten te onderscheiden als aanwijzingen voor colometrie. Zoals in 1QIs<sup>a</sup> ontbreken in 6<sup>b</sup> aanwijzingen voor een indeling van deze tekst in cola. Wat de indeling in de Latijnse handschriften betreft valt op dat uitsluitend in de volgende handschriften een indeling in kleinere eenheden is waar te nemen: 2<sup>a</sup> (Amiatinus), 2<sup>c</sup> (Cavensis), 2<sup>o</sup> (Floriacensis) en 2<sup>t</sup> (Parisinus). Zie voor verdere gegevens betreffende deze handschriften de

Binnen het colon kan sprake zijn van parallellisme<sup>72</sup> en ook assonantie en alliteratie. Deze literaire verschijnselen markeren een colon niet, maar kunnen wel als een aanwijzing worden gezien voor het feit dat we te maken hebben met één en hetzelfde colon; zij zijn een indicatie van samenhang binnen het colon.

Wat de scheidende accenten in de Masoretische tekst betreft: een vers wordt in het algemeen in tweeën gedeeld door de *atnach* [ , ], een scheidend accent, dat in geval van vers 1 wordt aangetroffen in het woord בְּהוּ in vers 1bB. Het einde van het vers wordt gemarkeerd door de *sof pasuq* [:], voorafgegaan door de *silluq* [ , ] onder het laatste woord van het vers. Weer andere scheidende accenten zijn aanleiding om een nadere verdeling in het halfvers aan te brengen; te denken is aan de *zaqef parvum* [ ' ], een scheidend accent dat de halfverzen verdeelt. Binnen de versdelen die hierdoor ontstaan brengen andere scheidende accenten van een lagere orde een volgende verdeling aan; te denken is aan de *r<sup>e</sup>bi<sup>a</sup>* [ ' ] zoals boven het woord מְצִיחִים in vers 1aA, de *tifcha* [ , ] zoals onder het woord מְרַחֵם in vers 7bB en de *pašta* [ ` ] zoals boven het woord אֲנִיכִי in vers 7aA. In vers 18 treffen we tenslotte ook nog tweemaal het scheidende accent de *zaqef magnum* [ " ] aan zoals boven het woord לְמִצְרָיִם in vers 18aA. De scheidende accenten 1-7 worden beschouwd als de accenten die het einde van een colon markeren. Ook de accenten 8 en hoger kunnen het einde van een colon markeren, maar doorgaans zijn ze ondergeschikt ('*servi*' - *minor* accent) aan een zwaarder accent en in dat geval markeren ze niet het einde van een colon; vergelijking met andere handschriften kan helpen een antwoord te vinden op de vraag in hoeverre sprake is van het einde van een colon. Ook in geval van de *r<sup>e</sup>bi<sup>a</sup>* [7] is het niet altijd zo dat dit scheidende accent het einde van een colon markeert.<sup>73</sup>

Ik kom tot de volgende indeling:

Colon 1aA:

מִי־הָאֵדוֹם בָּא מְצִיחִים

1aA

Wie is deze, die komt vanuit Edom,

Met:  $\mathfrak{M}^L$  [7] –  $\mathfrak{M}^C$ ,  $\mathfrak{M}^A$ ,  $\mathfrak{S}$

Commentaar:  $\mathfrak{V}^{\text{CAOT}}$  steunen deze indeling niet, want beschouwen de versdelen 1aA en 1aB als 1 colon.  $\mathfrak{S}^A$  heeft in vers 1a drie hoge punten. Het gaat niet in al deze gevallen om een colon-markering. De *dot* kan ook een aanwijzing zijn voor een kleine leespauze, vergelijkbaar met de zwakkere scheidende accenten in de MT. Dit lijkt me het geval bij de eerste twee hoge punten (na ὠραῖος en na βίᾱ); de derde hoge punt (na ἰσχύος) is hier de colon-markering: dit handschrift beschouwt vers 1a als 1 colon.  $\mathfrak{S}^S$  heeft een hoge punt na Ἐδωμ en een midden-punt νόρ ἐγω. (1bA). Dit handschrift ondersteunt accent [7] in de MT, en beschouwt het vervolg als 1 colon (*ellipsis*).<sup>74</sup> De komma of apostrof in de tekst van

<sup>71</sup> 'lijst van manuscripten' aan het einde van dit boek.

<sup>72</sup> Korpel, "Introduction", 33. Zie ook Korpel and De Moor, *Structure*, 11, 638. Zij spreken van colon-parallellisme. Behalve colon-parallellisme onderscheid ik ook vers-parallellisme, strofe-parallellisme, cantikel-parallellisme, sub-canto- en canto-parallellisme. Deze verschillende vormen van extern parallellisme betreffen parallellisme tussen respectievelijk cola, versregels, strofen en cantikels. Het parallellisme kan verschillende vormen aannemen. Ik denk dan aan synthetisch (versregels vullen elkaar aan), synoniem (versregels zeggen met andere woorden hetzelfde) en antithetisch (versregels zijn inhoudelijk tegengesteld aan elkaar) parallellisme.

<sup>73</sup> Zie wat de masoretische accenten betreft Yeivin, *Tiberian Masorah*, 157-240: Korpel, "Introduction", 30-33 en Korpel and De Moor, *Structure*, 10v. Dat de scheidende accenten 7 en hoger niet altijd het einde van een colon markeren, heeft te maken met het feit dat het om aanwijzingen gaat die voor het lezen van de tekst van belang zijn; ze hebben de betekenis van een *komma* (kleine leespauze) of geven *nadruk* aan een woord in een deel van de versregel dat syntactisch gezien nog niet ten einde is; zie bijvoorbeeld de inzet van Jes. 63:7 waarop ik hieronder nader zal ingaan; zie wat de *r<sup>e</sup>bi<sup>a</sup>* [7] betreft Korpel, "Introduction", 31v. Ook P. Sanders, *Colon Delimitations*, 279v gaat in op de functie van de masoretische accenten en merkt op dat deze niet altijd het einde van een colon markeren, omdat zij in de eerste plaats bedoeld zijn als aanwijzingen voor het reciteren van de tekst.

<sup>74</sup> De ellips (*ellipsis*) – weglating van een woord of woorden in de parallele colon – is een stijlfiguur die in Hebreeuwse en ook Griekse teksten veelvuldig voorkomt. Omdat het betreffende colon niet begrepen kan worden los van de voorgaande, kan de ellips gezien worden als een verbindend element binnen de versregel; zie Korpel, "Introduction", 37v. en Korpel and De Moor, *Structure*, 13, 640v.



⚡<sup>S</sup> en ⚡<sup>A</sup> na de namen Edom en Bozra moet niet worden verstaan als een colon-markering. Deze komma wordt vaak aangebracht om het einde van ‘vreemde’, niet-Griekse namen te markeren. Dit verklaart ook dat we ook een komma aantreffen na de naam Abraham in vers 16.<sup>75</sup>

Tekstkritiek: de BHS stelt voor in plaats van de plaatsnaam אֶדְוִם + voorzetsel מִן het participium מְאָדָּם (roodgekleurd) te lezen. Waarschijnlijk is dit ingegeven door het woord אָדָם (‘rood’) in 63:2aA; in 63:1aA zou dan op 63:2aA worden vooruitgegrepen. De tekstwijziging vindt echter geen steun in oude manuscripten als 1QIs<sup>a</sup>, M<sup>C</sup>, M<sup>A</sup> en ⚡<sup>S</sup> en doet geen recht aan de samenhang van Jes. 63:1-6 met Jes. 34:5,6.<sup>76</sup>

Colon 1aB:

תִּמְוִן בְּגָדִים מְבֻצָּרָה 1aB in dieprode kleding vanuit Bozra;

Met: M<sup>L</sup> [5] – M<sup>C</sup>, M<sup>A</sup>, ⚡<sup>CAOT</sup>

Commentaar: zie 1aA.

Tekstkritiek: de BHS stelt voor in plaats van de plaatsnaam בְּצֻרָה + voorzetsel מִן het participium בֹּצֵר + מִן comparativus (‘meer dan een druivenplukker’) te lezen. Waarschijnlijk is dit ingegeven door 63:2aB waar de metafoor van iemand die de wijnpers treedt wordt geïntroduceerd. Zie mijn commentaar van zojuist bij colon 1aA.

Colon 1aC:

זֶה הַדּוֹר בְּלִבוֹשׁוֹ 1aC deze, die gesierd is met zijn gewaad,

Met: M<sup>L</sup> [5] – M<sup>C</sup>, M<sup>A</sup>

Assonantie: klinker · [u] in י

Commentaar: zie 1aA. Hoewel de Griekse en Latijnse manuscripten deze indeling niet steunen, houd ik eraan vast: a) er zijn syntactisch gezien twee cola te onderscheiden: 1aC en 1aD; b) ook assonantie onderscheidt deze beide cola; zie bij 1aD.

Colon 1aD:

צִעָה בָּרֶב כֹּחַ 1aD die zich verheft in zijn grote kracht?

Met: M<sup>L</sup> [2] – M<sup>C</sup>, M<sup>A</sup>

Assonantie: klinker<sup>77</sup> ◌ [o]

Commentaar: zie bij 1aC. Vers 1a is een quadro-colon: een syntactische en inhoudelijke eenheid die is opgebouwd uit vier te onderscheiden cola.

Tekstkritiek: de BHS stelt voor om met Symmachus<sup>78</sup> en de Vulgaat in plaats van צִעָה het participium צֹעֵד (‘voortschrijdend’) te lezen, waarschijnlijk in een poging om de tekst beter te kunnen begrijpen; deze tekstcorrectie zou een chiasmatische structuur van 63:1a ondersteunen waarin de participia כָּאֵן en צֹעֵד verbonden zijn.<sup>79</sup> Deze wijziging van de MT wordt niet ondersteund door oude Hebreeuwse handschriften als 1QIs<sup>a</sup>, M<sup>C</sup> en M<sup>A</sup>. De

<sup>75</sup> Aldus Jongkind in e-mailcorrespondentie over deze komma of apostrof d.d. 07-03-2018.

<sup>76</sup> Zie de analyse van de samenhang van Jes. 63:1-6 met Jes. 34:2,8 in § 4.3.2.3 en de conclusie van hoofdstuk 4 dat Jes. 63:1-6 geschreven is in nauwe samenhang met Jes. 34. Koole, *Jesaja III*, 315-316, J.D.W. Watts, *Isaiah 34-66* (WBC 25), Waco 1987 (Watts, *Isaiah 34-66*), 316 en Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 246 gaan evenmin met de voorgestelde tekstwijziging mee.

<sup>77</sup> In de weergave van de *font* van BibleWorks staat dit cirkeltje voor een medeklinker.

<sup>78</sup> Griekse vertaling van het OT uit de 2<sup>e</sup> eeuw n. Chr.

<sup>79</sup> Mogelijk heeft de BHS dit voorstel gedaan vanwege Hab. 3:12 waar dit participium voorkomt in samenhang met dezelfde metafoor als in Jes. 63:1-6, namelijk van JHWH als strijder die in toorn de volken vertrapt. Koole, *Jesaja III*, 318 en Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 246 gaan in deze tekstcorrectie mee. Zo ook C.C. Torrey, *The Second Isaiah: A New Interpretation*, New York 1928, 462.

*lectio difficilior* heeft de voorkeur.<sup>80</sup> Het participium צִפָּה sluit bovendien aan bij de metafoor van de strijder in 63:1-6.

Colon 1bA:

אֲנִי מְדַבֵּר בְּצִדְקָה רַב לְהוֹשִׁיעַ: 1bA Ik, die spreek in gerechtigheid,  
groot om te redden.

Met:  $\mathfrak{M}^L$  [(8) - 1] –  $\mathfrak{M}^C$ ,  $\mathfrak{M}^A$ ,  $\mathfrak{S}^S$ ,  $\mathfrak{S}^A$ ,  $\mathfrak{V}^{CAOT}$

Commentaar: hoewel scheidingsteken [8] geen sterk scheidend accent is, kan overwogen worden het hier te honoreren als markering van het einde van het colon; dit wordt ondersteund door  $\mathfrak{S}^S$  dat hier een lage punt heeft als markering van het colon. Toch meen ik dit accent niet te moeten honoreren als een markering van het colon: a. accent [8] is in veel gevallen een zwak scheidend accent, een tussenaccent dat ondergeschikt is aan een zwaarder accent, in dit geval accent [1]; b. de tekst van  $\mathfrak{S}^A$  heeft hier geen punt; dit handschrift beschouwt Jes. 63:1bA als 1 colon; zo ook  $\mathfrak{V}^{CAOT}$ ; c. vers 1bA vormt syntactisch gezien een zinvol geheel (*ellipsis*). Ik sluit me aan bij  $\mathfrak{S}^A$  en  $\mathfrak{V}^{CAOT}$ , die vers 1b beschouwen als 1 colon.

Colon 2aA:

מִדְּנֵעַ אֵדָם לְלִבְיֹשֶׁף 2aA Waarom is er rood aan uw gewaad  
Met:  $\mathfrak{M}^L$  [2] –  $\mathfrak{M}^C$ ,  $\mathfrak{M}^A$ ,  $\mathfrak{S}^A$ ,  $\mathfrak{V}^{CO}$

Commentaar: twee Latijnse handschriften ondersteunen deze indeling.

Tekstkritiek: de BHS stelt voor om in aansluiting aan LXX, Pesjitta en Vulgaat de ל-*possessivus* te schrappen uit לְלִבְיֹשֶׁף. Zo wordt het substantivum אֵדָם het predicaat van לְיֹשֶׁף (gewaad). De tekstwijziging wordt echter niet ondersteund door oude Hebreeuwse handschriften als 1QIs<sup>a</sup>,  $\mathfrak{M}^C$  en  $\mathfrak{M}^A$ . De wijziging zou de indruk kunnen wekken dat het gewaad van zichzelf rood is, terwijl het punt in Jes. 63:1-6 veeleer is dat het gewaad rood geworden is; dat valt op en roept vragen op.<sup>81</sup>

Colon 2aB:

וּבְגָדֶיךָ כְּדֹגֶרֶת בְּגֵת: 2aB en is uw kleding als van iemand die in  
de wijnpers treedt?

Met:  $\mathfrak{M}^L$  [1] –  $\mathfrak{M}^C$ ,  $\mathfrak{M}^A$ ,  $\mathfrak{V}^{CO}$

Alliteratie: ג

Commentaar: in  $\mathfrak{S}^S$  en  $\mathfrak{S}^A$  loopt het colon door tot de woorden ‘uit de volken was er niemand met mij’ ( $\mathfrak{M}^L$  3aB). De syntaxis pleit ervoor de indeling van  $\mathfrak{M}^L$ , gesteund door  $\mathfrak{M}^C$  en  $\mathfrak{M}^A$ , vast te houden: overgang van de spreekvorm 2<sup>e</sup> (vers 2) naar de 1<sup>e</sup> persoon (vers 3) enkelvoud. Twee Latijnse handschriften steunen deze indeling (zie bij 2aA).

Colon 3aA:

פָּנִיָּהּ | דְּרַכְתִּי לְבָדִי 3aA De pers heb ik getreden, alleen ik,  
Met:  $\mathfrak{M}^L$  [7] –  $\mathfrak{M}^C$ ,  $\mathfrak{M}^A$

Colon-parallélisme (grammaticaal): suffix 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud ם ם ם

Commentaar: wat  $\mathfrak{S}^S$  en  $\mathfrak{S}^A$  betreft, zie 2aB.  $\mathfrak{V}$  ondersteunt deze indeling niet, want

<sup>80</sup> W.A.M. Beuken, *Jesaja* deel IIIa (POT), Nijkerk 1989 (Beuken, *Jesaja IIIa*), 248. Watts, *Isaiah 34-66*, 316 is eveneens de mening toegedaan dat de MT gehandhaafd moet blijven; tekstwijziging acht hij *unnecessary*.

<sup>81</sup> Koole, *Jesaja III*, 319-320, Watts, *Isaiah 34-66*, 316 (‘it [preposition] is needed’) en Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 246 volgen evenmin het voorstel de tekst te wijzigen.

beschouwt 3aA en 3aB als 1 colon. Accent [7] is niet in alle gevallen een colon-deler, maar in dit geval beschouw ik dit accent wel als zodanig: de cola 3aA en 3aB zijn weliswaar nauw verbonden maar syntactisch gezien ook zelfstandige en volwaardige zinnen. Door deze indeling krijg ik ook een evenwichtige verdeling van het aantal heffingen in vers 3a: 3+3+2+2.

Colon 3aB:

וְעַמִּים אֵין־אִישׁ אִתִּי 3aB ja, uit de volken was er niemand met mij,  
Met:  $\mathfrak{M}^{\text{L}82}$  [5] –  $\mathfrak{M}^{\text{C}}$ ,  $\mathfrak{M}^{\text{A}}$ ,  $\mathfrak{S}^{\text{SA}}$ ,  $\mathfrak{V}^{\text{CAOT}}$   
Assonantie: klinker . [i]  
Commentaar: in de tekst van  $\mathfrak{S}^{\text{A}}$  lijkt door een kleine ruimte tussen de woorden ἐμοῦ en καὶ. sprake te zijn van een markering van het einde van het colon. Zodoende ondersteunt ook dit handschrift de voorgestelde indeling van  $\mathfrak{M}^{\text{L}}$ . Wat  $\mathfrak{V}$  betreft: zie bij 3aA.

Colon 3aC:

וְאָדָרְכָם בְּאַפִּי 3aC en ik heb hen getreden in mijn toorn,  
Met:  $\mathfrak{M}^{\text{L}}$  [5] –  $\mathfrak{M}^{\text{C}}$ ,  $\mathfrak{M}^{\text{A}}$ ,  $\mathfrak{S}^{\text{S}}$ ,  $\mathfrak{S}^{\text{A}}$   
Commentaar:  $\mathfrak{V}$  steunt deze indeling niet, want beschouwt 3bA en 3bB als 1 colon.  
Tekstkritiek: de BHS stelt voor om in plaats van de  $w^{\text{e}}yiqtol$ -vorm וְאָדָרְכָם de  $w^{\text{a}}yyiqtol$ -vorm (*narrativus*) וְאָדָרְכָם te lezen.<sup>82</sup> Hoewel dit niet onmogelijk is, is er gezien de vormen in vers 3aD en 3bA geen aanleiding de vocalisatie te veranderen; deze vorm past in het geheel (zie voetnoot 22 van § 2.2.2).

Colon 3aD:

וְאָרְמָסָם בְּחִמִּי 3aD en ik heb hen vertrapt in mijn grimmigheid;  
Met:  $\mathfrak{M}^{\text{L}}$  [2] –  $\mathfrak{M}^{\text{C}}$ ,  $\mathfrak{M}^{\text{A}}$ ,  $\mathfrak{V}^{\text{CAOT}}$   
Commentaar: de tekst van  $\mathfrak{S}^{\text{S}}$  en  $\mathfrak{S}^{\text{A}}$  wijkt hier – en in het vervolg van vers 3 – af van de MT. Wat  $\mathfrak{V}$  betreft: zie 3bA.  
Tekstkritiek: de BHS stelt voor om in plaats van de  $w^{\text{e}}yiqtol$ -vorm וְאָרְמָסָם de  $w^{\text{a}}yyiqtol$ -vorm (*narrativus*) וְאָרְמָסָם te lezen. Zie mijn commentaar bij colon 3aC.

Colon 3bA:

וְיָזוּ נִצְחָם עַל־בְּגָדִי 3bA en hun levenssap spatte op mijn kleding,  
Met:  $\mathfrak{M}^{\text{L}}$  [5] –  $\mathfrak{M}^{\text{C}}$ ,  $\mathfrak{M}^{\text{A}}$   
Commentaar: wat  $\mathfrak{S}^{\text{S}}$  en  $\mathfrak{S}^{\text{A}}$  betreft: zie 3bB.  $\mathfrak{V}$  ondersteunt deze indeling niet, want beschouwt 3bA en 3bB als 1 colon.  
Tekstkritiek: zie mijn commentaar bij colon 3aC met betrekking tot het voorstel van de BHS om ook in dit geval een *narrativus* te lezen.

Colon 3bB:

וְכָל־מְלִבוּשֵׁי אֶגְלֹתַי 3bB en al mijn gewaden heb ik bevlekt.  
Met:  $\mathfrak{M}^{\text{L}}$  [1] –  $\mathfrak{M}^{\text{C}}$ ,  $\mathfrak{M}^{\text{A}}$ ,  $\mathfrak{V}^{\text{CAOT}}$   
Commentaar: zie 3bA.

<sup>82</sup> Op meerdere plaatsen in de tekst van  $\mathfrak{M}^{\text{L}}$  is zoals in vers 3 sprake van spatievulling: de ruimte achter een woord wordt opgevuld met kleine letters of tekens om op die manier de regel te vullen en duidelijk te maken dat niet sprake is van een spatie of paragraafmarkering (*p<sup>r</sup>tuḥa*).

<sup>83</sup> Zo ook Koole, *Jesaja III*, 321.

Tekstkritiek: de werkwoordsvorm אָגַלְתִּי wijkt af, want er is zowel sprake van een voor- als achtervoegsel waardoor de vorm op een imperfectum en perfectum lijkt. Deze vorm wordt wel uitgelegd als een arameïsme (*Hif'il* perfectum) of als een kunstmatige vorm, aangepast aan de w<sup>e</sup>*yiqtol*-vormen in de voorgaande versregels.<sup>84</sup> Blenkinsopp houdt de mogelijkheid open voor een schrijffout.<sup>85</sup> Ik denk dat daarvan inderdaad sprake kan zijn wanneer ik de MT vergelijk met 1QIs<sup>a</sup>, M<sup>C</sup> en M<sup>A</sup>. In beide laatste handschriften komt de vorm voor zoals we die in de BHS aantreffen, maar in de tekst van 1QIs<sup>a</sup> lijkt het pre-suffix א te ontbreken. De tekst is er minder duidelijk, maar vergelijking met omliggende woorden wijst uit dat de voorafgaande letter een י (*yod*) en geen א (*'alef*) is. Dit zou betekenen dat in het zoveel oudere handschrift 1QIs<sup>a</sup> de א ontbrak; dat deze in latere handschriften wel voorkomt lijkt mij dan een schrijffout. Ik ga er dan ook vanuit dat de oorspronkelijke vorm een perfectum (*qāṭal*) is geweest. Deze vorm van het laatste werkwoord van 63:3 sluit dan aan op die van het eerste in 63:3, eveneens een perfectum (*qāṭal*). Watts merkt terecht op dat de betekenis al met al dezelfde blijft.<sup>86</sup>

#### Colon 4aA:

כִּי יוֹם נָקָם בָּלָבִי 4aA Want de dag van wraak was in mijn hart,  
Met: M<sup>L</sup> [2] – M<sup>C</sup>, M<sup>A</sup>, S<sup>S</sup>, S<sup>A</sup>, V<sup>CO</sup>

Commentaar: de tekst van S<sup>S</sup> en S<sup>A</sup> wijkt enigszins af van de tekst van M<sup>L</sup>. Het kan zijn dat de Hebreeuwse tekst waarop deze vertalingen gebaseerd zijn anders is dan die van M<sup>L</sup>, maar het kan ook zijn dat deze afwijkende lezing te maken heeft met de behoefte van de vertaler de voorhanden Hebreeuwse tekst te verduidelijken. Het parallelisme ‘dag’ – ‘jaar’, en ‘wraak’ – ‘verlossen’ blijft in deze Griekse manuscripten gehandhaafd. De tekst van vers 4 is in beide handschriften als volgt: ἡμέρα γὰρ ἀνταποδόσεως ἐπλήθην αὐτοῖς · καὶ ἐνιαυτὸς λυτρώσεως πάρεστιν (‘want de dag van wraak was voor hen gekomen, en het jaar van verlossing was nabij’).

#### Colon 4aB:

וַיִּשָּׁבֶת גְּאוּלִּי בָּצָהּ 4aB en het jaar van mijn gelosten was gekomen.  
Met: M<sup>L</sup> [1] – M<sup>C</sup>, M<sup>A</sup>, S<sup>S</sup>, S<sup>A</sup>, V<sup>CAOT</sup>

Commentaar: zie 4aA.

#### Colon 5aA:

וְאֶבִּיט נָאִין עֶזֶר 5aA En ik keek op, maar er was niemand die hielp,  
Met: M<sup>L</sup> [5] – M<sup>C</sup>, M<sup>A</sup>, S<sup>A</sup>, V<sup>CO</sup>

Colon-parallelisme (synthetisch): אִין עֶזֶר || נָבֵט

Commentaar: S<sup>S</sup> heeft een punt na ἐπέβλεψα en zou zodoende een indeling steunen die is gebaseerd op het scheidende accent [10] in M<sup>L</sup>. Het gaat hier om een scheidend accent dat weliswaar ook in M<sup>C</sup> en M<sup>A</sup> voorkomt, maar geen sterk accent is. Ik houd het op de voorgestelde indeling a) omdat deze gesteund wordt door S<sup>A</sup>, en b) op grond van het synthetisch parallelisme. Deze indeling wordt ook door V<sup>CO</sup> ondersteund.

<sup>84</sup> Beuken, *Jesaja IIIa*, 252. Beuken merkt op: ‘Omdat dit woord de term ‘verlossing’ aankondigt, heeft de merkwaardige vorm ook een signaalfunctie.’ Hij verwijst hier naar het commentaar van P.E. Bonnard, *Le Second Isaïe. Son disciple et leurs éditeurs. Isaïe 40-66* (Études Bibliques), Parijs 1972, 457.

<sup>85</sup> Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 246.

<sup>86</sup> Watts, *Isaiah 34-66*, 317.

Tekstkritiek: voor wat betreft het voorstel om ook in 5aA en 5aB aan het begin van het colon een *narrativus* te lezen, zie mijn commentaar bij colon 3aC.

Colon 5aB:

וְאִין שׁוֹמֵר וְאִין שׁוֹמֵר 5aB en ik ontzette mij, want er was niemand die steunde;

Met:  $\mathfrak{M}^L$  [2] –  $\mathfrak{M}^C$ ,  $\mathfrak{M}^A$ ,  $\mathfrak{S}^A$ ,  $\mathfrak{P}^{CAOT}$

Colon-parallèllisme (synthetisch): אין שמך || שם

Assonantie: klinker  $\text{ֶ}$  [e]

Commentaar:  $\mathfrak{S}^S$  heeft een punt na προσευχῶσα en zou zodoende een indeling steunen die is gebaseerd op het scheidende accent [8] in  $\mathfrak{M}^L$ . Het gaat hier om een scheidend accent dat weliswaar ook in  $\mathfrak{M}^C$  en  $\mathfrak{M}^A$  voorkomt, maar niet een sterk accent is. Ik houd het op de voorgestelde indeling a) omdat deze gesteund wordt door  $\mathfrak{S}^A$ , b) op grond van het synthetisch parallèllisme, c) op grond van het klinkerrijm, en d) omdat deze indeling ook door  $\mathfrak{P}^{CAOT}$  wordt ondersteund.

Tekstkritiek: 1QIs<sup>a</sup> heeft hier תומך in plaats van שומך. Beide verba hebben dezelfde betekenis. Niettemin valt op dat latere handschriften als  $\mathfrak{M}^C$  en  $\mathfrak{M}^A$  een ס schrijven in plaats van de ת. Zou dit een verschrijving kunnen zijn als gevolg van de herhaling שמכתי in vers 5bB? LXX, Aquila en Symmachus gebruiken ook verschillende werkwoorden in 5aB en 5bB. Dat betekent dat zij teruggaan op een Hebreeuws handschrift dat naar het zich laat aanzien beide vormen תומך en שומך had.<sup>87</sup>

Colon 5bA:

וְתוֹשַׁע לִי יָרְעִי 5bA en mijn arm redde mij,

Met:  $\mathfrak{M}^L$  [5] –  $\mathfrak{M}^C$ ,  $\mathfrak{M}^A$ ,  $\mathfrak{S}^S$ ,  $\mathfrak{S}^A$ ,  $\mathfrak{P}^O$

Assonantie: klinker  $\text{ֶ}$  [i]

Commentaar: slechts 1 Latijns manuscript ondersteunt deze indeling.

Colon 5bB:

וְחִמְתִּי הִיא סִמְכָתִי 5bB en mijn grimmigheid, zij steunde mij.

Met:  $\mathfrak{M}^L$  [1] –  $\mathfrak{M}^C$ ,  $\mathfrak{M}^A$ ,  $\mathfrak{S}^S$ ,  $\mathfrak{S}^A$ ,  $\mathfrak{P}^{CAOT}$

Colon-parallèllisme (grammaticaal): חמתי || היא

Assonantie: klinker  $\text{ֶ}$  [i]

Commentaar: zie 5bA.

Tekstkritiek: BHS stelt met verwijzing naar Ps. 91:4 voor om in plaats van וחמתי te lezen אחמתי. Watts vindt Jes. 59:16 een betere parallel en pleit voor handhaving MT.<sup>88</sup> Ik sluit me hierbij aan: bij het onderzoek naar de samenhang van Jes. 63:1-6 met Jes. 59:15b-20 in hoofdstuk 4 heb ik laten zien dat de schrijver met opzet in plaats van צדקה het substantivum חמה schreef. Deze reactie van JHWH moet binnen de tekst van Jes. 63:1-6 de aandacht hebben. Verandering van de MT is m.i. dan ook in strijd met wat de auteur met zijn tekst beoogde over te brengen.

Colon 6aA:

וְאִבְרִים עֲמִים בְּאֶפְרַי 6aA En ik vertrad volken in mijn toorn,

Met:  $\mathfrak{M}^L$  [5] –  $\mathfrak{M}^C$ ,  $\mathfrak{M}^A$ ,  $\mathfrak{S}^S$ ,  $\mathfrak{S}^A$ ,  $\mathfrak{P}^O$

<sup>87</sup> Zie Watts, *Isaiah 34-66*, 317.

<sup>88</sup> Ibidem, 317.

Commentaar: de tekst van Jes. 63:6 is in beide Griekse handschriften en ook **6<sup>B</sup>** korter dan de tekst van **M<sup>L</sup>**, **M<sup>C</sup>** en **M<sup>A</sup>**: MT 6aB ontbreekt in deze handschriften, en in plaats van ‘volken’ (6aA) hebben deze Griekse handschriften het persoonlijk voornaamwoord αὐτοῦς. Zie commentaar bij 4aA: moet dit verklaard worden uit het feit dat de Hebreeuwse tekst waarop deze Griekse vertalingen gebaseerd zijn afweek van de MT, of moeten we dit toeschrijven aan de vrijheid van de vertaler die eigenhandig de tekst waar nodig aanpaste met het oog op de verstaanbaarheid ervan? Slechts 1 Latijns handschrift ondersteunt deze indeling; **v<sup>cao</sup>** beschouwen 6aA en 6aB als 1 colon.  
Tekstkritiek: zie mijn commentaar bij colon 3aC wat betreft het voorstel om ook hier een *narrativus* te lezen.

#### Colon 6aB:

וַאֲשַׁכְרֵם בְּחַמְתִּי 6aB en ik maakte ze dronken in mijn grimmigheid;  
Met: **M<sup>L</sup>** [2] – **M<sup>C</sup>**, **M<sup>A</sup>**, **v<sup>cao</sup>**

Commentaar: zie 6aA.

Tekstkritiek: de BHS stelt voor om met vele Hebreeuwse handschriften in plaats van וַאֲשַׁכְרֵם te lezen וַאֲשַׁכְרֵם. **M<sup>C</sup>** en **M<sup>A</sup>** zijn hier onduidelijk omdat de כ en de כ moeilijk te onderscheiden zijn; 1QIs<sup>a</sup> steunt de tekstweergave van de BHS. Deze lezing past m.i. in de context van 63:1-6.<sup>89</sup>

#### Colon 6bA:

וַאֲרִיד לְאָרֶץ נַצְחָם: 6bA en ik deed ter aarde neerstorten hun levenssap.  
Met: **M<sup>L</sup>** [1] – 1QIs<sup>a</sup>, **M<sup>C</sup>**, **M<sup>A</sup>**, **6<sup>S</sup>**, **6<sup>A</sup>**, **v<sup>cot</sup>**

#### Colon 7aA:

חֲסִדֵי יְהוָה | אֲנִכִּיר תְּהִלַּת יְהוָה 7aA De goedertierenheden van JHWH zal ik gedenken, de roemrijke daden van JHWH,

Met: **M<sup>L</sup>** [(10) - 5] – **M<sup>C</sup>**, **M<sup>A</sup>**

Commentaar: hoewel het scheidende accent [10] geen sterk scheidend accent is, kan overwogen worden om dit colon op te delen in 2 cola; die indeling vindt steun in het Griekse manuscript **6<sup>S</sup>** dat een lage punt heeft na ἐμνήσθη; ook **v<sup>co</sup>** steunen een indeling op grond van accent [10]. Toch volg ik die indeling niet: a. omdat accent [10] doorgaans een tussenaccent is, ondergeschikt aan een zwaarder accent, in dit geval accent [5]; b. omdat ook **6<sup>A</sup>** vers 7a als 1 colon beschouwt; c. omdat vers 7aA syntactisch een zinvol geheel vormt. In de tekst van **6<sup>B</sup>** Jes. 63 ontbreken aanwijzingen voor een indeling in cola; er zijn in deze tekst geen hoge of lage punten of punten in het midden waar te nemen.

#### Colon 7aB:

כָּעַל כָּל אֲשֶׁר-עָמְלָנוּ יְהוָה 7aB naar alles wat JHWH ons gedaan heeft;  
Met: **M<sup>L</sup>** [2] – **M<sup>C</sup>**, **M<sup>A</sup>**, **6<sup>S</sup>**, **6<sup>A</sup>**, **v<sup>caot</sup>**

Commentaar: alle hier genoemde Hebreeuwse, Griekse en Latijnse handschriften markeren hier het einde van een colon. Wat de omvang van dit colon volgens **6<sup>S</sup>**, **6<sup>A</sup>** en **v<sup>caot</sup>** betreft: zie commentaar bij 7aA en 7aB.

<sup>89</sup> Zo ook Watts, *Isaiah 34-66*, 317, die behalve naar 1QIs<sup>a</sup> ook verwijst naar Symmachus, Theodotus en **v**; Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 247, en uiteindelijk ook Koole, *Jesaja III*, 325. Beuken, *Jesaja IIIa*, 255 gaat niet in op deze kwestie maar blijft vast te houden aan de MT. Hij merkt terecht op dat de metafoor ‘dronken maken’ past in de context van Jes. 63:1-6.

Colon 7bA:

וְרַב־טוֹב לְבֵית יִשְׂרָאֵל

7bA

de overvloed van goedheid aan het  
huis van Israël,

Met:  $\mathfrak{M}^L$  [5] –  $\mathfrak{M}^C$ ,  $\mathfrak{M}^A$ ,  $\mathfrak{S}^S$ ,  $\mathfrak{S}^A$

Assonantie: klinker  $\text{ֶ}$  [e]

Commentaar: het is niet goed zichtbaar of ook  $\mathfrak{M}^C$  hier een scheidend accent heeft; de tekst lijkt juist hier bevlekt. In de tekst van  $\mathfrak{M}^A$  is het scheidende accent [5] wel duidelijk zichtbaar. Gezien de grote mate van overeenkomst tussen beide Hebreeuwse handschriften kan worden aangenomen dat ook  $\mathfrak{M}^C$  hier het scheidende accent [5] heeft.  $\mathfrak{V}^{\text{CAOT}}$  laten het colon verder doorlopen: deze handschriften nemen de eerste woorden van het volgende colon 7bB mee ('dat Hij hun gedaan heeft').

Tekstkritiek: LXX leest hier κύριος κριτῆς ἀγαθός. Deze lezing kan beschouwd worden als een aanpassing van de tekst met het oog op de verstaanbaarheid ervan. De Vulgaat verstaat רב in de zin van רב 'veel' (*et super multitudinem bonorum*) en komt hiermee dichtbij de betekenis van de MT: overvloedige goedheid (*abundant goodness*).<sup>90</sup> Dat de woorden לְבֵית יִשְׂרָאֵל een toevoeging zouden zijn wordt niet ondersteund door oudere handschriften als 1QIs<sup>a</sup>,  $\mathfrak{M}^C$  en  $\mathfrak{M}^A$  en evenmin door LXX. Ook de structuuranalyse ondersteunt dit niet: bij weglating zou het aantal heffingen in 7bA worden teruggebracht van 3 naar 1.<sup>91</sup> Daarbij komt dat ook onduidelijk wordt wie de 'ons' in 7aB zijn, temeer omdat 7aA in de ik-vorm spreekt.

Colon 7bB:

אֲשֶׁר־גָּמְלָם בְּרַחֲמָיו וּכְרַב חַסְדָּיו:

7bB

die Hij hun gedaan heeft naar zijn  
barmhartigheden en naar de grootte van zijn  
goedertierenheden.

Met:  $\mathfrak{M}^L$  [(8) - 1] –  $\mathfrak{M}^C$ ,  $\mathfrak{M}^A$ ,  $\mathfrak{S}^S$ ,  $\mathfrak{S}^A$ ,  $\mathfrak{V}^{\text{CAOT}}$

Assonantie: klinker  $\text{ָ}$  [a]

Commentaar: hoewel het scheidende accent [8] niet sterk is, kan overwogen worden om het te honoreren als colon-markering; die indeling vindt namelijk steun in  $\mathfrak{S}^S$  en  $\mathfrak{S}^A$ . Toch meen ik dat ik dat niet moet doen: a. omdat accent [8] doorgaans een tussenaccent is, ondergeschikt aan een zwaarder accent, in dit geval accent [1]; b. omdat vers 7bB syntactisch gezien een zinvol geheel vormt. Heeft de  $\mathfrak{M}^C$  hier zoals  $\mathfrak{M}^L$  een slotpunt (*sof pasuq*), opmerkelijk is dat in  $\mathfrak{M}^A$  deze slotpunt ontbreekt, terwijl de daarbij horende *silluq* wel zichtbaar is.

Tekstkritiek: de LXX heeft in plaats van het suffix 3<sup>e</sup> p.pl. het suffix 1<sup>e</sup> p.pl. en leest גַּמְלָנוּ. Dit zal een aanpassing aan vers 7aB zijn, maar deze tekstwijziging vindt geen steun in de Hebreeuwse handschriften noch in de Targum, Symmachus en  $\mathfrak{V}$ .<sup>92</sup>

Colon 8aA:

וַיֹּאמֶר אֶדְ-עַמִּי הִנֵּה

8aA

Hij had gezegd: 'Zeker, mijn volk zijn zij,

Met:  $\mathfrak{M}^L$  [5] –  $\mathfrak{M}^C$ ,  $\mathfrak{M}^A$

Commentaar: in eerste instantie beschouwde ik het eerste woord van dit vers als een zelfstandige colon op grond van het scheidende accent [10]. Maar omdat het gaat om het lichter scheidende accent [10] – dat  $\mathfrak{M}^C$  en  $\mathfrak{M}^A$  hier ook hebben – is het bij nader inzien

<sup>90</sup> Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 252. Zo verstaat ook Koole, *Jesaja III*, 326, 333 de MT.

<sup>91</sup> Watts, *Isaiah 34-66*, 326.

<sup>92</sup> Ibidem, 326.

beter op deze plek geen ‘knip’ in de tekst aan te brengen. Die vindt ook geen steun in de Griekse handschriften. Volgens het kritische apparaat van **Y** steunen **Y**<sup>CO</sup> een indeling op grond van [10] wel. Ik zie dit scheidende accent op deze plaats in de tekst als een aanwijzing voor een kleine leespauze; er is immers sprake van een inleiding op de directe rede. **Š**<sup>S</sup> en **Š**<sup>A</sup> hebben niet hier een punt, maar na ‘mijn kinderen’ (**Š**<sup>S</sup>) en ‘kinderen’ (**Š**<sup>A</sup>) in 8aB. Opvallend is de ruimte tussen de woorden עמי en המה in **Y**<sup>A</sup>. De keuze voor deze indeling van Jes. 63:8a heeft gevolgen voor de wijze waarop ik de tekst van Jes. 63 presenteer, en dus moet ik op dit punt hoofdstuk 2 en de paragrafen 3.1 en 3.2 waar nodig aanpassen.

Colon 8aB:

בָּנִים לֹא יִשְׁקְרוּ 8aB kinderen die niet plegen te liegen.’

Met: **Y**<sup>L</sup>[2] – **Y**<sup>C</sup>, **Y**<sup>A</sup>, **Š**<sup>S</sup>, **Š**<sup>A</sup>, **Y**<sup>CAOT</sup>

Commentaar: wat betreft **Š**<sup>S</sup> en **Š**<sup>A</sup> zie mijn commentaar bij 8aA. Slechts één Latijns handschrift ondersteunt de hier voorgestane indeling.

Colon 8bA:

וַיְהִי לָהֶם לְמוֹשִׁיעַ: 8bA En Hij werd voor hen tot een redder:

Met: **Y**<sup>L</sup>[1] – **Y**<sup>C93</sup>, **Y**<sup>A</sup>, **Š**<sup>S</sup>, **Y**<sup>CAOT</sup>

Commentaar: **Š**<sup>A</sup> heeft hier geen punt; het colon loopt door tot en met de woorden ‘in al hun benauwdheid’ van vers 9aA; **Š**<sup>S</sup> lijkt hier wel een punt te hebben, al is deze wel moeilijk waar te nemen; **Š**<sup>S</sup> heeft in elk geval een stevige punt na diezelfde woorden ‘in al hun benauwdheid’ van vers 9aA, zoals ook in de tekst van **Š**<sup>A</sup> het geval is. Opmerkelijk is dat in de weergave van de MT in de BHS de beginwoorden van vers 9 achter het slot van vers 8 zijn geplaatst, zodat vers 9 niet op een nieuwe regel begint. Hierbij sluit aan dat het kritisch apparaat van de BHS voorstelt de slotpunt (*sof pasuq*) van vers 8 te verplaatsen naar achter die beginwoorden van vers 9. Op deze manier zou de indeling van de Hebreeuwse tekst overeenstemmen met die van beide Griekse handschriften. **Y**<sup>L</sup> en ook de andere masoretische teksten ondersteunen deze indeling niet. Zie verder mijn commentaar bij vers 9aA.

Colon 9aA:

בְּכָל־צָרָתָם | לֹא צָר 9aA in al hun benauwdheid was Hij benauwd

Met: **Y**<sup>L</sup> [7] – **Y**<sup>C</sup>, **Y**<sup>A</sup>, **Y**<sup>CAOT</sup>

Colon-parallélisme (herhaling): צָר || צָר

Assonantie: klinker , [a]

Commentaar: de indeling van **Š**<sup>S</sup> en **Š**<sup>A</sup> wijkt af, omdat de auteurs van deze teksten vers 9a anders vertalen. Beide handschriften vertalen צָר met πρέσβυς; deze vertaling veronderstelt een andere vocalisatie van het betreffende Hebreeuwse woord: צָר. Beide handschriften houden dit woord en het eerste woord van vers 9aB ומלאך bij elkaar en vertalen: οὐ πρέσβυς οὐδὲ ἄγγελος. **Š**<sup>S</sup> heeft dan een punt zowel na πρέσβυς als na ἄγγελος. In de tekst van **Š**<sup>A</sup> ontbreken die punten en loopt het colon door tot en met het slot van vers 9a. Opvallend is dat dit handschrift hier een duidelijke markering in de tekst aanbrengt: de eerste letter van het colon is een hoofdletter en bevindt zich gedeeltelijk vóór de linkerkantlijn (*ekthesis*) en

<sup>93</sup> In de tekst van **Y**<sup>C</sup> volgt op het woord להם een losse letter voorafgegaan door een dikke punt; hier is sprake van spatievulling. Zie voetnoot 82.



het slot van de voorgaande regel is onbeschreven gelaten. Dit is een aanwijzing dat 6<sup>A</sup> hier een overgang in de tekst ziet; ik vermoed dat dit handschrift op deze wijze duidelijk maakt dat hier een nieuw vers begint. Dat komt overeen met het voorstel van de Griekse handschriften om het begin van vers 9a het slot van vers 8 te laten zijn (zie mijn commentaar bij vers 8bA).

Alles overwegend denk ik dat de MT en zijn indeling gevolgd moet worden, omdat a) deze gesteund wordt door M<sup>C</sup>, M<sup>A</sup> en 5<sup>CAOT</sup>; b) er gezien het verband van vers 9 geen aanleiding is om de vocalisatie van צר te veranderen; de verandering is m.i. het gevolg van pogingen dit voor de vertalers weerbarstige vers te verhelderen; de *lectio difficilior* heeft de voorkeur; c) de herhaling van de wortel צר de beide zinsdelen verbindt; d) ook assonantie een overweging kan zijn om zowel de vocalisatie van צר als de indeling van de tekst zoals de Masoreten die hier voorstellen te handhaven; en e) er op deze manier een evenwichtige verdeling van voeten over de cola ontstaat: 3 + 3.

Tekstkritiek: een slotpunt na de woorden בכל־צרתם wordt ingegeven door de Griekse handschriften die deze woorden interpreteren als het slot van vers 8. De LXX deelt vers 9a anders in en vertaalt deze versregel vervolgens anders (zie hierboven).<sup>94</sup> Deze weergave en vertaling vinden geen steun in Hebreeuwse en Latijnse handschriften. Zie mijn commentaar hierboven bij vers 8bA en 9aA. Veel uitleggers<sup>95</sup> en vertalingen gaan mee met het voorstel om in plaats van לא (K) te lezen לו (Q); de vertaling wordt dan: ‘in al hun benauwdheid was Hij benauwd.’<sup>96</sup> De Hebreeuwse handschriften M<sup>C</sup> en M<sup>A</sup> steunen deze lezing en vertaling niet, maar 1QIs<sup>a</sup> lijkt deze wel te ondersteunen.<sup>97</sup> Op grond daarvan volg ook ik deze lezing en de daarmee verbonden vertaling.

#### Colon 9aB:

וּמִלְאָךְ פָּנָיו הוֹשִׁיעָם 9aB en de engel van zijn aangezicht redde hen;  
Met: M<sup>L</sup> [5] – M<sup>C</sup>, M<sup>A98</sup>, 6<sup>S</sup>, 6<sup>A</sup>, 5<sup>CAOT</sup>

Commentaar: wat de Griekse handschriften betreft, zie mijn commentaar bij vers 9aA. Opmerkelijk is dat 6<sup>S</sup> hier een duidelijk markering in de tekst aanbrengt: na het woord ‘engel’ staat een dubbele punt en volgt een stukje onbeschreven tekstregel, en vervolgens steekt de eerste letter van de volgende regel uit, de letter A (*ekthesis*). Ziet 6<sup>S</sup> hier een overgang in de tekst, en begint hier vers 9? Of heeft deze markering een andere betekenis? Ik meen dat ook in dit geval de MT en zijn indeling gevolgd moet worden, omdat a) deze gesteund wordt door Hebreeuwse en Latijnse handschriften, en b) de indeling die de Griekse manuscripten voorstellen ingegeven kunnen zijn door pogingen de tekst van vers 9 hier te verduidelijken. Zie mijn commentaar bij vers 9aA.

<sup>94</sup> Beuken, *Jesaja IIIb*, 12-13 volgt met M. Buber de lezing en vertaling van de LXX: ‘Hij werd hun tot een «Redder» / in al hun benauwdheid. «Geen bode» of engel /, zijn aangezicht heeft hen «gered».’ Watts, *Isaiah 34-66*, 326 volgt met 1QIs<sup>a</sup>, Theodotus de MT en vertaalt: ‘And the angel of his face saved them.’

<sup>95</sup> Zie Koole, *Jesaja III*, 336.

<sup>96</sup> Zo Koole, *Jesaja III*, 336; Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 254; en o.a. Statenvertaling (SV 1637), SV (1977), King James Version (KJV), Revised Standard Version (RSV), Nieuwe Bijbelvertaling (NBV), New International Version (NIV), Naardense Bijbel en Herziene Statenvertaling (HSV). Zo niet Watts, *Isaiah 34-66*, 326; hij pleit ervoor de geschreven tekst (K) te handhaven in navolging van LXX, Symmachus, Targum en 5.

<sup>97</sup> Niet helemaal duidelijk is hoe לֹא לֵא of לֹא לֵא in 1QIs<sup>a</sup> hier moet worden verstaan, maar het lijkt er op dat dit oude handschrift de א vaker op een י laat volgen; vgl. het woord עָמַד in vers 11aA en צָאנוּ in vers 11bA. In dat geval moet לֵא of לֹא niet als een negatie worden verstaan, maar zoals Q als een *-possessivus* + suffix 3<sup>e</sup> p.sg.

<sup>98</sup> In de tekst van M<sup>A</sup> zijn na het woord פָּנָיו iets boven de lijn van de regel twee kleine letters geschreven. Het gaat om ‘spatievulling’ waarmee aangegeven wordt dat niet sprake is van een spatie of paragraafmarkering (i.e. *p<sup>e</sup>tuha*).

## Colon 9bA

בְּאַהֲבָתוֹ וּבְהַמְלִיכֹתוֹ הָיָא זְאֵלָם

9bA

in zijn liefde en in zijn medelijden  
heeft Hij, Hij hen gelost;

Met:  $\mathfrak{M}^L$  [(8) - 2] –  $\mathfrak{M}^C$ ,  $\mathfrak{M}^A$ ,  $\mathfrak{S}^S$ ,  $\mathfrak{S}^A$ ,  $\mathfrak{V}^{CAOT}$

Colon-parallèllisme (grammaticaal): ב || ב; suffix 3<sup>e</sup> persoon mannelijk sg.

Commentaar: ik beschouw dit versdeel als 1 colon en honoreer dus accent [8] niet als colon-deler. Accent [8] is ook in dit geval een zwak scheidend accent, ondergeschikt aan accent [2].  $\mathfrak{S}^S$  en  $\mathfrak{S}^A$  hebben weliswaar ter hoogte van dit accent – na  $\alpha\upsilon\tau\omega$  – een colon-deler, maar ik houd het voor mogelijk dat deze in dit geval de betekenis heeft van een kleine leespauze<sup>99</sup> bij het (voor)lezen van de tekst.

## Colon 9bB:

וַיִּנְשָׂאֵם וַיְנִיחֵם כְּלִי־יָגֵר עוֹלָם:

9bB

en Hij tilde hen op en Hij droeg hen  
alle dagen van voorheen.

Met:  $\mathfrak{M}^L$  [(8) - 1] –  $\mathfrak{M}^C$ ,  $\mathfrak{M}^A$ ,  $\mathfrak{S}^S$ ,  $\mathfrak{S}^A$ ,  $\mathfrak{V}^{CAOT}$

Colon-parallèllisme (grammaticaal): נשא || נטל; ם || ם

Commentaar: de Griekse handschriften  $\mathfrak{S}^S$  en  $\mathfrak{S}^A$  hebben een punt na het eerste werkwoord; ik denk dat deze punt beschouwd moet worden als een aanwijzing voor een leespauze. Heeft  $\mathfrak{S}^S$  ook een punt na het tweede werkwoord,  $\mathfrak{S}^A$  laat dat colon doorlopen tot het einde van vers 9. Ik beschouw dit versdeel als 1 colon: a. accent [8] is geen sterk scheidend accent is, maar ook hier een tussenaccent, ondergeschikt aan accent [1]; b. deze indeling wordt gesteund door  $\mathfrak{V}^{CAOT}$ ; c. door deze indeling ontstaat er een evenwichtige verdeling van de voeten over versregel 9b: 4+4; d. dit colon vormt syntactisch gezien een zinvol geheel.

## Colon 10aA:

וַתִּמָּה מְרוֹ וְעֶצְבוֹ אֶת־רוּחַ קְדָשׁוֹ

10aA

Maar zij, zij waren weerspanning  
en krenkten zijn heilige Geest;

Met:  $\mathfrak{M}^L$  [(8) - 2] –  $\mathfrak{M}^C$ ,  $\mathfrak{M}^{A100}$ ,  $\mathfrak{S}^{SA}$ ,  $\mathfrak{V}^{CAOT}$

Colon-parallèllisme (grammaticaal): מרו || ועצבו

Commentaar:  $\mathfrak{S}^S$  heeft een punt na ‘weerspanning’ en beschouwt vervolgens het vervolg 10a als 1 colon. Omdat ondersteuning vanuit oude tekstgetuigen ontbreekt, honoreer ik accent [8] in  $\mathfrak{M}^{LCA}$  niet; ook om een inhoudelijke reden niet: syntactisch gezien vormt 10aA een complete zin, waarin het object (‘zijn heilige Geest’) bij het predicaat (‘zij krenkten’) wordt gehouden.

## Colon 10bA:

וַיִּהְיֶה לָהֶם לְאֹיֵב

10bA

en Hij veranderde voor hen in een  
vijand;

Met:  $\mathfrak{M}^L$  [8] –  $\mathfrak{M}^A$ ,  $\mathfrak{S}^S$

Assonantie: klinker ֹ [e]

Commentaar: de tekst van  $\mathfrak{M}^C$  is juist hier slecht leesbaar en daarom is niet goed na te gaan welk accent in het versdeel is aangebracht, al ligt het in de lijn van de verwachting dat ook hier de tekst correspondeert met  $\mathfrak{M}^L$  en er dus een *tifcha* staat.  $\mathfrak{S}^S$  heeft geen punt, maar een komma.  $\mathfrak{S}^A$  ziet 10bA en 10bB als 1 colon; zo ook  $\mathfrak{V}^{CAOT}$ . Zie commentaar bij 10aA: te

<sup>99</sup> Zie mijn commentaar bij colon 1aA.

<sup>100</sup> In de tekst van  $\mathfrak{M}^A$  is na קדשו sprake van spatievulling.

overwegen is om ook in dit geval 10bA en 10bB als 1 colon te zien. Accent [8] is immers geen sterk scheidend accent. Daarbij komt dat die indeling wordt gesteund door Griekse en Latijnse handschriften. Voordat ik een besluit neem, buig ik me eerst over 10bB.

#### Colon 10bB

10bB      Hij, Hij heeft tegen hen gestreden.  
 Met:  $\mathfrak{M}^L$  [1] –  $\mathfrak{M}^C$ ,  $\mathfrak{M}^A$ ,  $\mathfrak{S}^S$ ,  $\mathfrak{S}^A$ ,  $\mathfrak{V}^{CAOT}$

Commentaar: opmerkelijk is dat  $\mathfrak{S}^A$  aan het einde geen punt heeft, maar wel dat het vervolg van de regel onbeschreven blijft en de eerste letter van de volgende regel een hoofdletter is die vóór de linkerkantlijn is geplaatst (*ekthesis*); op deze wijze geeft ook dit handschrift het einde van het colon aan. Zie commentaar 10bA: hoewel ik daar overweeg om 10bA en 10bB als 1 colon te zien, is er ook wat voor te zeggen om dit niet te doen. Een inhoudelijke reden is: a) dat in 10bB sprake is van een syntactisch gezien complete zin; b) dat door beide cola te onderscheiden recht gedaan wordt aan het accent dat op het persoonlijk voornaamwoord valt waarmee 10bB opent<sup>101</sup>; en c) dat op deze manier het *bicolon* 10b zich onderscheidt van het *unicolon* 10a; ook op deze manier komt het accent te liggen op het handelen van JHWH.

#### Colon 11aA:

11aA      Maar Hij gedacht de dagen van  
 voorheen, Mozes, zijn volk.

Met:  $\mathfrak{M}^L$  [(8) - 2] –  $\mathfrak{M}^C$ ,  $\mathfrak{M}^A$ ,  $\mathfrak{V}^{CAOT}$

Commentaar:  $\mathfrak{S}^S$  heeft hier een dubbele punt na ‘dagen van voorheen’ en ook een horizontaal streepje in de kantlijn (*paragraphos*) en brengt op deze wijze een markering aan in de tekst, maar daarbij moet wel aangetekend worden dat het vervolg van MT Jes. 63:11a in dit Griekse handschrift ontbreekt. Daarom is het nog maar de vraag of de genoemde markeringen in  $\mathfrak{S}^S$  gezien kunnen worden als steun voor een colon-indeling op grond van accent [8].  $\mathfrak{S}^A$  heeft hier geen punten of komma’s; wel lijkt het er op dat de regel verder onbeschreven wordt gelaten (spatie); op de volgende regel begint de tekst van wat in  $\mathfrak{M}^L$  vers 11bA is; het slot van MT 11aA en het vraagwoord waarmee MT 11bA begint (משה עמו) en (איה) ontbreken in  $\mathfrak{S}^A$ ; dat is ook het geval in  $\mathfrak{S}^S$ .  $\mathfrak{V}^{CAOT}$  hebben die woorden wel; ook deze handschriften beschouwen 11aA als 1 colon. Alles overwegende meen ik accent [8] niet te moeten honoreren: a. daarvoor is te weinig steun in de oude handschriften, en b. dit colon vormt syntactisch gezien één geheel (ellips).

Tekstkritiek: dat de LXX de woorden ‘Mozes, zijn volk’ weglaat vindt geen steun in de Hebreeuwse noch Latijnse handschriften; evenmin de verandering van עמו in ועמו of עבדו. Ze passen bovendien in de context van Jes. 63:7-14 waarin het motief ‘zijn volk’ en de gedachtenis aan de tijd van Mozes een prominente rol spelen.

#### Colon 11bA:

11bA      Waar is Hij die deed opgaan uit de  
 zee die zijn kudde weidden?

Met:  $\mathfrak{M}^L$  [5] –  $\mathfrak{M}^C$ ,  $\mathfrak{M}^A$ ,  $\mathfrak{S}^S$ ,  $\mathfrak{S}^A$ ,  $\mathfrak{V}^{CAOT}$

Commentaar: aan het begin van 11bA ontbreekt in  $\mathfrak{S}^S$  en  $\mathfrak{S}^A$  het vraagwoord. Zij hebben niet het suffix 3<sup>e</sup> persoon meervoud, maar lezen in plaats van ׀ de participium-vorm zonder suffix: in plaats van de ׀ staat hier een ה. Hier sluiten de Griekse handschriften aan bij het

<sup>101</sup> Zie de syntactische analyse van vers 10 in § 2.3.2.

oude Hebreeuwse handschrift 1QIs<sup>a</sup>. **⚡<sup>B</sup>** heeft het vraagwoord wel, en gaat eveneens uit van de participiumvorm van het werkwoord ‘doen opgaan’ zonder suffix 3<sup>e</sup> persoon meervoud. De Griekse handschriften gaan er vervolgens vanuit dat **⚡** niet een voorzetsel is maar een *nota accusativus*, en dat lijkt mij syntactisch gezien mogelijk en in dit geval juist; vandaar de weergave als zodanig in de tekst hierboven. **⚡<sup>A</sup>** heeft na het laatste woord van de zin (‘kudde’) een spatie; de eerste letter van de volgende regel is een hoofdletter en staat vóór de kantlijn (*ekthesis*); hier brengt dit Griekse handschrift een duidelijke markering aan in de tekst. Het (grammaticaal) parallellisme met 11bB ondersteunt deze indeling. Tekstkritiek: ik kies voor de tekst המעלה; deze stemt overeen met die van 1 QIs<sup>a</sup> en de Griekse handschriften; zie het commentaar van zojuist.<sup>102</sup> De wijziging van de meervoudsvorm רעי in die van het enkelvoud רעה zoals in LXX en Targum vindt geen steun in de Hebreeuwse en Latijnse handschriften.<sup>103</sup>

#### Colon 11bB:

אֵיךָ הַשָּׁם בְּקִרְבּוֹ אֶת־רוּחַ קְדָשׁוֹ:	11bB	Waar is Hij die in zijn midden stelde zijn heilige Geest;
---	------	---

Met: **Ⓜ<sup>L</sup>** [1] - **Ⓜ<sup>C</sup>**, **Ⓜ<sup>A</sup>**, **⚡<sup>S</sup>**, **⚡<sup>A</sup>**, **Ⓜ<sup>CAOT</sup>**

Commentaar: een colon-indeling op grond van accent [8] vindt geen steun in de door mij onderzochte Griekse en Latijnse handschriften, en syntactisch gezien vormt het colon een geheel: het object (zijn heilige Geest) wordt bij het predicaat (stellen) gehouden. Wat opvalt is, dat in **Ⓜ<sup>A</sup>** de slotpunt (*sof pasuq*) ontbreekt.

#### Colon 12aA:

מוֹלִיךְ לִימִין מֹשֶׁה	12aA	Hij die aan de rechterhand van Mozes deed gaan
-------------------------	------	--

Met: **Ⓜ<sup>L</sup>** [5] - **Ⓜ<sup>C</sup>**, **Ⓜ<sup>A</sup>**, **⚡<sup>S</sup>**

Commentaar: **⚡<sup>A</sup>** beschouwt 12aA en 12aB als 1 colon; zo ook **Ⓜ<sup>CAOT</sup>**. Te overwegen is om **⚡<sup>A</sup>** en **Ⓜ<sup>CAOT</sup>** hierin te volgen, temeer omdat 12aB syntactisch gezien onlosmakelijk verbonden is met 12aA waar het object van het predicaat wordt genoemd. Accent [5] echter is een sterk scheidende accent, dat doorgaans een zin in tweeën deelt en het lijkt me dat dit ook hier gehonoreerd moet worden; dat wordt gesteund door Hebreeuwse handschriften en ook **⚡<sup>S</sup>**. Door deze colon-indeling krijgt het tekstdeel 12aB nadruk.

#### Colon 12aB:

זְרוּעַ תְּפָאֲרָתוֹ	12aB	zijn luisterrijke arm;
----------------------	------	------------------------

Met: **Ⓜ<sup>L</sup>** [2] - **Ⓜ<sup>C</sup>**, **Ⓜ<sup>A</sup>**, **⚡<sup>S</sup>**, **⚡<sup>A</sup>**, **Ⓜ<sup>CAOT</sup>**

Commentaar: zie 12aA.

#### Colon 12bA:

בְּזִקְעַ מַיִם מִפְּנֵיהֶם	12bA	Hij die de wateren kliefde voor hun aangezicht
-----------------------------	------	--

Met: **Ⓜ<sup>L</sup>** [5] - **Ⓜ<sup>C</sup>**, **Ⓜ<sup>A</sup>**, **⚡<sup>S</sup>**, **⚡<sup>A</sup>**

Commentaar: **Ⓜ<sup>CAOT</sup>** beschouwen 12bA en 12bB als 1 colon; deze indeling vindt geen steun in de Hebreeuwse en Griekse handschriften die voor dit onderzoek gelezen zijn.

<sup>102</sup> Watts, *Isaiah 34-66*, 327, pleit voor de lezing van de MT ‘as the difficult reading.’

<sup>103</sup> Zo ook Beuken, *Jesaja IIIb*, 15v. en Watts, *Isaiah 34-66*, 327.

Colon 12bB:

לַעֲשׂוֹת לָו יָעַם עוֹלָם: 12bB om voor zich te maken een eeuwige naam;

Met:  $\mathfrak{M}^L$  [1] –  $\mathfrak{M}^C$ ,  $\mathfrak{M}^A$ ,  $\mathfrak{S}^S$ ,  $\mathfrak{S}^A$ ,  $\mathfrak{V}^{CAOT}$

Assonantie: klinker  $\circ$  [o]

Commentaar: zie 12bA.

Tekstkritiek: de BHS stelt voor om vanwege het metrum עוֹלָם te schrappen. Dit lijkt me niet nodig<sup>104</sup> en vanwege het parallellisme met Jes. 63:14bB ook ongewenst.

Colon 13aA:

מִוִּלְיָם בְּתַהֲמוֹת 13aA Hij die hen door de waterdiepten deed gaan?

Met:  $\mathfrak{M}^L$  [2] –  $\mathfrak{M}^C$ ,  $\mathfrak{M}^A$ ,  $\mathfrak{S}^A$

Commentaar:  $\mathfrak{S}^S$  heeft niet een punt na ‘waterdiepten’ maar na de woorden ὥς ἵππον, ‘als een paard’ (13bA) en ook een punt na δι’ ἐρήμου, ‘door de woestijn’ (13bA). De laatste punt is te begrijpen als afsluiting van het colon (zo ook  $\mathfrak{M}^{LCA}$  en  $\mathfrak{S}^A$ ; zie hierna colon 13bA), maar dat dit handschrift dan ook een punt na ‘paard’ heeft is in het geheel van de zin niet goed te begrijpen. Het gaat om een van de punten die duidelijk waarneembaar (donkerder inkt) later aangebracht zijn dan de andere punten in de tekst (inktkleur komt overeen met die van de tekst zelf). Is in dit geval sprake van een vergissing van de schrijver?<sup>105</sup>  $\mathfrak{S}^A$  heeft de punt wel na ‘waterdiepten’ en steunt zodoende de indeling van de Hebreeuwse handschriften.  $\mathfrak{V}^{CAOT}$  beschouwen vers 13 als 1 colon. Ik volg de indeling van  $\mathfrak{S}^S$  niet, omdat deze niet gesteund wordt door de andere gelezen manuscripten en gezien kan worden als een poging dit vers beter te begrijpen (*lectio facillior*).

Colon 13bA:

כָּפֹסִים בְּמִדְבָּר לֹא יִשְׁלֹו: 13bA Zoals een paard door de woestijn struikelden zij niet.

Met:  $\mathfrak{M}^L$  [(8) - 1] –  $\mathfrak{M}^C$ ,  $\mathfrak{M}^A$ ,  $\mathfrak{S}^S$ ,  $\mathfrak{S}^A$ ,  $\mathfrak{V}^{CAOT}$

Commentaar: wat  $\mathfrak{S}^S$  betreft, zie mijn commentaar bij vers 13aA. Ook  $\mathfrak{S}^A$  heeft een punt na ‘woestijn’ en verdeelt 13bA in twee cola. Op deze manier sluiten  $\mathfrak{S}^A$  en ook  $\mathfrak{S}^S$  aan bij accent [8] in de Masoretische tekst.  $\mathfrak{V}^{CAOT}$  steunen deze indeling niet, want beschouwen vers 13 als 1 colon. Ik ga niet mee met een tweedeling van colon 13bA: a. accent [8] is ook hier een zwakker scheidend accent; b.  $\mathfrak{S}^A$  en  $\mathfrak{S}^S$  hebben weliswaar een punt op dezelfde hoogte als waar in de MT accent [8] staat, maar ik beschouw die niet als een colon-deler, maar aanwijzing voor een kleine leespauze;<sup>106</sup> c. dit colon is syntactisch gezien een zinvol

<sup>104</sup> Zo ook Watts, *Isaiah 34-66*, 327.

<sup>105</sup> Jongkind laat zien dat in de tekst van  $\mathfrak{S}^S$  grote tekstdelers (*paragraph breaks*) zijn waar te nemen op plekken in de tekst waar je deze niet verwacht en waar die syntactisch gezien ook niet logisch zijn; hij zegt dit in het verband van de indeling van de tekst in grotere delen, de paragrafen (Jongkind, *Scribal Habits*, 100). Dit heeft z.i. hiermee te maken, dat de schrijver van deze tekst bij zijn indeling van de tekst zich liet leiden door woorden als καὶ en δὲ (*signal-words*); dit is ook het geval in de tekst van Jesaja (Jongkind, *Scribal Habits*, 102). Wat ik mij nu afvraag is of dit niet ook het geval kan zijn wanneer het gaat om de indeling in kleinere eenheden zoals cola (door middel van interpunctie). Ik denk dat dit het geval is in de tekst van  $\mathfrak{S}^S$  Jes. 63:13-14 waarin het *signal-word* καὶ driemaal voorkomt en even zoveel keer is er door de schrijver een punt gezet voor καὶ. Deze vaak ‘vreemde’ indeling van de tekst door de schrijver van  $\mathfrak{S}^S$  betekent dat ik bij het onderzoek naar de retorische vorm van Jes. 63 kritisch moeten omgaan met de indeling die de schrijver van  $\mathfrak{S}^S$  geeft.

<sup>106</sup> Zie commentaar bij colon 1aA.

geheel. Opmerkelijk is dat  $\mathfrak{M}^A$  ook nu geen *sof pasuq* heeft aan het slot, maar wel een *silluq*; zie ook het einde van 63:7; 63:11 en 63:14.

Colon 14aA:

כְּבַהֲמָהּ בְּקַעֲיָהּ תֵרֵד      14aA      Zoals vee in de vallei afdaalt,  
Met:  $\mathfrak{M}^L$  [5] –  $\mathfrak{M}^C$ ,  $\mathfrak{M}^A$ ,  $\mathfrak{P}^{CO}$

Commentaar:  $\mathfrak{S}^S$  en  $\mathfrak{S}^A$  hebben een punt na  $\pi\epsilon\delta\acute{\iota}\omicron\upsilon$  ('vallei') en verbinden het predicaat met 'de Geest van JHWH' in het volgende colon, en hebben vervolgens een punt na 'JHWH', waarna de woorden 'en Hij heeft hen geleid' volgen. Anders gezegd: de Griekse handschriften komen tot een andere indeling in cola, en die indeling leidt tot de volgende vertaling: 'Zoals vee door de vallei, zo daalde de Geest bij JHWH vandaan, en Hij leidde hen.' Het lijkt mij dat deze indeling en vertaling teruggaan op een poging de voorhanden Hebreeuwse tekst te verduidelijken. De indeling die de Masoreten voorstellen heeft de voorkeur, omdat deze resulteert in twee cola die syntactisch gezien goede zinnen zijn; deze indeling vindt steun bij  $\mathfrak{P}^{CO}$ .

Colon 14aB:

רוּם יְהוָה תְּנִיחֵנוּ      14aB      gaf de Geest van JHWH ons rust;  
Met:  $\mathfrak{M}^L$  [2] –  $\mathfrak{M}^C$ ,  $\mathfrak{M}^A$ ,  $\mathfrak{S}^S$ ,  $\mathfrak{S}^A$ ,  $\mathfrak{P}^{CAOT}$

Commentaar: opmerkelijk is dat er in de tekst van  $\mathfrak{M}^C$  na het einde van dit colon een dikke punt staat; de auteur van deze tekst lijkt hier een duidelijk markering te hebben willen aanbrengen; dit sluit aan bij mijn observaties tot nu toe<sup>107</sup>, namelijk dat hier in de tekst sprake is van een overgang. Dit is ook het geval in  $\mathfrak{S}^S$ : de regel waarin 14aB eindigt wordt verder onbeschreven gelaten, en de eerste letter van de volgende regel is weliswaar geen hoofdletter, maar wel gedeeltelijk vóór de linkerkantlijn geschreven. In de tekst van  $\mathfrak{S}^A$  is niet sprake van een duidelijke overgang van vers 14a naar vers 14b.

Tekstkritiek: er is geen steun te vinden in de Hebreeuwse handschriften om met Griekse, Syrische en Latijnse vertalingen uit te gaan van נחה (leiden) in plaats van נוח (rust geven). In het geheel van 63:7-14 past נוח goed als de slotacte van alle daden van JHWH die worden opgesomd.<sup>108</sup>

Colon 14bA:

כֵּן נְהַגְתָּ עַמְּךָ      14bA      zo hebt U uw volk geleid  
Met:  $\mathfrak{M}^L$  [5] –  $\mathfrak{M}^C$ ,  $\mathfrak{M}^A$ ,  $\mathfrak{S}^S$

Commentaar:  $\mathfrak{S}^A$  heeft geen punt en beschouwt 14bA en 14bB als 1 colon; zo ook  $\mathfrak{P}^{CAOT}$ .

Colon 14bB:

לַעֲשׂוֹת לָךְ שֵׁם תִפְאָרֶת:      14bB      om voor uzelf te maken een luisterrijke naam.

Met:  $\mathfrak{M}^L$  [1] – 1QIs<sup>a</sup>,  $\mathfrak{M}^C$ ,  $\mathfrak{M}^A$ ,  $\mathfrak{S}^S$ ,  $\mathfrak{S}^B$ ,  $\mathfrak{S}^A$ ,  $\mathfrak{P}^{CAOT}$

Commentaar: opmerkelijk is de spatie in de tekst van 1QIs<sup>a</sup>. De schrijver van deze tekst wilde een duidelijke overgang markeren van vers 14 naar vers 15. Opmerkelijk is dat  $\mathfrak{M}^A$  ook nu geen *sof pasuq* heeft aan het slot, maar wel een *silluq*; zie ook vers 11bB en 13bA; dit handschrift heeft in tegenstelling tot 1QIs<sup>a</sup> hier dus geen duidelijke markering bij de

<sup>107</sup> Zie mijn conclusie van de syntactische analyse en de aan het slot van hoofdstuk gegeven syntactische structuur van Jes. 63.

<sup>108</sup> Zo ook Watts, *Isaiah 34-66*, 327. Zie ook voetnoot 58 van hoofdstuk 4.

overgang van vers 14 naar vers 15. In de tekst van  $\Theta^S$  is op deze hoogte in de tekst een horizontaal lijntje geschreven (*paragraphos*).  $\Theta^B$  heeft op deze hoogte in de tekst een duidelijke spatie. Dat is ook het geval in  $\Theta^A$  en de eerste letter van de volgende regel is in dit handschrift een hoofdletter die vóór de linkerkantlijn is geschreven (*ekthesis*). De betreffende markeringsen geven aan dat de schrijvers van deze Griekse handschriften vers 15 beschouwden als het begin van een nieuwe grotere teksteenheid.  $\Psi^{CAOT}$  hebben na vers 14 een grote tekstverdelers (¶) en zien dus eveneens in de tekst van Jes. 63 een duidelijke overgang van vers 14 naar vers 15.

Colon 15aA:

הִבֵּט מִשָּׁמַיִם וַיֵּרָא      15aA      Aanschouw uit de hemel en zie

Met:  $\mathfrak{M}^L$  [(10) - 5] –  $\mathfrak{M}^C$ ,  $\mathfrak{M}^A$

Colon-parallellisme (synthetisch): ראה || הבט

Assonantie: klinker  $\text{ֶ}$  [e]

Commentaar:  $\Theta^S$  heeft een punt na ‘hemel’.  $\Theta^A$  heeft op die plaats in de tekst geen punt, maar wel een spatie tussen de laatste letter van οὐρανοῦ (‘hemel’) en de eerste letter van het daarop volgende voegwoord καὶ (‘en’). Het lijkt er dus op dat zoals  $\Theta^S$  ook  $\Theta^A$  het colon laat eindigen na ‘hemel’, en dat dit handschrift de oproep ‘en zie’ als het begin van het volgende colon ziet; die indeling sluit aan op het lichte scheidende accent [10] in de Hebreeuwse handschriften.  $\Psi^{CAOT}$  laten het colon doorlopen tot en met vers 15aB. Hoewel de indeling die de Hebreeuwse teksten op grond van accent [5] voorstaan niet gesteund wordt door de Griekse en Latijnse handschriften, houd ik eraan vast a) omdat accent [10] doorgaans een tussenaccent is, ondergeschikt aan een zwaarder accent, in dit geval accent [5]; b) vanwege parallellisme en assonantie binnen het colon; c) vanwege evenwicht in het aantal heffingen per colon in vers 15a: 3 + 3. Zie ook mijn commentaar bij vers 15aB hierna.

Colon 15aB:

מִזֶּבֶל קִדְשָׁהּ וְתִפְאֶרֶתָהּ      15aB      vanuit uw heilige en luisterrijke  
woning!

Met:  $\mathfrak{M}^L$  [2] –  $\mathfrak{M}^C$ ,  $\mathfrak{M}^A$ ,  $\Theta^S$ ,  $\Theta^A$ ,  $\Psi^{CAOT}$

Colon-parallellisme: קדש || תפארה (synoniem<sup>109</sup>); suffix 2e persoon mannelijk enkelvoud (herhaling).

Commentaar: zie 15aA; het parallellisme binnen dit colon is een volgend argument om 15aB te onderscheiden van 15aA. Opmerkelijk is dat  $\Theta^A$  in dit colon ook een punt na τοῦ ἁγίου σου (‘heilig’) heeft. Dit is te verklaren dat Griekse handschriften meestal een punt hebben voor καὶ; deze punt is niet in alle gevallen het einde van het colon, maar kan ook de markering van een (lees)pauze zijn. Ook opmerkelijk is de ruimte in de tekst van  $\mathfrak{M}^A$  tussen vers 15aB en 15bB; deze ruimte kan gezien worden als een duidelijke markering in de tekst; er is sprake van een overgang in deze tekst.

Colon 15bA:

אֵיךָ קִנְיָתֶךָ וַיִּבְרָתֶךָ      15bA      Waar zijn uw naijver en uw machtige  
daden?

Met:  $\mathfrak{M}^L$  [5] –  $\mathfrak{M}^C$ ,  $\mathfrak{M}^A$ ,  $\Theta^S$ ,  $\Theta^A$ ,  $\Psi^{CAOT}$

<sup>109</sup> Onder *synoniem parallellisme* versta ik dat het tweede colon met andere woorden het eerste colon herhaalt.

Colon-parallélisme: גבורה || קנאה (synthetisch); suffix 2<sup>e</sup> persoon mannelijk enkelvoud (herhaling)

Commentaar: ook in dit geval heeft ש<sup>A</sup> al een punt na het eerste סוּ (‘uw’). Ook in dit geval is dat vanwege het daarop volgende καλ, en moet deze punt dus niet begrepen worden als de markering van het einde van het colon.

Tekstkritiek: de BHS gaat uit van het meervoud van גבורה (macht), in aansluiting op 1QIs<sup>a</sup>, מ<sup>C</sup> en מ<sup>A</sup>. Mogelijk kan גבורתה in 1 QIs<sup>a</sup> ook als een enkelvoudsvorm worden geïncaliseerd en uitgelegd. LXX, Vulgaat en in aansluiting daarmee de Naardense Bijbel en NIV gaan uit van het enkelvoud en vertalen: ‘uw macht’. De meervoudsvorm echter vindt steun in de Hebreeuwse handschriften.<sup>110</sup>

Colon 15bB:

הָמָן מַעֲרִיד וְרַחֲמִיךָ אֵלַי הִתְאַפְּקוּ:	15bB	Het geluid van uw binnenste en uw barmhartigheden naar mij toe houden zij zich in.
--	------	--

Met: מ<sup>L</sup> [(8) - 1] - מ<sup>C</sup>, מ<sup>A</sup>, ש<sup>S</sup>, ש<sup>A</sup>, ו<sup>CAOT</sup>

Colon-parallélisme: רחמים || מעים (synoniem); suffix 2<sup>e</sup> persoon mannelijk enkelvoud (herhaling).

Commentaar: in de tekst van מ<sup>C</sup> zijn na ‘uw barmhartigheden’ en vóór ‘naar mij toe’ (אלי, 15bB) twee dikke punten waar te nemen; hier is sprake van spatievulling. מ<sup>A</sup> lijkt ook nu geen *sof pasuq* te hebben; zie ook vers 11bB, 13bA en 14bB. Of moet de dubbele punt in de slotletter ך als de slotpunt worden gezien? Wel is een *silluq* waar te nemen, zodat we ervan kunnen uitgaan dat ook dit handschrift hier het einde van het vers markeert. In de tekst van ש<sup>A</sup> is ook in dit geval al eerder een punt in het colon waar te nemen, namelijk na ἐλέους σου, en dat heeft ook nu met het daarop volgende woord καλ te maken (zie commentaar bij vers 15bA). ו<sup>CAOT</sup> zien 15bB als 1 colon en dat doe ik ook: a. accent [8] is een zwak scheidend accent, ondergeschikt aan een zwaarder accent, in dit geval accent [1]; b. dit colon is syntactisch gezien een goede en volledige zin (*ellipsis*). Zodoende is sprake van een colon met 5 beklemtoonde lettergrepen (heffingen), een aantal dat in het verband van dit vers eruit springt, want de voorgaande cola hebben alle 3 heffingen. Deze waarneming sluit aan bij eerdere waarnemingen in deze studie dat vers 15bB de aandacht trekt.

Tekstkritiek: de BHS stelt een lezing voor die aansluit bij Jes. 64:11.<sup>111</sup> Afgezien van het feit dat deze lezing geen steun vindt in de Hebreeuwse handschriften noch ו<sup>112</sup>, elimineert deze ook de 1<sup>e</sup> p. sg. ‘mij’, die m.i. echter past in het geheel van Jes. 63:7-64:11.<sup>113</sup>

Colon 16aA:

כִּי־אַתָּה אֲבִינוּ	16aA	U toch bent onze vader;
Met: מ <sup>L</sup> [5] – מ <sup>C</sup> , מ <sup>A</sup> , ש <sup>S</sup> , ש <sup>A</sup> , ו <sup>O</sup>		

Colon 16aB:

כִּי אֲבִרָהֶם לֹא יָדָעֵנוּ	16aB	want Abraham kent ons niet
Met: מ <sup>L</sup> [5] – מ <sup>C</sup> , מ <sup>A</sup> , ש <sup>S</sup> , ש <sup>A</sup> , ו <sup>O</sup>		

<sup>110</sup> Zo ook Beuken, *Jesaja IIIb*, 19-21, Koole, *Jesaja III*, 352v. en HSV. Watts, *Isaiah 34-66*, 327: ‘There is little difference in meaning.’ Hij vertaalt met ‘your valor’.

<sup>111</sup> Zo ook Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 252, 262 (‘Do not stand aloof’) en Naardense Bijbel (‘houd u niet in!’).

<sup>112</sup> Volgens Watts, *Isaiah 34-66*, 327 evenmin in de vertaling van Aquila, Symmachus en Theodotus. ‘MT makes sense and should be kept’, aldus Watts.

<sup>113</sup> Beuken, *Jesaja IIIb*, 22.



Colon 16aC:

וְיִשְׂרָאֵל לֹא זָכְרָנוּ 16aC en Israël denkt niet aan ons;  
Met:  $\mathfrak{M}^L$  [2] –  $\mathfrak{M}^C$ ,  $\mathfrak{M}^A$ ,  $\mathfrak{S}^S$ ,  $\mathfrak{S}^A$ ,  $\mathfrak{P}^{CAOT}$

Colon 16bA:

אַתָּה יְהוָה אֲבִינוּ 16bA U, JHWH, bent onze vader;  
Met:  $\mathfrak{M}^L$  [5] –  $\mathfrak{M}^C$ ,  $\mathfrak{M}^A$ ,  $\mathfrak{S}^S$   
Commentaar:  $\mathfrak{S}^A$  heeft niet een punt na ‘onze vader’ maar na ‘onze lossers’ en vertaalt: ‘Maar U, Heer, bent onze vader, onze lossers; van eeuwigheid is uw naam onder ons’. Zo vertaalt  $\mathfrak{S}^S$  dit vers ook, maar dit handschrift heeft wel een punt tussen de namen ‘onze vader’ en ‘onze lossers’; deze punt lees ik als een komma.  $\mathfrak{P}^{CAOT}$  beschouwen 16bA en 16bB als 1 colon.

Colon 16bB:

אַתָּה מְעוֹלָם מְעוֹלָם 16bB onze lossers van eeuwigheid’ is uw naam.  
Met:  $\mathfrak{M}^L$  [1] –  $\mathfrak{M}^C$ ,  $\mathfrak{M}^A$ ,  $\mathfrak{S}^S$ ,  $\mathfrak{S}^A$ ,  $\mathfrak{P}^{CAOT}$   
Commentaar: in de Griekse handschriften  $\mathfrak{S}^S$  en  $\mathfrak{S}^A$  is sprake van een duidelijk gemarkeerde overgang van vers 16 naar vers 17: de regel waarin vers 16 eindigt wordt verder onbeschreven gelaten (spatie), en de eerste letter van de volgende regel is een hoofdletter die vóór de linkerkantlijn staat (*ekthesis*). In  $\mathfrak{S}^S$  staat bij die overgang in de kantlijn ook een horizontaal streepje (*paragraphos*).

Colon 17aA:

לָמָּה תַּתְּעֵנוּ יְהוָה מִדְּרָכֶיךָ 17aA Waarom laat U ons dwalen, JHWH, van uw wegen vandaan,  
Met:  $\mathfrak{M}^L$  [5] –  $\mathfrak{M}^C$ ,  $\mathfrak{M}^A$ ,  $\mathfrak{S}^S$ ,  $\mathfrak{P}^{CAOT}$   
Commentaar:  $\mathfrak{S}^A$  heeft hier geen punt; dit handschrift beschouwt 17aA en 17aB als 1 colon.

Colon 17aB:

תִּקְשִׁים לִבֵּנוּ מִיִּצְחָק 17aB verhardt U onze harten van de vreze voor U vandaan?

Met:  $\mathfrak{M}^L$  [2] –  $\mathfrak{M}^C$ ,  $\mathfrak{M}^A$ ,  $\mathfrak{S}^S$ ,  $\mathfrak{S}^A$ ,  $\mathfrak{P}^{CAOT}$

Commentaar: zie 17aA. In  $\mathfrak{S}^A$  ontbreekt een punt aan het einde van het colon, maar de eerste letter van de volgende regel is een hoofdletter die vóór de kantlijn geplaatst is (*ekthesis*), waarmee ook dit handschrift een markering aanbrengt aan het begin van Jes. 63:17b. Het is niet duidelijk waarom de genoemde punt als colon-markering hier ontbreekt; er is voldoende ruimte. Het zou kunnen dat de schrijver koos voor de grotere tekstdeler *ekthesis* om zodoende de aandacht te vestigen op deze tekstovergang; deze markeert de overgang naar de imperatief van vers 17b. Moet die imperatief de aandacht van de lezer en hoorder krijgen? Of heeft ook in  $\mathfrak{S}^A$  *ekthesis* hier de functie van een colon-deler zoals in  $\mathfrak{S}^S$  het geval kan zijn zoals D. Jongkind heeft aangetoond?<sup>114</sup>

Colon 17bA:

שׁוּב לְמַעַן עֲבָדֶיךָ 17bA Keer om omwille van uw knechten,  
Met:  $\mathfrak{M}^L$  [5] –  $\mathfrak{M}^C$ ,  $\mathfrak{M}^{A115}$ ,  $\mathfrak{S}^S$

<sup>114</sup> Zie Jongkind, *Scribal Habits*, 108.

<sup>115</sup> Ook nu is in de tekst van  $\mathfrak{M}^A$  sprake van spatievulling: na לְמַעַן zijn iets boven de lijn van de regel een of twee

Commentaar: **Ⲫ**<sup>A</sup> heeft hier geen punt en laat vers 17 zonder onderbreking overgaan in vers 18. **ⲫ**<sup>CAOT</sup> beschouwen 17bA en 17bB als 1 colon.

Colon 17bB:

ⲥⲃⲧⲏ ⲛⲏⲗⲏⲧⲏⲩ: 17bB de stammen van uw eigendom.

Met: **ⲙ**<sup>L</sup> [1] – **ⲙ**<sup>C</sup>, **ⲙ**<sup>A</sup>, **Ⲫ**<sup>S</sup>, **ⲫ**<sup>CAOT</sup>

Commentaar: zie 17bA.

Colon 18aA:

ⲕⲙⲉⲛⲧⲏⲩ ⲛⲏⲗⲏⲧⲏⲩ ⲉⲙⲉⲧⲏⲩⲧⲏⲩ 18aA Sinds korte tijd hebben zij uw heilig volk in bezit genomen;

Met: **ⲙ**<sup>L</sup> [2] – **ⲙ**<sup>C</sup>, **ⲙ**<sup>A</sup>, **Ⲫ**<sup>S</sup>, **Ⲫ**<sup>A</sup>, **ⲫ**<sup>C</sup>

Commentaar: **Ⲫ**<sup>S</sup> vertaalt hier ‘uw heilige *berg*’ (ὄρος) in plaats van ‘uw heilig *volk*’, en gaat dus uit van de lezing **ⲏⲣ** in plaats van **ⲉⲙ**. **Ⲫ**<sup>A</sup> heeft hier geen punt aan het einde van het colon maar wel ruimte gelaten tussen het laatste woord van vers 18aA en het eerste van vers 18aB. **ⲫ**<sup>C</sup> ondersteunt de hierboven voorgestelde indeling; **ⲫ**<sup>AO</sup> laten het colon doorlopen tot en met de eerste woorden van 18aB ‘onze vijanden’.

Colon 18aB:

ⲉⲛⲏⲩⲛⲏⲗⲏⲧⲏⲩ ⲛⲏⲗⲏⲧⲏⲩⲧⲏⲩ 18aB onze vijanden hebben uw heiligdom vertreden.

Met: **ⲙ**<sup>L</sup> [1] – **ⲙ**<sup>C</sup>, **ⲙ**<sup>A116</sup>, **Ⲫ**<sup>A</sup>, **ⲫ**<sup>CAOT</sup>

Commentaar: dit zinsdeel ontbreekt in **Ⲫ**<sup>S</sup> en in **Ⲫ**<sup>B</sup>; in de tekst van **Ⲫ**<sup>A</sup> staan deze woorden wel. Wat **ⲫ** betreft: zie 18aA.

Colon 19aA:

ⲏⲛⲏⲩⲛⲏⲗⲏⲧⲏⲩ ⲛⲏⲗⲏⲧⲏⲩⲧⲏⲩ 19aA Wij zijn geworden (als hen van wie geldt:) van eeuwigheid heerst U onder hen niet,

Met: **ⲙ**<sup>L</sup> [5] – **ⲙ**<sup>C</sup>, **ⲙ**<sup>A</sup>, **Ⲫ**<sup>A</sup>, **ⲫ**<sup>O</sup>

Assonantie: ; alliteratie: ⲛ

Het is misschien aan te bevelen een spellingcontrole los te laten op paragraaf 5.3 en dan die zinsdelen te markeren waar vreemde woorden zijn waar te nemen; waarschijnlijk gaat het dan om transcripties van Griekse woorden die we nog niet hebben opgemerkt.

Commentaar: het scheidende accent [7] aan het begin van 19aA heeft hier de betekenis van een aanwijzing voor een (lees)pauze.<sup>117</sup> **Ⲫ**<sup>S</sup> heeft een punt na ‘van eeuwigheid’. Eén Latijns handschrift steunt de indeling zoals MT die voorstelt: **ⲫ**<sup>O</sup>.

Colon 19aB:

ⲛⲏⲗⲏⲧⲏⲩⲧⲏⲩ ⲛⲏⲗⲏⲧⲏⲩⲧⲏⲩ 19aB uw naam is niet over hen uitgeroepen;

Met: **ⲙ**<sup>L</sup> [2] – **ⲙ**<sup>C</sup>, **ⲙ**<sup>A</sup>, **Ⲫ**<sup>S</sup>, **Ⲫ**<sup>A</sup>, **ⲫ**<sup>CAOT</sup>

letters te zien.

<sup>116</sup> Ook nu is in de tekst van *Codex Aleppo* sprake van spatievulling aan het einde van het colon. Zie bij vers 9, 10 en 17.

<sup>117</sup> Zie wat dit scheidende accent betreft voetnoot 73.

Commentaar: in de tekst van  $\mathfrak{S}^S$  lijken aan het einde van het colon twee punten te zijn aangebracht: een duidelijke hoge (donkere) punt en een minder duidelijke (lichte) middenpunt. In de linkerkantlijn is een horizontaal streepje te zien (*paragraphos*). Het gaat om markeringen van de hand van een tweede schrijver. Ook in de tekst van  $\mathfrak{S}^A$  wordt een markering aangebracht: behalve een punt aan het einde van het colon is het ook zo dat de eerste letter van de volgende regel een hoofdletter is die voor de linkerkantlijn is geplaatst (*ekthesis*).

Tekstkritiek: BHS stelt voor om dit colon af te sluiten met een *sof pasuq* en beschouwt op deze manier vers 19a als het einde van Jes. 63. Ik vermoed dat dit voorstel ingegeven is door de latere christelijke leesgewoonte die Jes. 63:19b ziet als het begin van Jes. 64.<sup>118</sup> In § 5.2 heb ik laten zien dat deze markering geen recht doet aan de indeling die de eerste schrijvers van Jes. 63-64 voorstonden en daarom moet worden afgewezen. Daar komt bij dat syntactisch gezien Jes. 63:19b één geheel vormt met 63:15-19; zie § 2.3.2 en 2.3.3.

Colon 19bA:

לֹא־קִרְעַת שָׁמַיִם יִרְדָּתָהּ	19bA	o, dat U de hemel scheurde, dat U neerdaalde;
----------------------------------	------	---

Met:  $\mathfrak{M}^L$  [5] –  $\mathfrak{M}^C$ ,  $\mathfrak{M}^A$ ,  $\mathfrak{S}^S$ ,  $\mathfrak{P}^{AOT}$

Colon-parallélisme: *qaṭal*-vorm 2<sup>e</sup> persoon enkelvoud (grammaticaal).

Assonantie en alliteratie קרעת וירדת

Commentaar: in de Griekse manuscripten  $\mathfrak{S}^S$ ,  $\mathfrak{S}^A$  en  $\mathfrak{S}^B$  ontbreken de woorden ‘dat U neerdaalde’. In  $\mathfrak{S}^{SBA}$  gaat vers 19 zonder onderbreking over in 64:1. Bij dat vers aangekomen constateren we dat de tekst van  $\mathfrak{S}^A$  slecht leesbaar wordt.

Colon 19bB:

מִפְּנֵי הַרִּים נָזְלוּ:	19bB	dat van uw aangezicht weg de bergen beefden!
---------------------------	------	--

Met:  $\mathfrak{M}^L$  [1] –  $\mathfrak{M}^C$ ,  $\mathfrak{M}^A$ ,  $\mathfrak{S}^S$ ,  $\mathfrak{P}^{CAOT}$

Commentaar: wat  $\mathfrak{S}^A$  betreft, zie 19bA.

Tekstkritiek: LXX, Vulgaat en in navolging van deze vertalingen de Naardense Bijbel en HSV gaan ervan uit dat het laatste woord van Jes. 63:19 en 64:2 het werkwoord נזל is (‘wegvloeien’); dan wordt de vocalisatie נָזְלוּ. De vocalisatie in de MT gaat uit van het werkwoord זלל (‘beven’; *Nif'al*). Wanneer ‘bergen’ het subject van dit werkwoord is, ligt het voor de hand te denken aan זלל en de daarbij horende vocalisatie; zo ook  $\mathfrak{M}^C$  en  $\mathfrak{M}^A$ . De voorstelling van bevende bergen in geval van een theofanie komt in het OT vaker voor.<sup>119</sup>

## 5.4 VERSREGELS

In deze paragraaf geef ik een indeling van de tekst van Jes. 63 in versregels.<sup>120</sup> Volgens het

<sup>118</sup> Zie de analyse van  $\mathfrak{S}^S$  in § 5.2.

<sup>119</sup> Zie J. Jeremias, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (WMANT 10), Neukirchen-Vluyn 1977<sup>2</sup> (Jeremias, *Theophanie*), 14v. en de analyse van actanten binnen Jes. 63:7-19 in § 3.3. Jeremias, *Theophanie*, 14v; Beuken, *Jesaja IIIb*, 31; Koole, *Jesaja III*, 362; Watts, *Isaiah 34-66*, 327 en Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 253 volgen vocalisatie MT.

<sup>120</sup> Een versregel bestaat uit één colon of meerdere cola en wordt aangeduid met een kleine letter: a, b, c, etc. In de tekst van het schema heb ik deze <vet> weergegeven. Om deze teksteenheid (*unit*) te benoemen geef ik de voorkeur aan de term ‘versregel’ boven de term ‘vers’. Dit doe ik om verwarring bij het gebruik van termen te voorkomen. Voor de teksteenheid die de Masoreten afsluiten met een *sof pasuq* [:] wordt namelijk ook de term

principe van de *indelingskritiek* is het zo, dat zolang de nummering afloopt de cola bij elkaar horen en samen een versregel vormen; zodra de nummering oploopt, begint een nieuwe versregel.<sup>121</sup> Parallellisme tussen de cola van een versregel kan deze indeling ondersteunen of juist tegenspreken. Dit parallellisme wordt versregel-parallellisme genoemd.<sup>122</sup> De indeling kan ook worden ondersteund door syntactische samenhang, en door eenzelfde patroon of symmetrie in het aantal beklemtoonde eenheden of voeten waaruit de cola bestaan.<sup>123</sup>

Ik kom tot de volgende indeling in versregels:

#### Versregel 1a:

מִי־יָדָהּ אֵיךְ מֵעֶדוֹם	1aA	Wie is deze, die komt vanuit Edom,
בְּגָדִים חֲמֹזִים מִבּוֹזְרָא	1aB	in dieprode kleding vanuit Bozra;
זֶה הַדּוֹר בְּלִבִּישׁוֹ	1aC	deze, die gesierd is met zijn gewaad,
צֹעָה בָּרֶב כֹּחַ	1aD	die zich verheft in zijn grote kracht?

Scheidende accenten מ: 7 – 5 – 5 – 2

Voeten: 3 + 3 + 3 + 3

Versregel-parallellisme: זה || זה; voorzetsel מן || מן (1aA, 1aB); de plaatsnamen אדום || בצרה || *ellipsis* 1aA en 1aB; participium בוא || הדר || צעה; voorzetsel ב (1aC, 1aD); suffix 3<sup>e</sup> persoon mannelijk enkelvoud ו (1aC, 1aD)

#### Versregel 1b:

אֲנִי מְדַבֵּר בְּצֶדֶקָה רַב לְהוֹשִׁיעַ:	1bA	Ik, die spreek in gerechtigheid, groot om te redden.
--	-----	--

Scheidende accenten מ: 1

Voeten: 5

Synthetisch parallellisme:<sup>124</sup> -.

#### Versregel 2a:

מָדּוּעַ אָדָם לְלִבִּישׁוֹ	2aA	Waarom is er rood aan uw gewaad
וּבְגָדָיו פֶּלֶרֶךְ בְּגָת:	2aB	en is uw kleding als van iemand die in de wijnpers treedt?

Scheidende accenten מ: 2 - 1

Voeten: 3 + 3

Versregel-parallellisme: לבוש || אדם; בגת || כדרך (synoniem); grammaticaal parallellisme: suffix 2<sup>e</sup> persoon mannelijk enkelvoud ך.

‘vers’ gebruikt, maar dan gaat het om een *unit* die doorgaans uit meer dan één versregel bestaat. Zie voor de indeling in versregels en de gebruikte termen Korpel, “Introduction”, 33-40 en Korpel and De Moor, *Structure*, 12v, 639-642.

<sup>121</sup> Korpel, “Introduction”, 35v.

<sup>122</sup> Ibidem, 38v., en Korpel and De Moor, *Structure*, 640.

<sup>123</sup> Korpel, “Introduction”, 37-40; en Korpel and De Moor, *Structure*, 12v. Wanneer twee woorden verbonden zijn door een *maqgef* [ - ] worden ze beschouwd als één voet en dus als één beklemtoonde lettergreep; zie Korpel, “Introduction”, 27.

<sup>124</sup> Onder *synthetisch of aanvullend parallellisme* (enjambement) versta ik het verschijnsel dat een zin doorloopt over twee cola, waarbij het tweede versdeel het eerste aanvult door de zin nader uit te werken of te verduidelijken. Feitelijk is er niet sprake van parallellisme in de zin van een herhaling met andere woorden. Korpel, “Introduction”, 38.

Commentaar: de volgorde van de woorden is in vers 2a zo, dat de semantisch verwante woorden ‘gewaad’ en ‘kleding’ naast elkaar staan;<sup>125</sup> syntactisch gezien is er sprake van een chiasmatische structuur: *rood aan uw gewaad – uw kleding als van iemand die in de wijnpers treedt*; de beide samengestelde woorden ללבושך en בגדיך rijmen (assonantie).

#### Versregel 3a:

פורה   דרכתי לבדי	3aA	De pers heb ik getreden, alleen ik,
ומעמים אין-איש אתי	3aB	ja, uit de volken was er niemand met mij,
ואדרכם באפי	3aC	en ik heb hen getreden in mijn toorn,
וארמסם בחמתי	3aD	en ik heb hen vertrapt in mijn grimmigheid;

Scheidende accenten מ: 7 – 5 – 5 – 2

Voeten: 3 + 3 + 2 + 2

Versregel-parallélisme: herhaling דרך || דרך (synoniem); לבדי || לבדי (synoniem); אין-איש אתי || אין-איש אתי (synoniem); עמים (3aB) || suffix 3<sup>e</sup> persoon meervoud ם (3aC, 3aD); grammaticaal parallélisme: de vier cola eindigen alle vier met het suffix 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud י (concatenatie); grammaticaal parallélisme 3aC en 3aD: beide cola openen met een *w<sup>e</sup>yiqtol*-vorm van het werkwoord, en in beide volgt daarop een adverbiale bepaling met het voorzetsel ב + suffix 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud י; assonantie 3aC en 3aD: וארמסם en ואדרכם.

#### Versregel 3b:

וְיָן נָצַחֵם עַל-בְּגָדִי	3bA	en hun levenssap spatte op mijn kleding,
וְכָל-מַלְבוּשֵׁי אֶנְאֶלְתִּי:	3bB	en al mijn gewaden heb ik bevlekt.

Scheidende accenten מ: 5 - 1

Voeten: 3 + 2

Versregel-parallélisme: בגדים || לבוש (synoniem); נזה || גאל (synoniem); grammaticaal parallélisme: suffix 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud י;

Commentaar: de volgorde van de woorden is in vers 3b zo, dat de semantisch verwante woorden ‘kleding’ en ‘gewaad’ naast elkaar staan;<sup>126</sup> syntactisch gezien is er sprake van een chiasmatische structuur: *hun levenssap spatte op mijn kleding – al mijn gewaden heb ik bevlekt*; de beide samengestelde woorden בגדי en מלבושי rijmen (assonantie).

#### Versregel 4a:

כִּי יוֹם נָקָם בָּלִבִּי	4aA	Want de dag van wraak was in mijn hart,
וּשְׁנַת גְּאוּלִּי בָּאָה:	4aB	en het jaar van mijn gelosten was gekomen.

Scheidende accenten מ: 2 - 1

Voeten: 4 + 3

Versregel-parallélisme: שנה || יום (synoniem); נקם || גאל (antithetisch); grammaticaal parallélisme: suffix 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud י; alliteratie slotwoorden בלבי en באה.

#### Versregel 5a:

וְאֵבִיטָה וְאֵין עֹזֶר	5aA	En ik keek op, maar er was niemand die hielp,
וְאֶשְׁתַּוְּמָם וְאֵין סוֹמֵךְ	5aB	en ik ontzette mij, want er was niemand die steunde;

Scheidende accenten מ: 5 - 2

<sup>125</sup> Zie de syntactische analyse van vers 2 in § 2.2.2 van het vorige hoofdstuk.

<sup>126</sup> Zie de syntactische analyse van vers 3 in § 2.2.2 van het vorige hoofdstuk.

Voeten: 3 + 3

Versregel-parallèllisme: עזר || סמך (synoniem); אין || אין (synoniem); synthetisch parallèllisme: נבט || שמם: in vers 5aB wordt ons gezegd wat het gevolg is van de waarneming door 'ik' dat er niemand was die hem hielp: hij ontzette zich; grammaticaal parallèllisme: beide cola openen met een *w<sup>e</sup>yiqtol*-vorm, en hierop volgt in beide cola een bijzin met een participium-vorm van het werkwoord; assonantie slotwoorden 5aA en 5aB.

Versregel 5b:

וְתוֹשַׁע לִי זְרָעִי	5bA	en mijn arm redde mij,
וְחַמְתִּי הִיא סִמְכָתִּי:	5bB	en mijn grimmigheid, zij steunde mij.

Scheidende accenten מ: 5 - 1

Voeten: 3 + 3

Versregel-parallèllisme: ישע || סמך (synoniem); חמה || זרוע (synoniem); dit synoniem parallèllisme kan ook als een synthetisch parallèllisme worden gezien: vers 5bB maakt duidelijk wat de 'ik' motiveert om zijn 'arm' te gebruiken, namelijk zijn 'grimmigheid'; grammaticaal parallèllisme: suffix 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud; assonantie: klinker 'i'.

Commentaar: in vers 5b doet zich hetzelfde syntactische verschijnsel voor als in vers 2a en 3b; dat wil zeggen: er is sprake van een chiaistische opbouw<sup>127</sup> van het vers; hierdoor staan de subjecten 'mijn arm' en 'mijn grimmigheid' naast elkaar: *zij redde mij mijn arm, mijn grimmigheid, zij steunde mij*.

Versregel 6a:

וְאָבִוּס עַמִּים בְּאֶפִּי	6aA	En ik vertrad volken in mijn toorn,
וְאֶשְׁכַּרְם בְּחִמְתִּי	6aB	en ik maakte ze dronken in mijn grimmigheid;

Scheidende accenten מ: 5 - 2

Voeten: 3 + 2

Versregel-parallèllisme: בוס || שרר (synoniem); חמה || אף (synoniem); grammaticaal parallèllisme: beide cola openen met een *yiqtol*-vorm van het werkwoord, en daarop volgt in beide versdelen een adverbiale bepaling met het voorzetsel ב + suffix 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud.<sup>128</sup>

Versregel 6b:

וְאֶזְרִיד לְאֶרֶץ נִצָּחִים: ס	6bA	en ik deed ter aarde neerstorten hun levenssap.
---------------------------------	-----	---

Scheidende accent מ: 1

Voeten: 3

6b: -.

Commentaar: achter vers 6bA staat een ס (*s<sup>e</sup>tuma*), een van de paragraafmarkeringen die de Masoretische tekst van de BHS kent.

Versregel 7a:

חֲסִדֵּי יְהוָה   אֲזִכִּיר תְּהִלָּתוֹ יְהוָה	7aA	De goedertierenheden van JHWH zal ik gedenken, de roemrijke daden van JHWH,
כָּעֵל כָּל אֲשֶׁר-גָּמְלָנוּ יְהוָה	7aB	naar alles wat JHWH ons gedaan heeft;

<sup>127</sup> Zie de syntactische analyse van vers 5 in § 2.2.2.

<sup>128</sup> Zie de syntactische analyse van vers 6 in § 2.2.2. Deze opbouw komt overeen met die van vers 3b.

Scheidende accent מ: 5 - 2

Voeten: 5 + 4

Versregel-parallélisme: herhaling van de Godsnaam יהוה (synoniem); תהלת || גמל (synoniem); *ellipsis*.

Versregel 7b:

וּרְבִיטוּב לְבִית יִשְׂרָאֵל	7bA	en de overvloed van goedheid aan het huis van Israël,
אֲשֶׁר־גָּמַלְם כְּרַחֲמָיו וּכְרַב חֲסָדָיו:	7bB	die Hij hun gedaan heeft naar zijn barmhartigheden en naar de grootte van zijn goedertierenheden.

Scheidende accent מ: 5 - 1

Voeten: 3 + 4

Versregel-parallélisme: suffix ם || בית ישראל; חסד || רחם (synoniem); גמל || טוב (synthetisch); 3<sup>e</sup> persoon mannelijk meervoud (synoniem); herhaling suffix 3<sup>e</sup> persoon mannelijk enkelvoud ו (grammaticaal); herhaling van het voorzetsel כ (grammaticaal).

Commentaar: vers 7bB kan gezien worden als een toelichting bij vers 7bA (synthetisch).

Versregel 8a:

וַיֹּאמֶר אֲדֹנָיִם הִנֵּה	8aA	Hij had gezegd: ‘Zeker, mijn volk zijn zij,
בָּנִים לֹא יִשְׁקֲרוּ	8aB	kinderen die niet plegen te liegen.’

Scheidende accent מ: 5 - 2

Voeten: 3 + 3

Versregel-parallélisme: עמי || בנים (synoniem); enjambement of synthetisch parallélisme.

Versregel 8b:

וַיְהִי לָהֶם לְמוֹשִׁיעַ:	8bA	En Hij werd voor hen tot een redder:
----------------------------	-----	--------------------------------------

Scheidende accent מ: 1

Voeten: 3

8b: -

Versregel 9a:

בְּכָל־צָרָתָם וְלֹא צָר	9aA	in al hun benauwdheid was Hij benauwd
וּמִלְאָךְ פָּנָיו הוֹשִׁיעֵם	9aB	en de engel van zijn aangezicht redde hen;

Scheidende accent מ: 7 - 5

Voeten: 3 + 3

Versregel-parallélisme: herhaling van het suffix 3<sup>e</sup> persoon mannelijk meervoud ם (grammaticaal); predicaat aan het einde van het colon (grammaticaal); enjambement of synthetisch parallélisme.

Versregel 9b:

בְּאַהֲבָתוֹ וּבְחַמְלָתוֹ הוּא גָּאֵלָם	9bA	in zijn liefde en in zijn medelijden heeft Hij, Hij hen gelost;
וַיִּנְשָׁאֵם וַיִּנְשָׂאֵם כָּל־יְמֵי עוֹלָם:	9bB	en Hij tilde hen op en Hij droeg hen alle dagen van voorheen.

Scheidende accent מ: 2 - 1

Voeten: 4 + 4

Versregel-parallèllisme: herhaling suffix 3<sup>e</sup> persoon mannelijk meervoud ם; נשׂא || נטל || גאל;

Versregel 10a:

וְהִמָּה מְרִי וְעֶצְבִּי אֶת־רִיחַ קִדְשׁוֹ	10aA	Maar zij, zij waren weerspanning en krenkten zijn heilige Geest;
--	------	--

Scheidende accent 𐤀: 2

Voeten: 5

10a: -

Versregel 10b:

וַיִּהְיֶה לָהֶם לְאֹיֵב	10bA	en Hij veranderde voor hen in een vijand;
הָיָא נִלְחָם־בָּם:	10bB	Hij, Hij heeft tegen hen gestreden.

Scheidende accent 𐤀: 8 - 1

Voeten: 3 + 2

Versregel-parallèllisme: herhaling van het suffix 3<sup>e</sup> persoon mannelijk meervoud ם (grammaticaal); בם || אויב (synoniem); enjambement of synthetisch parallèllisme.

Commentaar: zie mijn commentaar bij de indeling van vers 10 in cola in § 5.3 – daar heb ik uiteengezet dat er iets te zeggen valt voor een indeling van vers 10 in twee cola (*bicolon*), maar dat ik om reden van syntaxis en van een evenwichtige verdeling van cola en heffingen de voorkeur geef aan een indeling in vier cola.

Versregel 11a:

וַיִּזְכֹּר יְמֵי־עוֹלָם מֹשֶׁה עַמּוֹ	11aA	Maar Hij gedacht de dagen van voorheen, Mozes, zijn volk.
--	------	---

Scheidende accent 𐤀: 2

Voeten: 4

11a: -.

Versregel 11b:

אֵינָהּ   הַמַּעֲלָה <sup>129</sup> מִיָּם אֶת רֵעִי צֹאֲנוֹ	11bA	Waar is Hij die deed opgaan uit de zee die zijn kudde weidden?
--	------	--

Scheidende accent 𐤀: 5

Voeten: 6

11b: -.

Versregel 11c:

אֵינָהּ הַשָּׁם בְּקִרְבּוֹ אֶת־רִיחַ קִדְשׁוֹ:	11bB	Waar is Hij die in zijn midden stelde zijn heilige Geest;
---	------	---

Scheidende accent 𐤀: 1

Voeten: 5

11c: -.

Versregel 12a:

מוֹלִידִי לְיָמִין מֹשֶׁה	12aA	Hij die aan de rechterhand van Mozes deed gaan
זְרוּעַ תְּפָאֲרָתוֹ	12aB	zijn luisterrijke arm;

<sup>129</sup> Hier wijkt mijn weergave van de Hebreeuwse tekst af van 𐤀<sup>1</sup> op grond van vergelijking met de tekst van 1QIs<sup>a</sup> en de Griekse handschriften. Zie mijn commentaar bij 11bA.



Scheidende accent מל: 5 - 2

Voeten: 3 + 2

Versregel-parallellisme: זרוע || ימין (synoniem).

Versregel 12b:

בִּזְקָע מַיִם מִפְּנֵיהֶם

12bA

Hij die de wateren kliefde voor hun aangezicht

לַעֲשׂוֹת לּוֹ שֵׁם עוֹלָם:

12bB

om voor zich te maken een eeuwige naam;

Scheidende accent מל: 5 - 1

Voeten: 3 + 4

Versregel-parallellisme: geen.

Versregel 13a:

מוֹלִיקֶם בְּתֵהוֹמוֹת

13aA

Hij die hen door de waterdiepten deed gaan?

Scheidende accent מל: 2

Voeten: 2

13a. –

Versregel 13b:

כַּסּוּס בַּמִּדְבָּר לֹא יִפְּשֹׁלוּ:

13bA

Zoals een paard door de woestijn struikelden zij niet.

Scheidende accent מל: 1

Voeten: 4

13b. –

Versregel 14a:

כַּפְּהֶמָּה בַּבִּקְעָה תִּרְדַּ

14aA

Zoals vee in de vallei afdaalt,

רוּחַ יְהוָה תְּנִיחָנוּ

14aB

gaf de Geest van JHWH ons rust;

Scheidende accent מל: 5 - 2

Voeten: 3 + 3

Versregel-parallellisme: het subject gaat aan het predicaat vooraf (grammaticaal).

Versregel 14b:

בֶּן נִתְּנָה עַמְּךָ

14bA

zo hebt U uw volk geleid

לַעֲשׂוֹת לָךְ שֵׁם תִּפְאָרֶת:

14bB

om voor uzelf te maken een luisterrijke naam.

Scheidende accent מל: 5 - 1

Voeten: 3 + 4

Versregel-parallellisme: herhaling suffix 2<sup>e</sup> persoon mannelijk enkelvoud ך (grammaticaal).

Versregel 15a:

הִבֵּט מִשְׁמַיִם וַרְאֵה

15aA

Kijk op vanuit de hemel en zie

מִזְבֵּל קֹדֶשׁ וְתִפְאָרֶת

15aB

vanuit uw heilige en luisterrijke woning!

Scheidende accent מל: 5 - 2

Voeten: 3 + 3

Versregel-parallellisme: זבל || שמים (synoniem); מן || מן (grammaticaal).

Versregel 15b:

אֵיזָה קִנְאָתְךָ וּגְבוּרָתְךָ	15bA	Waar zijn uw naijver en uw machtige daden?
הַמָּוֶן מֵעֵיד וְרַחֲמֶיךָ אֵלַי הִתְאַפְּקוּ:	15bB	Het geluid van uw binnenste en uw barmhartigheden naar mij toe houden zij zich in.

Scheidende accent מ: 5 - 1

Voeten: 3 + 5

Versregel-parallellisme: קנאתך וגבורתך || מעיד ורחמך (antithetisch); herhaling van het suffix 2° persoon mannelijk enkelvoud ך.

Versregel 16a:

כִּי־אַתָּה אָבִינוּ	16aA	U toch bent onze vader;
כִּי אֲבִרְהָם לֹא יָדָעַנוּ	16aB	want Abraham kent ons niet
וְיִשְׂרָאֵל לֹא זָכַרְנוּ	16aC	en Israël denkt niet aan ons;

Scheidende accent מ: 5 - 5 - 2

Voeten: 2 + 4 + 3

Versregel-parallellisme: אברהם || נו; herhaling van het suffix 1° persoon meervoud || כי || כי; herhaling van het suffix 1° persoon meervoud || נו; אברהם || אברהם (synoniem); אתה || לא; (antithetisch); ישראל/אברהם || אתה (synoniem); זכר || ידע; לא || לא; (synoniem).

Versregel 16b:

אַתָּה יְהוָה אָבִינוּ	16bA	U, JHWH, bent onze vader;
גִּאֲלֵנוּ מֵעוֹלָם שְׁמֶךָ:	16bB	‘onze lossers van eeuwigheid’ is uw naam.

Scheidende accent מ: 5 - 1

Voeten: 3 + 3

Versregel-parallellisme: herhaling van het suffix 1° persoon meervoud || נו; אב || גאל (synthetisch).

Versregel 17a:

לָמָּה תַּתְּעֵנוּ יְהוָה מִדֶּרֶךְךָ	17aA	Waarom laat U ons dwalen, JHWH, van uw wegen vandaan,
תִּקְשִׁיעַ לִבֵּנוּ מִיִּצְטָרְךָ	17aB	verhardt U onze harten van de vreze voor U vandaan?

Scheidende accent מ: 5 - 2

Voeten: 4 + 3

Versregel-parallellisme: herhaling van het suffix 1° persoon meervoud נו en van het suffix 2° persoon mannelijk enkelvoud ך; מן || תעה || קשה (synthetisch).

Versregel 17b:

שׁוּב לִמְעוֹן עֲבָדֶיךָ	17bA	Keer om omwille van uw knechten,
שְׁבִטֵי נַחֲלֶתְךָ:	17bB	de stammen van uw eigendom.

Scheidende accent מ: 5 - 1

Voeten: 3 + 2

Versregel-parallellisme: herhaling van het suffix 2° persoon mannelijk enkelvoud ך; נחלה || עבד (synoniem); ellipsis.

Versregel 18a:

לִמְצֻרָה יְיָ יֵשׁוּ עַם־קֹדֶשׁ	18aA	Sinds korte tijd hebben zij uw heilig volk in bezit genomen;
----------------------------------	------	--

צָרֵינוּ בּוֹסְסוּ מִקִּדְשָׁךְ:	18aB	onze vijanden hebben uw heiligheid vertreden.
Scheidende accent $\text{M}$ : 2 - 1		
Voeten: 3 + 3		
Versregel-parallellisme: herhaling van het suffix 2 <sup>e</sup> persoon mannelijk enkelvoud קדש    קדש    עם; צר (antithetisch).		
Versregel 19a:		
הָיִינוּ מְעוֹלָם לֹא־מִשְׁלֶתָ בָּם	19aA	Wij zijn geworden (als hen van wie geldt:) van eeuwigheid heerst U onder hen niet,
לֹא־נִקְרָא שְׁמֶךָ עָלֵהֶם	19aB	uw naam is niet over hen uitgeroepen;
Scheidende accent $\text{M}$ : 5 - 2		
Voeten: 4 + 3		
Versregel-parallellisme: herhaling van het suffix 3e persoon mannelijk meervoud לא    לא    לא.		
Versregel 19b:		
לֹא־קִרְעַתָּ שָׁמַיִם יָרְדָּתָ	19bA	o, dat U de hemel scheurde, dat U neerdaalde;
מִפְּנֵי הַרִים נָזַלְוּ:	19bB	dat van uw aangezicht weg de bergen beefden!
Scheidende accent $\text{M}$ : 5 - 1		
Voeten: 3 + 3		
Versregel-parallellisme: נזל    קרע/ירד en הר    שמים (synthetisch).		

## 5.5 STROFEN

In deze paragraaf geef ik een indeling van Jes. 63 in strofen.<sup>130</sup> Ik let op scheidende elementen in de tekst, dat wil zeggen: ik let op woorden en uitdrukkingen die als strofe-markering kunnen worden gezien.<sup>131</sup> Dan kom ik tot de volgende indeling:

### Strofe 1 (Jes. 63:1):

[7]	מִי־זֶה וְהָאֵל מֵאֲדוֹם	1aA	Wie is deze, die komt vanuit Edom,
[5]	חֲמוֹץ בְּגָדִים מִבּוֹזְרָה	1aB	in dieprode kleding vanuit Bozra;
[5]	זֶה הַדּוֹר בִּלְבוּשׁוֹ	1aC	deze, die gesierd is met zijn gewaad,
[2]	צִעָה בָּרֶב כֹּחַוּ	1aD	die zich verheft in zijn grote kracht?
[1]	אֲנִי מְדַבֵּר בְּצִדְקָה רַב לְהוֹשִׁיעַ:	1bA	Ik, die spreek in gerechtigheid, groot om te redden.

= masoretische vers.

Scheiding  $\uparrow^{132}$ : a. op grond van waarnemingen in de gelezen handschriften: in de weergave

<sup>130</sup> Een strofe bestaat uit een of meer versregels en wordt aangeduid met Arabische cijfers: 1, 2, 3 etc. Ik geef deze < vet > weer op het moment dat ik in deze paragraaf een strofe markeer en vervolgens analyseer. Een strofe heeft doorgaans de omvang van wat in de Masoretische tekst een ‘vers’ is: de teksteenheid die afgesloten wordt met een een *sof pasuq* [:] (zie voetnoot 120). Om verwarring te voorkomen wordt in dit geval niet de term ‘vers’ maar ‘strofe’ gebruikt; zie Korpel, “Introduction”, 40-43: en Korpel and De Moor, *Structure*, 13-15, 642-646. Over de afbakening van strofen, zie voetnoot 132.

<sup>131</sup> Zie voetnoot 132.

<sup>132</sup> De pijl omhoog betekent: scheidende elementen (‘separating force’) naar boven toe. Begin en einde van een strofe worden gemarkeerd door woorden of syntactische constructies die de strofe nadruk geven; ik denk hierbij

van de tekst in de BHS is na 62:12 een  $\textcircled{\text{D}}$  te zien; in alle door mij gelezen oude handschriften – 1QIs<sup>ab</sup>,  $\mathfrak{M}^{\text{LCA}}$ ,  $\mathfrak{S}^{\text{SBA}}$ ,  $\mathfrak{V}^{133}$  – is sprake van een duidelijke markering in de tekst door middel van de grotere tekstdelers;<sup>134</sup> hiermee geven al deze handschriften aan dat met Jes. 63:1 een nieuw groter tekstdeel begint; b. op grond van waarnemingen in de Masoretische tekst in de weergave van de BHS (in het vervolg: MT): ontbreken van conjunctie aan het begin van Jes. 63; ontbreken van conjunctie tussen de versregels; vraagpartikel  $\text{מִי}$ ; pronomen demonstrativum  $\text{זֶה}$ ; extrapositie van de beginwoorden  $\text{מִי־תֵה}$ ; werkwoordsvorm (participium); plaatsaanduidingen Edom en Bozra; aandacht verschuift van Sion (Jes. 62:11-12) naar ‘deze die komt vanuit Edom’.

Scheiding  $\downarrow^{135}$ : a. in de tekst van  $\mathfrak{S}^{\text{S}}$  (dubbele punt, en *paragraphos*) en van  $\mathfrak{S}^{\text{A}}$  (spatie, en *ekthesis*)<sup>136</sup>; b. op grond van waarnemingen in MT: directe rede; spreekvorm 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud; geen conjunctie die de versregels verbindt; infinitivus  $\text{עֲשֵׂה}$ ;  $\text{אֲנִי}$  (nadruk); aantal heffingen: 5.

Parallellisme tussen de versregels die samen een strofe vormen kan deze indeling ondersteunen of juist tegenspreken. Ik constateer het volgende externe of strofe-parallellisme<sup>137</sup>:  $\text{רָב} \parallel \text{רָב}$  (synoniem); herhaling voorzetsel  $\text{ב}$  (1aC, 1aD, 1bA); grammaticaal parallellisme: verbaal gebruikt participium  $\text{בָּא}$  (1aA),  $\text{צִעָה}$  (1aD)  $\parallel$  verbaal gebruikt participium  $\text{מְדַבֵּר}$  (1bA); op het participium volgt een prepositiegroep met  $\text{ב}$  (1aC, 1aD)  $\parallel$  op het participium volgt een prepositiegroep met  $\text{ב}$  (1bA);  $\text{זֶה}$  (1aA; 1aC)  $\parallel$   $\text{אֲנִי}$  (1bA).<sup>138</sup>

Commentaar: deze strofe vormt inhoudelijk en syntactisch één geheel – op de vraag *wie* (1a) volgt het antwoord *ik* (1b). Alle aandacht gaat uit naar de *persoon* van de actant die vanuit Edom komt: wie is deze? Ik wijk met deze indeling af van de indeling zoals De Moor deze voorstelt. Hij beschouwt vers 1a als de eerste strofe van dit tekstdeel en vers 1b-2a als de tweede strofe.<sup>139</sup> Met deze indeling negeert hij de indeling die de Hebreeuwse handschriften voorstaan en ook de duidelijke markering die in  $\mathfrak{S}^{\text{SA}}$  is aangebracht aan het begin van vers 2. Hierbij moet worden opgemerkt dat de markering in  $\mathfrak{S}^{\text{S}}$  (*paragraphos* en *colon*) vermoedelijk van later datum is; wanneer dit vermoeden juist is, heeft de oorspronkelijke Griekse tekst hier dus geen tekstdeeler. Pas naderhand heeft een tweede schrijver hier een nadere indeling van de tekst aangebracht. Een spatie en *ekthesis* ontbreken; ik ga er derhalve vanuit dat het hier in  $\mathfrak{S}^{\text{S}}$  gaat om een *minor* markering.

---

aan persoonlijke voornaamwoorden, aanwijzende voornaamwoorden, vraagwoorden, iussivus, vocativus, interjectie, (de inleiding op) een directe rede, en verandering van subject of object; zie Korpel, “Introduction”, 42. Behalve scheidende elementen zijn er ook bindende elementen (‘binding force’) zoals parallellisme, ellipsis en enjambement; deze attenderen de lezer op samenhang binnen de strofe; zie Korpel, “Introduction”, 43.

<sup>133</sup> Dat wil zeggen de Latijnse handschriften: X,  $\Omega^{\text{SJM}}$ ,  $\Delta$  en  $\Phi^{\text{RG}}$ ; zie over deze handschriften § 5.2 en de ‘lijst van manuscripten’ achterin deze studie.

<sup>134</sup> Volgens Oesch hebben naast de genoemde handschriften 1QIs<sup>ab</sup> en  $\mathfrak{M}^{\text{LCA}}$  ook de Hebreeuwse handschriften  $\mathfrak{M}^{\text{P}}$  (Codex Petropolitanus) en  $\mathfrak{M}^{\text{R}}$  (Codex Reuchlinianus) en de tekstuitgaven van PB (Parma Bijbel) en BR (de 2<sup>e</sup> Rabbijnse Bijbel van 1525, uitgave Bomberg) op deze plaats in de tekst een grote tekstdeeler; Oesch, *Petucha und Setuma*, T28+.

<sup>135</sup> De pijl omlaag betekent: scheidende elementen naar beneden toe. Zie voor wat ik hieronder versta voetnoot 132.

<sup>136</sup> Hoewel Griekse handschriften geen specifieke strofe-markeringen kennen, komt het wel voor dat de grotere tekstdelers worden gebruikt om een strofe te markeren. Zo Korpel, “Introduction”, 41. Dit lijkt hier het geval te zijn, zowel in  $\mathfrak{S}^{\text{S}}$  als in  $\mathfrak{S}^{\text{A}}$ .

<sup>137</sup> Zie voetnoot 72.

<sup>138</sup> Zie de syntactische analyse van Jes. 63:1 in § 2.2.2; daar heb ik laten zien dat er sprake is van een nauwe syntactische verbondenheid van vers 1aA en 1bA.

<sup>139</sup> De Moor, *Structure*, 344.

Strofe 2 (Jes. 63:2):

[2]	מדוע אדם ללבושך	2aA	Waarom is er rood aan uw gewaad
[1]	ובגדיך כדגדגת:	2aB	en is uw kleding als van iemand die in de wijnpers treedt?

= masoretische vers.

Scheiding ↑ : a. in de tekst van 6<sup>S</sup> (dubbele punt, en *paragraphos*) en van 6<sup>A</sup> (gedeeltelijk onbeschreven regel, en *ekthesis*); b. op grond van waarnemingen in MT: ontbreken van conjunctie aan het begin van vers 2; vraagpartikel מדוע; spreekvorm 2<sup>e</sup> persoon enkelvoud; suffix 2<sup>e</sup> persoon mannelijk enkelvoud ך; conjunctie waw tussen de versregels; na ‘komen’ en ‘spreken’ nu een nieuw werkwoord betreffende hem die uit Edom komt, namelijk ‘treden’ (דרך); aantal heffingen: 3 + 3.

Scheiding ↓ : a. in de tekst van 1QIs<sup>a</sup> begint hier een nieuwe regel; b. op grond van waarnemingen in MT: vers 2 is een *vraagzin*; spreekvorm 2<sup>e</sup> persoon enkelvoud; suffix 2<sup>e</sup> persoon mannelijk enkelvoud; participium-vorm van het werkwoord.

Strofe-parallellisme: zie het parallellisme dat ik beschreven heb bij de markering van vers 2 in de vorige paragraaf (5.4).

Commentaar: in deze strofe keert de aandacht terug naar de kleding van hem die uit Edom komt waarop reeds werd geattendeerd in strofe 1; ook wordt de aandacht gevestigd op die activiteit van ‘ik’ die in het vervolg voor het voetlicht wordt gebracht: treden (דרך).

Strofe 3 (Jes. 63:3):

[7]	פורה   דרכתי לבדי	3aA	De pers heb ik getreden, alleen ik,
[5]	ועמים אין איש אתי	3aB	ja, uit de volken was er niemand met mij,
[5]	ואדרכם באפי	3aC	en ik heb hen getreden in mijn toorn,
[2]	וארמסם בחמתי	3aD	en ik heb hen vertrappt in mijn grimmigheid;
[5]	וין נצחם על-בגדי	3bA	en hun levenssap spatte op mijn kleding,
[1]	וכל-מלבושי אגאלתי:	3bB	en al mijn gewaden heb ik bekleedt.

= masoretische vers.

Scheiding ↑ : a. in de tekst van 1QIs<sup>a</sup> begint hier een nieuwe regel; b. op grond van waarnemingen in MT: geen conjunctie aan het begin van vers 3; nadruk op het woord פורה doordat het vooraan in de zin geplaatst is (*fronting*)<sup>140</sup>; directe rede; spreekvorm 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud; לבדי; introductie van een nieuwe speler op het toneel van de tekst: ועמים, volken; na de participium-vorm van het werkwoord in de voorgaande strofe nu een *qatal*- en twee *w<sup>e</sup>yiqtol*-vormen van het werkwoord; aantal heffingen: 3 + 3.

Scheiding ↓ : a. in de tekst van 6<sup>A</sup> is een duidelijke markering waar te nemen (spatie, en *ekthesis*)<sup>141</sup> en in de tekst van 6<sup>B</sup> zijn de beide laatste woorden van vers 3 (עץ וף) heel klein aan het slot van de regel geschreven en niet op de volgende regel, zodat het erop lijkt dat de tekstschrijver vers 4 per se op een nieuwe regel wilde laten beginnen; b. op grond van waarnemingen in MT: *w<sup>e</sup>yiqtol*- en *yiqtol*-vorm van het werkwoord; uitsluitend verbale zinnen; subjecten zijn ‘hun levenssap’ en ‘ik’; aantal heffingen: 3 + 2; כל-מלבושי (emfase).

Strofe-parallellisme: herhaling suffix 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud y; concatenatie suffix 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud: slotwoord van de cola; דרך (3a) || גאל (3b) (synthetisch); עמים (3a) || נצחם (3b) (synthetisch).

<sup>140</sup> Zie de syntactische analyse van Jes. 63:3 in § 2.2.2 en voetnoot 18 van die paragraaf.

<sup>141</sup> Deze tekstdelers hebben in dit geval de functie van een strofe-markering.

Commentaar: deze strofe vormt inhoudelijk en syntactisch één geheel – de conjunctie aan het begin van versregel 3b heeft *consecutieve* betekenis,<sup>142</sup> dat wil zeggen dat we in deze versregel lezen wat de gevolgen zijn van het treden van de volken waarvan sprake is in de voorafgaande versregel 3a: dat ‘ik’ de volken getreden heeft, heeft tot gevolg gehad dat hij zijn gewaden bevlekt heeft. Ook in dit geval wijk ik met deze strofe-indeling af van die die De Moor voorstelt; hij beschouwt vers 3a en vers 3bA-4aA als te onderscheiden strofen binnen het tekstdeel 63:1-6; volgens hem markeert vers 3bA ook het begin van een volgende cantikel.<sup>143</sup> Deze markering lijkt mij een te grote ingreep in de Hebreeuwse tekst, die ondertussen ook geen steun vindt in de door mij gelezen Griekse handschriften waarvan  $\Theta^A$  en mogelijk ook  $\Theta^B$  veeleer een markering aan het begin van vers 4 voorstaan.

Strofe 4 (Jes. 63:4):

[2]	כִּי יוֹם נִקְמָם בְּלִבִּי	4aA	Want de dag van wraak was in mijn hart,
[1]	וְשָׁנָה גָּאֻלִּי בְּצָהֳרָאֵה	4aB	en het jaar van mijn gelosten was gekomen.

= masoretische vers.

Scheiding ↑ : a. in de tekst van  $\Theta^A$  is een duidelijke markering waar te nemen (gedeeltelijk onbeschreven regel, en *ekthesis*) en in de tekst van  $\Theta^B$  zijn de beide laatste woorden van vers 3 (εἰς γῆν) heel klein aan het slot van de regel geschreven en niet op de volgende regel, zodat het erop lijkt dat de tekstschrijver vers 4 per se op een nieuwe regel wilde laten beginnen; b. op grond van waarnemingen in MT: conjunctie כִּי; wisseling van subject: ‘dag’ en ‘jaar’; non-verbale zin (4aA); participium-vorm van het werkwoord; introductie van een nieuwe speler op het toneel van de tekst: גָּאֻלִּי, mijn gelosten; aantal heffingen: 4 + 3.

Scheiding ↓ : subject: ‘dag’ en ‘jaar’; non-verbale zin (4aA); uitsluitend participium-vorm van het werkwoord; aantal heffingen: 4 + 3.

Strofe-parallellisme: zie het parallellisme dat ik beschreven heb bij de markering van vers 4 in de vorige paragraaf (5.4).

Commentaar: deze strofe vormt inhoudelijk en syntactisch een eenheid – de conjunctie כִּי heeft *causale* betekenis.<sup>144</sup> in strofe 4 vermeldt ‘ik’ de reden waarom hij de volken getreden heeft waarover hij sprak in de voorafgaande strofe.

Strofe 5 (Jes. 63:5):

[5]	וְאַבִּיטָה וְאֵין עֹזֶר	5aA	En ik keek op, maar er was niemand die hielp,
[2]	וְאַשְׁתּוּמָם וְאֵין סוֹמֵךְ	5aB	en ik ontzette mij, want er was niemand die steunde;
[5]	וְתוֹשָׁע לִי יִרְעִי	5bA	en mijn arm redde mij,
[1]	וְתִמְתִּי הִיא סִמְכָתִי	5bB	en mijn grimmigheid, zij steunde mij.

= masoretische vers.

Scheiding ↑ : op grond van waarnemingen in MT: verbale zinnen; *w<sup>e</sup>yiqtol*-vorm; wisseling van subject: ‘ik’ en וְאֵין, niemand; aantal heffingen: 3 + 3.

Scheiding ↓ : *qatal*-vorm; wisseling van subject: ‘mijn arm’ en ‘mijn grimmigheid’; persoonlijke voornaamwoord הִיא (5bB); de werkwoorden ‘helpen’, ‘steunen’ en ‘redden’

<sup>142</sup> Zie de syntactische analyse van Jes. 63:3 in § 2.2.2 en voetnoot 19 van die paragraaf.

<sup>143</sup> De Moor, *Structure*, 344.

<sup>144</sup> Zie de syntactische analyse van Jes. 63:4 in § 2.2.2.

staan in schril contrast tot ‘vertreden’, ‘dronken maken’ en ‘doen neerstorten’ in 63:6; aantal heffingen: 3 + 3.

Strofe-parallellisme: סמך || סמך (synoniem); grammaticaal parallellisme: *yiqtol*-vorm van het werkwoord in de 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud; verbale zinnen.

Commentaar: ook deze strofe vormt een syntactisch en inhoudelijk geheel – ‘ik’ verhaalt dat niemand hem in het treden van de volken terzijde stond (5a); hulp moest komen van zijn eigen arm en grimmigheid (5b).

Strofe 6 (Jes. 63:6):

[5]	וְאִכּוּס עַמִּים בְּאַפִּי	6aA	En ik vertrad volken in mijn toorn,
[2]	וְאַשְׁכַּרְם בְּחִמָּתִי	6aB	en ik maakte ze dronken in mijn grimmigheid;
[1]	וְאוֹרִיד לְאָרֶץ נִצְחָם: ס	6bA	en ik deed ter aarde neerstorten hun levenssap.

= masoretische vers.

Scheiding ↑ : *w<sup>e</sup>yiqtol*-vormen van het werkwoord; wisseling van subject: ‘ik’; werkwoorden ‘vertreden’, ‘dronken maken’ en ‘doen neerstorten’, die een contrast vormen met de werkwoorden van de vorige strofe (63:5); wisseling van object: ‘volken’ in plaats van ‘mij’; suffix 3<sup>e</sup> persoon meervoud ׁ; aantal heffingen vers 6a: 3 + 2.

Scheiding ↓ : a. in MT staat er een ס (*s<sup>e</sup>tuma*) aan het einde van vers 6; dat komt overeen met een duidelijke markering in de gelezen handschriften 1QIs<sup>a</sup> (spatie, en horizontaal streepje in de rechterkantlijn), M<sup>LCA</sup> (*s<sup>e</sup>tuma*), S<sup>S</sup> (*paragraphos*, en *ekthesis*), S<sup>B</sup> (spatie) en V<sup>145</sup> (grote tekstdeler ¶); de markering in S<sup>A</sup> is niet goed zichtbaar, maar lijkt er wel te zijn doordat er een kleine spatie is waar te nemen tussen vers 6 en 7, zij het dat *ekthesis* ontbreekt;<sup>146</sup> b. op grond van observaties in MT: unicolon; *w<sup>e</sup>yiqtol*- *w<sup>a</sup>yyiqtol*-vorm; wisseling van object: in vers 7 verschuift de aandacht van volken (meervoud) die vertreden worden naar de goedertierenheden en roemrijke daden van JHWH ten aanzien van het volk (enkelvoud) Israëel; aantal heffingen: 3.

Strofe-parallellisme: *w<sup>e</sup>yiqtol*-vorm van het werkwoord in de 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud (grammaticaal); suffix 3<sup>e</sup> persoon meervoud ׁ (grammaticaal).

Commentaar: de strofe is een syntactische en inhoudelijke eenheid – deze beschrijft wat het gevolg is van wat in de vorige strofe beschreven werd, namelijk dat de eigen arm en grimmigheid van ‘ik’ hem steunden: hij heeft de volken volledig vertrappt.

Strofe 7 (Jes. 63:7):

[5]	חֲסִדֵי יְהוָה   אֲזַכִּיר תְּהִלָּת יְהוָה	7aA	De goedertierenheden van JHWH zal ik gedenken, de roemrijke daden van JHWH,
[2]	כָּעֵל כָּל אֲשֶׁר-גָּמְלוּ יְהוָה	7aB	naar alles wat JHWH ons gedaan heeft;
[5]	וְרַב־טוֹב לְבֵית יִשְׂרָאֵל	7bA	en de overvloed van goedheid aan het huis van Israëel,

<sup>145</sup> Dat wil zeggen de Latijnse handschriften: A, Q, Σ<sup>T</sup>, Λ<sup>L</sup>, Φ<sup>P</sup>, R, S, Γ<sup>A</sup>, Ω<sup>M</sup> en Π<sup>L</sup>; zie over deze handschriften § 5.2 en de ‘lijst van manuscripten’ achterin deze studie.

<sup>146</sup> Volgens Oesch hebben naast de genoemde handschriften 1QIs<sup>a</sup> en M<sup>LCA</sup> ook de Hebreeuwse handschriften M<sup>P</sup> (Codex Petropolitanus) en M<sup>R</sup> (Codex Reuchlinianus) en de tekstuutgaven van PB (Parma Bijbel), BR (de 2<sup>e</sup> Rabbijnse Bijbel van 1525, uitgave Bomberg) en G (Hebreeuwse Bijbel, editie Ginsburg) op deze plaats in de tekst een grote tekstdeler; Oesch, *Petucha und Setuma*, T28+.

[1]	אֲשֶׁר-גָּמְלָם בְּרַחֲמָיו וּכְרַב חֲסָדָיו:	7bB	die Hij hun gedaan heeft naar zijn barmhartigheden en naar de grootte van zijn goedertierenheden.
-----	---	-----	---

= masoretische vers.

Scheiding ↑: a. in MT staat er een ס (*s<sup>e</sup>tuma*) aan het einde van vers 6; dat komt overeen met een duidelijke markering in de gelezen handschriften 1QIs<sup>a</sup> (spatie, en horizontaal streepje in de rechterkantlijn), M<sup>CA</sup> (spaties), S<sup>S</sup> (*paragraphos*, en *ekthesis*), S<sup>B</sup> (spatie) en P<sup>147</sup> (grote tekstdeler ¶); b. op grond van waarnemingen in MT: de naam יהוה; *yiqtol*- en *qatal*- vorm van het werkwoord; ontbreken van conjunctie aan het begin van vers 7 en tussen de cola 7aA en 7aB; wisseling van object: in vers 7 verschuift de aandacht van volken (meervoud) die vertreden worden (63:3-6) naar de goedertierenheden, roemrijke daden en barmhartigheden van JHWH ten aanzien van het volk (enkelvoud) Israël; inclusio חסדי; de naam ישראל; suffix 1<sup>e</sup> persoon meervoud וְ; aantal heffingen: 5 + 4.

Scheiding ↓: *qatal*- vorm van het werkwoord; object: goedertierenheden van JHWH; suffix 3<sup>e</sup> persoon mannelijk enkelvoud וְ; aantal heffingen: 3 + 4.

Strofe-parallellisme: *qatal*- vorm van het werkwoord (grammaticaal); גמל || גמל (synoniem); herhaling חסדי (inclusio: eerste en laatste woord van vers 7).

Commentaar: de inclusio חסדי bevestigt dat sprake is van een zorgvuldig opgebouwde strofe.

#### Strofe 8 (Jes. 63:8)

[5]	וַיֹּאמֶר אֲדֹנָיִם הִנֵּה	8aA	Hij had gezegd: ‘Zeker, mijn volk zijn zij,
[2]	בָּנִים לֹא יִשְׁקְרוּ	8aB	kinderen die niet plegen te liegen.’
[1]	וַיְהִי לָהֶם לְמוֹשִׁיעַ:	8bA	En Hij werd voor hen tot een redder:

= masoretische vers.

Scheiding ↑: op grond van waarnemingen in MT: bicolon; conjunctie; *w<sup>a</sup>yiqtol*-vorm van het werkwoord; suffix 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud וְ; persoonlijk voornaamwoord הִנֵּה; tussenwerpsel אַךְ; directe rede; wisseling van subject: de ‘ik’ van vers 8 is een andere ‘ik’ dan die van vers 7; aantal heffingen vers 8a: 3 + 3.

Scheiding ↓: unicolon; participium-vorm van het werkwoord.

Strofe-parallellisme: *w<sup>a</sup>yiqtol*-vorm van het werkwoord in 8aA en 8bA (grammaticaal) - מר || היה (synthetisch).

Commentaar: ook deze strofe kan gezien worden als een syntactische en inhoudelijke eenheid – de ‘ik’ verhaalt de eerste daad van JHWH, namelijk wat Hij heeft gezegd (מר) (8a) en wat dit voor JHWH zelf betekende, namelijk dat Hij zijn volk tot een redder (ישע) werd (8b).

#### Strofe 9 (Jes. 63:9):

[7]	בְּכָל-צָרָתָם לֹא זָר	9aA	in al hun benauwdheid was Hij benauwd
[5]	וּמַלְאֲךְ פָּנָיו הוֹשִׁיעֵם	9aB	en de engel van zijn aangezicht redde hen;
[2]	בְּאַהֲבָתוֹ וּבְחַמְלָתוֹ הוּא גָּאֵלָם	9bA	in zijn liefde en in zijn medelijden heeft Hij, Hij hen gelost;

<sup>147</sup> Zie voetnoot 146.



- [1] כָּל־יְמֵי עוֹלָם: וַיִּנְטְלֵם וַיַּנְשְׂאֵם 9bB en Hij tilde hen op en Hij droeg hen alle dagen van voorheen.

= masoretische vers

Scheiding ↑: bicolon; *qatal*- vorm van het werkwoord; subject van יֵשַׁע is een ander, namelijk מֶלֶאךְ פָּנִי (9aB); herhaling van de stam צָר.

Scheiding ↓: a. in de Griekse handschriften  $\Theta^S$  (dubbele punt) en  $\Theta^A$  (gedeeltelijk onbeschreven regel, en *ekthesis*) is een duidelijke markering aangebracht na vers 9; b. op grond van waarnemingen in MT: עוֹלָם;  $w^a yiqtol$ -vorm van het werkwoord; wisseling van subject, namelijk van 'Hij' (JHWH) naar 'zij' (volk) – tegenover הוּא (9) staat הֵמָּה (10); object is in vers 9 een ander dan in vers 10, namelijk 'hen'; aantal heffingen: 4+4.

Strofe-parallellisme: herhaling van het suffix 3<sup>e</sup> persoon mannelijk meervoud ם יֵשַׁע || גֹּאֵל (synoniem).

Commentaar: de inclusio כָּל (9aA; 9bB) en de herhaling van het suffix ם steunen deze afbakening van strofe 11 en maken deze tot een eenheid. In deze strofe beschrijft 'ik' volgende daden van JHWH aan zijn volk. Op deze wijze krijgt de lezer van de tekst mee waarin het redden van JHWH bestond waarover 'ik' sprak aan het einde van de voorafgaande strofe.

Strofe 10 (Jes. 63:10):

- |     |  |      |  |
|-----|--|------|--|
| [2] | וְהֵמָּה מָרִי וְעֲצָבוּ אֶת־רִיִּם קָדְשׁוֹ | 10aA | Maar zij, zij waren weerspanning en krenkten zijn heilige Geest; |
| [8] | וַיִּהְיֶה לָהֶם לְאוֹיֵב                    | 10bA | en Hij veranderde voor hen in een vijand;                        |
| [1] | הוּא גִלָּח־לָהֶם: 10bB                      | 10bB | Hij, Hij heeft tegen hen gestreden.                              |

= masoretische vers

Scheiding ↑: a. in de Griekse handschriften  $\Theta^S$  (dubbele punt) en  $\Theta^A$  (spatie, en *ekthesis*) is een duidelijke markering aangebracht na vers 9; b. op grond van waarnemingen in MT: הֵמָּה (emfase); unicolon; wisseling van subject, namelijk van 'Hij' (JHWH) naar 'zij' (volk) – tegenover הוּא (9) staat הֵמָּה (10); wisseling van object: in plaats van 'hen' (9) nu 'zijn heilige Geest' (10); *qatal*- en  $w^a qatal$ -vorm van het werkwoord; aantal heffingen: 5.

Scheiding ↓: a. in  $\Theta^A$  is een groot scheidingsteken aangebracht na vers 10 (spatie + *ekthesis*); b. op grond van waarnemingen in MT: הוּא (emfase); wisseling van object; wending (*waw* aan het begin van 11aA heeft adversatieve betekenis) van JHWH die tegen zijn volk strijdt (10b) naar JHWH die gedenkt aan vroeger dagen, aan Mozes en aan zijn volk (11); aantal heffingen: 3 + 2.

Strofe-parallellisme (grammaticaal): הוּא || הֵמָּה ; op de beide persoonlijke voornaamwoorden volgt een *qatal*-vorm van het werkwoord.

Commentaar: bij de syntactische analyse van vers 10 heb ik laten zien dat de verzen 8-10 concentrisch zijn opgebouwd en dat de beide in deze strofe genoemde persoonlijke voornaamwoorden in die opbouw een structurerende rol spelen. De inclusio die de persoonlijke voornaamwoorden in deze strofe vormen ondersteunt de afbakening van de strofe en is een bevestiging van de betekenis van deze voornaamwoorden in de tekst van Jes. 63. De genoemde inclusio bepaalt de lezer van de tekst bij het centrale thema van deze strofe: door de ongehoorzaamheid van het volk (10a) keert JHWH zich tegen hen (10b).

Strofe 11 (Jes. 63:11) :

[2]	וַיִּזְכֹּר יְמֵי-עוֹלָם מִשָּׁה עָמוֹ	11aA	Maar Hij gedacht de dagen van voorheen, Mozes, zijn volk.
[5]	אֵיךְ הִמְעָלָהּ מִיָּם אֶת רַעֲיָ צֶאֱנָו	11bA	Waar is Hij die deed opgaan uit de zee die zijn kudde weidden?
[1]	אֵיךְ הִשָּׂם בְּקִרְבּוֹ אֶת-רוּחַ קִדְשׁוֹ:	11bB	Waar is Hij die in zijn midden stelde zijn heilige Geest;

= masoretische vers

Scheiding ↑: a. in 6<sup>A</sup> is een groot scheidingsteken aangebracht na vers 10 (spatie + *ekthesis*); b. op grond van waarnemingen in MT: unicolon; tijdsbepaling עולם; naam משה; wisseling van object; wending (*waw* aan het begin van 11a heeft *adversatieve* betekenis) van JHWH die tegen zijn volk strijdt (10b) naar JHWH die gedenkt aan vroeger dagen, aan Mozes en aan zijn volk (11a); aantal heffingen: 4.

Scheiding ↓: vraagpartikel אֵיךְ; nota accusativus (ontbreekt in 12aB); aantal heffingen: 6 + 5. Opmerkelijk is dat in 6<sup>A</sup> de slotpunt ontbreekt; in dit handschrift loopt de tekst zonder onderbreking door.

Strofe-parallellisme: herhaling van het suffix 3<sup>e</sup> persoon mannelijk enkelvoud ו aan het einde van elke versregel van deze strofe; עם (11aA) || צֶאֱנָו (11bA) (synoniem); אֵיךְ (11bA) || אֵיךְ (11bB); participium + prepositie 11bA || participium + prepositie 11bB; nota accusativus אֶת (11bA) || אֶת (11bB).

Commentaar: 6<sup>SA</sup> hebben een grote tekstdeeler aan het einde van vers 11a dat in deze handschriften korter is dan MT Jes. 63:11a;<sup>149</sup> deze handschriften zien een overgang in de tekst van vers 11a naar vers 11b, die waarschijnlijk ingegeven zal zijn door de overgang naar vraagzinnen in 11b-13a. In navolging van deze handschriften de strofe laten eindigen bij vers 11a doet echter geen recht aan de indeling die de Masoreten voorstellen. Zij hebben deze versregels als een eenheid beschouwd. Deze strofe is dat syntactisch gezien niet, maar inhoudelijk wel: volgens de Masoreten is er een verband tussen Hem die gedacht (11a) en de vragen aangaande Hem die hierop onmiddellijk volgen (11b). De herinnering aan Hem die zijn volk gedacht (11a), roept meteen de vraag naar Hem op (11b).<sup>150</sup>

Strofe 12 (Jes. 63:12)

[5]	מוֹלִידָ לַיְמִין מִשָּׁה	12aA	Hij die aan de rechterhand van Mozes deed gaan
[2]	זְרוּעַ תְּפָאֲרָתוֹ	12aB	zijn luisterrijke arm;
[5]	בְּוָקֵעַ מַיִם מִפְּנֵיהֶם	12bA	Hij die de wateren kliefde voor hun aangezicht
[1]	לַעֲשׂוֹת לֹא שֵׁם עוֹלָם:	12bB	om voor zich te maken een eeuwige naam;

= masoretische tekst

Scheiding ↑: a. opmerkelijk is dat in 6<sup>A</sup> aan het einde van vers 11 de slotpunt ontbreekt; in dit handschrift loopt de tekst van vers 11 dus zonder onderbreking door in vers 12; b. op

<sup>148</sup> Hier wijkt mijn weergave van de Hebreeuwse tekst af van 6<sup>L</sup> op grond van vergelijking met de tekst van 1QIs<sup>a</sup> en de Griekse handschriften. Zie mijn commentaar bij 11bA.

<sup>149</sup> Zie wat ik hierover opmerkte bij de indeling in cola van vers 11 in § 5.3.

<sup>150</sup> De Moor, "Boundary", toont aan dat het opdelen van Jes. 63:19 in 6<sup>S</sup> door een tweede schrijver ingegeven is door een lezing van de tekst in christologisch perspectief. Het gaat om een *christelijke* indeling van de tekst. Het zou de moeite waard zijn om te onderzoeken in hoeverre ook aan de opdeling van vers 11 in 6<sup>S</sup> christologische motieven ten grondslag liggen. Dat zou een volgend argument zijn om vast te houden aan de indeling die de Masoreten voorstaan.

grond van waarnemingen in MT: vraagpartikel waarmee 11bA en 11bB openen ontbreekt aan het begin van 12aA en 12bA; in geval van het object geen nota accusativus (12aB) zoals in 11b; naam משה; aantal heffingen: 3 + 2.

Scheiding ↓: infinitivus; עולם; aantal heffingen: 3 + 4.

Strofe-parallellisme: participium-vorm van het werkwoord in 12aA en 12bA; herhaling suffix 3<sup>e</sup> persoon mannelijk enkelvoud ו (grammaticaal); בקע || הלך (synthetisch).

Commentaar: deze strofe is syntactisch en inhoudelijk een eenheid – opbouw: JHWH deed zijn arm met Mozes gaan, en kliefte daarmee de wateren, om voor zich een naam te maken.

Strofe 13 (Jes. 63:13):

[2]	מוליכם בתהמות	13aA	Hij die hen door de waterdiepten deed gaan?
[1]	כסוס במדבר לא יכשלו:	13bA	Zoals een paard door de woestijn struikelden zij niet.

= masoretische tekst

Scheiding ↑: unicolon; aantal heffingen: 2.

Scheiding ↓: a. opmerkelijk is dat מ<sup>A</sup> ook nu geen *sof pasuq* heeft aan het slot van het vers; in dit handschrift loopt de tekst door; b. op grond van waarnemingen in MT: unicolon; ontbreken van het predicaat in het eerste deel van de vergelijkingszin (13bA); geen suffix zoals in 14aB; aantal heffingen: 4.

Strofe-parallellisme: בתהמות || במדבר (grammaticaal en synoniem parallellisme).

Commentaar: er is een grote mate van overeenkomst en er zijn nauwelijks syntactische verschillen tussen vers 13aA en vers 12a en 12b, zodat ik me ook zou kunnen voorstellen dat 13aA deel uitmaakt van strofe 12; vers 13aA is immers het einde van de vraagzin die werd ingezet in versregel 11bA. Ook is er een grote mate van overeenkomst en zijn er nauwelijks syntactische verschillen tussen vers 13b en 14a, zodat het me ook als aannemelijk voorkomt dat 13b met vers 14 een strofe vormt. De Masoreten echter kozen voor een strofe-indeling waarin de versregels 13aA, 13bA en 13bB een eenheid vormen. Deze eenheid is hierin gelegen dat in deze strofe de aandacht volledig uitgaat naar het volk dat weliswaar door de diepten ging maar daarin niet is onderuit gegaan.

Strofe 14 (Jes. 63:14):

[5]	כבהמה בבקעה תרד	14aA	Zoals vee in de vallei afdaalt,
[2]	רוח יהוה תניחני	14aB	gaf de Geest van JHWH ons rust;
[5]	בן נהגת עמך	14bA	zo hebt U uw volk geleid
[1]	לעשות לך שם תפארת:	14bB	om voor uzelf te maken een luisterrijke naam.

= masoretische tekst

Scheiding ↑: het predicaat in het eerste deel van de vergelijkingszin (14aA) – dit ontbreekt in 13bA; naam יהוה; suffix 1<sup>e</sup> p.pl. נו; wisseling subject; aantal heffingen: 3 + 3.

Scheiding ↓: a. in 1QIs<sup>a</sup>, 5<sup>SBA</sup> en 5<sup>151</sup> is een grote tekstdeler aangebracht na vers 14; deze markeert de overgang naar een nieuwe paragraaf, waarbij aangetekend moet worden dat de markering in 5<sup>S</sup> van later datum is; b. op grond van waarnemingen in MT: *qaṭal*-vorm van het werkwoord en infinitivus; כן; aantal heffingen: 3 + 4.

<sup>151</sup> Dat wil zeggen de Latijnse handschriften X, A, Q, Σ<sup>T</sup>, Λ<sup>L</sup>, Φ<sup>P</sup>, R, S, Γ<sup>A</sup>, II<sup>L</sup> en Θ<sup>A</sup>; zie over deze handschriften § 5.2 en de ‘lijst van manuscripten’ achterin deze studie.

Strofe-paralellisme: עשה || נהג || נהג || נהג (synoniem); עם || בהמה (synoniem); נהג || עשה (synthetisch).

Commentaar: zie bij strofe 13; de Masoreten kozen voor deze indeling, waardoor de aandacht nu verschuift van het volk (strofe 13) naar JHWH (strofe 14); opbouw: de Geest van JHWH gaf het volk rust, waaruit gebleken is dat JHWH het leidde, om voor zich een naam te maken.

Strofe 15 (Jes. 63:15):

[5]	הִבֵּט מִשָּׁמַיִם וַיֵּרְאֶה	15aA	Kijk op vanuit de hemel en zie
[2]	מִזֵּיֶל קִדְשֶׁךָ וְתִפְאַרְתְּךָ	15aB	vanuit uw heilige en luisterrijke woning!
[5]	אֵיךְ קִנְאַתְךָ וְגִבּוֹרְתְּךָ	15bA	Waar zijn uw naijver en uw machtige daden?
[1]	הִמְיוֹן מִעֵד וְרַחֲמֶיךָ אֵלֶי הִתְאַפְּקוּ:	15bB	Het geluid van uw binnenste en uw barmhartigheden naar mij toe houden zij zich in.

= masoretische tekst

Scheiding ↑: a. in 1QIs<sup>a</sup>, 5<sup>SBA</sup> en 15<sup>2</sup> is een grote tekstdeler aangebracht aan het begin van vers 15; in deze handschriften is vers 15 het begin van een nieuw en groter tekstdeel; hier begint een nieuwe paragraaf; hierbij moet aangetekend worden dat de markering in 5<sup>S</sup> van later datum is; b. op grond van waarnemingen in MT: imperativus; aantal heffingen: 3 + 3. Scheiding ↓: vraagzin (15bA), ingeleid door het vraagpartikel אֵיךְ; suffix 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud (15bB); wisseling van subject; aantal heffingen: 3 + 5.

Strofe-paralellisme: herhaling van het suffix 2<sup>e</sup> persoon mannelijk enkelvoud יָ.

Commentaar: deze strofe is inhoudelijk een eenheid – de imperatief (15a) wordt onderbouwd door een verwijzing naar eigenschappen van JHWH (15b); in deze strofe valt de nadruk op het feit dat de ‘ik’ zelf geraakt wordt door de afwezigheid van JHWH (15bB).

Strofe 16 (Jes. 63:16):

[5]	כִּי־אַתָּה אֲבִינוּ	16aA	U toch bent onze vader;
[5]	כִּי אֲבִרְקֶם לֹא יֵדְעֵנוּ	16aB	want Abraham kent ons niet
[2]	וְיִשְׂרָאֵל לֹא יִפְרֹגֵנוּ	16aC	en Israël denkt niet aan ons;
[5]	אַתָּה יְהוָה אֲבִינוּ	16bA	U, JHWH, bent onze vader;
[1]	גְּאֻלָּנוּ מִעוֹלָם שְׁמֶךָ:	16bB	‘onze lossen van eeuwigheid’ is uw naam.

= masoretische tekst

Scheiding ↑: כִּי־אַתָּה; wisseling van suffix 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud יָ (15bB) naar suffix 1<sup>e</sup> persoon meervoud נו; namen Abraham en Israël; wisseling van subject; aantal heffingen: 2 + 4 + 3.

Scheiding ↓: a. 5<sup>S</sup> en 5<sup>A</sup> markeren de overgang van vers 16 naar vers 17 door middel van een spatie en *ekthesis*; 5<sup>S</sup> heeft ook *paragraphos*. Moeten deze tekstdelers gezien worden als aanwijzingen dat volgens de schrijvers hier een nieuw en groter tekstdeel, een nieuwe paragraaf begint, of moeten ze zoals ook op andere plekken in de tekst gezien worden als strofe-markeringen? b. Op grond van waarnemingen in MT: geen vraagzin zoals 17a; voorop plaatsen van גְּאֻלָּנוּ (nadruk); אַתָּה; יהוה; עולם; non-verbale zinnen (16b); participium; aantal heffingen: 3 + 3.

<sup>152</sup> Zie de vorige voetnoot.

Strofe-parallellisme: אתה || אבינו; אבינו || אתה; herhaling van het suffix 1<sup>e</sup> persoon meervoud נו (syntactisch).

Commentaar: de strofe is een syntactisch en inhoudelijk zorgvuldig opgebouwd geheel: de versdelen die een chiasme vormen – waardoor de woorden ‘U bent onze vader’ verbonden worden (16aA-16bA) – lopen uit op de slotregel waarin met nadruk de naam van JHWH klinkt (16bB). Ook in de slotregels van strofe 12 en 14 rept de ‘ik’ over de naam van JHWH.

Strofe 17 (Jes. 63:17):

[5]	לָמָה תַּתְּעֵנּוּ יְהוָה מִדְּרָכֶיךָ	17aA	Waarom laat U ons dwalen, JHWH, van uw wegen vandaan,
[2]	תִּקְשִׁיעַ לִבֵּנוּ מִיִּרְאַתְךָ	17aB	verhardt U onze harten van de vreze voor U vandaan?
[5]	שׁוּב לַמַּעַן עֲבָדֶיךָ	17bA	Keer om omwille van uw knechten,
[1]	שְׁבִטֵי נַחֲלֶתְךָ:	17bB	de stammen van uw eigendom.

= masoretische tekst

Scheiding ↑: a.  $\text{⚡}^S$  en  $\text{⚡}^A$  hebben aan het begin van 17 een duidelijke markering door middel van een spatie en *ekthesis*; in de tekst van  $\text{⚡}^S$  is hier ook sprake van *paragraphos*.<sup>153</sup> In  $\text{⚡}^A$  ontbreekt een punt aan het einde van vers 17a, maar de eerste letter van de volgende regel is een hoofdletter die vóór de kantlijn geplaatst is (*ekthesis*). Een spatie aan het einde van de voorgaande regel ontbreekt. Niettemin wijst de *ekthesis* op een markering aan het begin van vers 17b. Dat  $\text{⚡}^A$  zowel aan het begin als halverwege vers 17 een tekstdeeler heeft, duidt erop dat de schrijver of overleveraar onzeker is geweest over de vraag waar hier in de tekst van Jes. 63 een nieuwe paragraaf begint; b. op grond van aanwijzingen in MT: vraagzin, ingeleid door het vraagpartikel לָמָה; יהוה; *yiqtol*-vorm van het werkwoord; aantal heffingen: 4 + 3.

Scheiding ↓: imperativus; wisseling van subject (hier JHWH); aantal heffingen: 3 + 2.

Strofe-parallellisme: herhaling van het suffix 2<sup>e</sup> persoon mannelijk enkelvoud , עבדיך || נו; שבטי נחלת.

Commentaar:  $\text{⚡}^A$  heeft geen punt aan het einde van vers 17; dit handschrift laat vers 17 zonder onderbreking overgaan in vers 18. De strofe is een eenheid die daarin gelegen is dat de aandacht volledig uitgaat naar het volk (vergelijk strofe 15); de imperatief (17b) komt op vanuit de klacht dat het volk door toedoen van JHWH aan het dwalen is (17a), waarbij ‘ik’ benoemt dat dit volk niets minder is dan de knechten, het eigendom van JHWH. Ook in deze strofe wordt in de laatste regels genoemd wat vooral de aandacht van JHWH moet hebben.

Strofe 18 (Jes. 63:18):

[2]	לִמְצֹרֶךְ יְיָ שׁוּ עַם־יִשְׂרָאֵל	18aA	Sinds korte tijd hebben zij uw heilig volk in bezit genomen;
[1]	צָרֵינוּ בִּוְסֹסוֹ מִקִּדְשֶׁךָ:	18aB	onze vijanden hebben uw heiligdom vertreden.

= masoretische vers

Scheiding ↑: tijdsbepaling למצור; *qatal*-vorm van het werkwoord; wisseling van subject (hier ‘onze vijanden’); aantal heffingen: 3 + 3.

<sup>153</sup> Zie wat ik hierover opmerkte bij de afbakening van de vorige strofe, strofe 16.

Scheiding ↓: subject צרינו gaat aan predicaat vooraf (nadruk); suffix 1<sup>e</sup> persoon meervoud נו; wisseling van subject (hier ‘onze vijanden’); wisseling van object (hier ‘uw heilig volk’ en ‘uw heiligdom’); aantal heffingen: 3 + 3.

Strofe-parallellisme: קדש || קדש; herhaling suffix 2<sup>e</sup> persoon mannelijk enkelvoud ך aan het einde van het colon.

Commentaar: deze strofe vormt syntactisch en inhoudelijk een eenheid – ‘ik’ vestigt de aandacht van JHWH op de situatie van zijn volk door toedoen van de vijand.

Strofe 19 (Jes. 63:19):

[5]	הֵינּוּ מְעוֹלָם לֹא־מִשְׁלֶתָּ בָּם	19aA	Wij zijn geworden (als hen van wie geldt:) van eeuwigheid heerst U onder hen niet,
[2]	לֹא־נִקְרָא שְׁמִי עָלֵיהֶם	19aB	uw naam is niet over hen uitgeroepen;
[5]	לֹא־קִרְעַת שָׁמַיִם יִרְדֶּתָּ	19bA	o, dat U de hemel scheurde, dat U neerdaalde;
[1]	מִפְּנֵיךְ הָרִים נָזְלוּ:	19bB	dat van uw aangezicht weg de bergen beefden!

= masoretische vers

Scheiding ↑: tijdsbepaling מעולם; wisseling van subject (‘wij’); suffix 3<sup>e</sup> persoon mannelijk meervoud ם; aantal heffingen: 4 + 3.

Scheiding ↓: לוא; *qatal*-vormen van het werkwoord (*iussivus*, 19b); subject is JHWH, respectievelijk ‘bergen’ (19b); הרים (subject gaat aan het predicaat vooraf); aantal heffingen: 3 + 3.

Strofe-parallellisme: herhaling van het suffix 2<sup>e</sup> persoon mannelijk enkelvoud ך; herhaling voorzetsel מן.

Commentaar:

1. In 6<sup>A</sup> is een tekstdeler (*ekthesis*) waar te nemen aan het begin van vers 19b. Ook een drietal Latijnse handschriften heeft op deze plaats in de tekst een grote tekstdeler: Ω<sup>SJM</sup>. Dit is een aanwijzing dat dit Griekse en deze Latijnse manuscripten vers 19b hebben beschouwd als het begin van een nieuwe paragraaf, het begin van Jes. 64. Ook in de tekst van 6<sup>S</sup> is hier later door een tweede schrijver een tekstdeler (*paragraphos*) aangebracht. Veel vertalingen en ook commentaren volgen de indeling van 6<sup>SA</sup> en Ω<sup>SJM</sup> en laten Jes. 64 beginnen bij MT Jes. 63:19b.<sup>154</sup> Ik sluit me aan bij de kritiek van De Moor en meen dat de indeling zoals de Masoreten die voorstellen aangehouden moet worden.<sup>155</sup> De strofe is inhoudelijk een eenheid: de klacht van vers 19a gaat over in de bede van vers 19b.

2. Alle door mij bestudeerde handschriften – op mogelijk 1QIs<sup>b</sup> na<sup>156</sup> – hebben geen tekstdeler aan het einde van MT Jes. 63:19b. Dit wijst erop dat de schrijvers van de tekst Jes. 63:19 hebben gelezen en verstaan als onlosmakelijk verbonden met zijn vervolg. Het betekent dat deze strofe deel uitmaakt van een groter geheel dat doorloopt tot in Jes. 64. Uit het vervolg van mijn onderzoek naar de retorische vorm van Jes. 63 moet blijken van welk groter tekstdeel deze strofe een onderdeel is.

<sup>154</sup> Zie voor een overzicht voetnoot 51.

<sup>155</sup> De Moor, “Boundary”, 88.

<sup>156</sup> Zie wat ik opmerkte over de indeling van Jes. 63 in 1QIs<sup>b</sup> in § 5.2.

## 5.6 CANTIKNEL

In deze paragraaf geef ik een indeling in cantikels.<sup>157</sup> Ik let op scheidende elementen in de tekst en op parallelisme tussen de strofen en vergelijk de indeling met die in oude tekstgetuigen.<sup>158</sup> Op grond hiervan kom ik tot de volgende indeling:

### Cantikel i (Jes. 63:1):

[7]	מִי־זֶה   בָּא מֵעֶדֶם	1aA	Wie is deze, die komt vanuit Edom,
[5]	חֲמוּץ בְּגָדִים מִבֹּצְרָה	1aB	in dieprode kleding vanuit Bozra;
[5]	זֶה הָדוֹר בְּלִבוֹשׁוֹ	1aC	deze, die gesierd is met zijn gewaad,
[2]	צִעָה בְּרַב כֹּחַ	1aD	die zich verheft in zijn grote kracht?
[1]	אֲנִי מְדַבֵּר בְּצִדְקָה רַב לְהוֹשִׁיעַ:	1bA	Ik, die spreek in gerechtigheid, groot om te redden.

Scheiding ↑ : a. in de weergave van de MT in de BHS is na 62:12 een ם te zien; in alle door mij gelezen oude handschriften – 1QIs<sup>ab</sup>, M<sup>LCA</sup>, S<sup>SBA</sup>, V<sup>159</sup> – is sprake van een duidelijke markering in de tekst door middel van de grotere tekstdelers; hiermee geven al deze handschriften aan dat met Jes. 63:1 een nieuwe paragraaf begint; b. op grond van aanwijzingen in MT: vraagpartikel מִי (emfase); aanwijzend voornaamwoord זֶה; thema verschuift van Sion, de stad, en het heil dat haar ten deel zal vallen (Jes. 62:11-12) naar de imponerende verschijning uit Edom in dieprode kleding.

Scheiding ↓ : in de tekst van S<sup>S</sup> is sprake van een dubbele punt (*colon*) en *paragraphos* en in die van S<sup>A</sup> van een spatie en *ekthesis* – op grond van waarnemingen in MT: persoonlijk voornaamwoord אֲנִי (emfase); thema: spreken in צִדְקָה, gerechtigheid.

Cantikel-parallelisme: -.

Thematische eenheid: Ja. Op de vraag *wie* (1a) volgt het antwoord *ik* (1b). Alle aandacht gaat uit naar de persoon van de actant die vanuit Edom komt: wie is deze?

Commentaar: zie wat betreft de tekstdelers in S<sup>S</sup> mijn commentaar bij de afbakening van strofe 1; de tekstdelers (*paragraphos* en *colon*) zijn vermoedelijk van later datum.

### Cantikel ii (Jes. 63:2-3):

[2]	מָדוּעַ אָדָם לִלְבוֹשֶׁךָ	2aA	Waarom is er rood aan uw gewaad
[1]	וּבְגָדֶיךָ כְּדָרֶךְ בָּגָת:	2aB	en is uw kleding als van iemand die in de wijnpers treedt?
[7]	פִּוְרָה   דָּרַכְתִּי לְבָדִי	3aA	De pers heb ik getreden, alleen ik,
[5]	וּמַעֲמִים אֲיִן־אִישׁ אִתִּי	3aB	ja, uit de volken was er niemand met mij,
[5]	וְאֶדְרָכֶם בְּאַפִּי	3aC	en ik heb hen getreden in mijn toorn,
[2]	וְאֶרְמָסֶם בְּחִמְתִּי	3aD	en ik heb hen vertrappt in mijn grimmigheid;

<sup>157</sup> Een cantikel bestaat uit een of meerdere strofen en wordt aangeduid met kleine Romeinse cijfers: i, ii, iii, etc. Ik geef deze < vet > weer op het moment dat ik in deze paragraaf een cantikel markeer en vervolgens analyseer. Zie voor de indeling in cantikels Korpel, "Introduction", 43-46 en Korpel and De Moor, *Structure*, 15v, 646-655.

<sup>158</sup> De meest objectieve manier om een cantikel (paragraaf) te markeren is te letten op de grote tekstdelers in de oude Hebreeuwse handschriften en in andere oude tekstgetuigen; zie Korpel, "Introduction", 45. Andere scheidende elementen zijn woorden of syntactische constructies die binnen het geheel van het cantikel nadruk krijgen; zie voetnoot 132. Behalve scheidende elementen zijn er ook bindende elementen aan te wijzen: parallelisme (inclusie; responsie; concatenatie of aaneenschakeling van versregels), enjambement (doorlopen van regels waardoor strofen verbonden worden) en thematische eenheid; zie Korpel, "Introduction", 45v.

<sup>159</sup> Zie voetnoot 133.

[5]	וְזוֹ נָצַחַם עַל-בְּגָדֵי	3bA	en hun levenssap spatte op mijn kleding,
[1]	וְכָל-מַלְבוּשֵׁי אֶגְאָלָתִי:	3bB	en al mijn gewaden heb ik bevlekt.

Scheiding ↑ : a. in de tekst van  $\mathfrak{S}^S$  is sprake van een dubbele punt (*colon*) en *paragraphos* en in die van  $\mathfrak{S}^A$  van een spatie en *ekthesis*; b. op grond van waarnemingen in MT: vraagpartikel מדוע (emfase); nieuw thema: דרך, het treden van de volken in אף, toorn en חמה, grimmigheid; nieuwe speler op het toneel van de tekst: עמים, volken.

Scheiding ↓ : a. in de tekst van  $\mathfrak{S}^A$  is sprake van een spatie en *ekthesis* en in de tekst van  $\mathfrak{S}^B$  zijn de beide laatste woorden van vers 3 (εἰς ἡγ) heel klein aan het slot van de regel geschreven en niet op de volgende regel, zodat het erop lijkt dat de tekstschrijver vers 4 per se op een nieuwe regel wilde laten beginnen; b. op grond van waarnemingen in MT: כל- מלבושי (emfase); verandering van subject.

Cantikel-parallélisme: (2aB) דרך || דרך (3aA, 3aC) (synoniem; concatenatie); לבוש (2aA) || לבוש (3bB) (synoniem); בגדים (2aB) || בגדים (3bA) (synoniem); inclusie לבוש, בגדים (2a) en לבוש, בגדים (3b); chiasme לבוש, בגדים (2a) || לבוש, בגדים (3b).<sup>160</sup>

Thematische eenheid: Ja. Op de vraag *waarom* van ‘deze uit Edom’ rood gekleurd is (2a) volgt het antwoord dat *ik in zijn toorn de volken getreden heeft* (3). Wordt in cantikel i alle nadruk gelegd op de actant zelf, in dit tweede cantikel gaat de aandacht volledig uit naar de kleding van deze actant, en naar zijn treden van de volken in toorn en grimmigheid: *waarom* is zijn kleding dieprood van kleur?

Cantikel iii (Jes. 63:4-6):

[2]	כִּי יוֹם נָקָם בְּלִבִּי	4aA	Want de dag van wraak was in mijn hart,
[1]	וּשְׁנַת גְּאוּלִי בָּאָה:	4aB	en het jaar van mijn gelosten was gekomen.
[5]	וְאַבִּיט וְאֵין עֹזֵר	5aA	En ik keek op, maar er was niemand die hielp,
[2]	וְאַשְׁתּוּמָם וְאֵין סוֹמֵךְ	5aB	en ik ontzette mij, want er was niemand die steunde;
[5]	וּתְוַשַׁע לִי זְרָעִי	5bA	en mijn arm redde mij,
[1]	וְחִמְתִּי הִיא סִמְכָתִנִּי:	5bB	en mijn grimmigheid, zij steunde mij.
[5]	וְאַבִּיט עַמִּים בְּאַפִּי	6aA	En ik vertrad volken in mijn toorn,
[2]	וְאַשְׁכַּרְם בְּחִמְתִּי	6aB	en ik maakte ze dronken in mijn grimmigheid;
[1]	וְאוֹרִיד לְאֶרֶץ נָצַחַם: ס	6bA	en ik deed ter aarde neerstorten hun levenssap.

Scheiding ↑ : a. in de tekst van  $\mathfrak{S}^A$  is sprake van een spatie en *ekthesis*; b. op grond van waarnemingen in MT: partikel כי (emfase); wisseling subject: יום, dag (4aA) en שנה, jaar (4aB); nieuw thema: נקם, wraak (4aA) en גאל, lossen (4aB); nieuwe speler: גאולי, mijn gelosten (4aB).

Scheiding ↓ : a. in de MT (BHS) staat er een ס (*s<sup>e</sup>tuma*) aan het einde van vers 6; dat komt overeen met de grote tekstdelers in de gelezen handschriften 1QIs<sup>a</sup> (spatie, en horizontaal streepje in de rechterkantlijn), M<sup>LCA</sup> (*s<sup>e</sup>tuma*),  $\mathfrak{S}^S$  (*paragraphos*, en *ekthesis*),  $\mathfrak{S}^B$  (spatie) en  $\mathfrak{V}^{161}$  (grote tekstdeler ¶); de markering in  $\mathfrak{S}^A$  is niet goed zichtbaar, maar lijkt er wel te zijn doordat er een (heel) kleine spatie is waar te nemen tussen vers 6 en 7; b. op grond van

<sup>160</sup> Zie de syntactische analyse van Jes. 63:3 in § 2.2.2.

<sup>161</sup> Zie voetnoot 145.



waarnemingen in MT: object van het predicaat wisselt: in 63:1-6 עם, volk (enkelvoud) en in 63:7vv עמים, volken (meervoud); subject wisselt: in 63:1-6 is 'ik', de imponerende verschijning uit Edom, en in 63:7vv is de 'ik' een ander.

Cantikel-parallélisme: גאל (4aB) || זרע (5a); נקם (4aA) || חמתי (5bB, 6aB), אפי (6aA); גאל (4aB) || ישע (5bA); enjambement: vers 4 gaat verder in vers 5 – in vers 5 en 6 verhaalt 'ik' wat het betekent dat de dag van wraak en het jaar van zijn gelosten gekomen (vers 4) waren; herhaling van het suffix 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud; חמה (5bB) || חמה (6aB) (synoniem); גאל (4aB), ישע, סמך, (5b) || בוס, שכר, ירד (6a-b) (antithetisch); grammaticaal parallélisme: spreekvorm 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud.

Thematische eenheid: Ja. De conjunctie כי waarmee het cantikel opent, markeert een nieuwe inzet in Jes. 63. De lezer krijgt in dit cantikel te horen wat de dieperliggende reden (causale betekenis van כי) is dat 'ik' de volken in zijn toorn vertrapte zoals hij in het voorgaande cantikel (vers 3) en in het vervolg van dit cantikel (5-6) zegt. De wisseling van subject in vers 4 (in plaats van 'ik' zoals in vers 3 en 5-6 zijn in vers 4 'dag' en 'wraak' het subject) betekent dat de woorden נקם en גאל de aandacht krijgen: we moeten weten dat wraak en 'mijn gelosten' de imponerende verschijning uit Edom motiveerden om de volken te vertrappen in toorn en grimmigheid.

#### Cantikel iv (Jes. 63:7-10):

[5]	חֲסִדֵי יְהוָה   אֶזְכִּיר תְּהִלַּת יְהוָה	7aA	De goedertierenheden van JHWH zal ik gedenken, de roemrijke daden van JHWH,
[2]	כִּלְלָהּ כָּל אֲשֶׁר-גָּמְלָנוּ יְהוָה	7aB	naar alles wat JHWH ons gedaan heeft;
[5]	וְרַב-טוֹב לְבֵית יִשְׂרָאֵל	7bA	en de overvloed van goedheid aan het huis van Israël,
[1]	אֲשֶׁר-גָּמְלָם בְּרַחֲמָיו וּבְרַב חֲסִדָּיו:	7bB	die Hij hun gedaan heeft naar zijn barmhartigheden en naar de grootte van zijn goedertierenheden.
[5]	וַיֹּאמֶר אֶד-עַמִּי הָמָּה	8aA	Hij had gezegd: 'Zeker, mijn volk zijn zij,
[2]	בָּנִים לֹא יִשְׁקְרוּ	8aB	kinderen die niet plegen te liegen.'
[1]	וַיְהִי לָהֶם לְמוֹשִׁיעַ:	8bA	En Hij werd voor hen tot een redder:
[7]	בְּכָל-צָרָתָם   לֹא צָר	9aA	in al hun benauwdheid was Hij benauwd
[5]	וּמִלֶּאךָ פָּנִיו הוֹשִׁיעֵם	9aB	en de engel van zijn aangezicht redde hen;
[2]	בְּאַהֲבָתוֹ וּבְחַמְלָתוֹ הוּא גָּאֵלָם	9bA	in zijn liefde en in zijn medelijden heeft Hij, Hij hen gelost;
[1]	וַיִּנְשָׁלֶם וַיִּנְשָׂאֶם כָּל-יְמֵי עוֹלָם:	9bB	en Hij tilde hen op en Hij droeg hen alle dagen van voorheen.
[2]	וְהָמָּה מָרוּ וַעֲצָבוּ אֶת-רוּחַ קְדָשׁוֹ	10aA	Maar zij, zij waren weerspanning en krenkten zijn heilige Geest;
[8]	וַיִּהְיֶה לָהֶם לְאוֹיֵב	10bA	en Hij veranderde voor hen in een vijand;
[1]	הוּא גִלָּם-בָּם:	10bB	Hij, Hij heeft tegen hen gestreden.

Scheiding ↑ : a. in de MT zoals de BHS ons die voorlegt staat er een ם aan het einde van vers 6; dat komt overeen met een duidelijke markering in de gelezen handschriften 1QIs<sup>a</sup> (spatie, en horizontaal streepje in de rechterkantlijn), ℳ<sup>LCA</sup> (spaties), Ⲫ<sup>s</sup> (*paragraphos*, en *ekthesis*), Ⲫ<sup>B</sup> (spatie) en Ⲫ<sup>162</sup> (grote tekstdeler ¶); de markering in Ⲫ<sup>A</sup> is niet goed zichtbaar, maar lijkt er wel te zijn doordat er een kleine spatie is waar te nemen tussen vers 6 en 7; b. op grond van waarnemingen in MT: naam יהוה (emfase); naam ישראל; wisseling van subject: de ‘ik’ die hier spreekt is een ander dan de ‘ik’ van 63:1-6; wisseling van object: in vers 7 verschuift de aandacht van volken (meervoud) die vertreden worden (63:3-6) naar de goedertierenheden, roemrijke daden en barmhartigheden van JHWH ten aanzien van het volk (enkelvoud) Israël; *yiqtol*- en *qatal*-vorm van het werkwoord; ontbreken van conjunctie aan het begin van vers 7; suffix 1<sup>e</sup> persoon meervoud נו.

Scheiding ↓ : a. spatie en *ekthesis* in Ⲫ<sup>A</sup> en grote tekstdeler in één Latijns handschrift, namelijk Ω<sup>M</sup>; b. op grond van waarnemingen in MT: persoonlijk voornaamwoord הוא (emfase); suffix 3<sup>e</sup> persoon meervoud ם.

Cantikel-parallellisme: יהוה || הוא || הוא (grammaticaal); בית ישראל (7bA) || עמי (8aA); יהוה (7a) || מלאך פניו (9aB) || רוח קדשו (10aA); herhaling suffix 3<sup>e</sup> persoon mannelijk meervoud; herhaling suffix 3<sup>e</sup> persoon mannelijk enkelvoud; responsie הוא 9bA, 10bB; (8aA) || הוא (10bB) antithetisch; גאל || ישע 8bA, 9aB; concatenatie suffix 3<sup>e</sup> persoon mannelijk meervoud ם 8b, 9a; de versregels 8bA en 10bA vormen een contrast binnen dit cantikel: להם למישיע (ook responsie); להם לאויב (ook responsie); להם (8bA) || במ (10bB) (antithetisch).

Thematische eenheid: Ja. Een vooralsnog voor ons onbekende ‘ik’ neemt het woord en vestigt de aandacht met grote nadruk op de goedertierenheden van JHWH. Hoewel vers 7 een sterke eenheid is in zichzelf (inclusio חסד), is het onlosmakelijk verbonden met de hierop volgende strofen. Want daarin verhaalt ‘ik’ op welke wijze die goedertierenheden van JHWH gebleken zijn en zet hij de roemrijke daden van JHWH op een rij. Hij zet in met het schetsen van de tegenstelling (antithese יהוה והמה) tussen wat JHWH deed en wat het volk deed. Er voltrok zich een omslag in de houding van JHWH ten opzichte van zijn volk: van een redder (8b) werd Hij een vijand (10b). Deze wending werd ingegeven door wat in de tussenliggende versregels wordt verhaald: tegenover het goed doen van JHWH (vers 9) stelde het volk het krenken van de Geest (vers 10aA).<sup>163</sup>

Cantikel v (Jes. 63:11-14):

[2]	וַיִּזְכֹּר יְמֵי-עוֹלָם מִשָּׁה עָמוֹ	11aA	Maar Hij gedacht de dagen van voorheen, Mozes, zijn volk.
[5]	אַיֶּה   הַמַּעֲלָה <sup>164</sup> מִיָּמַי אֶת רַעֲי צִאֲנוֹ	11bA	Waar is Hij die deed opgaan uit de zee die zijn kudde weidden?
[1]	אַיֶּה הַשֵּׁם בְּקִרְבּוֹ אֶת-רוּחַ קְדְּשׁוֹ:	11bB	Waar is Hij die in zijn midden stelde zijn heilige Geest;
[5]	מוֹלִיד לִימִין מִשָּׁה	12aA	Hij die aan de rechterhand van Mozes deed gaan
[2]	זְרוֹעַ תְּפָאֲרָתוֹ	12aB	zijn luisterrijke arm;

<sup>162</sup> Zie voetnoot 145.

<sup>163</sup> Bij de syntactische analyse van Jes. 63 heb ik laten zien dat Jes. 63:8-10 syntactisch gezien een concentrisch opgebouwd tekstdeel is. Zie de syntactische analyse van vers 10 in § 2.3.2.

<sup>164</sup> Hier wijkt mijn weergave van de Hebreeuwse tekst af van ℳ<sup>L</sup> op grond van vergelijking met de tekst van 1QIs<sup>a</sup> en de Griekse handschriften. Zie mijn commentaar bij 11bA.

299

[5]	כִּי־אַתָּה אָבִינוּ	16aA	U toch bent onze vader;
[5]	כִּי אַבְרָהָם לֹא יָדָעֵנוּ	16aB	want Abraham kent ons niet
[2]	וַיִּשְׂרָאֵל לֹא יִכְיָרְנוּ	16aC	en Israël denkt niet aan ons;
[5]	אַתָּה יְהוָה אָבִינוּ	16bA	U, JHWH, bent onze vader;
[1]	גִּאֲלֵנוּ מֵעוֹלָם שְׁמֶךָ:	16bB	‘onze lossers van eeuwigheid’ is uw naam.

Scheiding ↑: a. in 1QIs<sup>a</sup>, 6<sup>SBA</sup> en 16<sup>168</sup> is een grote tekstdeler aangebracht aan het begin van vers 15; b. op grond van waarnemingen in MT: imperativus; vraagpartikel אִיָּה; wisseling van plaats: in dit cantikel de hemel (boven) – in het voorgaande cantikel de zee, de wateren en de waterdiepten (beneden); nieuwe woorden en thema’s worden aangesneden: naijver, uw binnenste, uw barmhartigheden, onze vader.

Scheiding ↓: a. 6<sup>SA</sup> markeren de overgang van vers 16 naar vers 17 door middel van een spatie en *ekthesis*; 6<sup>S</sup> heeft ook *paragraphos*; b. op grond van waarnemingen in MT: wisseling van object: in dit cantikel is de aandacht gevestigd op JHWH, en in het volgende cantikel op het volk; persoonlijk voornaamwoord אַתָּה; non-verbale zinnen (16b); participium; עוֹלָם (emfase).

Cantikel-paralellisme: herhaling suffix 2<sup>e</sup> persoon mannelijk enkelvoud ך (grammaticaal); de middelste cola van strofe 15 eindigen met het suffix 2<sup>e</sup> persoon mannelijk enkelvoud ך, de middelste cola van strofe 16 met het suffix 1<sup>e</sup> persoon meervoud נו; ook op deze manier licht op wat in deze tekst de aandacht heeft: de verhouding van JHWH en zijn volk.

Thematische eenheid: Ja. Vers 16 is de inhoudelijke onderbouwing voor de imperatief van vers 15, zoals ik ook al heb aangetoond bij de syntactische analyse van vers 16. De identiteit van JHWH – Hij is ‘onze vader’ – is voor ‘ik’ alle reden om zich op een indringende wijze te wenden tot JHWH. Het cantikel – waarin de suffixen een belangrijke rol spelen, zoals ik zojuist liet zien – eindigt met het woord שְׁמֶךָ, ‘uw naam’. Die is de grond voor de roep van ‘ik’ om het omzien van JHWH naar zijn volk.

Cantikel vii (Jes. 63:17-64:3):<sup>169</sup>

[5]	לָמָּה תַתְּעֵנוּ יְהוָה מְדַרְגֵּיךְ	17aA	Waarom laat U ons dwalen, JHWH, van uw wegen vandaan,
[2]	תִּקְשִׁיט לִבֵּנוּ מִיִּרְאָתָךְ	17aB	verhardt U onze harten van de vreze voor U vandaan?
[5]	שׁוּב לִמְעַן עֲבָדֶיךָ	17bA	Keer om omwille van uw knechten,
[1]	שְׁבִטֵי נַחֲלֹתֶיךָ:	17bB	de stammen van uw eigendom.
[2]	לִמְצֹעֶר יִרְשׁוּ עַם־קֹדְשְׁךָ	18aA	Sinds korte tijd hebben zij uw heilig volk in bezit genomen;
[1]	צָרִינוּ בּוֹסֶסוּ מִקֹּדְשְׁךָ:	18aB	onze vijanden hebben uw heiligdom vertreden.
[5]	הָיִינוּ מֵעוֹלָם לֹא־מִשְׁלַת בָּם	19aA	Wij zijn geworden (als hen van wie geldt:) van eeuwigheid heerst U onder hen niet,

<sup>168</sup> Zie voetnoot 151.

<sup>169</sup> Zie voor de keuze voor dit vers mijn commentaar bij de afbakening van dit cantikel hieronder.

[2]	לֹא־תִקְרָא שְׁמִי עַל־הֶם	19aB	uw naam is niet over hen uitgeroepen;
[5]	לֹא־תִקְרָעַתְּ שָׁמַיִם יִרְדָּתְּ	19bA	o, dat U de hemel scheurde, dat U
			neerdaalde,
[1]	מִפְּנֵי הַרִים נָזְלוּ:	19bB	dat van uw aangezicht weg de bergen
			beefden
[7]	כִּקְלֹחַ אֵשׁ הַמִּסִּים	1aA	- zoals vuur rijshout in vlam zet,
[5]	מִיָּם תִּבְעָה־אֵשׁ	1aB	vuur water doet koken –
[2]	לְהוֹדִיעַ שְׁמִי לַעֲרִיב	1aC	om uw naam te laten weten aan uw
			vijanden;
[1]	מִפְּנֵי גוֹיִם יִרְגְּזוּ:	1bA	dat van uw aangezicht weg de naties
			sidderden,
[2]	בַּעֲשׂוֹתֶיךָ נורָאוֹת לֹא נִקְוָה	2aA	door uw vreeswekkende daden die wij
			niet verwachtten;
[1]	יִרְדָּתְּ מִפְּנֵי הַרִים נָזְלוּ:	2aB	dat U neerdaalde, van uw aangezicht
			weg de bergen beefden!
[2]	וּמַעֲוֹלָם לֹא־שָׁמְעוּ לֹא הִאֲזִינוּ	3aA <sup>170</sup>	Van eeuwigheid heeft men (het) niet
			gehoord, (het) niet vernomen;
[5]	עֵינַי לֹא־רָאִיתָ אֱלֹהִים וְזִלְתָּ	3bA	geen oog heeft gezien een God buiten U;
[1]	יַעֲשֶׂה לְמַסְכַּח־לּוֹ:	3bB	wat Hij zal doen aan wie op Hem wacht!

Scheiding ↑: a.  $\text{S}^{\text{SA}}$  hebben aan het begin van 17 een duidelijke markering door middel van een spatie en *ekthesis*; in de tekst van  $\text{S}^{\text{S}}$  is ook sprake van *paragraphos*; b. op grond van waarnemingen in MT: vraagzin, ingeleid door het vraagpartikel למה (emfase); verandering van thema: heeft in het vorige cantikel de identiteit van JHWH de aandacht, in dit cantikel verschuift de aandacht naar de identiteit en penibele situatie van het volk; hiermee hangt samen dat nieuwe woorden worden geïntroduceerd: uw knechten, uw eigendom, onze vijanden; *yiqtol*-vorm van het werkwoord (17a).

Scheiding ↓: a.  $\text{M}^{\text{C}}$  heeft hier een grote tekstdeler (spatie: *s<sup>e</sup>tuma*);<sup>171</sup> b. wisseling van subject: hier God, JHWH, maar in de volgende versregel het volk (o.a. subject van עשה in 3b en 4a); suffix 3<sup>e</sup> persoon mannelijk enkelvoud וי (nadruk); עין (emfase).

Cantikel-parallélisme: יהוה (63:17aA) || אלהים (64:3bA) (inclusio); צרינו (63:18aB)|| צריך (64:1aC); herhaling suffix 2<sup>e</sup> persoon mannelijk enkelvoud ך; herhaling van de prepositie מעולם; היינו || עם־קדשך || נחלתך || עבדיך (63:18aA) || מעולם (63:19aA) (antithetisch); למצער; מן (63:19aA) || מעולם (64:3aA); ירד (63:19bA) || ירד (64:2aB); מפניך הרים נזלו (63:19bB) || הרים (64:2aB); מפניך נזלו (64:2aB); מפניך (63:19bB; 64:1bA; 64:2aB); herhaling לא שמך (63:19aB) || שמך (64:1aC) (responsie); נול (63:19bB, 64:2aB) || רגז (64:1bA); קוה (64:2aA) || חכה (64:3bB) (synoniem); עשה (64:2aA) || עשה (64:3bB).

Thematische eenheid: Ja. De 'ik' uit voor JHWH zijn klacht over de ellendige omstandigheden van het volk (63:18-19a). Aan deze klacht gaat de imperatief vooraf dat JHWH zich omkeert omwille van zijn volk (63:17b), en op deze klacht volgt tot tweemaal toe de bede dat JHWH neerdaalt en de bergen beven (63:19b en 64:2aB). Deze bede omarmt

<sup>170</sup> Accent [8] is ook hier een zwak scheidend accent, ondergeschikt aan het zwaardere accent [2].  $\text{S}^{\text{S}}$  en  $\text{S}^{\text{A}}$  hebben een punt na ηκουσσαντες en zouden een indeling op grond van accent [8] steunen. Toch meen ik een indeling op grond van accent [2] te moeten voorstaan: a. omdat accent [8] ook hier een zwakker accent is, ondergeschikt aan accent [2]; b. het colon dat door deze indeling ontstaat vormt syntactisch gezien een complete en volwaardige zin (*ellipsis*; parallélisme שמע en און).

<sup>171</sup> Zo ook Oesch, *Petucha und Setuma*, T29+.

de versregel waarin het ultieme doel van het komen van JHWH wordt beschreven: dat de vijand de naam van JHWH kennen zou (64:1aC). Het cantikel loopt uit op de woorden van vers 3 die getuigen van hoop: wat JHWH doet aan wie op Hem wacht is ongehoord – aan het licht zal komen dat er buiten Hem geen God is.

Commentaar:

1. Zie bij strofe 19 – daar heb ik erop gewezen dat  $\Theta^{SA}$  en de Latijnse handschriften  $\Omega^{SJM}$  aan het *begin* van vers 19b een grote tekstdeler hebben. De eerste of tweede schrijver van deze teksten hebben Jes. 63:19b gezien als het begin van een nieuwe paragraaf, het begin van Jes. 64. Ik houd mij aan de tekstindeling van de Masoreten en heb hiervoor naast tekstkritische ook inhoudelijke redenen. Uit de analyse van dit cantikel hierboven blijkt dat het slot van Jes. 63 en het begin van Jes. 64 sterk verbonden zijn; er is sprake van een syntactische, literaire en inhoudelijke eenheid.

2. Alle door mij bestudeerde handschriften – op mogelijk 1QIs<sup>b</sup> na – hebben geen tekstdeler aan het *einde* van MT Jes. 63:19b. Dit is een aanwijzing voor het feit dat de schrijvers van al deze handschriften Jes. 63:19 gezien hebben als een onderdeel van een groter geheel. Hoewel deze studie niet de tekst van Jes. 64 betreft, maakt het onderzoek naar de retorische vorm duidelijk dat ik niet om de tekst van Jes. 64 heen kan: Jes. 63 is onlosmakelijk met zijn vervolg verbonden. Daarom kies ik ervoor om in deze paragraaf het begin van Jes. 64 mee te nemen in het onderzoek. Zo kan ik laten zien op welke manier het slot van Jes. 63 een geheel vormt met het begin van Jes. 64 en beide teksten met elkaar vervlochten zijn.

3. Uit het geheel van dit cantikel kan worden opgemaakt dat versregel MT Jes. 63:19b een geheel vormt met de hierop volgende versregels. Er volgt op deze versregel een tussenzin, die ik markeer met een gedachtestreepje (–) aan het begin van MT Jes. 64:1aA en einde van MT Jes. 64:1aB. Achter het laatste woord van MT Jes. 63:19 zet ik daarom nu geen leesteken. Het uitroepteken dat ik in de weergave en vertaling van de tekst tot nu toe hier zette, verschuif ik naar het slot van MT Jes. 64:2. Door geen leesteken te zetten aan het slot van MT Jes. 63:19 laat ik zien wat ik in dit onderzoek naar de retorische vorm van Jes. 63 heb ontdekt: het is onjuist vers 19 te beschouwen als het slot van Jes. 63: want de tekst van MT Jes. 63 gaat zonder onderbreking over in die van MT Jes. 64.

4.  $\mathfrak{M}^C$  heeft een grote tekstdeler (*s<sup>e</sup>tuma*) na MT Jes. 64:3;  $\mathfrak{M}^A$  (spatie) en  $\Theta^A$  (spatie + *ekthesis*) hebben een grote tekstdeler (*s<sup>e</sup>tuma*) na MT Jes. 64:2;  $\Theta^S$  heeft hier *paragraphos*. De vraag is daarom waar dit cantikel eindigt: na vers 2 of na vers 3? Voor beide is gezien de tekstgetuigen iets te zeggen, maar ik houd het erop dat cantikel vii eindigt met MT Jes. 64:3. Ik heb hiervoor de volgende argumenten: a.  $\mathfrak{M}^C$  is een ouder handschrift dan  $\mathfrak{M}^A$ ; b. deze verzen (strofen) vormen syntactisch en inhoudelijk een betekenisvol geheel, zoals ik bij de afbakening van het cantikel zojuist heb laten zien.<sup>172</sup>

5. In de door mij onderzochte handschriften zijn binnen dit tekstdeel Jes. 63:17-64:3 nauwelijks grote tekstdelers waar te nemen. Een uitzondering zijn Griekse en Latijnse handschriften die na MT Jes. 63:19a een markering aanbrengen;  $\Theta^A$  heeft ook een tekstdeler na MT Jes. 63:17a (uitsluitend *ekthesis*) en na MT Jes. 64:1a (spatie + *ekthesis*). Het gaat om markeringen die geen recht doen aan de eenheid van de tekst en aan het verstaan van de eerste schrijvers zelf. Hieruit volgt dat Jes. 63:17-64:3 als één cantikel moet worden gezien.

<sup>172</sup> Ook De Moor, “Boundary”, 88 markeert het einde van dit tekstdeel bij Jes. 64:3.

## 5.7 SUB-CANTO'S

In deze paragraaf onderzoek ik de zogenoemde macrostructuur van de tekst. Daaronder versta ik de opbouw van de tekst in grotere eenheden dan de hiervoor genoemde strofen en paragrafen (cantikels). Ik geef een indeling in sub-canto's.<sup>173</sup> Ik let hierbij op scheidende elementen in de tekst en op parallelisme tussen de cantikels en vergelijk de indeling met die in oude tekstgetuigen.<sup>174</sup> Op grond hiervan kom ik tot de volgende indeling:

### Sub-canto A (Jes. 63:1-6):

[7]	מִי־זֶה   בָּא מֵעֶדֶם	1aA	Wie is deze, die komt vanuit Edom,
[5]	חֲמוֹץ בְּגָדִים מְצֻרָה	1aB	in dieprode kleding vanuit Bozra;
[5]	זֶה הַדּוֹר בְּלִבוֹשׁוֹ	1aC	deze, die gesierd is met zijn gewaad,
[2]	צֹעָה בָּרֶב כֹּחַו	1aD	die zich verheft in zijn grote kracht?
[1]	אֲנִי מְדַבֵּר בְּצִדְקָה רַב לְהוֹשִׁיעַ:	1bA	Ik, die spreek in gerechtigheid, groot om te redden.
[2]	מִדּוּעַ אָדָם לְלִבוֹשׁוֹ	2aA	Waarom is er rood aan uw gewaad
[1]	וּבְגָדֶיךָ כְּדֹרֶךְ בְּגֵת:	2aB	en is uw kleding als van iemand die in de wijnpers treedt?
[7]	פִּתְּרָהּ   דָּרַכְתִּי לְבָדִי	3aA	De pers heb ik getreden, alleen ik,
[5]	וּמַעֲמִים אֵין־אִישׁ אִתִּי	3aB	ja, uit de volken was er niemand met mij,
[5]	וְאֶדְרַכְתִּי בְּאַפִּי	3aC	en ik heb hen getreden in mijn toorn,
[2]	וְאֶרְמָסֶם בְּחִמָּתִי	3aD	en ik heb hen vertrappt in mijn grimmigheid;
[5]	וְזִי נִצָּחֶם עַל־בְּגָדִי	3bA	en hun levenssap spatte op mijn kleding,
[1]	וְכָל־מַלְבוּשֵׁי אֶגְאָלִתִּי:	3bB	en al mijn gewaden heb ik bevlekt.
[2]	כִּי יוֹם נָקָם בְּלִבִּי	4aA	Want de dag van wraak was in mijn hart,
[1]	וּשְׁנַת גְּאוּלִי בָּאָה:	4aB	en het jaar van mijn gelosten was gekomen.
[5]	וְאֶבִּיט וְאֵין עֹזֵר	5aA	En ik keek op, maar er was niemand die hielp,
[2]	וְאֶשְׁתַּוְּמָם וְאֵין סוֹמֵךְ	5aB	en ik ontzette mij, want er was niemand die steunde;
[5]	וְתוֹשַׁע לִי זְרָעִי	5bA	en mijn arm redde mij,

<sup>173</sup> Een sub-canto bestaat uit een of meerdere cantikels en wordt aangeduid met een hoofdletter: A, B, C, etc. Ik geef deze letter < vet > weer op het moment dat ik in deze paragraaf een sub-canto markeer en vervolgens analyseer. Wanneer verschillende sub-canto's tot dezelfde compositie blijken te behoren, worden ze canto's genoemd. Zie voor de macro-structuur en indeling in (sub-)canto's Korpel, "Introduction", 47v. en Korpel and De Moor, *Structure*, 16, 655-658.

<sup>174</sup> Wat betreft scheidende en bindende elementen: hiervoor geldt hetzelfde als bij het onderscheiden van cantikels; zie voetnoot 132. Het parallelisme wordt in dit geval wel 'distant' parallelisme genoemd: sleutelwoorden die op enige afstand van elkaar in de tekst staan verbinden tekstdelen.

[1]	וְחִמְתִּי הָיָא סְמִיכָתִנִּי:	5bB	en mijn grimmigheid, zij steunde mij.
[5]	וְאָבוֹס עַמִּים בְּאַפִּי	6aA	En ik vertrad volken in mijn toorn,
[2]	וְאַשְׁכַּרְם בְּחִמְתִּי	6aB	en ik maakte ze dronken in mijn grimmigheid;
[1]	וְאִרְרִיד לְאַרְצָן נִצָּחִים: ס	6bA	en ik deed ter aarde neerstorten hun levenssap.

Scheiding↑ : a. in de weergave van de MT in de BHS is na 62:12 een ס te zien; in alle door mij gelezen oude handschriften – 1QIs<sup>ab</sup>, M<sup>LCA</sup>, S<sup>SBA</sup>, V<sup>175</sup> – is sprake van een duidelijke markering in de tekst door middel van de grotere tekstdelers;<sup>176</sup> hiermee geven al deze handschriften aan dat met Jes. 63:1 een nieuwe paragraaf begint; b. op grond van aanwijzingen in MT: vraagpartikel מִי; pronomen demonstrativum הַזֶּה; persoonlijk voornaamwoord 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud אֲנִי; thema verschuift van Sion, de stad, en het heil dat haar ten deel vallen zal (Jes. 62:11-12) naar de imponerende verschijning uit Edom/Bozra.

Scheiding↓ : a. in de MT (BHS) staat er een ס (*s<sup>e</sup>tuma*) aan het einde van vers 6; dat komt overeen met een duidelijke markering in de gelezen handschriften 1QIs<sup>a</sup> (spatie, en horizontaal streepje in de rechterkantlijn), M<sup>LCA</sup> (spaties), S<sup>S</sup> (*paragraphos*, en *ekthesis*), S<sup>B</sup> (spatie, en *ekthesis*) en V<sup>177</sup> (grote tekstdeler ¶); de markering in S<sup>A</sup> is niet goed zichtbaar, maar lijkt er wel te zijn doordat er een kleine spatie is waar te nemen tussen het laatste woord van vers 6 en het eerste van vers 7;<sup>178</sup> b. op grond van waarnemingen in MT: object van het predicaat wisselt: in 63:1-6 עַם, volk (enkelvoud) en in 63:7vv עַמִּים, volken (meervoud); subject wisselt: in 63:1-6 is ‘ik’, de imponerende verschijning uit Edom, en in 63:7vv is de ‘ik’ een ander; thema-woorden in dit tekstdeel zijn: אַף, toorn en חֶמָה, grimmigheid, en נָקָם, wraak.

Sub-canto-parallélisme<sup>179</sup>: inclusie בּוֹא (1aA) en יֵרֵד (6bA); בּוֹא (1aA) || בּוֹא (4aB); מֵאֲדוֹם (1aA) || אָדָם (2aA); vraagpartikel מִי (1aA) || מִדּוּעַ (2aA); herhaling בגִּדִים en לְבוּשׁ; participium-vorm 1bA en 2aB (concatenatie); יֵשַׁע (1bB) || גָּאֵל (4aB); צִדְקָה (1bA) || נָקָם, חֶמָה (3aB) || עַמִּים (3aB) || עַמִּים (3bB); אֶף (3bA) || אֶף (6aA); חֶמָה (3bB) || חֶמָה (5bB; 6aB); נִצָּחִים (3bA) || נִצָּחִים (6bA); גָּאֵל (3bB) || גָּאֵל (4aB); אֵין (3aB) || אֵין (5aA; 5aB); נִצָּחִים (3bA) || נִצָּחִים (6bA); concatenatie suffix 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud י (3b, 4a); concatenatie גָּאֵל (4aB) en יֵשַׁע, סֶמֶךְ, עֶזֶר (5a-b); grammaticaal parallélisme: *participium*-vorm van het werkwoord (vers 1<sup>4x</sup>; 2aB; 4aA; 4aB; 5aA; 5aB); *qatal*-vorm van het werkwoord (3aA; 5bB); *w<sup>e</sup>yiqtol*-vorm van het werkwoord (3bA; 3aD; 3bA; 5aA; 5aB 6aA; 6bA); een *yiqtol*-vorm van het werkwoord wordt gevolgd door dezelfde prepositiegroep met het voorzetsel ב (3aC; 3aD; 6aA; 6aB); syntactisch gezien is er sprake van een concentrische opbouw van 63:3-6;<sup>180</sup> suffix 1<sup>e</sup>

<sup>175</sup> Zie voetnoot 133.

<sup>176</sup> Volgens Oesch hebben naast de genoemde manuscripten 1QIs<sup>ab</sup> en M<sup>LCA</sup> ook de handschriften M<sup>P</sup> (Codex Petropolitanus) en M<sup>R</sup> (Codex Reuchlinianus), en de tekstuitgaven van PB (Parma Bijbel) en BR (de 2<sup>e</sup> Rabbijnse Bijbel van 1525, uitgave Bomberg) op deze plaats in de tekst een grote tekstdeler; Oesch, *Petucha und Setuma*, T28+.

<sup>177</sup> Zie voetnoot 145.

<sup>178</sup> Volgens Oesch hebben naast de genoemde handschriften 1QIs<sup>a</sup> en M<sup>LCA</sup> ook de Hebreeuwse handschriften M<sup>P</sup> (Codex Petropolitanus) en M<sup>R</sup> (Codex Reuchlinianus) en de tekstuitgaven van PB (Parma Bijbel), BR (de 2<sup>e</sup> Rabbijnse Bijbel van 1525, uitgave Bomberg) en G (Hebreeuwse Bijbel, editie Ginsburg) op deze plaats in de tekst een grote tekstdeler; Oesch, *Petucha und Setuma*, T28+.

<sup>179</sup> Zie voetnoot 72.

<sup>180</sup> Zie de syntactische analyse van vers 5 en 6 in § 2.2.2 en de conclusie van de syntactische analyse van deze



persoon enkelvoud ' (63:3-6); spreekvorm 1<sup>e</sup> persoon enkelvoud (vers 1b; 3-6); conjunctie tussen de versregels van de te onderscheiden verzen (63:2-6).

Commentaar:

1. Dit sub-canto is inhoudelijk een eenheid. Tot twee keer toe wordt er een *vraag* gesteld (ingeleid door een vraagpartikel) waarop een *antwoord* volgt in de eerste persoon enkelvoud. De vraag naar wie daar komt in dieprode kleding (1a-b) loopt uit op de vraag naar het waarom van de rode kleur (2a). De beide vragen zijn verbonden door de herhaling van de woorden בגדים en לבוש. Wanneer ik beide antwoorden vergelijk, zie ik een inhoudelijk contrast: spreken in gerechtigheid en macht om te redden (1b) staat tegenover het treden en vertrappen van volken in toorn en grimmigheid, ingegeven door wraak (3-6).

2. Het tweede antwoord (3-6) is concentrisch opgebouwd rond vers 4: tot twee keer toe zegt 'ik' dat hij de volken vertrappt heeft en dat hij dit deed in zijn toorn en grimmigheid (3 en 5-6). De herhaling geeft nadruk. Dat vers 4 het 'midden' van deze concentrische structuur is, kan erop wijzen dat 'ik' hier ter sprake brengt wat vooral de aandacht hebben moet: wat hem ertoe aanzette om de volken te vertrappen, namelijk wraak en 'mijn gelosten'. Het eindresultaat was dat de levenssap van de volken die zijn gewaden bevlekte (3bB) op de aarde neerdaalde (6bA).

3. Uit het vervolg van dit onderzoek naar de retorische structuur van Jes. 63 moet blijken hoe dit sub-canto zich verhoudt tot de hierop volgende sub-canto's. Daar ben ik gezien de onderzoeksvraag naar de eenheid van Jes. 63 benieuwd naar. Ik kom hierop terug in de conclusie van het onderzoek naar de retorische structuur van Jes. 63 in § 5.9.

Sub-canto **B** (Jes. 63:7-14):

[5]	חֲסִדֵי יְהוָה   אֶזְכִּיר תְּהִלַּת יְהוָה	7aA	De goedertierenheden van JHWH zal ik gedenken, de roemrijke daden van JHWH,
[2]	כָּעַל כָּל אֲשֶׁר-גָּמְלָנוּ יְהוָה	7aB	naar alles wat JHWH ons gedaan heeft;
[5]	וְרַב־טוֹב לְבַיִת יִשְׂרָאֵל	7bA	en de overvloed van goedheid aan het huis van Israël,
[1]	אֲשֶׁר-גָּמְלָם כְּחַמְיוֹ וּכְרַב חֲסִדָּיו:	7bB	die Hij hun gedaan heeft naar zijn barmhartigheden en naar de grootte van zijn goedertierenheden.
[5]	וַיֹּאמֶר אֲדֹנָיִם הָמָּה	8aA	Hij had gezegd: 'Zeker, mijn volk zijn zij,
[2]	בָּנִים לֹא יִשְׁקְרוּ	8aB	kinderen die niet plegen te liegen.'
[1]	וַיְהִי לָהֶם לְמוֹשִׁיעַ:	8bA	En Hij werd voor hen tot een redder:
[7]	בְּכָל־צָרָתָם   לֹא זָר	9aA	in al hun benauwdheid was Hij benauwd
[5]	וּמִלֶּאֱלֹהִים פָּנָיו הוֹשִׁיעַם	9aB	en de engel van zijn aangezicht redde hen;
[2]	בְּאַהֲבָתוֹ וּבְחַמְלָתוֹ הוּא גָּאֵלָם	9bA	in zijn liefde en in zijn medelijden heeft Hij, Hij hen gelost;
[1]	וַיִּנְטְלֵם וַיִּנְשָׂאֵם כְּלִימֵי עוֹלָם:	9bB	en Hij tilde hen op en Hij droeg hen alle dagen van voorheen.

[2]	וְהָמָּה מָרִו וְעָצְבוּ אֶת־רוּחַ קְדָשׁוֹ	10aA	Maar zij, zij waren weerspanning en krenkten zijn heilige Geest;
[8]	וַיִּהְיֶה לָהֶם לְאוֹיֵב	10bA	en Hij veranderde voor hen in een vijand;
[1]	הוּא נִלְחָם־בָּם:	10bB	Hij, Hij heeft tegen hen gestreden.
[2]	וַיִּזְכֹּר יְמֵי־עוֹלָם מִשָּׁה עַמּוֹ	11aA	Maar Hij gedacht de dagen van voorheen, Mozes, zijn volk.
[5]	אֵינָהּ הַמַּעֲלָה <sup>181</sup> מִיָּם אֶת רֵעִי צֹאֲנוֹ	11bA	Waar is Hij die deed opgaan uit de zee die zijn kudde weidden?
[1]	אֵינָהּ הַשָּׁם בְּקִרְבּוֹ אֶת־רוּחַ קְדָשׁוֹ:	11bB	Waar is Hij die in zijn midden stelde zijn heilige Geest;
[5]	מִוְלִידָּה לִימִין מִשָּׁה	12aA	Hij die aan de rechterhand van Mozes deed gaan
[2]	זְרוּעַ תְּפֹאֲרָתוֹ	12aB	zijn luisterrijke arm;
[5]	בְּזִקְעַ מַיִם מִפְּנֵיהֶם	12bA	Hij die de wateren kliefde voor hun aangezicht
[1]	לַעֲשׂוֹת לּוֹ שָׁם עוֹלָם:	12bB	om voor zich te maken een eeuwige naam;
[2]	מִוְלִידָּם בְּתֵהוֹמוֹת	13aA	Hij die hen door de waterdiepten deed gaan?
[1]	כְּסוּס בַּמִּדְבָּר לֹא יִכְשְׁלוּ:	13bA	Zoals een paard door de woestijn struikelden zij niet.
[5]	כַּבֵּהֶמָּה בַּבְּקָעָה תִּרְדַּ	14aA	Zoals vee in de vallei afdaalt,
[2]	רוּחַ יְהוָה תְּנִיחָנוּ	14aB	gaf de Geest van JHWH ons rust;
[5]	בֶּן נִהְיָה עֲמָדָה	14bA	zo hebt U uw volk geleid
[1]	לַעֲשׂוֹת לָהּ שָׁם תְּפֹאֲרָתָהּ:	14bB	om voor uzelf te maken een luisterrijke naam.

Scheiding↑: a. in de MT (BHS) staat er een ם aan het einde van vers 6; dat komt overeen met een duidelijke markering in de gelezen handschriften 1QIs<sup>a</sup> (spatie, en horizontaal streepje in de rechterkantlijn), M<sup>LCA</sup> (spaties), S<sup>S</sup> (*paragraphos*, en *ekthesis*), S<sup>B</sup> (spatie) en V (grote tekstdeeler ¶); de markering in S<sup>A</sup> is niet goed zichtbaar, maar lijkt er wel te zijn doordat er een kleine spatie is waar te nemen tussen het laatste woord van vers 6 en het eerste van vers 7;<sup>182</sup> b. op grond van waarnemingen in MT: ontbreken van conjunctie aan het begin van vers 7; *yiqtol*- en *qatal*- vorm van het werkwoord; wisseling van object: de aandacht verschuift van de volken (meervoud) die vertreden worden (63:3-6) naar de goedertierenheden, roemrijke daden en barmhartigheden van JHWH ten aanzien van het volk (enkelvoud) Israël; inclusio חסדי in vers 7; naam יהוה (3x in vers 7a); naam ישראל; suffix 1<sup>e</sup> persoon meervoud nu.

Scheiding↓: a. in de tekst van 1QIs<sup>a</sup>, S<sup>SBA</sup> en V<sup>183</sup> is een grote tekstdeeler aangebracht na

<sup>181</sup> Hier wijkt mijn weergave van de Hebreeuwse tekst af van M<sup>L</sup> op grond van vergelijking met de tekst van 1QIs<sup>a</sup> en de Griekse handschriften. Zie mijn commentaar bij 11bA.

<sup>182</sup> Zie voetnoot 146.

<sup>183</sup> Zie voetnoot 147.

Sub-canto-parallelisme: **יהוה** (7a, 14aB) (inclusio); **עמך** (14bA) (inclusio); **בית ישראל** (7bA) || **נו** (7aB, 14aB) (inclusio); **זכר** || **זכר** (7aA, 11aA); **עולם** (herhaling); **למושיע** || **עמך** || **בנים** || **עמי** || **בית ישראל** (11aA) || **ימי עולם** (9bB) || **ימי עולם** (herhaling); **לאויב** (antithetisch).

Sub-canto C (Jes. 63:15-64:3):<sup>186</sup>

[5]	הַבֵּט מִשְׁמַיִם וְרֹאֵה	15aA	Kijk op vanuit de hemel en zie
[2]	מִזֶּבֶל קֹדֶשׁ וּמִפְּאֻרָּתָהּ	15aB	vanuit uw heilige en luisterrijke woning!
[5]	אַיֵּה כְּנָאֲתָהּ וּגְבוּרָתָהּ	15bA	Waar zijn uw naijver en uw machtige daden?
[1]	הַמּוֹן מִעֵדוּ וּרְחֹמַיִם אֵלֵי הַתַּאֲפָקוֹ:	15bB	Het geluid van uw binnenste en uw barmhartigheden naar mij toe houden zij zich in.
[5]	כִּי־אַתָּה אֲבִינוּ	16aA	U toch bent onze vader;
[5]	כִּי אֲבִרָהֶם לֹא יָדָעֵנוּ	16aB	want Abraham kent ons niet
[2]	וְיִשְׂרָאֵל לֹא יִכְרֹתֵנוּ	16aC	en Israël denkt niet aan ons;
[5]	אַתָּה יְהוָה אֲבִינוּ	16bA	U, JHWH, bent onze vader;
[1]	גָּאֲלֵנוּ מֵעוֹלָם שְׁמָהּ:	16bB	‘onze lossers van eeuwigheid’ is uw naam.
[5]	לָמָּה תַתְּעֵנוּ יְהוָה מִדְּרָכֶיךָ	17aA	Waarom laat U ons dwalen, JHWH, van uw wegen vandaan,
[2]	תִּקְשִׁים לִבֵּנוּ מִיִּרְאָתָהּ	17aB	verhardt U onze harten van de vreze voor U vandaan?
[5]	שׁוּב לִמְעַן עֲבָדֶיךָ	17bA	Keer om omwille van uw knechten,
[1]	שׁוּבֵנוּ נַחֲלָתָהּ:	17bB	de stammen van uw eigendom.

<sup>186</sup> Zie voetnoot 169.

[2]	לְמַצְעָר יְרָשׁוּ עַם־קִדְשְׁךָ	18aA	Sinds korte tijd hebben zij uw heilig volk in bezit genomen;
[1]	צָרֵינוּ בּוֹסְסוּ מִקִּדְשְׁךָ:	18aB	onze vijanden hebben uw heiligdom vertreden.
[5]	הָיִינוּ מֵעוֹלָם לֹא־מִשְׁלַת פָּם	19aA	Wij zijn geworden (als hen van wie geldt:) van eeuwigheid heerst U onder hen niet,
[2]	לֹא־נִקְרָא שְׁמֶךָ עָלֵיהֶם	19aB	uw naam is niet over hen uitgeroepen;
[5]	לּוֹא־תִקְרַעַת שָׁמַיִם יִרְדָּת	19bA	o, dat U de hemel scheurde, dat U neerdaalde,
[1]	מִפְּנֵיךָ הָרִים נָזְלוּ:	19bB	dat van uw aangezicht weg de bergen beefden
[7]	פָּקַדְתָּ אֵשׁ הַמָּסִים	1aA	- zoals vuur rijshout in vlam zet,
[5]	מִיָּם תִּבְעֶה־אֵשׁ	1aB	vuur water doet koken -
[2]	לְהוֹדִיעַ שְׁמֶךָ לְצָרֶיךָ	1aC	om uw naam te laten weten aan uw vijanden;
[1]	מִפְּנֵיךָ גּוֹיִם יִרְגְּזוּ:	1bA	dat van uw aangezicht weg de naties sidderden,
[2]	בַּעֲשׂוֹתֶךָ נִרְאֹת לֹא נִקְוָה	2aA	door uw vreeswekkende daden die wij niet verwachtten;
[1]	יִרְדָּת מִפְּנֵיךָ הָרִים נָזְלוּ:	2aB	dat U neerdaalde, van uw aangezicht weg de bergen beefden!
[2]	וּמֵעוֹלָם לֹא־שָׁמְעוּ לֹא הֶאֱזִינוּ	3aA	Van eeuwigheid heeft men (het) niet gehoord, (het) niet vernomen;
[5]	עֵינָיו לֹא־רָאָתָה אֱלֹהִים זִוְלָתְךָ	3bA	geen oog heeft gezien een God buiten U;
[1]	יַעֲשֶׂה לְמִסְכַּה־לּוֹ:	3bB	wat Hij zal doen aan wie op Hem wacht!

Scheiding↑: a. in 1QIs<sup>a</sup>, 8<sup>SBA</sup> en 1<sup>187</sup> is een grote tekstdeeler aangebracht na vers 14; b. op grond van waarnemingen in MT: imperativus; wisseling van plaats: in dit sub-canto de hemel (boven), in de vorige de zee, de wateren en de waterdiepten (beneden); nieuwe woorden en thema's worden aangesneden: naijver, uw binnenste, uw barmhartigheden, onze vader; uw knechten; uw eigendom; onze vijanden.

Scheiding↓: zie de afbakening van cantikel vii.<sup>188</sup>

Sub-canto-parallélisme: ראה (15aA) || ראה (64:3bA) (inclusio); שם (herhaling); herhaling suffix 2<sup>e</sup> persoon mannelijk enkelvoud ך; herhaling van de naam יהוה; יהוה (16bA, 17aA) || ידע || ידע; צריך || צרינו; עולם || עולם; קדש || קדש; שמים || שמים (64:3bA); אלהים

<sup>187</sup> Zie voetnoot 151.

<sup>188</sup> Van de door Oesch onderzochte Hebreeuwse handschriften en tekstuittgaven van de Hebreeuwse Bijbel heeft alleen Codex Cairo een grote tekstdeeler op deze plaats in de tekst; Oesch, *Petucha und Setuma*, T29+.

Commentaar:

1. Ook dit sub-canto vormt een betekenisvol geheel. De eenheid van dit tekstdeel is hierin gelegen dat de ‘ik’ zich rechtstreeks tot JHWH wendt met een tweevoudige imperatief (15a, 17b) en de indringende bede dat Hij de hemel scheurt en neerdaalt (19bA); deze bede wordt in 64:2aB herhaald (inclusio).
2. Het sub-canto begint en eindigt met het werkwoord רָאָה, zien (inclusio). De roep aan JHWH om te *zien* vanuit zijn woning (15aA) loopt uit in de hoop dat men *zien* zal: buiten JHWH is er geen God (64:3bA). Dit laatste kan als het diepste verlangen van ‘ik’ gezien worden: dat aan het licht zal komen – door wat Hij doet aan wie op Hem wacht – dat er geen God is dan de God van Israël, JHWH.
3. Opmerkelijk is de herhaalde verwijzing in dit sub-canto naar de שֵׁם, naam van JHWH. De imperatief en bede worden ingegeven door deze naam en de identiteit van JHWH; ook de identiteit en ellendige situatie van het volk zijn voor ‘ik’ reden voor die imperatief en bede.
4. Omdat dit onderzoek de tekst van Jes. 63 betreft, kies ik ervoor om het vervolg van Jes. 64 niet mee te nemen in het onderzoek naar een indeling van de tekst in sub-canto’s.

## 5.8 CANTO’S

Op zoek naar de opbouw van de tekst in grotere eenheden maak ik nu een volgende stap: een of meerdere sub-canto’s vormen samen een canto.<sup>189</sup> Ik maak deze indeling op grond van de indeling die de door mij bestudeerde oude tekstgetuigen voorstaan. Vervolgens onderzoek ik of deze indeling in canto’s gesteund wordt door verbindende elementen als thema en sleutelwoorden. In het laatste geval gaat het om die woorden in de tekst die herhaald worden of op een andere wijze (antithetisch; semantisch verwant) met elkaar verband houden (‘distant’ parallellisme).<sup>190</sup> Ze zijn de ‘hechtdraadjes’ die de tekstdelen verbinden. Op grond hiervan kom ik tot de volgende indeling:

Canto I (Jes. 63:1-6):

[7]	מִי־זֶה   בָּא מֵעֶדֶם	1aA	Wie is deze, die komt vanuit Edom,
[5]	חֲמוֹץ בְּגָדִים מִבֹּזְרָא	1aB	in dieprode kleding vanuit Bozra;
[5]	זֶה הָדוּר בְּלִבוֹשׁוֹ	1aC	deze, die gesierd is met zijn gewaad,
[2]	צֹעָה בָּרֶב כֹּחַו	1aD	die zich verheft in zijn grote kracht?
[1]	אֲנִי מְדַבֵּר בְּצִדְקָה רַב לְהוֹשִׁיעַ:	1bA	Ik, die spreek in gerechtigheid, groot om te redden.
[2]	מִדּוּעַ אָדָם לְלִבוֹשֶׁךָ	2aA	Waarom is er rood aan uw gewaad
[1]	וּבְגָדֶיךָ כְּדֹרֶה בְּגֵת:	2aB	en is uw kleding als van iemand die in de wijnpers treedt?
[7]	פֹּוּרָה   דָּרַכְתִּי לְבָדִי	3aA	De pers heb ik getreden, alleen ik,
[5]	וּמַעַמִּים אֵי־אִישׁ אִתִּי	3aB	ja, uit de volken was er niemand met mij,
[5]	וְאֶדְרָכֶם בְּאִפִּי	3aC	en ik heb hen getreden in mijn toorn,

<sup>189</sup> Een canto bestaat uit een of meerdere sub-canto’s en wordt aangeduid met grote Romeinse cijfers: I, II, III, etc. Ik geef dit cijfer < vet > weer op het moment dat ik in deze paragraaf een canto markeer en vervolgens analyseer. Zie ook mijn aantekening over sub-canto’s en canto’s in voetnoot 173. Zie voor de macro-structuur en indeling in (sub-)canto’s Korpel, “Introduction”, 47v. en Korpel and De Moor, *Structure*, 16, 655-658.

<sup>190</sup> Zie mijn opmerking over ‘distant’ parallellisme in voetnoot 174.

[2]	וְאַרְמָסֶם בְּחִמִּי	3aD	en ik heb hen vertrapt in mijn grimmigheid;
[5]	וְיָזוּ נֶצְחָם עַל־בְּגָדִי	3bA	en hun levenssap spatte op mijn kleding,
[1]	וְכָל־מַלְבוּשֵׁי אֶגְאָלְתִּי:	3bB	en al mijn gewaden heb ik bevlekt.
[2]	כִּי יוֹם נָקָם בְּלִבִּי	4aA	Want de dag van wraak was in mijn hart,
[1]	וְשָׁנָת גְּאוּלִּי בָּאָה:	4aB	en het jaar van mijn gelosten was gekomen.
[5]	וְאִבִּיט וְאִין עֵזֶר	5aA	En ik keek op, maar er was niemand die hielp,
[2]	וְאִשְׁתּוּמָם וְאִין סוּמָה	5aB	en ik ontzette mij, want er was niemand die steunde;
[5]	וְתוֹשַׁע לִי זָרְעִי	5bA	en mijn arm redde mij,
[1]	וְחִמִּי הִיא סִמְכָתְנִי:	5bB	en mijn grimmigheid, zij steunde mij.
[5]	וְאָבוֹס עַמִּים בְּאַפִּי	6aA	En ik vertrad volken in mijn toorn,
[2]	וְאִשְׁכַּרְם בְּחִמִּי	6aB	en ik maakte ze dronken in mijn grimmigheid;
[1]	וְאוֹרִיד לְאָרֶץ נֶצְחָם: ס	6bA	en ik deed ter aarde neerstorten hun levenssap.

Scheiding↑ : a. op grond van de indeling in oude tekstgetuigen: 1QIs<sup>ab</sup>, M<sup>LCA</sup>, S<sup>SBA</sup>, v<sup>191</sup>;  
b. op grond van waarnemingen in de MT: zie de afbakening van de sub-canto's in de vorige paragraaf.

Scheiding↓ : a. op grond van de indeling in oude tekstgetuigen: 1QIs<sup>a</sup>, M<sup>LCA</sup>, S<sup>SBA</sup> en v<sup>192</sup>;  
b. op grond van waarnemingen in MT: zie de afbakening van de sub-canto's in de vorige paragraaf.

Canto-parallellisme: vraagpartikel מִי en מדוע (grammaticaal); herhaling van de woorden בגדים en לבוש; herhaling van ישע (1bA; 5bA); אדום (1aA) || אדם (2aA) (semantisch); ישע (1bA) || דרך (2aB) (antithetisch); בוא (1aA) || ירד (hi.) (6bA) (semantisch; inclusio).

Thematische eenheid: Ja. Zie mijn commentaar bij de afbakening van sub-canto A in de vorige paragraaf. In dit canto draait het om de verschijning van een imposante figuur in dieprode kleding. In het eerste deel (cantikel i) klinkt de vraag naar de identiteit van deze verschijning (*wie*), in het tweede deel (cantikel ii) die naar de reden van de rode kleur van zijn gewaad (*waarom*). Er is sprake van een inhoudelijk contrast: hij die in gerechtigheid spreekt en groot is om te redden (cantikel i) is ook degene die de volken heeft getreden in toorn en grimmigheid (cantikel ii en iii). Het canto opent en sluit met een werkwoord van beweging: hij die komt (בוא, 1aA) uit Edom is het die de levenssap van de volken deed neerstorten (ירד (hi.) (6bA) op de aarde (inclusio). De eenheid van het canto is hierin gelegen dat de lezer antwoord krijgt op de vraag naar de identiteit van de indrukwekkende verschijning: het gaat om hem die in zijn toorn en grimmigheid de volken vertrapte. Ondertussen blijft zijn volledige identiteit vooralsnog verborgen. Want wie is de 'ik' die hier het woord neemt en over zijn treden van de volken spreekt?

<sup>191</sup> Zie voetnoot 133.

<sup>192</sup> Zie voetnoot 145.

Canto II (Jes. 63:7-64:11):<sup>193</sup>

[5]	חֲסִדֵי יְהוָה   אֲזַכִּיר תְּהִלַּת יְהוָה	7aA	De goedertierenheden van JHWH zal ik gedenken, de roemrijke daden van JHWH,
[2]	כָּעַל כָּל אֲשֶׁר-גָּמְלָנוּ יְהוָה	7aB	naar alles wat JHWH ons gedaan heeft;
[5]	וְרַב־טִיב לְבֵית יִשְׂרָאֵל	7bA	en de overvloed van goedheid aan het huis van Israël,
[1]	אֲשֶׁר-גָּמַלְם בְּרַחֲמָיו וּכְרַב חֲסִדָּיו:	7bB	die Hij hun gedaan heeft naar zijn barmhartigheden en naar de grootte van zijn goedertierenheden.
[5]	וַיֹּאמֶר אֲדֹנָיִי הִמָּה	8aA	Hij had gezegd: ‘Zeker, mijn volk zijn zij,
[2]	בָּנִים לֹא יִשְׁקֲרוּ	8aB	kinderen die niet plegen te liegen.’
[1]	וַיְהִי לָהֶם לְמוֹשִׁיעַ:	8bA	En Hij werd voor hen tot een redder:
[7]	בְּכָל-צָרָתָם   לֹא צָר	9aA	in al hun benauwdheid was Hij benauwd
[5]	וּמִלֹּאֲד פָּנָיו הוֹשִׁיעָם	9aB	en de engel van zijn aangezicht redde hen;
[2]	בְּאַהֲבָתוֹ וּבְחַמְלָתוֹ הוּא גָּאֻלָּם	9bA	in zijn liefde en in zijn medelijden heeft Hij, Hij hen gelost;
[1]	וַיִּנְטֹלֵם וַיַּנְשְׂאֵם כָּל־יְמֵי עוֹלָם:	9bB	en Hij tilde hen op en Hij droeg hen alle dagen van voorheen.
[2]	וְהִמָּה מָרוּ וַעֲצָבוּ אֶת־רוּחַ קְדָשׁוֹ	10aA	Maar zij, zij waren weerspanning en krenkten zijn heilige Geest;
[8]	וַיִּהְיֶה לָהֶם לְאוֹיֵב	10bA	en Hij veranderde voor hen in een vijand;
[1]	הוּא גָּלַם־סָבָם:	10bB	Hij, Hij heeft tegen hen gestreden.
[2]	וַיִּזְכֹּר יְמֵי־עוֹלָם מִשָּׁה עָמֹ	11aA	Maar Hij gedacht de dagen van voorheen, Mozes, zijn volk.
[5]	אַיֶּה   הַמַּעֲלָה <sup>194</sup> מִלֵּם אֶת רַעֲי צֹאֲנוֹ	11bA	Waar is Hij die deed opgaan uit de zee die zijn kudde weidden?
[1]	אַיֶּה הַשָּׁם בְּקִרְבּוֹ אֶת־רוּחַ קְדָשׁוֹ:	11bB	Waar is Hij die in zijn midden stelde zijn heilige Geest;
[5]	מוֹלִיד לְיָמִין מִשָּׁה	12aA	Hij die aan de rechterhand van Mozes deed gaan
[2]	זְרוּעַ תְּפָאֲרָתוֹ	12aB	zijn luisterrijke arm;
[5]	בּוֹקֵעַ מַיִם מִפְּנֵיהֶם	12bA	Hij die de wateren kliefde voor hun aangezicht
[1]	לַעֲשׂוֹת לּוֹ שֵׁם עוֹלָם:	12bB	om voor zich te maken een eeuwige naam;

<sup>193</sup> Zie voor de keuze voor vers 11 als slot van dit canto mijn commentaar bij de afbakening van het canto hieronder. Ik kies ervoor hierna alleen de tekst van Jes. 63:7-64:3 weer te geven. Dat doe ik omdat dit onderzoek de tekst van Jes. 63 betreft en omdat ik voor de afbakening van het canto kan volstaan met te vragen naar de grote tekstdelers in de door mij bestudeerde handschriften.

<sup>194</sup> Hier wijkt mijn weergave van de Hebreeuwse tekst af van  $\mathfrak{M}^L$  op grond van vergelijking met de tekst van 1QIs<sup>a</sup> en de Griekse handschriften. Zie mijn commentaar bij 11bA.

[2]	מוליכם בתהמות	13aA	Hij die hen door de waterdiepten deed gaan?
[1]	כסוס במדבר לא יכשלו:	13bA	Zoals een paard door de woestijn struikelden zij niet.
[5]	כבהמה בבקעה תרד	14aA	Zoals vee in de vallei afdaalt,
[2]	רוח יהוה תניחנו	14aB	gaf de Geest van JHWH ons rust;
[5]	כן נתגת עמך	14bA	zo hebt U uw volk geleid
[1]	לעשות לך שם תפארת:	14bB	om voor uzelf te maken een luisterrijke naam.
[5]	הבט משמים וראה	15aA	Kijk op vanuit de hemel en zie
[2]	מזבל קדשך ותפארתך	15aB	vanuit uw heilige en luisterrijke woning!
[5]	איה קנאותך וגבורתך	15bA	Waar zijn uw naijver en uw machtige daden?
[1]	המון מעיד ורחמיך אלי התאפקו:	15bB	Het geluid van uw binnenste en uw barmhartigheden naar mij toe houden zij zich in.
[5]	כי־אתה אבינו	16aA	U toch bent onze vader;
[5]	כי אברהם לא ידענו	16aB	want Abraham kent ons niet
[2]	וישראל לא זכרנו	16aC	en Israël denkt niet aan ons;
[5]	אתה יהוה אבינו	16bA	U, JHWH, bent onze vader;
[1]	גאלנו מעולם שמה:	16bB	‘onze lossers van eeuwigheid’ is uw naam.
[5]	למה תתענו יהוה מדרךך	17aA	Waarom laat U ons dwalen, JHWH, van uw wegen vandaan,
[2]	תקשים לבנו מיראתך	17aB	verhardt U onze harten van de vreze voor U vandaan?
[5]	שוב למען עבדך	17bA	Keer om omwille van uw knechten,
[1]	שבטי נחלתך:	17bB	de stammen van uw eigendom.
[2]	למצער ירשו עם־קדשך	18aA	Sinds korte tijd hebben zij uw heilig volk in bezit genomen;
[1]	צרינו בוססו מקדשך:	18aB	onze vijanden hebben uw heiligdom vertreden.
[5]	היינו מעולם לא־משלת בם	19aA	Wij zijn geworden (als hen van wie geldt:) van eeuwigheid heerst U onder hen niet,
[2]	לא־נקרא שמה עליהם	19aB	uw naam is niet over hen uitgeroepen;
[5]	לוא־קרעת שמים ירדת	19bA	o, dat U de hemel scheurde, dat U neerdaalde,
[1]	מפניך הרים נזלו:	19bB	dat van uw aangezicht weg de bergen beefden
[7]	פקדם אש המסים	1aA	- zoals vuur rijshout in vlam zet,



[5]	מִיָּמִים תִּבְעֶה-אֵשׁ	1aB	vuur water doet koken -
[2]	לְהוֹדִיעַ שְׁמִי לְצָרֶיךָ	1aC	om uw naam te laten weten aan uw vijanden;
[1]	מִפְּנֵיךְ גּוֹיִם יִרְגָּזוּ:	1bA	dat van uw aangezicht weg de naties sidderden,
[2]	בְּעֲשׂוֹתֶךָ נִוְרָאוֹת לֹא יִקְנֶה	2aA	door uw vreeswekkende daden die wij niet verwachtten;
[1]	יִרְדֶּתָּ מִפְּנֵיךְ הָרִים נָזְלוּ:	2aB	dat U neerdaalde, van uw aangezicht weg de bergen beefden!
[2]	וּמַעֲוֹלָם לֹא-שָׁמְעוּ לֹא הִשְׁמָעוּ	3aA	Van eeuwigheid heeft men (het) niet gehoord, (het) niet vernomen;
[5]	עֵינֶיךָ לֹא-רָאִיתָ אֱלֹהִים זֶלְזָלְתָּ	3bA	geen oog heeft gezien een God buiten U;
[1]	יַעֲשֶׂה לְמַסְכַּח-לּוֹ:	3bB	wat Hij zal doen aan wie op Hem wacht!

Scheiding↑ : a. op grond van de indeling in oude tekstgetuigen: 1QIs<sup>a</sup>, M<sup>LCA</sup>, S<sup>SBA</sup> en V<sup>195</sup>; b. op grond van waarnemingen in MT: zie de afbakening van de sub-canto's in de vorige paragraaf.

Scheiding↓ : 1QIs<sup>a</sup>, M<sup>LCA</sup>, S<sup>SBA</sup> en V. Zie mijn commentaar bij de afbakening van cantikel vii en van sub-canto C. Daar heb ik uiteengezet dat deze studie weliswaar Jes. 63 betreft, maar dat het onderzoek naar de retorische vorm van Jes. 63 uitwijst dat ik bij de vraag naar de indeling van deze tekst niet om de tekst van Jes. 64 heen kan. Om die reden moet ik bij het onderzoek naar de retorische vorm de tekst van Jes. 64 meenemen in deze studie. Bij de afbakening van cantikel vii en sub-canto C heb ik laten zien dat Jes. 63:19 respectievelijk Jes. 63:15-19 een betekenisvol geheel vormt met MT Jes. 64:1-3. Op zoek naar de indeling van de tekst in canto's moet ik nu ook het vervolg van Jes. 64 meenemen in het onderzoek. Dan concludeer ik op grond van de tekstindeling in de oude handschriften dat canto II eindigt met MT Jes. 64:11. Alle zojuist genoemde oude handschriften hebben aan het begin van MT Jes. 65:1 een grote tekstdeler.<sup>196</sup> Dat betekent dat de schrijvers van deze manuscripten er allen van uitgegaan zijn dat met Jes. 65:1 een nieuw groter tekstdeel begint.

Canto-parallellisme: omdat ik bij het onderzoek naar de indeling in canto's dus niet om de tekst van Jes. 64 heen kan, betrek ik ook het vervolg van deze tekst bij de vraag naar 'distant' parallellisme: zijn er verbindende elementen in Jes. 63:7-64:11 aan te wijzen die de afbakening van dit canto ondersteunen? Dat is inderdaad het geval. Er zijn veel woorden die binnen dit tekstdeel een of meerdere keren worden herhaald: de naam יהוה (o.a. 63:7 en 64:11 – inclusio); אתה אבינו (63:16) || אבינו אתה (64:7) (chiasme); opmerkelijk is ook het contrasterende gebruik van het persoonlijk voornaamwoord in 64:7; dit komt overeen met 63:8-10; zonder volledig te zijn noem ik ook nog de volgende herhalingen: קדש, שם, תפארה, קדש, ישע, זכר, ראה, עולם, נבט, עם.

Thematische eenheid: Ja. In dit canto draait het om de verhouding van JHWH tot Israël, zijn volk. De inzet is dat een vooralsnog onbekende 'ik' de daden van JHWH gedenkt (63:7-14).

<sup>195</sup> Zie voetnoot 145.

<sup>196</sup> Volgens Oesch hebben naast de genoemde manuscripten ook de handschriften M<sup>P</sup> (Codex Petropolitanus) en M<sup>R</sup> (Codex Reuchlinianus) en de tekstuitgaven van PB (Parma Bijbel), BR (de 2<sup>e</sup> Rabbijnse Bijbel van 1525, uitgave Bomberg) en G (Hebreeuwse Bijbel, editie Ginsburg) op deze plaats in de tekst een grote tekstdeler; Oesch, *Petucha und Setuma*, T29+.

Dit brengt hem ertoe zich op een indringende manier tot JHWH zelf te richten met de herhaalde bede dat JHWH naar zijn volk omziet en uit zijn hemel neerdaalt. Deze bede wordt ingegeven door de identiteit van JHWH (‘U bent onze vader’) en de situatie en identiteit van het volk (‘uw volk’) (63:15-64:11). Jes. 64:4-11 onderscheidt zich van de voorgaande verzen doordat de ‘ik’ spreekt over de zonden en ongerechtigheden van het volk (64:4-6 en 8).

### 5.9 CONCLUSIE

Op grond van het onderzoek naar de retorische structuur in de voorgaande paragrafen kom ik tot de volgende structuur, in schema:

Canto's	Sub-canto's	Cantikels	Strofes
I	A	3	6 (1+2+3)
II	B	2	8 (4+4)
	C	2	8 (2+6)

Als toelichting maak ik bij dit schema de volgende opmerkingen:

1. De Hebreeuwse, Griekse en Latijnse handschriften die ik bestudeerde hebben alle een grote tekstdeler bij Jes. 63:1 en Jes. 63:7 en Jes. 65:1. Daarom onderscheid ik om te beginnen de twee grote tekstdelen Jes. 63:1-6 en Jes. 63:7-64:11 (canto's).
2. Op grond van tekstdelers in de gelezen handschriften en op grond van syntactische en literaire aanwijzingen in de tekst zelf zijn vervolgens kleinere tekstdelen te markeren. Ik onderscheid naast Jes. 63:1-6 ook de tekstdelen Jes. 63:7-14 en Jes. 63:15-64:3 (sub-canto's). Op grond van vergelijkbare aanwijzingen in de gelezen manuscripten heb ik het sterke vermoeden dat het vervolg van Jes. 64 het vierde tekstdeel is dat binnen het geheel van Jes. 63:1-64:11 kan worden onderscheiden: Jes. 64:4-11. Dit zou dan sub-canto D zijn, dat zoals de andere sub-canto's van canto II eveneens uit acht strofen bestaat. In het verband van deze studie richt ik me nu verder uitsluitend op Jes. 63:1-64:3.
3. Binnen deze sub-canto's zijn weer kleinere delen te onderscheiden (cantikels). Ook deze markeer ik op grond van aanwijzingen in de onderzochte handschriften. Ik let op tekstdelers en ook op syntactische en literaire aanwijzingen en constateer de volgende kleinere eenheden: Jes. 63:1 en Jes. 63:2-3 en Jes. 63:4-6 | Jes. 63:7-10 en Jes. 63:11-14 | Jes. 63:15-16 en Jes. 63:17-64:3.

Zo kom ik tot de volgende schets van de retorische structuur van Jes. 63:1-64:3:

1QIs<sup>ab</sup> – 9<sup>LCA</sup> – 6<sup>SBA</sup> – v

#### I.A.i.1 (Jes. 63:1)

[7]	מִי־זֶה   בָּא מֵעֲדֹם	1aA	Wie is deze, die komt vanuit Edom,
[5]	חֲמוֹץ בְּגָדִים מִבֹּצְרָה	1aB	in dieprode kleding vanuit Bozra;
[5]	זֶה הָדֹרֵר בִּלְבוּשׁוֹ	1aC	deze, die gesierd is met zijn gewaad,
[2]	צֹעָה בָּרֶב כֹּחַו	1aD	die zich verheft in zijn grote kracht?

[1] אָנִי מְדַבֵּר בְּצֶדֶק, רַב לְהוֹשִׁיעַ: 1bA Ik, die spreek in gerechtigheid, groot om te redden.

⚡<sup>SA</sup> .....

I.A.ii.1 (Jes. 63:2)

[2] מְדוּעַ אָלֶם לְלִבּוֹשְׁךָ 2aA Waarom is er rood aan uw gewaad  
[1] וּבִגְדֶיךָ כְּדֶרֶךְ בָּגֶת: 2aB en is uw kleding als van iemand die in de wijnpers treedt?

I.A.ii.2 (Jes. 63:3)

[7] פוּרָהּ | דָּרַכְתִּי לְכַדִּי 3aA De pers heb ik getreden, alleen ik,  
[5] וְגַמְעִים אֵין-אִישׁ אִתִּי 3aB ja, uit de volken was er niemand met mij,  
[5] וְאָדָרְכֶם בְּאַפִּי 3aC en ik heb hen getreden in mijn toorn,  
[2] וְאֶרְמָסֶם בְּחִמְתִּי 3aD en ik heb hen vertrapt in mijn grimmigheid;  
[5] וַיִּזְנוּ צֶחֶם עַל-בִּגְדִי 3bA en hun levenssap spatte op mijn kleding,  
[1] וְכָל-מַלְבוּשֵׁי אֶגְאָלְתִּי: 3bB en al mijn gewaden heb ik bevlekt.

⚡<sup>AB</sup> .....

I.A.iii.1 (Jes. 63:4)

[2] כִּי יוֹם נָקָם בְּלִבִּי 4aA Want de dag van wraak was in mijn hart,  
[1] וּשְׁנַת גְּאוּלַּי בָּאָה: 4aB en het jaar van mijn gelosten was gekomen.

I.A.iii.2 (Jes. 63:5)

[5] וְאֵבִיט וְאֵין עֹזֵר 5aA En ik keek op, maar er was niemand die hielp,  
[2] וְאֶשְׁתַּוְּמֶם וְאֵין סוֹמֵךְ 5aB en ik ontzette mij, want er was niemand die steunde;  
[5] וּתְוַשַׁע לִי זְרָעִי 5bA en mijn arm redde mij,  
[1] וְחִמְתִּי, הִיא סִמְכָתִנִּי: 5bB en mijn grimmigheid, zij steunde mij.

I.A.iii.3 (Jes. 63:6)

[5] וְאֶבִּיט עַמִּים בְּאַפִּי 6aA En ik vertrad volken in mijn toorn,  
[2] וְאֶשְׁכַּרֶם בְּחִמְתִּי 6aB en ik maakte ze dronken in mijn grimmigheid;  
[1] וְאֶוֹרִיד לְאֶרֶץ נִצָּחִים: 6bA en ik deed ter aarde neerstorten hun levenssap.

1QIs<sup>a</sup> – 4Q<sup>LCA</sup> – 4Q<sup>SBA</sup> – v

II.A.i.1 (Jes. 63:7)

[5] חֲסִדֵּי יְהוָה | אֶזְכֹּר תַּהֲלֹת יְהוָה 7aA De goedertierenheden van JHWH zal ik gedenken, de roemrijke daden van JHWH,  
[2] כָּעֵל כָּל אֲשֶׁר-גָּמְלוּ יְהוָה 7aB naar alles wat JHWH ons gedaan heeft;  
[5] וְרַב-טוֹב לְבֵית יִשְׂרָאֵל 7bA en de overvloed van goedheid aan het huis van Israël,  
[1] אֲשֶׁר-גָּמְלָם כְּרַחֲמָיו וּכְרַב חֲסִדָּיו: 7bB die Hij hun gedaan heeft naar zijn barmhartigheden en naar de grootte van zijn goedertierenheden.

## II.A.i.2 (Jes. 63:8)

[5]	וַיֹּאמֶר אֶדְ-עַמִּי הִמָּה	8aA	Hij had gezegd: ‘Zeker, mijn volk zijn zij,
[2]	בָּנִים לֹא יִשְׁקְרוּ	8aB	kinderen die niet plegen te liegen.’
[1]	וַיְהִי לָהֶם לְמוֹשִׁיעַ:	8bA	En Hij werd voor hen tot een redder:

## II.A.i.3 (Jes. 63:9)

[7]	בְּכָל-צָרָתָם לֹא צָר	9aA	in al hun benauwdheid was Hij benauwd
[5]	וּמִלֵּאֵל פָּנָיו הוֹשִׁיעֵם	9aB	en de engel van zijn aangezicht redde hen;
[2]	בְּאֲהַבְתּוֹ וּבְחַמְלָתוֹ הוּא גָּאֵלָם	9bA	in zijn liefde en in zijn medelijden heeft Hij,
			Hij hen gelost;
[1]	וַיִּנְשָׂאֵם וַיְנִישָׂאֵם כָּל-יְמֵי עוֹלָם:	9bB	en Hij tilde hen op en Hij droeg hen alle dagen
			van voorheen.

## II.A.i.4 (Jes. 63:10)

[2]	וְהִמָּה מָרוּ וְעָצְבוּ אֶת-רוּחַ קְדָשׁוֹ	10aA	Maar zij, zij waren weerspanning en krenkten
			zijn heilige Geest;
[8]	וַיִּהְיֶה לָהֶם לְאוֹיֵב	10bA	en Hij veranderde voor hen in een vijand;
[1]	הוּא נִלְחָם-בָּם:	10bB	Hij, Hij heeft tegen hen gestreden.

⚡ – v (Ω<sup>M</sup>) .....

## II.A.ii.1 (Jes. 63:11)

[2]	וַיִּזְכֹּר יְמֵי-עוֹלָם מִשָּׁה עִמּוֹ	11aA	Maar Hij gedacht de dagen van voorheen,
			Mozes, zijn volk.
[5]	אֵיךְ הִמְעֵלָה <sup>197</sup> מִיָּם אֶת רֹעֵי צֹאֲנוֹ	11bA	Waar is Hij die deed opgaan uit de zee die
			zijn kudde weidden?
[1]	אֵיךְ הִשָּׂם בְּקִרְבּוֹ אֶת-רוּחַ קְדָשׁוֹ:	11bB	Waar is Hij die in zijn midden stelde zijn
			heilige Geest;

## II.A.ii.2 (Jes. 63:12)

[5]	מוֹלִיד לִימִין מִשָּׁה	12aA	Hij die aan de rechterhand van Mozes deed
			gaan
[2]	זְרוֹעַ תִּפְאָרָתוֹ	12aB	zijn luisterrijke arm;
[5]	בּוֹקֵעַ מַיִם מִפְּנֵיהֶם	12bA	Hij die de wateren kliefte voor hun
			aangezicht
[1]	לַעֲשׂוֹת לּוֹ שֵׁם עוֹלָם:	12bB	om voor zich te maken een eeuwige naam;

## II.A.ii.3 (Jes. 63:13)

[2]	מוֹלִיכֶם בְּתַהֲמוֹת	13aA	Hij die hen door de waterdiepten deed gaan?
[1]	כַּפּוֹס בַּמִּדְבָּר לֹא יִפְשְׁלוּ:	13bA	Zoals een paard door de woestijn
			struikelden zij niet.

## II.A.ii.4 (Jes. 63:14)

[5]	כַּבֵּהֶמָּה בַּבִּקְעָה תִרְדַּ	14aA	Zoals vee in de vallei afdaalt,
[2]	רוּחַ יְהוָה תְּנִיחָנוּ	14aB	gaf de Geest van JHWH ons rust;

<sup>197</sup> Hier wijkt mijn weergave van de Hebreeuwse tekst af van מ<sup>l</sup> op grond van vergelijking met de tekst van 1QIs<sup>a</sup> en de Griekse handschriften. Zie mijn commentaar bij de colon-indeling van vers 11bA in § 5.3.

[5]	כֵּן נִתְּנָה עִמָּךְ	14bA	zo hebt U uw volk geleid
[1]	לַעֲשׂוֹת לְךָ שֵׁם תִּפְאָרֶת:	14bB	om voor uzelf te maken een luisterrijke naam.

1QIs<sup>a</sup> – 6<sup>SBA</sup> – v

#### II.B.i.1 (Jes. 63:15)

[5]	הִבֵּט מִשָּׁמַיִם וַיֵּרְאֵה	15aA	Kijk op vanuit de hemel en zie
[2]	מִזִּבְלֵךְ קִדְשֶׁךָ וְתִפְאָרֶתֶךָ	15aB	vanuit uw heilige en luisterrijke woning!
[5]	אַיֵּה קִנְיָתְךָ וַיְגִבּוּרֶיךָ	15bA	Waar zijn uw naijver en uw machtige daden?
[1]	הַמִּוֶּן מֵעֵד, וְרַחֲמֶיךָ אֵלֶי הִתְאַפְּקוּ:	15bB	Het geluid van uw binnenste en uw barmhartigheden naar mij toe houden zij zich in.

#### II.B.i.2 (Jes. 63:16)

[5]	כִּי־אַתָּה אָבִינוּ	16aA	U toch bent onze vader;
[5]	כִּי אַבְרָהָם לֹא יָדָעֵנוּ	16aB	want Abraham kent ons niet
[2]	וַיִּשְׂרָאֵל לֹא יִפְרֹדֵנוּ	16aC	en Israël denkt niet aan ons;
[5]	אַתָּה יְהוָה אָבִינוּ	16bA	U, JHWH, bent onze vader;
[1]	גִּאֲלֵנוּ מֵעוֹלָם שִׁמְךָ:	16bB	‘onze lossers van eeuwigheid’ is uw naam.

6<sup>SA</sup>

#### II.B.ii.1 (Jes. 63:17)

[5]	לָמָּה תִּתְּעֲנֵנוּ יְהוָה מִדְּרָכֶיךָ	17aA	Waarom laat U ons dwalen, JHWH, van uw wegen vandaan,
[2]	תִּקְשְׁעִים לִבֵּנוּ מִיִּרְאָתְךָ	17aB	verhardt U onze harten van de vreze voor U vandaan?
[5]	שׁוּב לִמְעַן עֲבָדֶיךָ	17bA	Keer om omwille van uw knechten,
[1]	שִׁבְטֵי נַחֲלֶתְךָ:	17bB	de stammen van uw eigendom.

#### II.B.ii.2 (Jes. 63:18)

[2]	לִמְצָעֶיךָ יִרְשׁוּ עַם־קִדְשֶׁךָ	18aA	Sinds korte tijd hebben zij uw heilig volk in bezit genomen;
[1]	צָרֵינוּ בִּדְכוּסֵךָ מִקִּדְשֶׁךָ:	18aB	onze vijanden hebben uw heiligdom vertreden.

#### II.B.ii.3 (Jes. 63:19)

[5]	הָיִינוּ מֵעוֹלָם לֹא־מִשְׁלָתְךָ כָּם	19aA	Wij zijn geworden (als hen van wie geldt:) van eeuwigheid heerst U onder hen niet,
[2]	לֹא־נִקְרָא שִׁמְךָ עָלֵיהֶם	19aB	uw naam is niet over hen uitgeroepen;
[5]	לֹא־קִרְעָתָ שָׁמַיִם יִרְדָּתָ	19bA	o, dat U de hemel scheurde, dat U neerdaalde,
[1]	מִפְּנֵי הָרִים נָזְלוּ:	19bB	dat van uw aangezicht weg de bergen beefden

#### II.B.ii.4 (Jes. 64:1)

[7]	כְּקֹדֶם אֵשׁ הַמָּסִים	1aA	- zoals vuur rijshout in vlam zet,
[5]	מִיָּם תִּבְעָה-אֵשׁ	1aB	vuur water doet koken -
[2]	לְהוֹדִיעַ שְׁמִי לְצָרָיָה	1aC	om uw naam te laten weten aan uw vijanden;
[1]	מִפְּנֵי גֹזֵם יִרְגָּזוּ:	1bA	dat van uw aangezicht weg de naties sidderden,

#### II.B.ii.5 (Jes. 64:2)

[2]	בְּעִשׂוֹתַי נִרְאִיתָ לֹא יָמִנָה	2aA	door uw vreeswekkende daden die wij niet verwachtten;
[1]	יִרְדֶּת מִפְּנֵי הַרִים בְּזָלוֹ:	2aB	dat U neerdaalde, van uw aangezicht weg de bergen beefden!

#### II.B.ii.6 (Jes. 64:3)

[2]	וּמַעֲוָלָם לֹא-שָׁמַעַי לֹא הִשְׁמָעִינוּ	3aA	Van eeuwigheid heeft men (het) niet gehoord, (het) niet vernomen;
[5]	עֵינִי לֹא-רָאִיתָ אֱלֹהִים זִוְלָתָךְ	3bA	geen oog heeft gezien een God buiten U;
[1]	יַעֲשֶׂה לְמַחֲפָה-לִּי:	3bB	wat Hij zal doen aan wie op Hem wacht!

מ<sup>c</sup>

Op grond van het onderzoek naar de retorische vorm van Jes. 63 kom ik tot de volgende conclusies:

(1) Uit zowel het schema als de schets van de retorische structuur van Jes. 63:1-64:3 kan worden opgemaakt dat het eerste deel van Jes. 63 (canto I) zich onderscheidt van zijn vervolg (canto II): is canto I (Jes. 63:1-6) één sub-canto groot en opgebouwd uit drie cantikels en zes strofen, canto II (Jes. 63:7-64:11) is in elk geval twee sub-canto's groot, en beide sub-canto's bestaan uit twee cantikels en acht strofen. Aan het slot van mijn analyse van sub-canto A in § 5.7 schreef ik dat ik benieuwd ben hoe dit sub-canto zich verhoudt tot de daarop volgende sub-canto's. Uit het voorgaande blijkt dat dit zich duidelijk onderscheidt van de sub-canto's die volgen.

(2) Met dit beeld van de retorische structuur van Jes. 63 kan de vraag worden beantwoord naar de eenheid van Jes. 63: zijn er aanwijzingen op het niveau van de *retorische* vorm van de tekst dat de tekstdelen Jes. 63:1-6 en Jes. 63:7-19 een eenheid vormen? Ik concludeer dat beide teksten zich ook op grond van de retorische structuur onderscheiden van elkaar. Er zijn geen nieuwe aanwijzingen dat Jes. 63 van meet af aan één tekst is geweest. De retorische structuur van de tekst wijst veeleer in een andere richting, namelijk dat we in Jes. 63:1-6 en 63:7-19 te maken hebben met teksten die oorspronkelijk los van elkaar hebben bestaan. Deze conclusie komt overeen met die met betrekking tot de syntactische analyse in hoofdstuk 2 en de actanten-analyse in hoofdstuk 3. De vraag naar de eenheid van Jes. 63 is in deze studie verbonden met die naar de strategie van de schrijver of redactor. Op grond van het onderzoek naar de retorische structuur van Jes. 63 kan ik echter niet iets zeggen over de mogelijke bedoeling van de schrijver-redactor om Jes. 63:1-6 en Jes. 63:7-19 tot één geheel samen te voegen.

(3) De indeling van Jes. 63 zoals wij die kennen, waarbij het hoofdstuk eindigt met vers 19, vindt geen grond in de bestudeerde handschriften. Integendeel, in al deze handschriften is sprake van een ononderbroken overgang van Jes. 63:19 naar Jes. 64:1. Het slot van Jes. 63 en het begin van Jes. 64 vormen syntactisch, literair en retorisch gezien een geheel.

(4) In  $\mathfrak{G}^A$  en drie Latijnse handschriften ( $\Omega^{SM}$ ) is een markering te zien na Jes. 63:19a. Deze manuscripten beschouwen Jes. 63:19b als het begin van Jes. 64. Ook in de tekst van  $\mathfrak{G}^S$  zijn in de kantlijn ter hoogte van vers 19b tekstdelers te zien (*paragraphos* en nummering), maar deze zijn van later datum en gaan in tegen de indeling van de oorspronkelijke tekst van  $\mathfrak{G}^S$ . Deze indeling van de tekst verdient geen navolging, omdat zij – zoals De Moor heeft laten zien – een *christelijke* indeling is. Deze doet geen recht aan de indeling en het verstaan van de tekst door zijn eerste, Joodse schrijvers. De hoofdstuk-indeling in vertalingen als de SV, HSV en NIV, een lay-out zoals in de NBV en een literaire indeling van de tekst waarbij een cesuur wordt aangebracht in Jes. 63:19 zouden mijns inziens daarom heroverwogen moeten worden.<sup>198</sup>

#### 5.10 EVALUATIE EN NADER ONDERZOEK

De conclusie dat het slot van Jes. 63 en het begin van Jes. 64 één geheel vormen heeft gevolgen voor mijn onderzoek. Door de bestudering van oude manuscripten van Jes. 63 zie ik in dat Jes. 64:1-11 in dit onderzoek meegenomen zou moeten worden. Deze verzen vormen met Jes. 63:7-19 een literaire eenheid. Eerste aanwijzingen voor nauwe samenhang tussen 63:7-19 en 64:1-11 kwam ik reeds bij de analyse van de samenhang van dit tekstdeel met zijn literaire verband op het spoor. Wat betekent dit inzicht voor het vervolg van deze studie? De vraag die ik in dit boek vanuit diverse invalshoeken beantwoord, is die naar de eenheid van Jes. 63. Om deze vraag te kunnen beantwoorden is het niet noodzakelijk dat alsnog Jes. 64:1-11 bij dit onderzoek wordt betrokken. Met de analyse van de woorden in het vorige hoofdstuk heb ik reeds kunnen aantonen dat we te maken hebben met twee teksten die nauw met elkaar samenhangen en verbonden zijn. Nu heb ik aan het einde van datzelfde hoofdstuk (4.4) ook opgemerkt, dat diezelfde woorden me op het spoor van de theologische concepten en Godsvoorstellingen binnen Jes. 63 hebben gezet. Daarover buig ik me in het nu volgende, voorlaatste hoofdstuk van deze studie. Hiermee wordt het onderzoek van de woorden getild naar het niveau van de *boodschap* die de woorden overdragen.<sup>199</sup> Nu zal Jes. 64:1-11 moeten worden meegenomen in het onderzoek. Want de bijbelschrijvers zelf hebben Jes. 63:7-64:11 als één literair en inhoudelijk samenhangend geheel bedoeld, geschreven en verstaan. Om zijn boodschap te verstaan kan daarom niet worden volstaan met de bestudering van Jes. 63:7-19 alleen.

Om dit onderzoek naar de theologische concepten en Godsvoorstellingen te kunnen doen, is het noodzakelijk dat ik mij eerst een beeld vorm van de woorden binnen de tekst van Jes. 64:1-11. Die zijn immers de dragers van de boodschap die met deze ene tekst wordt overgedragen. Ik doe dat hier, aan het einde van het hoofdstuk dat tot nieuwe inzichten leidde, en voordat ik het hoofdstuk begin waarin gevraagd wordt naar de boodschap van Jes. 63. Dit slot kan gezien worden als een schakeltekst: ik verbind het voorgaande onderzoek en het nieuwe inzicht ten aanzien van de afbakening van Jes. 63 met

---

<sup>198</sup> Zie wat ik hierover reeds opmerkte bij de afbakening van Jes. 63 in § 5.2 en in voetnoot 51.

<sup>199</sup> Zie de inleiding van hoofdstuk 3.

het vervolg. Wanneer ik een beeld wil krijgen van de woorden binnen Jes. 64:1-11 en hun samenhang, sluit ik aan bij hoofdstuk 4. Ook nu vraag ik me af: welke woorden zorgen voor samenhang *binnen* de tekst en welke woorden voor samenhang van de tekst met zijn literaire *verband*?

Wanneer het gaat om samenhang *binnen* Jes. 63:7-64:11 let ik ook nu op herhaling van woorden, woorden die semantisch verwant zijn en woorden die een contrast vormen. Dan blijkt om te beginnen dat door herhaling van woorden 64:1-11 nauw verbonden is met 63:7-19. Ik markeer hier de herhalingen die het meest in het oog springen. De versregel 63:19bB wordt herhaald in 64:2aB: מִפְּנֵי הָרִים נָזְלוּ, dat van uw aangezicht weg de bergen beëfden. Zo ook versregel 63:16bA in 64:7aA: אֲתָה יְהוָה אֲבִינוּ, U, JHWH, bent onze vader.<sup>200</sup> Door de herhaling van de naam JHWH (63:7<sup>3x</sup>; 64:7,8,11),<sup>201</sup> de woorden כֵּעַל (63:7) en הֶעֱלֵאֲלָהּ (64:11), en de woorden תְּהִלַּת (63:7) en הַלְלוּךְ (64:10) is er wat de opbouw betreft sprake van een inclusio.<sup>202</sup> Berges attendeert op een *dreifache Inklusion* als het om 63:15-64:11 gaat:<sup>203</sup> door de herhaling van het woordpaar קִדַּשׁ תִּפְאָרֶת (63:15; 64:10),<sup>204</sup> van אָפֶק (63:15; 64:8) en van נִבֵּט (63:15; 64:8).<sup>205</sup> Ik wijs ook nog op de herhaling van הִיָּה (63:19; 64:5,9<sup>2x</sup>), עָמַךְ (63:14; 64:8),<sup>206</sup> יָרַד (63:19; 64:2), מִפְּנֵיךְ (63:19b; 64:1b; 64:2a) en אֲתָה (63:16<sup>2x</sup>; 64:4,7<sup>2x</sup>). De volgende woorden zijn semantisch verwant: רָגַז (64:1bA) en נָזַל (63:19bB || 64:2aB); לַחֵם (63:10b) en קֶצֶף (64:4b);<sup>207</sup> עֶצֶב וּמָרָה (63:10) en חֹטָא (64:4); עָמִי (63:8a) en הַחֲמָר יָדְךָ, מַעֲשֵׂה יָדְךָ, הַחֲמָר (63:8a) en בֵּית קִדְשֵׁנוּ וְתִפְאָרֶתֵנוּ (63:18aB) en מִקְדָּשְׁךָ (63:18aB) en הִיָּה לְשִׁרְפֶּת אֵשׁ (64:10aC) en הִיָּה לְשִׁרְפֶּת אֵשׁ (64:10aA). De volgende woorden vormen een contrast: הוּא גֵּאֻלָּם (63:9bA) enerzijds en אֲתָה עוֹנֵנוּ (63:7) anderzijds; הוּא גֵּאֻלָּם (63:9bA) enerzijds en אֲתָה עוֹנֵנוּ (63:7) anderzijds; זָכַר יְמֵי־עוֹלָם מִשֶּׁהָ עָמִי (63:11) en זָכַר עוֹן (64:8). Uit deze waarnemingen kan worden opgemaakt dat Jes. 63:7-64:11 literair gezien een hecht geheel is.<sup>209</sup>

De samenhang van woorden brengt me ook met een nieuw motief in het geheel van Jes. 63:7-64:11 in aanraking: de belijdenis van zonden. De schuldbelijdenis is een vast onderdeel van het klaaglied van het volk.<sup>210</sup> Binnen de tekst van Jes. 63:7-64:11 treffen we haar aan in 64:4b-6. Opmerkelijk is de verschuiving die zich hier voltrekt ten opzichte van Jes. 63:17a. Het volk realiseert zich dat de deplorabele situatie waarin het zich bevindt het gevolg is van zijn dwalen bij God vandaan. Wordt dit in Jes. 63:17a God zelf verweten (הִנֵּה, קֶשֶׁח׃ 2x *Hif'il*-vorm), uit 64:4b-6 blijkt dat het volk zich bewust is van zijn eigen aandeel hierin. Opmerkelijk is in dit

<sup>200</sup> In 64:7aA staat het persoonlijk voornaamwoord אֲתָה niet vooraan in de versregel maar sluit het deze af.

<sup>201</sup> Deze naam komt verder ook nog in Jes. 63:14,16,17 voor.

<sup>202</sup> Beuken, *Jesaja IIIb*, 9 wijst op de beide laatste verbindingen tussen begin en slot.

<sup>203</sup> Berges, *Das Buch Jesaja*, 488.

<sup>204</sup> Interessant is de verschuiving tussen beide teksten: het gaat van Gods luisterrijke woning (hemel) in Jes. 63:15 naar 'ons' luisterrijke huis in 64:10; dat huis is ondertussen niets minder dan Gods eigen woning hier beneden, de tempel.

<sup>205</sup> Wat de opbouw betreft is er een sterke overeenkomst tussen Jes. 63:15-19 en 64:7-11: de klacht en bede worden ingegeven door een drietal motieven, namelijk de identiteit van JHWH, het volk en de huidige situatie van het volk en de tempel.

<sup>206</sup> Het woord komt behalve in deze verzen ook nog in 63:8 voor; daar is het verbonden met het suffix 1<sup>e</sup> persoon singularis.

<sup>207</sup> Beide woorden worden voorafgegaan door een persoonlijk voornaamwoord dat nadruk heeft: אֲתָה resp. הוּא.

<sup>208</sup> In beide versregels is een persoonlijk voornaamwoord het subject: הִמָּה resp. אֲנַחְנוּ.

<sup>209</sup> Dat is ook syntactisch gezien het geval: ik wijs slechts op de spreekvorm in de 1<sup>e</sup> persoon pluralis ('wij') en die van de 2<sup>e</sup> persoon singularis ('uw') met betrekking tot JHWH, kenmerkend voor Jes. 63:7-64:11. Ook uit een actanten-analyse kan dit worden opgemaakt: dezelfde spelers bemensen het toneel dat in 63:7-19 reeds is neergezet, waarvan JHWH en het volk de voornaamste zijn; scène 2 (zie § 3.4) wordt voortgezet.

<sup>210</sup> Zie wat betreft de literaire vorm van Jes. 63:7-64:11 en het 'klaaglied van het volk' als *Vorlage* van deze tekst § 4.3.2.4.



verband de herhaling van de uitdrukking כלנו, 'wij allen' in 64:5 en ook 64:7,8: het onderscheid tussen *Frevler* en *Frommen* dat Jes. 65-66 kenmerkt, vinden we hier nog niet.<sup>211</sup> De klacht en bede van 63:15-64:11 vertoont hier samenhang met Jes. 63:10a, waar sprake is van de ongehoorzaamheid van het volk ten tijde van Mozes. In hoofdstuk 4 schreef ik meerdere keren dat de gedachtenis aan de tijd van Mozes (63:7-14) de aanzet is tot de indringende klacht en bede van 63:15-19. Door 64:1-11 bij het onderzoek te betrekken zie ik in dat de gedachtenis aan vroeger tijden evenzeer aanzet tot de schuldbelijdenis van 64:4b-6.

Door de samenhang van woorden stuit ik binnen de tekst van 63:7-64:11 op nog een ander motief, nauw met het voorgaande verbonden: dat van Gods toorn (קצר, 64:4b,8a; סתר פנים, 64:6b). Het zijn deze woorden en het is dit motief dat de tekst van Jes. 63:7-64:11 verbindt met die van Jes. 63:1-6. Het lijkt erop dat ik een volgende aanwijzing voor samenhang tussen beide tekstdelen op het spoor ben: behalve op grond van de woorden גאולי in 63:4aB en גאלנו in 63:16bB,<sup>212</sup> ook op grond van de woorden קצר (64:4b,8), אף (63:3,6) en חמה (63:3,5,6). Laatstgenoemde woorden verwijzen naar een gedeeld motief of concept, namelijk dat van Gods toorn.

Wanneer het gaat om de samenhang van Jes. 63:7-64:11 met zijn literaire *verband*, richt ik me zoals in hoofdstuk 4 ook nu op die woorden die verwijzen naar eigenschappen en daden van JHWH. Van de aan het slot van § 4.3.1 genoemde woorden treffen we binnen 64:1-11 alleen ישע, אב, שם en אב aan. Wat אב en שם betreft, verwijst ik naar de analyse van de samenhang van Jes. 63:7-19 met andere teksten binnen Jesaja in het vorige hoofdstuk. Wat ישע betreft: de vorm נושע (*Nif'al*; 64:4) treffen we binnen het boek Jesaja alleen nog in 30:15 en 45:17,22 aan. In het verband van Jes. 45:17,22 vinden we nog meer woorden die deze tekst verbinden met 63:7-64:11: סתר (45:15; 64:6), מושיע (45:15,21; 63:8), אלהים (45:15,18,22; 64:3), זולה (45:5,21) en יצר (45:18<sup>2x</sup>; 64:7). Ik denk dat ik hiermee een volgende aanwijzing heb dat de tekst van het klaaglied (63:7-64:11) geschreven is in nauwe samenhang met die van Deutero-Jesaja.<sup>213</sup> In het verband van Jes. 30:15 treffen we nog een woord aan dat binnen de tekst van 63:7-64:11 terugkeert: חכה in 30:18. Binnen Trito- en Deutero-Jesaja komt het alleen in 64:3 voor en binnen Proto-Jesaja uitsluitend in Jes. 8:17 en 30:18. Dit kan erop wijzen dat de schrijvers van 63:7-64:11 ook elementen uit de tekst van Proto-Jesaja hebben meegenomen in de compositie van de tekst.<sup>214</sup>

Binnen de tekst van Jes. 64:1-11 markeer ik ook de volgende woorden als haakjes: ze verbinden Jes. 63:7-64:11 met andere delen binnen het tekstcorpus van het Bijbelboek Jesaja. Om te beginnen de uitdrukking זולתך אלהים (64:3). Binnen het boek Jesaja treffen we deze uitsluitend in Jes. 45:5,21 aan waar het JHWH zelf is die uitspreekt dat er buiten Hem geen God is. Binnen Deutero-Jesaja is deze uitdrukking verwant met de zegswijze בלעדי אין (44:6), אלהים (44:6), אלהים ואסף כמוני (46:9) en אין עוד אסף אלהים (45:14; 46:9). Ze zijn een expressie

<sup>211</sup> In zijn antwoord (Jes. 65-66) op de klacht en bede van het volk zal God zelf dit onderscheid aanbrengen. Zie wat ik hierover reeds schreef in hoofdstuk 4, voetnoot 172 en 230.

<sup>212</sup> Dit is de uitkomst van het onderzoek naar de woorden in hoofdstuk 4; zie de conclusie van § 4.4.

<sup>213</sup> Zie de conclusie van het onderzoek naar de samenhang van Jes. 63:7-19 met zijn literaire verband in § 4.3.2.3 en de evaluatie en conclusies in § 4.3.2.4.

<sup>214</sup> Beuken, *Jesaja IIIb*, 33-34. Berges, *Das Buch Jesaja*, 491, verwijst naar hem. Beuken denkt in de volgende richting: 'De redactie van het boek Jesaja heeft de betreffende tekst [8:17] hernomen in een passage waarin zij de wachtende houding van de profeet [Jesaja van Jeruzalem] uitbreidt tot de profetische kringen.' Beuken citeert vervolgens Jes. 30:18 waarin de profeet het wachten op God reeds verbreedt naar het hele volk: gelukkig zijn allen die wachten op JHWH. De uitbreiding van de wachtende houding waarvan sprake is in Jes. 64:3 wordt binnen het boek Jesaja voorbereid door de woorden van de profeet in Jes. 30:18.

van wat Berges de *Unvergleichlichkeit* van JHWH noemt,<sup>215</sup> een centraal motief binnen Deutero-Jesaja. Dat deze voor de tweede Jesaja karakteristieke uitdrukking terugkeert binnen Trito-Jesaja lijkt mij een volgende en duidelijke aanwijzing dat de schrijvers de tekst van Jes. 63:7-64:11 hebben gecomponeerd in aansluiting bij die van Deutero-Jesaja. De woorden van JHWH (o.a. 45:5,21) worden binnen de tekst van Jes. 63:7-64:11 de woorden van het volk zelf; het volk erkent dat Hij is wie Hij zegt te zijn. Hierin uit het volk zijn verlangen dat in Gods verlossend neerdalen (63:19b; 64:2b) opnieuw zijn *Unvergleichlichkeit* aan het licht zal komen: dat er geen God is zoals Hij.

Vervolgens vertoont Jes. 63:7-64:11 ook door het woord קצף (64:4,8) samenhang met andere teksten binnen Jesaja. Het zorgt binnen Trito-Jesaja voor samenhang met Jes. 57:16,17 en 60:10. Daarbuiten treffen we het uitsluitend nog in Jes. 54:8,9 en 47:6 en 34:2 aan. Op Jes. 34:2 na is steeds het volk Israël het object van deze toorn van God. In Jes. 54:8,9 en 57:16,17 en 60:10 spreekt JHWH uit dat zijn toorn niet voor altijd is en plaatsmaakt voor zijn ontferming (רחם). Ook nu lijkt het er sterk op dat de schrijvers van Jes. 63:7-64:11 een motief uit Deutero-Jesaja hebben verwerkt in hun tekst: het volk geeft in 64:9 JHWH zijn eigen woorden (54:8,9) terug. De connectie met 57:16,17 en 60:10 is een aanwijzing dat deze tekst ook in nauwe samenhang met het geheel van Trito-Jesaja geschreven is. Een vergelijkbare samenhang met teksten binnen Trito- en Deutero-Jesaja is er door middel van de uitdrukking סתר פנים, verberging van het aangezicht (64:6b).<sup>216</sup> We komen deze ook in Jes. 59:2 en 54:8 en 8:17 tegen. In Jes. 57:17 en 45:15 treffen we eveneens de voorstelling aan dat God zich verbergt, maar daar wordt niet gesproken over de verberging van zijn *aangezicht*. Ook in Jes. 54:8 en 57:17 is deze verbonden met de notie van Gods קצף (toorn); zo niet in Jes. 8:17 en 45:15. Uitsluitend in Jes. 57:17 en 59:2 is zij zoals in 64:4-6 ook verbonden met de notie van Israël's עון (ongerechtigheid; pl.). Naar het zich laat aanzien hebben de schrijvers de voorstelling van God die zijn aangezicht verbergt, meegenomen vanuit Proto- en Deutero-Jesaja en verbonden met die van de עון, ongerechtigheid van het volk. Uit de samenhang met Jes. 57:17 en 59:2 kan worden opgemaakt dat in de post-exilische periode de ellendige situatie van het volk is verstaan als een gevolg van Gods toorn over de zonde van het volk.

Binnen de tekst van Jes. 63:7-64:11 is ook de voorstelling van God als יצר, formeerder en van het volk als חמר (leem) en מעשה ידך (maaksel van uw hand) nieuw (64:7). Hier vertoont de tekst een sterke samenhang met Jes. 45:9-11, waar we dezelfde of verwante woorden aantreffen.<sup>217</sup> De voorstelling van JHWH als formeerder – vaak samen op met die van schepper (ברא) en maker (עשה) – treffen we binnen Deutero-Jesaja veelvuldig aan.<sup>218</sup> JHWH is behalve de verlosser van zijn volk ook zijn formeerder. Deze voorstellingen gaan binnen Deutero-Jesaja hand in hand. JHWH heeft Israël verkoren, geformeerd tot zijn eigen

<sup>215</sup> Berges, *Das Buch Jesaja*, 491. W. Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis 1997 (Brueggemann, *Theology*), 139-144 en 266 heeft het over de *incomparability* van JHWH. Hij beschouwt haar als kern en Leitmotiv van Israël's getuigenis aangaande God (139).

<sup>216</sup> In mijn doctoraalscriptie *'Verberging van God – vraag en teken. Een onderzoek naar de relatie tussen de verberging van God en het handelen van Israël in Jesaja 54'* (Utrecht, 1993) heb ik onderzoek gedaan naar de betekenis van deze uitdrukking binnen het geheel van het OT en Jes. 54 in het bijzonder. Zie voor deze uitdrukking verder de monografie van S.E. Balentine, *The Hidden God. The Hiding of the Face of God in the Old Testament*, Oxford 1983.

<sup>217</sup> Zo ook Beuken, *Jesaja IIIb*, 44; Berges, *Das Buch Jesaja*, 493. P. Niskanen, "Yhwh as Father, Redeemer, and Potter in Isaiah 63:7 – 64:11", *CBQ* 68 (2006), 405.

<sup>218</sup> Jes. 43:1,7; 44:2,21; 45:7,9,11,18; 46:11; 49:5. Deze voorstelling komt ook binnen Proto-Jesaja reeds voor. In Jes. 22:11 en 37:26 gaat het om de door God gevormde plannen; in Jes. 27:11 om God als formeerder van zijn volk; in Jes. 29:16 treffen we een vergelijkbare disputatie tussen formeerder en maaksel aan als in Jes. 45:9-10.

volk, en daarin ligt de grond voor de verlossing van zijn volk. De schrijvers van Jes. 63:7-64:11 hebben deze voorstelling vanuit Deutero-Jesaja meegenomen. Binnen de tekst van dit klaaglied en gebed functioneert de voorstelling als een motief dat JHWH ertoe moet bewegen niet langer te toornen over zijn volk (64:8).<sup>219</sup> Dit sluit aan op Jes. 63:17, waar de identiteit van het volk eveneens een motief is voor de klacht en bede van het volk.<sup>220</sup> De voorstelling ‘maaksel van Gods hand’, מעשה יד, treffen we ook aan in Jes. 60:21 en hebben de schrijvers mogelijk aan deze tekst ontleend,<sup>221</sup> al is er ook sprake van samenhang met Jes. 45:11, waar met andere woorden (פעל ידי) hetzelfde wordt gezegd.

Ik markeer ook de woorden אפק and חשה in 64:11. Ze vormen ook in Jes. 42:14 een woordpaar, zij het in omgekeerde volgorde. In het onderzoek naar de samenhang van Jes. 63:7-19 met zijn literaire verband in het vorige hoofdstuk noteerde ik reeds Jes. 42:13 vanwege het motiefwoord קנאה dat binnen Deutero-Jesaja uitsluitend in dat vers voorkomt.<sup>222</sup> Ik heb met de herhaling van dit woordpaar een volgende aanwijzing dat Jes. 63:7-64:11 geschreven is in nauwe samenhang met Deutero-Jesaja, in dit geval Jes. 42:14.<sup>223</sup> In het gebed van Jes. 64:11 houdt het volk JHWH de woorden voor die Hij zelf gesproken heeft. In het vorige hoofdstuk heb ik aangetoond dat dit binnen de tekst van Jes. 63:7-19 vaker gebeurt: beloften uit het tekstcorpus van Deutero-Jesaja worden binnen de tekst van Jes. 63:7-64:11 een indringende klacht en bede. Het volk confronteert God met zijn eigen woorden.

Ten slotte wijzen ook de volgende woorden op samenhang met het geheel van Trito-Jesaja: גרים (60:3,5,11,16; 61:6; 62:2; 66:12), עשה צדק (56:1; 58:12),<sup>224</sup> שממה (62:4), חרבה (58:12; 61:4),<sup>225</sup> het samen voorkomen van de namen Sion en Jeruzalem (62:1) en חשה (62:1,6; 65:6). Het zijn woorden die Jes. 63:7-64:11 in het bijzonder verbinden met de voorafgaande tekst (60-62) en het vervolg (65-66). In deze samenhang met zijn directe literaire verband valt het volgende op: Jes. 64:9-10 vormt een contrast met de teksten waarmee deze binnen Trito-Jesaja verbonden is, namelijk 58:12; 61:4; 62:1,4. Gods belofte dat Sion herbouwd zal worden en niet langer ‘woestenis’ zal heten komt niet uit: in de klacht en bede van Jes. 63:7-64:11 wordt JHWH opnieuw herinnerd aan zijn eigen woorden. Het volk houdt Hem voor hoe stad, tempel en volk erbij ligt: als een woestijn, woestenis, een puinhoop. Ook op deze wijze poogt het volk JHWH te bewegen neer te dalen en te doen wat Hij zelf heeft beloofd. Het beeld van Sion als een woestijn en van haar puinhoop treffen we ook in Jes. 51:3 aan. Daar is het verbonden met het motief van troost (נחם)<sup>226</sup>: God zal

<sup>219</sup> Zo ook Brueggemann, *Theology*, 252.

<sup>220</sup> Beuken, *Jesaja IIIb*, 44 sluit zich aan bij die uitleggers die dit formeren van God niet in het verleden plaatsen – de uitdrukking slaat dan op wat Israël is – maar in het heden: met de woorden ‘wij zijn leem en U bent onze formeerder’ levert het volk zich uit aan Gods vormende hand, in het verlangen dat het nu zal worden wat God altijd al voor ogen had. Deze uitleg sluit volgens Beuken aan bij de voorstelling van Gods soevereiniteit waarvan binnen het OT de metafoor van leem en pottenbakker de uitdrukking is. Ik sluit me vanwege de samenhang van 64:7-11 met Jes. 63:15-19 en 63:17 in het bijzonder aan bij de eerste uitleg: de metafoor verwijst naar het verleden – God formeerde het volk tot *zijn* volk. JHWH ook de identiteit van het volk voorgehouden. Beuken noch Berges wijzen op de samenhang met 63:15-19.

<sup>221</sup> Zo Berges, *Das Buch Jesaja*, 493-494. Hij noemt Jes. 60:21 het *Spendervers* voor 64:7.

<sup>222</sup> Zie de analyse van Jes. 42:13 in § 4.3.2.3.

<sup>223</sup> Berges, *Das Buch Jesaja*, 496 spreekt over een *bewußte Bezugnahme auf* Jes. 42:14. Hij ziet de samenhang als volgt: ‘Die Gemeinde der Knechte bezieht sich auf JHWHs Versprechen, zugunsten der Exilierten endlich seine Untätigkeit aufzugeben (...).’ Zo ook Beuken, *Jesaja IIIb*, 48.

<sup>224</sup> Zie de analyse van de samenhang van Jes. 63:1-6 met Jes. 1:21,24,27 en 56:1 in § 4.3.2.3: Trito-Jesaja pakt een thema op dat reeds aan het begin van het boek Jesaja wordt neergezet.

<sup>225</sup> Wat de woorden שממה and חרבה betreft: volgens Beuken, *Jesaja IIIb*, 47 behoren ze tot de woordenschat van Trito-Jesaja.

<sup>226</sup> Dit woord is binnen het boek Jesaja een woord dat de drie delen samenbindt. Zie voetnoot 164 van het vorige

Sion en al haar puinhopen (חרבה) troosten, en haar woestijn (מדבר) maken als de hof van Eden. Ik denk dat hieruit kan worden opgemaakt dat de schrijvers van Trito-Jesaja hun tekst geschreven hebben in aansluiting bij Jes. 51:3.<sup>227</sup> Reeds in het vorige hoofdstuk ben ik Jes. 51 op spoor gekomen. Ik heb dus een volgende aanwijzing dat Jes. 63:7-64:11 in nauwe samenhang met die tekst geschreven is. De sterke samenhang met andere teksten binnen Trito-Jesaja wijst uit dat Jes. 63:7-64:11 tegelijk gecomponeerd is in relatie met zijn directe literaire verband.

Ik kom tot de volgende conclusie: de tekst van Jes. 63:7-64:11 is geschreven in nauwe samenhang met de omringende teksten van Trito-Jesaja, maar in het bijzonder met die van Deutero-Jesaja. Steeds opnieuw blijkt dat de schrijvers van Trito-Jesaja woorden, uitdrukkingen en motieven ontleenden aan de tekst van de tweede Jesaja en deze verwerkt hebben in hun eigen tekst, zoals in Jes. 63:7-64:11. Ze deden dit met het oog op de hopeloze situatie waarin het volk zich op dat moment bevindt (63:18-19a; 64:9-10). In hun klacht en bede brengt het volk bij JHWH zijn eigen woorden in herinnering en geeft het Hem terug wat Hij zelf beloofde. Ik heb aanwijzingen dat de schrijver van Jes. 63:7-64:11 ook de tekst van Proto-Jesaja in gedachten had. Deze conclusie sluit aan op die van § 4.3.2.4. De samenhang met Proto-Jesaja is gebaseerd op meer dan het woord אב alleen. Door het nadere onderzoek van de woorden heb ik aan het einde van dit hoofdstuk een sterke aanwijzing in handen gekregen, dat Jes. 63:1-6 en 63:7-64:11 op het niveau van de *theologische* concepten of Godsvoorstellingen inderdaad nauw samenhangen en verbonden zijn.<sup>228</sup> In het nu volgende hoofdstuk zijn deze voorstellingen aangaande God voorwerp van nader onderzoek.

---

hoofdstuk en de analyse van Jes. 1:21,24,27 in § 4.3.2.3.

<sup>227</sup> Berges, *Das Buch Jesaja*, 496 meent dat in Jes. 64:9 de tekst teruggrijpt op Jes. 1:7 en 6:11, waar we het woord שממה voor de eerste keer aantreffen en buiten 62:4 en 64:9 met betrekking tot Sion alleen daar. De *Knechtsgemeinde* realiseert zich dat het moment gekomen is waarover JHWH lang geleden reeds sprak tot de profeet (6:11): het oordeel heeft zich voltrokken. Ik denk dat de samenhang met Jes. 62:4 hier moet worden meegenomen: het volk heeft met de door JHWH zelf uitgesproken belofte (62:4) een gegronde reden om zich tot zijn God te wenden met de bede dat Hij niet langer toornit en zwijgt.

<sup>228</sup> Zie § 4.4.

## 6. Getuigenis aangaande God

### *Een onderzoek naar de Godsvoorstelling van Jesaja 63:1-64:11*

#### 6.1 INLEIDING

Het voorgaand onderzoek wijst uit dat binnen Jes. 63:1-64:11 weliswaar twee oorspronkelijk zelfstandige teksten kunnen worden onderscheiden – 63:1-6 en 63:7-64:11 – maar dat beide teksten op het niveau van de woorden samenhang vertonen en verbonden zijn. Veel woorden verwijzen naar Hem die gezien kan worden als de primaire actant in deze tekst: JHWH. Deze woorden zijn aanwijzingen dat de eenheid van de tekst gezocht moet worden op het niveau van de theologische concepten of voorstellingen aangaande God, anders gezegd: in zijn spreken over God.<sup>1</sup> In dit voorlaatste hoofdstuk vraag ik welke concepten of Godsvoorstellingen binnen de tekst van Jes. 63:1-64:11 voorkomen en hoe deze zich tot elkaar verhouden. Ik verwacht zodoende meer zicht te krijgen op de genoemde samenhang van beide tekstdelen en dus op de eenheid van deze tekst. Hiermee wordt een volgende en laatste stap gezet in het onderzoek naar de compositie en eenheid van Jes. 63 en pak ik de derde onderzoeksvraag van deze studie op.<sup>2</sup>

Door het onderzoek naar de syntaxis, actanten en woorden binnen de tekst van Jes. 63:1-19 heb ik veel woorden en voorstellingen in handen die verwijzen naar JHWH, de God van Israël. In de tweede paragraaf (§ 6.2) van dit hoofdstuk inventariseer ik de desbetreffende woorden en voorstellingen. Op grond hiervan schets ik het beeld van God dat door de tekst wordt opgeroepen en doorgegeven. Anders gezegd: ik vorm me een beeld van de verkondiging aangaande God in deze tekst. Ik doe dit eerst voor Jes. 63:1-6 (§ 6.2.1) en vervolgens voor Jes. 63:7-64:11 (§ 6.2.2). Hierna stel ik de vraag naar de samenhang van de zojuist geschetste Godsvoorstellingen. Welke voorstelling aangaande God krijg ik wanneer ik beide teksten en schetsen in samenhang lees? De aanleiding voor deze studie is het contrast geweest dat er bij eerste lezing van de tekst lijkt te zijn tussen Jes. 63:1-6 en 63:7-19. Is er inderdaad sprake van een contrast in het spreken over God binnen deze ene tekst? De vraag die ik hiermee verbind is: in hoeverre is er sprake van een nieuwe voorstelling van God, of is er veeleer sprake van een al bestaand concept dat in deze tekst een verandering of ontwikkeling ondergaat? (§ 6.3)

In de daaropvolgende paragraaf (§ 6.4) vergelijk ik mijn schets van de Godsvoorstelling binnen Jes. 63:1-64:11 met wat W. Brueggemann<sup>3</sup> (§ 6.4.1) en J. Jeremias<sup>4</sup> (§ 6.4.2) schreven met betrekking tot het oudtestamentische getuigenis aangaande

---

<sup>1</sup> B. Becking gebruikt in zijn onderzoek van Jer. 30-31 de uitdrukking ‘conceptual coherence’. Hiermee bedoelt hij dat een tekst waarbinnen literair gezien meerdere tekstdelen zijn te onderscheiden op het niveau van de concepten of *ideas* een nauwe samenhang vertoont. ‘A literary whole can be seen as a conceptual coherence when the different and sometimes differing parts of that text all refer to the same basic set of ideas.’ B. Becking, *Between Fear and Freedom. Essays on the Interpretation of Jeremiah 30-31* (OTS 51), Leiden 2004, 9. De uitdrukking ‘conceptual coherence’ kan ook in het verband van dit onderzoek naar de samenhang binnen Jes. 63:1-64:11 worden gebruikt.

<sup>2</sup> Zie de inleiding van deze studie § 1.2.

<sup>3</sup> W. Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis 1997 (Brueggemann, *Theology*).

<sup>4</sup> J. Jeremias, *Theologie des Alten Testaments* (GAT, Bd. 6), Vandenhoeck & Ruprecht, 2016 (Jeremias, *Theologie*).

God. Volgens Brueggemann moet de Hebreeuwse Bijbel gelezen worden als een tekst waarin Israël getuigt van JHWH, zijn God. Dit getuigenis kan niet onder één noemer gebracht worden; het is meerstemmig. In zijn analyse van dit getuigenis aangaande God onderscheidt Brueggemann een *core*- en *countertestimony*.<sup>5</sup> Israël getuigt dat zijn God naar zijn volk omziet en het leidt, en zich tegelijk in toorn verbergen kan voor zijn volk. De vraag die ik stel is: waar en hoe is binnen de tekst van Jes. 63:1-64:11 sprake van wat Brueggemann Israëls *core testimony* en *countertestimony* noemt? Jeremias schetst in zijn *Theologie des AT* een ontwikkeling in het oudtestamentische spreken over de *Zorn Gottes*. Exilische en post-exilische profeten verbinden gaandeweg toorn en schuld, waarbij sprake is van een overwicht (*Überlegenheit*) van de חסד, goedertierenheid of verbondstrouw (*Güte*) van God en een *Begrenzung* en *Überwindung* van zijn toorn. Jeremias merkt op dat juist (post)exilische profetische teksten zich onderscheiden door een adjectivisch spreken over God: we treffen daarin uitspraken aan over wie God *is*. Ik stel de volgende vragen: op welke wijze wordt in deze tekst over de *Zorn Gottes* gesproken en in hoeverre is die ook een goddelijke reactie op zonde en schuld? En: hoe verhoudt deze goddelijke toorn zich tot de חסד, *Güte* van God, en is er ook in deze tekst sprake van een *Begrenzung* en *Überwindung* van de toorn van God?

Ten slotte (§ 6.5) wordt de balans opgemaakt en beantwoord ik de vraag naar de eenheid van Jes. 63: op welke wijze zijn de tekstdelen Jes. 63:1-6 en 63:7-19 op conceptueel niveau verbonden? Waarin ligt de eenheid van deze compositie?

## 6.2 INVENTARISATIE EN SCHETS

### 6.2.1 Jes. 63:1-6

De syntactische opbouw van de tekst vestigt de aandacht onmiddellijk op JHWH. De tekst opent met een vraag:

מִי־זֶה      Wie is deze?

Door de syntactische analyse ben ik woorden op het spoor gekomen die helpen om op deze vraag antwoord te geven: בוא (63:1), חמתי וזרעי (63:5) en יום נקם ו שנת גאולי (63:4). De syntactische opbouw van 63:1-3 (chiasme) verbindt de volgende motieven: Gods spreken in gerechtigheid (63:1bA) en zijn treden van de volken in toorn en grimmigheid (63:3a). Ook hierdoor komen woorden in beeld die vormgeven aan de voorstelling van God: דבר בצדקה (63:1bA), דרך, אפי en opnieuw חמתי (63:3a). De concentrische structuur van 63:3-6 brengt sommige van de reeds genoemde woorden en voorstellingen opnieuw onder de aandacht. In die verzen geeft JHWH zelf een tweeledig antwoord op de vraag waarom Hij een dieproud gewaad draagt: Hij vertrapte de volken in zijn toorn en grimmigheid (a), want de dag van

<sup>5</sup> Brueggemann bouwt zijn theologie op met behulp van de metafoer van een rechtszaak, zoals ook opgemaakt kan worden uit de ondertitel van het boek: *Testimony, Dispute, Advocacy*. Het rechtsgeding gaat over God: ten overstaan van de jury – wij, de lezers en hoorders van de tekst – getuigt Israël van zijn God. Brueggemann onderscheidt naast *Israel's core testimony* (Part I; *Theology*, 117-313) en *Israel's countertestimony* (Part II; *Theology*, 317-403) – die het hart van Israëls getuigenis aangaande God vormen – ook *Israel's unsolicited testimony* (Part III; *Theology*, 407-564) en *Israel's embodied testimony* (Part IV; *Theology*, 567-704). Dit tweevoudig aanvullend getuigenis van het OT gaat niet over God zelf, maar over zijn relaties met Israël, de mens, de volken en de schepping (*Yahweh's partner*) (Part III), en over de wijze waarop JHWH present is onder zijn volk: Torah, koning, profeet, cultus en wijsheid zijn *mediators* van God (Part IV).

wraak, het jaar van zijn gelosten was gekomen (b). Door de syntactische opbouw gaat de aandacht in het bijzonder uit naar Jes. 63:4 en de beide werkwoorden waarmee dit vers afsluit: ברא וגאל.

De uitkomst van de actanten-analyse is dat binnen de tekst van Jes. 63:1-6 één speler in het bijzonder de aandacht trekt: JHWH. Hij valt op door zijn dieproud gewaad. Met de directe rede van Jes. 63:1bA en 63:3-6 wordt de aandacht van de lezer om te beginnen gevraagd voor wat God *zegt*. Hierdoor worden opnieuw Gods spreken in gerechtigheid (1bA) en zijn vertrappen van de volken (3-6) met elkaar in verband gebracht. De vraag is hoe het een zich verhoudt tot het ander. Is hier sprake van een contrast van voorstellingen of moeten we de samenhang op een andere wijze duiden? Opnieuw gaat de aandacht uit naar de woorden ורוע חמה (63:5) en יום נקם (63:5) en שנת גאולי.

Door het onderzoek naar de woorden en samenhang van Jes. 63:1-6 met het grotere geheel van Jesaja gaat de aandacht uit naar de volgende woorden: een synchrone benadering van de tekst vestigt de aandacht op חמתי in 63:5, בצדקה דבר in 63:1bA en in het bijzonder גאולי in 63:4aB, en een diachrone benadering van de tekst vestigt de aandacht op het motief van Gods wraak op de volken alleen, op het motiefwoord אף in 63:3,6 en opnieuw op גאולי in 63:4. De literaire analyse bevestigt wat reeds uit de syntactische analyse bleek: het is vooral het woord גאול dat opvalt. Met dit woord heeft de schrijver in de tekst van Jes. 63:1-6 zijn eigen accent aangebracht: op deze wijze verbond hij het motief van Gods wraak met dat van Gods verlossing.

Op grond van deze waarnemingen kom ik tot de volgende schets van de Godsvoorstelling binnen Jes. 63:1-6:

(1) De metafoer die deze tekst domineert (*root of basic metaphor*<sup>6</sup>) is die van God als *strijder*, die de volken heeft vertrapt in zijn toorn en grimmigheid.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> M.C.A. Korpel, *A Rift in the Clouds. Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine*, Münster 1990 (Korpel, *Rift in the Clouds*). Een metafoer 'omarmt' een set aan metaforen die met deze *basic metaphor* (p.74) samenhangen. In dit geval is de *basic metaphor* de metafoer 'strijder', maar die van Gods toorn, grimmigheid, wraak en arm hangen er onmiddellijk mee samen. T.N.D. Mettinger, *In Search of God: The Meaning and Message of the Everlasting Names*, Philadelphia 1988 (Mettinger, *In Search of God*), 92 gebruikt de term 'root metaphor': 'When I employ this terminology I mean a metaphor that serves as a basic analogy or model (...) A root metaphor feeds a whole family of extended metaphors; it comprises the genetic code for a broad complex of ideas.'

<sup>7</sup> Zie voor de metafoer van JHWH als strijder T. Longman III and D.G. Reid, *God is a Warrior* (SOTBT), Grand Rapids 1995 en Klingbeil, M., *Yahweh Fighting from Heaven. God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography* (OBO 169), Göttingen 1999. Voor de thematiek van God en geweld binnen het boek Jesaja zie B. Obermayer, *Göttliche Gewalt im Buch Jesaja. Untersuchung zur Semantik und literarischen Funktion eines theologisch herausfordernden Aspekts im Gottesbild* (BBB 170), Göttingen 2014 (Obermayer, *Göttliche Gewalt*). Vgl. Korpel, *Rift in the Clouds*, 506-517; W. Dietrich, C. Link, *Die dunklen Seiten Gottes. Band 1: Willkür und Gewalt*, Neukirchen-Vluyn 1995 (Dietrich/Link, *Dunklen Seiten* 1), 187-201; Brueggemann, *Theology*, 241-244; Mettinger, *In Search of God*, 92-115; J.F.D. Creach, *Violence in Scripture* (Interpretation – Resources for the Use of Scripture in the Church), Louisville 2013 (Creach, *Violence*), 47-72. Binnen het boek Jesaja treffen we deze metafoer o.a. aan in Jes. 42:13 en 59:17; zie mijn onderzoek naar de samenhang van Jes. 63:7-19 met 42:13 in § 4.3.2.3. Volgens J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, Anchor Bible, Vol. 19A, New York 2002, 112, is er een nauwe samenhang tussen 42:13 en Ex. 15:3. Deze samenhang zou kunnen betekenen dat de metafoer van God als strijder wortelt in de exodus-traditie. Herhaalt het optreden van JHWH zich zoals ten tijde van de uittocht? Dat is volgens Beuken, *Abraham*, 11, wel het verlangen van het volk. Ook Beuken ziet samenhang tussen Jes. 63:15 en 42:13-16 en het motief van de uittocht. Voor de metafoer van strijder verwijst hij naar P.D. Miller, *The divine warrior in early Israel* (Massachusetts 1973). Creach, *Violence*, 47-72, bespreekt Jes. 63:1-6 in nauwe samenhang met Ex. 15:1-18 onder het kopje "The Lord is a warrior".

וְאָדָרְכֶם בְּאַפִּי	ik heb hen getreden in mijn toorn,	3aC
וְאָרְמַסֶם בְּחִמְתִּי	en ik heb hen vertrappt in mijn grimmigheid;	3aD
וְאָבִי־עַמִּי בְּאַפִּי	En ik vertrad volken in mijn toorn,	6aA
וְאֶשְׁכָּרֶם בְּחִמְתִּי	en ik maakte ze dronken in mijn grimmigheid	6aB

Vandaar het dieprode, met bloed besmeurde gewaad waarin Hij tevoorschijn treedt. Bijzondere aandacht vraagt de schrijver voor de grimmigheid (חמה) (63:5) van JHWH. Ik denk dat dit samenhangt met een ander accent binnen deze tekst, namelijk dat JHWH dit gericht over de volken helemaal *alleen* voltrok (לבדי; אין; 63:3,5). Er is geen Davidische koning (Proto-Jesaja) of knecht als Cyrus (Deutero-Jesaja) die in zijn naam optreedt; het is hier God zelf die ingrijpt. De schrijver beklemtoont dat dit optreden moet worden gezien als de openbaring van de grimmigheid van JHWH. De voorstelling van Gods grimmigheid (חמה) gaat zoals vaker in het OT ook hier hand in hand met die van zijn toorn (אף). Beide zijn verbonden met de voorstelling van een vuur dat ontbrandt.<sup>8</sup> Hierbij verwijst Gods grimmigheid naar de innerlijke opwinding waarmee Gods toorn gepaard gaat.<sup>9</sup> Zijn grimmigheid keert zich hier niet tegen zijn eigen volk, maar tegen de volken. De uitwerking van zijn brandende toorn is ook in dit geval desastreus: het beeld van het vertrappen van de volken duidt op de totale vernietiging van deze volken.

Gods schrikwekkende optreden is echter niet alleen de openbaring van zijn grimmige toorn, maar ook die van zijn macht. Beide voorstellingen zijn binnen deze tekst nauw verbonden:<sup>10</sup>

וְתוֹשַׁע לִי זְרָעִי	en mijn <i>arm</i> redde mij,	5bA
וְחִמְתִּי הִיא סִמְכָתִּי:	en mijn grimmigheid, zij steunde mij.	5bB

We komen hier voor de eerste keer binnen Jes. 63 de metafoor van de זרוע, arm van God tegen. Deze *antropomorfe* metafoor<sup>11</sup> staat voor de kracht en macht van God en is dus zoals vaker in het OT ook hier verbonden met de voorstelling van JHWH als strijder.<sup>12</sup> Zijn strijd is als die van

<sup>8</sup> De grondbetekenis van חמה ‘heet zijn’. Zie voor de betekenis van חמה en אף de excurs over beide woorden in § 4.3.1 en voor de voorstelling van de toorn van God Dietrich/Link, *Dunklen Seiten* 1, 148-152; H.G.L. Peels, *Wie is als Gij? Schaduwkanten van het oudtestamentische Godsbeeld*, Zoetermeer 2007<sup>2</sup> (Peels, *Wie is als Gij?*), 105-118; U. Berges, ‘Der Zorn Gottes in der Prophetie und Poesie Israels auf dem Hintergrund altorientalischer Vorstellungen’, *Bibl.* 85/3 (2004), 305-330; J. Jeremias, *Der Zorn Gottes im Alten Testament. Das biblische Israel zwischen Verwerfung und Erwählung* (BS 104), Neukirchen-Vluyn 2009; B. Janowski, *Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn, 2013 (Janowski, *Ein Gott*), 147-174; Jeremias, *Theologie*, 285-300.

<sup>9</sup> De חמה van JHWH is een brandende vuurgloed. Een andere voorstelling is die van water dat uitgegoten wordt (Jer. 6:11; Ho. 5:10), een voorstelling die zich verder ontwikkelde naar die van JHWH die de beker van zijn toorn aanreikt als een beker wijn (Jer. 25:15; Ps. 75:9). De voorstelling van Gods אף wordt ook wel verbonden met de voorstelling van stromend water: JHWH giet zijn toorn uit (Ez. 20:8 e.a.); in sommige gevallen is het verbonden met het beeld van een beker wijn (Jes. 51:17).

<sup>10</sup> Er is in Jes. 63:5b sprake van een chiasische structuur die beide voorstellingen verbindt.

<sup>11</sup> Korpel, *Rift in the Clouds*, 111-116; zie ook de excurs ‘Delen of aspecten van een actant’ in § 3.3.1.

<sup>12</sup> F.J. Helfmeyer, “זרוע”, in: *ThWAT* 2 (Helfmeyer, *ThWAT* 2), 659; de metafoor van de arm van God is de ‘Darstellung der kriegerischen Macht JHWHs.’ Deze betekenis wordt bevestigd door de bijvoeglijke naamwoorden (sterk, groot, uitgestrekt) en synoniemen (strafgericht, tekenen, wonderen, daden) waarmee het substantivum זרוע verbonden wordt. Zie voor de betekenis van זרוע verder de excurs over dit woord in § 4.3.1. Ik heb daar beschreven dat de voorstelling van de arm van God als metafoor voor zijn macht mogelijk teruggaat op die van omliggende volken. Door de ervaring van de uittocht heeft het volk in later tijd deze voorstelling



een koning die gerechtigheid oefent en daarom oordelend en straffend te werk gaat.<sup>13</sup>

Het is God zelf die zijn optreden kwalificeert als de openbaring van zijn נקם, wraak. Hier zijn we een volgend aspect van de Godsvoorstelling van Jes. 63:1-6 op het spoor: na de grimmigheid, toorn en macht van JHWH nu zijn wraak:

כִּי יוֹם נִקְמָה בְּלִבִּי      Want de dag van *wraak* was in mijn hart      4aA

Gods wraak staat in dienst van zijn gerechtigheid (63:1b) en die beoogt op haar beurt niets anders dan heil, verlossing, het einde van een situatie van onrecht, een nieuw begin.<sup>14</sup> Gods wraak keert zich hier tegen de volken. Over de aard van de verlossing van zijn eigen volk vernemen we binnen de tekst van Jes. 63:1-6 ondertussen niets.

(2) Toch is dit niet het volledige beeld van God in Jes. 63:1-6. Ik schetste tot nu toe de *schaduwzijde* van Gods openbaring in dit tekstdeel.<sup>15</sup> Zijn openbaring omvat echter ook in deze tekst meer, want het motief van Gods wraak en grimmigheid is binnen deze tekst nauw verbonden met dat van zijn verlossing (גאול) (63:4aB):

כִּי יוֹם נִקְמָה בְּלִבִּי      Want de dag van *wraak* was in mijn hart,      4aA  
וּשְׁנַת גְּאוּלִי בָּאָה:      en het jaar van mijn *gelosten* was gekomen.      4aB

De schrijver componeerde zijn tekst zodanig, dat dit vers de aandacht trekt. Ik denk dat dit samenhangt met de boodschap die hij met deze tekst wil overdragen: Hij die in grimmige toorn de volken treedt, is ook degene die zijn eigen volk redt. De lezer moet weten dat er een dieper motief is voor het vertrappen van de volken:<sup>16</sup> wat God ten diepste beweegt, is de verlossing van zijn volk, de גאול. Hieruit volgt dat aan de tekst geen recht gedaan wordt wanneer deze om zijn Godsbeeld wordt bekritiseerd.<sup>17</sup>

De samenhang met het motief ‘verlossing’ blijkt reeds aan het begin van deze tekst:

לְהוֹשִׁיעַ: רֵב בְּצִדְקָה מְדַבֵּר אֲנִי      Ik, die spreek in gerechtigheid, groot om te redden      1bA

De voorstelling van een God die de volken treedt en zijn eigen volk verlost, wordt verbonden met die van Gods trouw aan wat Hij sprak en zijn macht om te redden. Dat reeds in de eerste regels van Jes. 63:1-6 hiervoor aandacht wordt gevraagd, is onderdeel van de

---

verbonden met JHWH, zijn God: als Hij ergens zijn arm geopenbaard heeft dan wel in de uit- en doortocht; zie F.J. Helfmeyer, “רוע”, in: *ThWAT* 2, 660.

<sup>13</sup> Zo ook Jes. 59:16. Zie voor de metafoor van God als strijder en koning binnen Jes. 59:15b-63:6 M.J. Lynch, ‘Zion's Warrior and the Nations: Isaiah 59:15b-63:6 in Isaiah's Zion Traditions’, *CBQ* 70 (2008), 244-263. De metafoor van God als strijder die zijn arm, d.i. zijn macht openbaart kan ook betrekking hebben op de uittocht (Jes. 63:12), en op de schepping die gezien wordt als een strijd met de chaosmachten (Jes. 51:9).

<sup>14</sup> Zie voor de betekenis van נקם de excurs over נקם in § 4.3.1. en voor de voorstelling van Gods wraak H.G.L. Peels, *The Vengeance of God. The Meaning of the Root NQM and the Function of the NQM-Texts in the Context of Divine Revelation in the Old Testament* (OTS 31), Leiden 1995 (Peels, *Vengeance*); zie ook W. Dietrich, ‘Rache. Erwägungen zu einem alttestamentlichen Thema’, *EvTh* 36 (1976), 450-472; Dietrich/Link, *Dunklen Seiten* 1, 128-148; Janowski, *Ein Gott*, 110v. en 175-202.

<sup>15</sup> Zie voor wat ik hieronder versta § 1.1 en voetnoot 1 van de inleiding van deze studie.

<sup>16</sup> Zo ook Beuken, *Jesaja IIIa*, 253.

<sup>17</sup> Vgl. Beuken, *Jesaja IIIa*, 257; zie voetnoot 25, waar ik verwijs naar S. Sekine, B. Janowski en J.F.D. Creach en hun kritiek op een eenzijdige lezing van Jes. 63:1-6.

vertelstrategie van de schrijver en van de boodschap van de tekst: we moeten weten dat het optreden van JHWH, de strijder, niets minder is dan de openbaring van zijn trouw en macht.<sup>18</sup>

Het onderliggende motief voor deze trouw is dat van Gods verbond: Hij houdt vast aan de relatie of verhouding die Hij met Israël is aangegaan.<sup>19</sup> Binnen het getuigenis van het OT heeft deze verbondstrouw steeds twee kanten: de verlossing van Gods volk en zijn gericht over de vijand.<sup>20</sup> Binnen de tekst van Jes. 63:1-6 ligt de nadruk op dat gericht: God vertrappt de volken in zijn toorn. Met de notie van Gods gerechtigheid echter zet de schrijver dit gericht in een heel bepaald perspectief, namelijk dat van Gods verbondstrouw. Dit perspectief wekt verwachting: de verlossing van het volk.<sup>21</sup> Gods gerechtigheid openbaart zich in zijn actief ingrijpen ten gunste van zijn volk.<sup>22</sup> Zijn redden (ישע) wordt ingegeven door zijn gerechtigheid (צדקה): God schiet te hulp en zet recht, in deze tekst op de manier van een strijder.<sup>23</sup> Zijn optreden getuigt van grote betrokkenheid en een diepe bewogenheid:

אָדִיט וְאִין עֲזָרָה	En ik keek op, maar er was niemand die hielp	5aA
וְאִשְׁתִּי וְאִין סִנְיָה	en ik ontzette mij, want er was niemand die steunde	5aB

Hij is geen harde, wraakzuchtige krijgsheer, maar een God die verontwaardigd opstaat wanneer er niemand opkomt voor recht en gerechtigheid.<sup>24</sup>

<sup>18</sup> Deze samenhang met het begrip ‘gerechtigheid’ wordt door Creach, *Violence*, 66 benadrukt om te laten zien dat de God van Jes. 63:1-6 niet slechts een *angry God* is. Zo ook Obermayer, *Göttliche Gewalt*, 284.

<sup>19</sup> B. Johnson, “צֶדֶק”, in: *ThWAT* 6, 919 (Johnson, *ThWAT* 6). Zie voor de betekenis van צֶדֶק verder de excurs over dit woord in § 4.3.1. Het bijzondere van de gerechtigheid van JHWH is dat deze niet verbonden is met een of andere norm waaraan ook JHWH gehouden zou zijn. Als er al sprake zou zijn van een norm, dan is dat in dit geval JHWH zelf. Zijn gerechtigheid is gegrond in hemzelf en kan daarom gezien worden als geschenk of genade. Het woord צֶדֶק gaat dan ook vaak samen op met de woorden *hèsed* (goedertierenheid), *rahāmim* (barmhartigheid) en *’emèt* (waarheid). Al deze woorden veronderstellen het verbond, de gemeenschap van JHWH met Israël, zijn volk; en al deze woorden geven uitdrukking aan de trouw van JHWH aan dit verbond. Het voortbestaan van Gods verbond met Israël en Gods gerechtigheid zijn in de tijd van de ballingschap voorwerp van brandende vragen. In de uiterst onzekere omstandigheden van dat moment is en blijft de *ṣedāqāh* van JHWH Israëls hoop.

<sup>20</sup> De צֶדֶק van JHWH heeft een soteriologisch en juridisch aspect; zie Johnson, *ThWAT* 6, 898-924 en Peels, *Vengeance*, 290-292. De soteriologische betekenis van צֶדֶק brengt met zich mee dat dit woord vaak een woordpaar vormt met het woord *ješû’āh* of *jš’* (redden), zoals ook in Jes. 63:1 het geval is. Het kan in veel gevallen als een synoniem voor heil gezien worden. Dit is in het bijzonder het geval in de boodschap van Deutero-Jesaja. Janowski, *Ein Gott*, 33-59, benadrukt tegenover een vaak negatieve duiding van de gerechtigheid van God als straffende gerechtigheid (oordeel), dat in het OT Gods gerechtigheid reddende gerechtigheid is. Zij gaat weliswaar gepaard met de openbaring van zijn toorn, maar ook deze dient het heil van hen die worden verdrukt.

<sup>21</sup> Bij het begrip gerechtigheid ligt de nadruk op iemands actieve optreden: ‘Bei *ṣedāqāh* liegt der Ton auf dem Handeln und Tun, nicht auf einem Zustand’, schrijft Johnson, *ThWAT* 6, 916. צֶדֶק staat voor dát optreden dat de orde van de gegeven gemeenschap niet schaadt, maar daaraan recht doet, deze in stand houdt of herstelt.

<sup>22</sup> Het begrip צֶדֶק verwijst dus niet zozeer naar een bepaalde eigenschap van God, maar veeleer naar zijn concrete daden.

<sup>23</sup> Zie voor de betekenis van ישע J.F. Sawyer, “ישע”, in: *ThWAT* 3 (Sawyer, *ThWAT* 3), 1035-1059; Brueggemann, *Theology*, 175, en de excurs over dit woord in § 4.3.1. De oorspronkelijk juridische betekenis van dit woord is zichtbaar in Jes. 63:5, aldus Sawyer: bij gebrek aan steun neemt JHWH het recht in eigen hand, als een strijder die bewapend is met gerechtigheid, heil, wraak en naijver (59,17). Zie Brueggemann, *Theology*, 175: ‘The term is one of power, perhaps bespeaking political action, but more likely a forceful military action.’ Het werkwoord ישע komt vaak voor bij Deutero-Jesaja, en dat heeft volgens Sawyer te maken met wat volgens deze teksten kenmerkend is voor JHWH, namelijk dat Hij trouw is aan zijn volk en dat deze trouw de aanzet is voor zijn reddend ingrijpen. Bij Deutero-Jesaja zijn *ješû’āh* en *ṣedāqāh* vanwege hun soteriologische betekenis synoniemen (Sawyer, *ThWAT* 3, 1054).

<sup>24</sup> De innerlijke bewogenheid van God is ook een aspect van zijn wraak, toorn en grimmigheid waarnaar ik reeds verwees.

Uit deze nauwe samenhang van voorstellingen en motieven blijkt dat Gods gerechtigheid (63:1bA) niet *tegenover* zijn toorn en grimmigheid (63:3a) staat. Van een tegenstelling is geen sprake. Wat als een contrast kan worden ervaren, blijkt in God geen contrast te zijn: zijn ene openbaring ontvouwt zich in wraak en redding. Anders gezegd: Israël spreekt over zijn God met twee woorden. De Godsvoorstelling van Jes. 63:1-6 heeft twee zijden. Vanwege het woord גָּאֹל in 63:4 ligt het accent op Gods verlossing: de wreker is de verlosser.<sup>25</sup> Ondertussen is van verlossing vooralsnog feitelijk geen sprake, zoals blijkt uit het vervolg van Jes. 63. Binnen de tekst van Jes. 63:1-6 wordt de spanning opgevoerd: de wraak op de volken kan niets anders betekenen dan de verlossing (גָּאֹל) van Gods eigen volk. In die verlossing komt dan aan het licht dat God zijn volk opnieuw als zijn eigendom aanvaardt.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Obermayer, *Göttliche Gewalt*, 287: ‘Das für Jes 40-66 insgesamt so zentrale Theologumenon גָּאֹל dient auch für die in Jes 63,1-6 beschriebene Gewalt als entscheidender Verstehensschlüssel.’ S. Sekine, *Die Tritojesajanische Sammlung* (Jes. 56-66) redaktionsgeschichtlich untersucht (BZAW 175), Berlin 1989, 145, merkt dan ook terecht op, dat ‘die allseits abgelehnte negative Seite des Gottesbildes von 63:1-6 in Wirklichkeit für den Text nicht so entscheidend ist, wie häufig angenommen wird.’ Hij reageert hier op critici als Delitzsch, Fohrer en Volz, die het Godsbeeld van Jes. 63:1-6 als nationalistisch terzijde schuiven. Ik verwijs hier ook naar Janowski, *Ein Gott*, die niet nalaat steeds weer te benadrukken dat het beeld van een God die zonder meer straft en doodt niet overeenkomt met het getuigenis van het OT zelf. Wat mij betreft is Jes. 63:1-6 een illustratie hiervan. Vgl. Creach, *Violence*, 66, die het heeft over ‘the false idea [cursief WJD] that God in texts like Isaiah 63:1-6 is by nature an angry god who acts harsh judgment on disobedient creatures as a first response.’ Dit neemt niet weg dat er sprake is van spanning in het Godsbeeld van Jes. 63:1-6. W.A.M. Beuken, ‘Questioning a Warrior. Otherness as Literary Strategy in Isaiah 63,1-6’, *ETHL* 92 (2016), 298, heeft het vanwege het Godsbeeld van dit tekstdeel over de ‘strange’ character of 63,1-6 en de ‘otherness’ of this passage en doelt dan op het samengaan van de voorstelling van een God die redt en tegelijk ook oordeelt: ‘A God of Israel who simultaneously saves and punishes is an enigma. That enigma dominates the passage from the beginning to the end.’ Vgl. Obermayer, *Göttliche Gewalt*, 287: ‘Grausamkeit und Errettung werden in eine für heutige Lesende sehr befremdlich wirkende Spannung gesetzt.’

<sup>26</sup> Zie voor de betekenis van גָּאֹל H. Ringgren, “גָּאֹל”, in: *ThWAT* 1 (Ringgren, *ThWAT* 1), 884-890; I. Fischer, ‘*Wo ist Jahwe?*’ *Das Volksklagelied Jes 63,7-64,11 als Ausdruck des Ringens um eine gebrochene Beziehung* (SBB 19), Stuttgart 1989 (Fischer, *Wo ist Jahwe?*), 120-123, en M. Dijkstra, “YHWH as Israel’s gō’ēl: Second Isaiah’s Perspective on Reconciliation and Restitution”, *ZabR* 5 (1999) (Dijkstra, “YHWH as Israel’s gō’ēl”), 236-257; Th.C. Vriezen, *Hoofddlijnen der Theologie van het Oude Testament*, Wageningen 1987<sup>6</sup> (Vriezen, *Hoofddlijnen*), 213; Mettinger, *In Search of God*, 162-174, en de excurs over dit woord in § 4.3.1. Is in Jes. 63:1b het werkwoord יָשַׁע geschreven, in 63:4 treffen we het semantisch verwante גָּאֹל aan. Beide werkwoorden hangen nauw samen: יָשַׁע betekent dat God reddend te hulp schiet, en גָּאֹל dat God hierdoor zorgt voor een herstel van zijn verhouding met het volk. Het werkwoord גָּאֹל is verbonden met de voorstelling van een slaaf in vreemde handen, die door zijn heer en eigenaar wordt losgekocht. Hierop sluit het gebruik van גָּאֹל bij Deutero-Jesaja aan: de bevrijding uit de gevangenschap van Babel is een nieuwe exodus, een nieuwe daad van ‘lossen’. JHWH herstelt op deze wijze het gebroken verbond tussen Hem en zijn volk (48:20; 51:10; 43:1). Bij Deutero-Jesaja komt het werkwoord meerdere keren in de *participium*-vorm voor en in die vorm gaat het dan om een *epitheton* van JHWH: ‘losser’. Zo ook binnen de tekst van Trito-Jesaja: zie Jes. 63:16 en de analyse van de samenhang van Jes. 63:1-6 met 47:3,4 in hoofdstuk 4. JHWH heeft het recht als lossor op te treden, want Israël is Hem ‘na’: het is *zijn* volk. Dat Hij dit doet is ondertussen niet zozeer zijn plicht als wel uiting van zijn trouw, die gezien de ontrouw van zijn volk beschouwd kan worden als *genadige* trouw. Het is ten diepste liefde die Hem motiveert (o.a. 43:4); zie Dijkstra, “YHWH as Israel’s gō’ēl”, 248: ‘Within the total constellation of YHWH’s redemptive activity in Second Isaiah’s discourse, in particular the singular stress laid upon YHWH’s love for a lost Israel (vers 4) should be valued as the core of Second Isaiah’s message of reconciliation.’ JHWH is de man van Sion en Israëls vader. Ringgren, “גָּאֹל”, in: *ThWAT* 1, 889 noemt Jes. 63:16 een interessante tekst omdat daarin de beide metaforen ‘losser’ en ‘vader’ in één adem worden genoemd: ‘Hier klinkt wohl auch die Vorstellung von nächster Verwantschaft mit.’ Zie voor de betekenis van גָּאֹל in samenhang met de metafoor ‘vader’ A.M. Böckler, *Gott als Vater im Alten Testament: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes*, Gütersloh 2002<sup>2</sup> (Böckler, *Gott als Vater*), 287-288.

Het openingsvers van dit tekstdeel is zo opgebouwd dat onze aandacht onmiddellijk getrokken wordt door het motiefwoord **חסד**: Jes. 63:7 zet ermee in en sluit ermee af. De syntactische opbouw van het eerste colon (7aA) en die van vers 7 in zijn geheel (inclusio) bevestigt dat de goedertierenheid van JHWH een belangrijk motief is<sup>27</sup>:

חֲסִדֵי יְהוָה   אֲזַכִּיר תְּהִלָּתוֹ יְהוָה	De goedertierenheden van JHWH zal ik gedenken, de roemrijke daden van JHWH	7aA
אֲשֶׁר-גָּמְלָם בְּרַחֲמָיו וּכְרַב חֲסָדָיו:	die Hij hun gedaan heeft naar zijn barmhartigheden en naar de grootte van zijn goedertierenheden	7bB

In het verband van dit tekstdeel kan het zelfs als een hoofdmotief worden gezien: de spanning die in 63:7-64:11 wordt opgebouwd, betreft deze **חסד** of verbondstrouw van JHWH.<sup>28</sup> Wat ik hiervoor schreef met betrekking tot de **צדקה** van JHWH geldt ook zijn **חסד**: deze veronderstelt het verbond van God met zijn volk en is gericht op het voortbestaan ervan.<sup>29</sup>

De syntactische structuur van Jes. 63:7-19 maakt de lezer attent op het feit dat dit verbond in de beleving van het volk onder druk staat, sterker nog: er lijkt geen sprake meer van te zijn (63:19a). Het mag dan zo zijn dat *Beständigkeit* Gods goedertierenheid typeert,<sup>30</sup> zij blijkt allerminst vanzelfsprekend. De relatie van JHWH met Israël, zijn volk, is een spanningsvolle relatie. Het zijn in deze tekst de *pronomina personalia* die ons hierop attent maken. In de versregels die hierdoor samenhang vertonen, lichten bepaalde woorden en voorstellingen op:

וַיֹּאמֶר אֲדֹנָיִם הָמָּה	Hij had gezegd: Zeker, mijn volk zijn zij	63:8aA
כִּי־אַתָּה אֲבִינוּ	U toch bent onze vader	63:16aA
אַתָּה יְהוָה אֲבִינוּ	U, JHWH, bent onze vader	63:16bA
וְעַתָּה יְהוָה אֲבִינוּ אַתָּה	Maar nu, JHWH, onze vader bent U	64:7aA

JHWH sprak met nadruk uit dat Israël *zijn* volk is. Het volk op zijn beurt spreekt uit dat JHWH zijn vader is. Hier zijn we een eerste kant van de Godsvoorstelling van Jes. 63:7-64:11 op het spoor: God als *vader* van zijn volk. Het is de voorstelling die door het volk wordt ingebracht in het tweede deel van de tekst, in zijn klacht en bede (63:15-64:11)<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> Zie de syntactische analyse van vers 7 in § 2.3.2.

<sup>28</sup> Zie voor de betekenis van **חסד** de excurs over dit woord in § 4.3.1.

<sup>29</sup> H.J. Zobel, “חסד”, in: *ThWAT* 3 (Zobel, *ThWAT* 3), 66vv. Zie ook J. Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, Anchor Bible, Vol. 19B, New York 2003 (Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*), 259v. Zobel benadrukt dat het verbond van JHWH met zijn volk niet beschouwd moet worden als een verhouding van wederzijdse rechten en plichten (‘Rechts-Pflichts-Verhältnis’). JHWH’s toewending moet dan ook niet gezien worden als een recht; zij is veeleer genade. De *hèsèd* van JHWH is ‘grundloser Güte’; Zobel, *ThWAT* 3, 70. Deze zijde van **חסד** wordt door Jeremias benadrukt wanneer hij over de ‘Güte’ van JHWH spreekt als het tegenover van zijn ‘Zorn’; zie Jeremias, *Theologie*, 286. Zobel, *ThWAT* 3, 70: de notie *b’rit* drukt vooral uit dat deze goedheid van JHWH onverbreekelijk is (‘Dauerhaftigkeit und Stetigkeit’); zie ook Th.C. Vriezen, *Hoofdlijnen*, 339: ‘(...) dit woord [*chesed*], dat wij hier door liefde weergaven, duidt op de vaste verbondenheid: God is vast verbonden met de mens, en deze met God.’ Een volgende stap is dat deze **חסד** van JHWH de inhoud zelf wordt van het verbond. Dit blijkt het geval te zijn in oudtestamentische teksten van na de ballingschap, aldus Zobel, *ThWAT* 3, 68 en 71.

<sup>30</sup> Zobel, *ThWAT* 3, 56v.

<sup>31</sup> Zie voor de metafoor ‘vader’ in het OT en zijn *Umwelt* en de ontwikkeling en betekenis van deze metafoor binnen het Oude Testament de dissertatie van A.M. Böckler, *Gott als Vater im Alten Testament*:

De samenhang van persoonlijke voornaamwoorden maakt ons attent op een contrast in de verhouding van JHWH tot zijn volk. De concentrische structuur van Jes. 63:8-10 verbindt de versregels 63:8aA en 63:10bB, en 63:8bA en 63:10bA:

וַיֹּאמֶר אֲדֹנָיִם יְהוָה	Hij had gezegd: Zeker, mijn volk zijn zij	8aA
וַיְהִי לָהֶם לְמוֹשִׁיעַ:	En Hij werd voor hen tot een redder	8bA
וַיִּהְיֶה לָהֶם לֹאֲוִיב	en Hij veranderde voor hen in een vijand	10bA
הוּא נִלְחָם־בָּם:	Hij, Hij heeft tegen hen gestreden.	10bB

Hier lichten weer andere aspecten van het Godsbeeld op: God als *redder* en *vijand* van zijn volk. De voorstelling van God als vijand van zijn eigen volk komt binnen het boek Jesaja alleen hier voor.<sup>32</sup> De omslag van redder naar vijand is geen uiting van willekeur, maar wordt ingegeven door de ongehoorzaamheid van het volk (63:10aA): tegenover de weldaden van JHWH (63:9) staan de misdaden van het volk (63:10a). JHWH blijkt geen onbewogen God te zijn; Hij reageert op de daden van zijn volk. De voorstelling van JHWH als redder is hier verbonden met die van zijn liefde (אהבה) en medelijden (חמלה), die zich openbaarden in daden van heil: JHWH loste zijn volk, tilde het op en droeg het (63:9b). Hij was met zijn volk benauwd en redde het (63:9a). In deze concrete daden van hulp en redding openbaart God zijn חסד of verbondstrouw.<sup>33</sup> Deze blijkt om te beginnen in wat Hij heeft gezegd.<sup>34</sup>

In dit eerste deel (63:7-14) van Jes. 63:7-64:11 wordt de voorstelling van God als redder verbonden met die van zijn זרוע, arm. De terugblik op de uit- en doortocht (63:8-11a) roept vragen op (63:11b-13a). In deze vragen draait het om de vraag naar JHWH: waar is Hij? Binnen de syntactische structuur van 63:11b-13a springt juist die versregel eruit waarin de lezer op Gods luisterrijke arm gewezen wordt:<sup>35</sup>

מוֹלִיד לַיְמִין מִזְּשָׁה	Hij die aan de rechterhand van Mozes deed gaan	12aA
זְרוֹעַ תְּפָאֲרָתוֹ	zijn luisterrijke arm	12aB

*Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes*, Gütersloh 2002<sup>2</sup> (Böckler, *Gott als Vater*). Zie verder haar artikel “Unser Vater”, in: P. van Hecke (Hg.), *Metaphor in the Hebrew Bible*, (BETHL 187), Leuven 2005 (Böckler, “Unser Vater”), 249-261; P. Niskanen, “Yhwh as Father, Redeemer, and Potter in Isaiah 63:7 – 64:11”, *CBQ* 68 (2006) (Niskanen, “Yahweh as Father”), 397-407; Korpel, *Rift in the clouds*, 235-239. In de inleiding van haar dissertatie wijst Böckler op het werk van G. Vanoni, “Du bist doch unser Vater” (Jes. 63:16). *Zu Gottesvorstellung des Ersten Testaments* (SBS 159), Stuttgart 1995 (Vanoni, *Du bist doch unser Vater*), die als een van de eersten onderzoek heeft gedaan naar deze metafoor als een centrale Godsvoorstelling binnen het getuigenis van het OT aangaande God. Vanoni laat zien dat de metafoor ‘vader’ meerdere betekenissen heeft, omdat er een nauwe samenhang is met de voorstelling van God als ‘redder’, ‘formeerder’ e.a. Vanoni spreekt daarom van een *Vater-Konstellation*. W.A.M. Beuken, *Jesaja* deel IIIb (POT), Nijkerk 1989 (Beuken, *Jesaja IIIb*), 23, merkt bij zijn exegese van Jes. 63:16 op: ‘Deze titel van God [‘onze Vader’] speelt in de Schrift geen centrale rol (...) en hij komt bij TJ en DJ te weinig voor (...) om een specifieke inhoud te geven aan de belijdenis. Het is de context waarin dat gebeurt.’ Dat laatste zei hij reeds in zijn inaugurele rede ‘Abraham weet van ons niet’ (Jesaja 63:16). *De grond van Israëls vertrouwen tijdens de ballingschap* (1986) Middelburg 2003, 10. Niettemin is de voorstelling van God als vader het boek Jesaja niet vreemd, aldus Berges/Beuken, *Buch*, 47-48. Deze is een wezenlijk onderdeel van het oudtestamentische getuigenis aangaande God (Ex.4:22; Dtr. 32:6,18; Jer. 3; 31; Hos. 11:1-3; Ps. 103:13 e.a.). Vgl. Fischer, *Wo ist Jahwe?* 111-120, die de betreffende teksten binnen het OT bespreekt.

<sup>32</sup> Obermayer, *Göttliche Gewalt*, 290.

<sup>33</sup> Het *Tatcharakter* van חסד wordt onderstreept door het gebruik van de meervoudsvorm; Zobel, *ThWAT* 3, 61.

<sup>34</sup> Van alle daden waarin de חסד of goedertierenheid van God (63:7) zich ontvouwt (63:8-11a) is אמר de eerste. Zie de analyse van het samenspel van actanten in Jes. 63:7-19 in § 3.4.

<sup>35</sup> Zie het schema aan het slot van de syntactische analyse van Jes. 63:13 in § 2.3.2.

De centrale positie van deze versregel is voor mij een aanwijzing dat het volk hier uiting geeft aan zijn diepste verlangen: dat God zijn arm opnieuw zal openbaren. Deze wordt hier luisterrijk (תפצרת) genoemd: in de openbaring van zijn arm bij de doortocht door de zee openbaarde JHWH zijn luister of glorie.<sup>36</sup> Deze voorstelling van de arm van God troffen we reeds in 63:5 aan. Ik ben hier op het niveau van de Godsvoorstelling een verbinding van Jes. 63:7-64:11 met 63:1-6 op het spoor. Hierbij moet worden opgemerkt dat de metafoor in beide teksten een te onderscheiden betekenis heeft: verwijst deze in 63:12 naar Gods bevrijdende openbaring bij de doortocht door de zee, in 63:5 heeft deze betrekking op het vertrapen van de volken.<sup>37</sup>

De voorstelling van God als redder is in 63:7-14 verbonden met de *verleden* tijd: zo kent het volk Hem uit de tijd van de uittocht en tocht door de woestijn. Ze keert binnen de tekst van Jes. 63:7-64:11 terug in 63:16bB, de versregel die syntactisch verbonden is met 63:8bA:

וַיְהִי לָהֶם לְמוֹשִׁיעַ:	En Hij werd voor hen tot een redder	8bA
אֲנִלְנוּ מֵעוֹלָם שְׁמֶךָ:	‘onze lossen van eeuwigheid’ is uw naam.	16bB

In dit colon (63:16bB) is de voorstelling van God als de redder van zijn volk verbonden met de *tegenwoordige* tijd: in de gegeven, kritieke situatie waarin het volk zich bevindt (63:18-19a; 64:10-11) is dit de hoop en het houvast van het volk dat JHWH zijn גֹּאֵל is. Dit is zijn naam, en in zijn klacht en bede houdt het volk JHWH deze naam voor. Het is zijn vurig verlangen dat Hij die in het verleden Israëls redder was (63:8b) dit ook nu zal zijn (63:16b). Zoals binnen de tekst van Jes. 63:1-6 deze daad van God (גֹּאֵל) de aandacht trekt (63:4), zo ook binnen die van 63:7-64:11. Hier is de Godsvoorstelling van 63:7-64:11 verbonden met die van 63:1-6 en ben ik op conceptueel niveau een volgende verbinding van beide tekstdelen op het spoor.

De voorstelling van God als redder is in Jes. 63:16 nauw verbonden met die van God als vader (63:16aA,16bB). Zoals de metafoor ‘redder’ samenhangt met het motief van de exodus (63:7-14), zoals ik hiervoor heb laten zien, zo moet ook de metafoor ‘vader’ in 63:16 worden verstaan in nauwe samenhang met het exodus-motief.<sup>38</sup> De uittocht is naar

<sup>36</sup> De NIV vertaalt met ‘his glorious arm of power’ en Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 252 met ‘his splendid power’. J.L. Koole, *Jesaja* deel III (COT), Kampen 1995 (Koole, *Jesaja III*), 343: ‘[תפצרת] ziet op de luister waarin JHWH zich te kennen geeft, het gaat om ‘de arm die zijn roem openbaart’(Schoors).’ Het gaat niet om Gods luister of glorie in algemene zin, maar om die luister die in de openbaring van zijn macht aan het licht komt; vgl. Ps. 78:61. In tegenstelling tot Beuken, *Jesaja IIIB*, 17 meen ik dat het hier niet gaat om de openbaring van Gods luisterrijke arm ten overstaan van de farao, maar dat in 63:11b-13a in diverse bewoordingen gesproken wordt over de doortocht door de zee. Zo ook Koole, *Jesaja III*, 344. Het is vooral in het dank- en klaaglied dat naar de arm van JHWH verwezen wordt, aldus Helfmeyer, *ThWAT* 2, 660. Het is een voorstelling die kennelijk met name in de cultus haar betekenis kreeg. In die context is de herinnering aan de arm van JHWH aanleiding voor de bede dat JHWH opnieuw ingrijpt of voor het danken van JHWH voor zijn bevrijdend heil, aldus Helfmeyer. We zien dit ook in Jes. 63:7-64:11.

<sup>37</sup> Volgens Helfmeyer, *ThWAT* 2, 656 heeft זָרַע in Jes. 63:12 een afwijkende betekenis, dat wil zeggen: hier is de arm niet zozeer verbonden met de voorstelling van JHWH als strijder, maar met die van JHWH als leider van zijn volk (führende Funktion). De זָרַע wijst Mozes en het volk de richting en verwijdt eventuele hindernissen op de weg.

<sup>38</sup> Böckler, *Gott als Vater*, 281-288; zo ook Beuken, *Abraham*, 11. Böckler pleit ervoor om de metafoor ‘vader’ te verstaan in nauwe samenhang met het literaire verband waarin deze voorkomt. Ze neemt waar dat dit *Gottesepitheton* vaak gezien wordt als een omschrijving van Gods *Fürsorge* en *Liebe* (282), maar dat deze duiding

Israëls eigen overtuiging het moment geweest dat JHWH zijn vader werd en zich als een vader bewees.<sup>39</sup> Door zijn God aan te spreken als vader, roept het volk God zijn verplichtingen en verantwoordelijkheid als vader en lossers in herinnering.<sup>40</sup>

Behalve op zijn naam attendeert het volk zijn God ook op diens naijver (קנאה), sterkte (גבורה) en barmhartigheid (רחם) (63:15b):

אֵיךָ קִנְיָתְךָ וְגִבּוּרְךָ	Waar zijn uw naijver en uw machtige daden?
הַמִּלּוֹן מִיָּמֶיךָ וְרַחֲמֶיךָ אֵלֵי הַתְּאֵפָקוּ:	Het geluid van uw binnenste en uw barmhartigheden naar mij toe houden zij zich in.

Hier ontdekken we volgende bouwstenen voor de Godsvoorstelling van dit tekstdeel. De voorstelling van God als redder is verbonden met die van zijn naijver, sterkte en barmhartigheid. Zoals Gods goedertierenheid (חסד) veronderstellen ook zijn naijver en barmhartigheid het verbond met zijn volk.<sup>41</sup> Gods *naijver* is de drijvende kracht die schuilgaat achter zijn verlossend ingrijpen.<sup>42</sup> Deze geeft uitdrukking aan een gepassioneerd opkomen voor zijn volk en een handhaven van zijn recht op dit volk.<sup>43</sup> Ook de voorstelling

---

voorbijgaat aan de samenhang met andere motieven in de tekst van Jes. 63:7-64:11, in het bijzonder dat van de exodus; Böckler, *Gott als Vater*, 286v.

<sup>39</sup> Ibidem, 288. Niskanen, “Yahweh as Father”, 403: ‘Thus, the term “father,” when further specified as Israel’s אֱלֹהִים, has an exclusivity and a particularity with reference to the people of Israel. It refers to the foundational redemption by which Israel is constituted a people in a covenantal relationship to Yhwh.’ Vgl. Ex. 4:22.

<sup>40</sup> Böckler, *Gott als Vater*, 287-288, legt de vinger bij de oorspronkelijke betekenis van אֱלֹהִים: lossen (zie voetnoot 26). Zo ook Mettinger, *In Search of God*, 164; Beuken, *Abraham*, 12; Beuken, *Jesaja IIIb*, 24v.; Koole, *Jesaja III*, 356; Vanoni, *Du bist doch unser Vater*, 59v.

<sup>41</sup> Zie wat קנאה betreft E. Reuter, “קנאה”, in: *ThWAT* 7 (Reuter, *ThWAT* 7), 51-62. Gods קנאה ontbrandt in toorn wanneer het verbond verbroken wordt. Reuter wijst op een ontwikkeling in het oudtestamentische getuigenis aangaande de קנאה van JHWH: kan deze zich aanvankelijk ook tegen Israël keren, in later tijd is hij helemaal gericht op de redding van zijn volk (Jes. 9:6). Zie mijn waarnemingen met betrekking tot de samenhang van Jes. 63 met Jes. 9:6; 37:32; 42:13 en 59:17 in § 4.3.2.3. Binnen het boek Jesaja is de קנאה van JHWH voor Israël de zekerheid van zijn verlossing; dat maakt de klacht van 63:15 des te indringender.

<sup>42</sup> Peels, *Wie is als Gij?*, 55. Zie voor de betekenis van קנאה verder de excurs over dit woord aan het einde van § 4.3.1; Vriezen, *Hoofdlijnen*, 327-328; Dietrich/Link, *Dunklen Seiten* 1, 84-106; H.G.L. Peels, “qin’ah”, in: W.A. van Gemeren, *Dictionary of Old Testament Theologie & Exegesis*, Vol 3, Carlisle 1997, 937-940; Brueggemann, *Theologie*, 293-296; B. Becking, “Gottes Eifersucht als eine der Wurzeln des altisraelitischen Monotheismus”, in: C. Schwöbel (Hg.), *Gott, Götter, Götzen: XIV. Europäischer Kongress für Theologie (11.-15. September 2011 in Zürich)*, VWGT 38, Leipzig 2013 (“Eifersucht”), 292-303; Becking noemt op p. 299 voetnoot 33 relevante literatuur met betrekking tot de voorstelling van Gods ‘naijver’; Jeremias, *Theologie*, 378-379.

<sup>43</sup> Peels, *Vengeance*, 121. Volgens Becking, “Eifersucht”, 293 beweegt de betekenis van קנאה zich met betrekking tot JHWH tussen twee polen en binnen steeds dezelfde driehoek. De twee polen zijn *Anthropopathismus* (God als een God met menselijke affecten) en liefdevolle ijver. God is de God die als een mens nijd en jaloezie kent, uit angst kwijt te raken wat zijn bezit is of omdat Hij terug wil wat van Hem is: zijn volk. Tegelijk is zijn קנאה uiting van zijn grote liefde voor dit volk: Hij spant zich voor zijn volk in omdat Hij niet wil dat het in andere handen valt of blijft. In het speelveld van קנאה komen steeds drie ‘spelers’ (driehoek) voor: het subject van naijver, het object dat als bezit gezien of verlangd wordt, en het object waartegen de קנאה zich keert. In geval van Gods naijver onderscheidt Becking de driehoek God-goden-volk (Gods naijver ontbrandt tegen zijn volk omdat Hij het niet verdragen kan dat andere goden de verering ontvangen die Hem toekomt; bijv. Ex. 20:5) en God-volk-volken (God zet zich liefdevol in voor zijn volk omdat Hij niet wil dat het bezit van andere volken wordt; bijv. Jes. 9:6; 37:32). Ook Jeremias, *Theologie*, 378, belicht wat Gods naijver betreft de beide polen *Leidenschaft* en *Liebe*. Volgens Brueggemann, *Theologie*, 293-295, houdt de naijver (*jealousy*) van God verband met Gods *profound self-regard* (293): ‘What is to be noted, moreover, is that even Yahweh’s jealousy for Israel, when it evokes a defence of Israel, is in the service of Yahweh’s self-regard’ (294). Hetzelfde zegt hij met betrekking tot Gods handelen op grond van zijn heilige naam (291v); zie voor mijn kritiek hierop voetnoot 134 in § 4.3.2.2. Ook hier is bij

van Gods *barmhartigheid* duidt op bewogenheid diep van binnen. Hierbij moet gedacht worden aan liefde als die van een moeder voor haar kind.<sup>44</sup> Ze is ondertussen meer dan een diepe emotie: zoals Gods goedertierenheid komt ook zij aan het licht in concrete daden van hulp en redding. Ze is de genadige, onverdiende openbaring van zijn goedertierenheid (חסד)<sup>45</sup> en behoort tot zijn diepste wezen.<sup>46</sup> Wanneer in 63:7 gezegd wordt dat JHWH naar zijn barmhartigheid gehandeld heeft, wordt hiermee bedoeld dat Hij naar zijn diepste wezen gehandeld heeft. Omdat zijn רחם dus diep zit, is het ondenkbaar dat God zijn verbond breekt en zijn ontferming inhoudt.<sup>47</sup> Toch is juist dat de klacht van het volk: Gods naijver en barmhartigheid zijn ver te zoeken.

De actanten-analyse wijst uit dat ook binnen de tekst van Jes. 63:7-64:11 de aandacht in het bijzonder uitgaat naar JHWH. Zijn naam wordt zowel aan het begin als aan het einde driemaal met nadruk genoemd.<sup>48</sup> Hier ben ik een van de verbindingen van dit tekstdeel met 63:1-6 op het spoor: in beide teksten gaat het voor alles over JHWH, de God van Israël. Zoals de syntactische analyse maakt ook de analyse van de actanten de lezer opmerkzaam op Gods barmhartigheid (רחם). Waar Hij in het verleden zijn barmhartigheid openbaarde in daden van redding en zorg (63:7b-14), houdt Hij deze in de beleving van het volk nu in (63:15bB). Uit deze klacht kan worden opgemaakt waar het Israël om te doen is: het gaat het volk niet zozeer om de aanwezigheid van JHWH in algemene zin, maar om de openbaring van zijn *barmhartigheid*.<sup>49</sup> Deze wordt door het noemen van de namen van Abraham en Israël (63:16aB-aC) verbonden met de openbaring van Gods trouw aan zijn verbond.<sup>50</sup>

---

Brueggemann m.i. sprake van een humanisering van het oudtestamentische Godsbeeld in negatieve zin. Brueggemann schrijft God een al te menselijke eigenschap toe, namelijk die van eigenbelang. Deze interpretatie doet m.i. geen recht aan de diepste intentie van God in zijn optreden ten overstaan van Israël en de volken, die samenhangt met zijn trouw aan het verbond met Israël. Brueggemann zelf erkent dat Gods naijver ook de positieve betekenis hebben kan van een gepassioneerd opkomen voor zijn volk, maar ook in dat geval staat dit 'in the service of Yahweh's self-regard', schrijft hij (Brueggemann, *Theology*, 294).

<sup>44</sup> Zie voor de betekenis van רחם de excurs over dit woord in § 4.3.1 en Jeremias, *Theologie*, 293. C. Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen* (ATD 6), Göttingen 1985<sup>2</sup> (Westermann, *Theologie*) besteedt een aparte paragraaf aan deze eigenschap van God in het verband van zijn uiteenzetting over *Gottes Gericht und Gottes Erbarmen* (102-133). Wordt in andere gevallen Gods heiligheid en daarmee zijn onderscheid met de mens benadrukt, in geval van Gods רחם 'ist hier Gott eine menschliche Emotion zugeschrieben, das Erbarmen', aldus Westermann, *Theologie*, 120. Brueggemann, *Theology*, 258-259 bespreekt dit motiefwoord in het verband van de metafoer van God als moeder en verwijst dan o.a. naar Jes. 63:7: '(...) the depth and intensity of mother love is the kind Yahweh shows toward Israel, a kind of compassion showed by no other.'

<sup>45</sup> Simian-Yofre, *ThWAT* 7, 465. רחם vormt nogal eens een woordpaar met חסד (vgl. Jes. 63:7). חסד is in zulke gevallen 'die grundsätzliche Güte Gottes' en רחם 'das besondere Sich-Zuwenden Gottes' in een concrete situatie van nood of schuld (o.a. Jes. 54:8). JHWH houdt vast aan zijn volk, is trouw aan zijn verbond (חסד) en die trouw openbaart zich daarin dat Hij zich over zijn volk ontfermt (רחם).

<sup>46</sup> H. Simian-Yofre, "רחם", in: *ThWAT* 7, 475 heeft het over een *Wesensbeschreibung* van JHWH. M. Franz, *Der barmherzige und gnädige Gott. Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34,6-7) und ihre Parallelen im Alten Testament und seiner Umwelt* (BWANT 160), Stuttgart 2003 (Franz, *Barmherzige und gnädige Gott*), 270, eindigt zijn boek als volgt: 'In der Gnade, Güte und Barmherzigkeit ist jedoch Gottes Wesen, das *opus dei proprium*, zu finden.'

<sup>47</sup> Simian-Yofre, *ThWAT* 7, 464. Jeremias, *Theologie*, 293: 'In seiner Barmherzigkeit liegt begründet, dass Gott nicht von seinem Volk lassen kann, so sehr es ihn auch immer wieder verstößt.'

<sup>48</sup> Driemaal in het openingsvers (63:7) en driemaal in het laatste deel (64:7-11). Zie de analyse van actanten binnen Jes. 63:7-19 in § 3.3 en 3.4 en de analyse van de eenheid van 63:7-64:11 in § 5.10.

<sup>49</sup> Zo concludeerde ik reeds met betrekking tot deze barmhartigheid als deelaspect van JHWH bij de analyse van actanten in § 3.4.

<sup>50</sup> Zie voor de rol en betekenis van de namen 'Abraham' en 'Israël' in 63:16 de analyse van actanten in § 3.4.



Behalve op Gods barmhartigheid wordt de lezer ook attent gemaakt op Gods naam: גאלנו מעולם, onze lossen van eeuwigheid (63:16bB). Met deze naam of dit epitheton geeft het volk uiting aan zijn verlangen: dat JHWH zijn volk lossen (לגל) zal. De samenhang met zijn barmhartigheid is dan deze, dat God zijn barmhartigheid bewijst wanneer Hij zijn volk verlost. Binnen de tekst van 63:7-19 worden talloze daden van JHWH genoemd. De eerste is wat JHWH heeft *gezegd* (63:8aA), de laatste betreft de bede dat Hij *neerdaalt* (יִרְד׃; 63:19bA); binnen de tekst van 64:1-11 is dit de eerste daad die de aandacht trekt (64:2aB). Het gebed van het volk moet worden verstaan als een gebed om een nieuwe verschijning of openbaring (theofanie) van God.<sup>51</sup> Deze is geen doel in zichzelf, maar gericht op de redding van zijn volk. Het is opmerkelijk dat deze ene daad van God ook zijn laatste is binnen de tekst van Jes. 63:1-6. Ook hier ben ik een verbinding van beide tekstdelen op het spoor: Hij die uit de hemel neerdaalt om zijn volk te lossen is Hij die het bloed van de volken op de aarde laat neerdalen. Opnieuw lichten rond één voorstelling twee zijden van Gods openbaring op.

Door het onderzoek naar de woorden en de samenhang van Jes. 63:7-64:11 met zijn literaire verband wordt onze aandacht opnieuw getrokken door het woord גאלנו in 63:16bB en משיע in 63:8bA. Uit het feit dat deze woorden steeds weer oplichten maak ik op dat binnen de tekst van Jes. 63:7-64:11 de voorstelling van God als *redder* van zijn volk een voorname rol speelt. Ze is in deze tekst om te beginnen verbonden met de tijd van uit- en doortocht (63:8-14), en krijgt vervolgens een plek binnen de klacht en bede van het volk (63:15-64:11). Achter de tijd van ballingschap en overheersing door Assur wordt teruggesproken op de tijd van de exodus. De gedachtenis aan Gods openbaring als Israëls verlosser in die tijd is aanleiding voor de indringende bede om zijn verlossing hier en nu.

Het onderzoek naar de woorden maakt de lezer ook opmerkzaam op Gods *naijver* (קנאה).<sup>52</sup> Deze eigenschap van JHWH speelt binnen de klacht en bede van het volk een al even voorname rol en is hier nauw verbonden met Gods *barmhartigheid* (63:15). Ik zie de samenhang als volgt: het gebed van het volk is dat JHWH neerdaalt om zijn volk te lossen en op die manier – in overeenstemming met zijn belofte<sup>53</sup> – zijn naijver en barmhartigheid openbaart.

Het onderzoek naar de retorische vorm van Jes. 63 bracht me tot het inzicht dat Jes. 64:1-11 betrokken moet worden bij de vraag naar de theologische concepten of Godsvoorstellingen van Jes. 63.<sup>54</sup> In het geheel van Jes. 63:7-64:11 is dit een belangrijk tekstddeel, omdat hier diverse en ook nieuwe motieven klinken die medebepalend zijn voor de voorstelling van God binnen de tekst van 63:7-64:11. Ik denk hierbij om te beginnen aan het motief van de belijdenis van *zonden* (64:4b-6). Hier krijgt de *Volksklage* een verdieping: de huidige situatie kan niet uitsluitend geschreven worden op het conto van JHWH, die nalaat zijn naijver en barmhartigheid te openbaren, maar wordt door het volk verstaan als Gods reactie op zijn ongerechtigheden (עוונות). De notie van zonden is hier nauw verbonden met die van Gods toorn:

הוֹאֲתָה קְצֹפְתְּךָ וְגִחְתְּךָ  
כִּי־הִסְתַּרְתָּ פְנֶיךָ מִלְּפָנֵינוּ

zie, U, U bent toornig, want wij hebben gezondigd  
want U verbergt uw aangezicht voor ons

<sup>51</sup> Böckler, *Gott als Vater*, 288; Niskanen, “Yahweh as Father”, 402.

<sup>52</sup> Zie de analyse van de samenhang van Jes. 63:7-19 met Jes. 42:13 en Jes. 9:6 en 37:32 in § 4.3.2.3.

<sup>53</sup> Zie Jes. 9:6; 37:32; 42:13 en 54:7,8.

<sup>54</sup> Zie § 5.10.

Op dit punt is de klacht en bede van het volk verbonden met het eerste deel van Jes. 63:7-64:11, waarin het volk terugdenkt aan de tijd dat het door de woestijn trok: in het verleden bleek reeds dat God reageert op de ongehoorzaamheid van zijn volk (63:10). Het zijn de zonden van het volk die maken dat zijn *toorn* (קֶצֶף) ontbrandt. Hier treffen we in de tekst een ander woord voor Gods toorn aan dan in 63:1-6. Het begrip קֶצֶף verwijst naar een heftige *Gemütsbewegung*, die ingegeven wordt door de ongehoorzaamheid en zonden van het volk.<sup>55</sup> Gods toorn brengt met zich mee dat Hij zijn aangezicht *verbergt* (סתר פנים), een uitdrukking die we voornamelijk in de Psalmen en bij de profeten aantreffen.<sup>56</sup> Zijn verberging is uitdrukking van deze toorn, de goddelijke reactie op de zonden van het volk.<sup>57</sup> Ik ben een volgende verbinding met Jes. 63:1-6 op het spoor: al verschilt het object van toorn, ook de voorstelling van Gods toorn verbindt 63:1-6 en 63:7-64:11.

Met dat de tekst spreekt van Gods verberging slaat deze om: ועתה, maar nu (64:7). Midden in de ervaring van Gods verberging richt het volk zich met de bede van 64:7-11 tot zijn God. Al verbergt Hij zich, onbereikbaar is Hij niet. Opnieuw klinkt zijn naam (64:7a), en opnieuw wordt deze verbonden met de voorstelling van JHWH als *vader*:

ועתה יהוה אֱבִינוּ אֲתָה      Maar nu, JHWH, onze vader bent U      64:7aA

In het eerste deel van de klacht (63:15-64:3) poogt het volk met deze metafoor zijn God te

<sup>55</sup> Zie voor de betekenis van קֶצֶף G. Sauer, “קֶצֶף”, in: *THAT II*, 663-666. Vgl. Fischer, *Wo ist Jahwe?*, 123-130. Het gaat volgens Sauer om ‘eine rasch aufsteigende, heftige und bald auch wieder verklingende Gemütsbewegung.’ Hij wijst erop dat we de samenhang van de zonden van het volk en de toorn van God in het bijzonder aantreffen in deuteronomistische (o.a. Dtr. 1:34; Joz. 22:18) teksten en bij de profeten (Jes. 47,6; 54,9; 57,16.17; 60,10).

<sup>56</sup> De uitdrukking סתר פנים is dé centrale uitdrukking voor de verberging van God in het OT; zie L. Peritt, “Die Verborgenheit Gottes”, in: H.W. Wolff (Hsgeb.), *Probleme biblischer Theologie* (Fs Gerhard von Rad), München 1971 (Peritt, “Verborgenheit”), 370; S.E. Balentine, *The Hidden God. The Hiding of the Face of God in the Old Testament*, Oxford 1983 (Balentine, *Hidden God*), 171. De uitdrukking komt in samenhang met vier andere voorstellingen voor: dat God vergeet, verwerpt, ver weg is en zwijgt. De laatste voorstelling treffen we in de slotregel van 63:7-64:11 aan. Brueggemann, *Theology*, 333-358 bespreekt de *hiddenness* van God in het verband van de *countertestimony* van Israël aangaande God. Opmerkelijk is, dat Jeremias bij de inzet van zijn verhandeling over Gods *Güte* ook Gods *Verborgenheit* een ‘Wesensmerkmal Gottes’ noemt (*Theologie*, 285 voetnoot 1), maar haar in zijn *Theologie* slechts in het voorbijgaan noemt: bij zijn behandeling van het *Verstockung*-motief (*Theologie*, 164-167) en bij zijn bespreking van het twistgesprek in Jes. 45 (*Theologie*, 271, kleine letters). Zie voor de voorstelling van Gods verberging ook Dietrich/Link, *Dunklen Seiten* 1, 65-76.

<sup>57</sup> In mijn eerder genoemde doctoraalscriptie *Verberging van God* (zie § 1.1) heb ik laten zien dat de voorstelling van Gods verberging bij de profeten een andere betekenis heeft dan in de Psalmen. Voor de individuele gelovige die in de Psalmen stem krijgt is Gods verberging een grote *vraag* (klacht). Omdat hij weet van Gods heilrijke presentie is Gods absentie voor hem een raadsel. In de profetische geschriften wordt deze persoonlijke ervaring de ervaring van een heel volk, Gods volk. Daarin ligt volgens Peritt, “Verborgenheit”, 374, het eigene van het OT: de ervaring van Gods verberging is ‘in einzigartiger Weise zum Proprium Israels geworden, da nämlich, wo sie das Individuelle übersteigt und zur grundstürzenden Anfrage an den in der Geschichte handelnden und sich verhüllenden Gott Israels wird.’ Een ander wezenlijk aspect is, dat bij de profeten deze voorstelling verbonden wordt met die van de zonde en schuld van het volk. In tegenstelling tot de psalmist ziet de profeet Gods verberging als een *teken*: zij is een teken van Gods toorn als reactie op de zonden van het volk; Peritt, “Verborgenheit”, 375: ‘die richterliche Reaktion folgt der sündigen Aktion.’ Zie ook Balentine, *Hidden God*, 66vv. De profeten hebben het als klacht bekende motief van Gods verberging verbonden met dat van Gods toorn over de zonden van het volk. Op deze wijze actualiseerden zij dat motief met het oog op de actuele situatie en duiden zij de voor Israël bittere ervaring van de ballingschap; zo Balentine, *Hidden God*, 76 en 157-163: ‘What had been the people’s complaint against God became God’s complaint against his people (...) In short what had been man’s question to God became God’s response to man. (...) the prophets transformed a common Oriental phenomenon into an experience of Yahweh’s hiddenness which was peculiarly Israel’s painful possession.’ Zie ook wat ik over deze uitdrukking opmerkte bij de analyse van samenhang van 64:1-11 met het grotere geheel van Jesaja in § 5.10.

motiveren naar zijn volk om te zien en neer te dalen. In dit tweede deel (64:4-11) moet deze metafoor Hem bewegen zijn toorn te temperen. Ook hier zien we de eerder genoemde verdieping gestalte krijgen: het volk realiseert zich dat voor een terugkeer van JHWH niets minder nodig is dan de afwending van Gods toorn. Het smeekt Hem daarom niet al te toornig te zijn (64:8aA). Ik versta dit colon in nauwe samenhang (parallelisme) met het daaropvolgende, waarin het volk zijn God vraagt niet voor altijd de ongerechtigheid te gedenken (64:8aB). Zoals in 63:15-64:3 zijn er ook in 64:4-11 drie motieven voor dit gebed: Gods eigen identiteit (64:7aA-bA), de identiteit van het volk (64:7b,8b) en de omstandigheden waarin volk, stad en tempel zich bevinden (64:9-10).

Dit indringende gebed veronderstelt de mogelijkheid dat Gods toorn afgewend wordt. Het volk sluit met deze bede aan bij wat JHWH zelf heeft gezegd: Hij toont weliswaar, maar niet voor altijd.<sup>58</sup> Het weet dat er bij en in God sprake is van een overwicht van zijn ontferming en goedertierenheid.<sup>59</sup> Die wetenschap is zijn hoop en houvast in deze tijd van toorn en verberging en brengt het tot de klacht en bede van 63:15-64:11.

Opmerkelijk is nu dat waar de voorstelling van God als vader in 63:16 verbonden is met die van God als redder (גאל) en de uittocht, deze in 64:7 gerelateerd wordt aan die van God als *formeerder* en het volk als leem, het maaksel van Gods hand:<sup>60</sup>

אֲנַחְנוּ הַלֵּמָר וְאַתָּה יִצְרָנוּ  
וּמַעֲשֶׂה יָדְךָ כָּלֵנוּ:

wij zijn het leem en U bent onze formeerder;  
het maaksel van uw hand zijn wij allen.

Binnen de tekst van Jes. 63:7-64:11 is dit een nieuwe voorstelling aangaande God. Komt deze binnen Deutero-Jesaja veelvuldig voor, binnen Trito-Jesaja uitsluitend hier.<sup>61</sup> Het woord roept

<sup>58</sup> Jes. 54:7-8; 57:16; 60:10. Het zou kunnen dat deze voorstelling ook schuilt achter het moeilijk te interpreteren colon 64:4bB. Zo Beuken, *Jesaja IIIb*, 38v. Ik versta dit colon als volgt: steeds opnieuw (עולם) is er redding (נושע) wanneer het volk gaat en blijft in de wegen (בהם; zie 64:4a) van JHWH. Omdat het echter zijn wegen verlaten heeft, wordt het nu geconfronteerd met Gods toorn. Binnen de boodschap van Deutero- en Trito-Jesaja is een omkeer van Gods toorn niet gelegen in de gehoorzaamheid van het volk, maar uitsluitend in de ontferming en goedertierenheid van JHWH.

<sup>59</sup> Bij mijn onderzoek indertijd naar de voorstelling van Gods verberging in Jes. 54 kwam ik tot de conclusie dat er in deze tekst geen sprake is van een tegenstelling als wel van een vergelijking van Gods toorn en ontferming: 'Toorn en ontferming kunnen bij JHWH kennelijk op de een andere manier samengaan, al is er sprake van een zekere spanning. Uit de vergelijking blijkt nu, dat deze spanning niet betekent, dat er een *evenwicht* tussen de toorn en ontferming van JHWH bestaat, maar dat er sprake is van een *overwicht* van zijn ontferming en goedertierenheid. Vergeleken met JHWH's ontferming en goedertierenheid is zijn toorn maar een ogenblik – hoewel deze een eeuwigheid lijkt te duren – want zijn ontferming is groter en zijn goedertierenheid eeuwig.' Ik verwijs naar mijn doctoraalscriptie *'Verberging van God – vraag en teken. Een onderzoek naar de relatie tussen de verberging van God en het handelen van Israël in Jesaja 54'*, Utrecht, 1993; een bewerking ervan is het artikel "Verberging van God – schuld of lot" in *TR* 38 (1995), 184-201. Zie ook J. de Groot en A.R. Hulst, *Macht en wil. De verkondiging van het Oude Testament aangaande God*, Nijkerk z.j. (*De Groot en Hulst, Macht en wil*), 167; Vriezen, *Hoofddlijnen*, 343; Peels, *Vengeance*, 292-295. Met betrekking tot Gods wraak en Gods liefde merkt Peels op: 'Between the vengeance and the love of God there is no contradiction, but sometimes there is a tension (...) There is no balance between vengeance and love; the preponderance of God's faithful love is evident in the whole Old Testament.' Peels, *Vengeance*, 294. In het vervolg van dit hoofdstuk kom ik naar aanleiding van Jeremia's *Theologie* op dit overwicht van Gods barmhartigheid en goedertierenheid terug.

<sup>60</sup> Voor de nauwe samenhang van beide metaforen in Jes. 64:7 en de betekenis daarvan: zie Böckler, *Gott als Vater*, 288-291. Böckler benadrukt terecht dat de aanspraak 'onze vader' weliswaar zowel in 63:16 als 64:7 voorkomt, maar dat het directe literaire verband aan de metafoor 'vader' in beide verzen een eigen nuance geeft. Dit wordt door Berges/Beuken, *Buch*, 48, genegeerd. Zij interpreteren de metafoor 'vader' in beide gevallen vanuit de vader-kindrelatie van JHWH en zijn volk: 'Die Metapher der Vaterschaft betont – besonders aus Sicht der Kinder – den Aspekt der Einzigkeit, denn ein Kind kann nur immer *einen* leiblichen Vater haben.'

<sup>61</sup> Zie § 5.10. Daar wijs ik op de nauwe samenhang van de tekst met Jes 45:9-11 en 60:21.

het beeld op van een pottenbakker die uit leem een vat of kruik vormt.<sup>62</sup> Zo heeft JHWH uit de volken Israël tot zijn eigen volk gemaakt. De voorstelling is nauw verbonden met de notie van Gods verkiezing.<sup>63</sup> Hij heeft dit volk geroepen en zijn naam eraan verbonden; het is zijn eigendom.<sup>64</sup>

הָאֵלֹהִים יִצְרָאֵל עֲמִיךָ כָּלֵנוּ      zie, aanschouw toch: uw volk zijn wij allen!      64:8b

Uit de directe samenhang met de voorstelling van God als vader blijkt hoe het volk zijn relatie met JHWH ervaart: Hij die het heeft geformeerd is Hij die het heeft verwekt, onze vader.<sup>65</sup> Dit sluit aan bij de woorden van JHWH in 63:8, waarin Hij over Israël als zijn volk en kinderen spreekt. Ook deze metafoor moet dus worden verstaan in nauwe samenhang met het motief van de uittocht uit Egypte: dat is het moment geweest dat God zijn volk tevoorschijn riep, als zijn volk heeft geformeerd. Binnen de tekst van dit klaaglied functioneert de voorstelling van God als formeerder en het volk als zijn maaksel als een volgend motief dat JHWH bewegen moet niet langer te toornen (64:8).<sup>66</sup> P. Niskanen benadrukt dat aan deze metafoor het besef verbonden is dat God volkomen vrij is in zijn handelen.<sup>67</sup> Hij is niet verplicht zijn volk te

<sup>62</sup> Zie voor de betekenis van יצר en de voorstelling van God als formeerder W. H. Schmidt, “יצר”, in: *THAT I*, 761-765; Fischer, *Wo ist Jahwe?*, 193-197; Brueggemann, *Theology*, 146-151; 250-252; Niskanen, “Yhwh as Father”, 404-407; Berges/Beuken, *Buch*, 43. Met verwijzing naar de studie van J. Goldenstein, *Das Gebet des Gottesknechte. Jesaja 63,7-64,11 im Jesajabuch* (WMANT, 92), Neukirchen-Vluyn 2001, attendeert Niskanen op de samenhang van Jes. 64:7 met Jer. 3 en 31 en ook Jer. 18 en Jes. 45:9-11. De betekenis van יצר gaat terug op het werk van een pottenbakker: vormen, scheppen (vgl. Jer. 18). In theologische zin gaat het om een metafoor die verwijst naar God die de wereld heeft geschapen (schepping) of naar God die te midden van de volken Israël tot zijn volk maakt (geschiedenis). In het laatste geval wordt Gods *geschichtliches Wirken* gezien als een *Schöpfungstat* (Schmidt). Het begrip kan ook verwijzen naar de vrijheid en macht (soevereiniteit) van God in zijn omgang met volken en mensen. In de laatste zin verstaat Beuken Jes. 64:7 (Beuken, *Jesaja IIIb*, 44). Opmerkelijk is dat Mettinger, *In Search of God*, 158-174, een heel hoofdstuk wijdt aan *God As “Redeemer”, “Savior”, “Creator”*, maar niet ingaat op de betekenis van God als ‘creator’ in Jes. 40-66. Hij noteert het slechts in het voorbijgaan (p.168).

<sup>63</sup> Fischer, *Wo ist Jahwe?*, 194.

<sup>64</sup> Jes. 43:1, 7; 44:2 e.a.; vgl. Ps. 95:6-7; 100:3. Zoals de pottenbakker zijn eigen plan heeft bij wat hij maakt, heeft ook JHWH zijn eigen idee gehad bij wat zijn volk moest worden. Hij heeft van meet af aan gewild dat zijn volk een heilig volk zou zijn, een volk van rechtvaardigen. Dit is het centrale thema binnen de boodschap van Trito-Jesaja (vgl. openingsvers Jes. 56:1); zie wat ik hierover schreef in hoofdstuk 4, o.a. bij de analyse van de samenhang van Jes. 63:7-64:11 met zijn vervolg (Jes. 65-66).

<sup>65</sup> Vgl. Dtr. 32:6. Het is JHWH zelf die de vergelijking maakt en deze samenhang schetst in Jes 45:9-11, hoewel Hij zichzelf daar niet als vader presenteert. Het volk zelf gaat God ‘onze vader’ noemen. Brueggemann, *Theology*, 245: ‘The metaphor bespeaks a peculiar intimacy that characterizes Israel’s life with Jahweh.’ Böckler, *Gott als Vater*, 290: ‘Hier wird eine enge Bezogenheit der Geschöpfe auf den Bildner ausgedrückt.’ Ook Koole, *Jesaja III*, 354, 374 legt de metafoor ‘vader’ in beide gevallen (63:16; 64:7) uit in samenhang met die van ‘formeerder’.

<sup>66</sup> Fischer, *Wo ist Jahwe?*, 196: ‘Der Schöpfer, der Israel wie ein Kind väterlich angenommen hat und es sich als sein Volk erwählt hat (63,8), er muß doch aus seiner Verborgtheit zu locken sein.’ Beuken, *Abraham*, 14v. (idem Beuken, *Jesaja IIIb*, 44) sluit zich aan bij die uitleggers die dit formen van God niet in het verleden plaatsen – de uitdrukking slaat dan op wat Israël *is* – maar in het heden: met de woorden ‘wij zijn leem en U onze formeerder’ levert het volk zich uit aan Gods vormende hand, in het verlangen dat het nu zal worden wat God altijd al voor ogen had. Deze uitleg sluit volgens Beuken aan bij de voorstelling van Gods soevereiniteit waarvan binnen het OT de metafoor van leem en pottenbakker de uitdrukking is. Ik sluit me vanwege de samenhang van 64:7-11 met Jes. 63:15-19 aan bij de eerste uitleg: de metafoor verwijst naar het verleden – God formeerde het volk tot *zijn* volk. Zoals in 63:16 wordt JHWH zijn eigen identiteit en dat van zijn volk voorgehouden. Fischer, *Wo ist Jahwe?*, 196v. denkt in dezelfde richting. Beuken noch Berges wijst op de samenhang met 63:15-19; zie U. Berges, *Das Buch Jesaja: Komposition und Endgestalt* (HBS 16) Freiburg 1998 (Berges, *Das Buch Jesaja*), 493-494.

<sup>67</sup> Niskanen, “Yahweh as Father”, 405v.: ‘Now, with the people’s sin and God’s freedom accentuated, the appeal is for pure mercy.’ Zo ook Fischer, *Wo ist Jahwe?*, 112: ‘In 64,7 wird durch die Parallelisierung mit dem Bild des Töpfers mehr die uneingeschränkte Souveränität des Vaters seinen Kindern gegenüber hervorgehoben.’ Zo dus ook Beuken; zie vorige voetnoot.

redden. Niettemin is er voor het volk één houvast: dat God vasthoudt aan wat Hij begon, namelijk dat Hijzelf het volk maakte tot zijn eigen volk.<sup>68</sup> JHWH is vrij, maar toch ook niet helemaal.<sup>69</sup>

Weer een ander motief binnen het geheel van Jes. 63:7-64:11 is dat wat U. Berges de *Unvergleichlichkeit* van JHWH noemt,<sup>70</sup> een belangrijk motief binnen de boodschap van Deutero-Jesaja.<sup>71</sup>

עֵין לֹא־רָאָתָהּ אֱלֹהִים זִוְלָתָהּ      geen oog heeft gezien een God buiten U      64:3bA

Het is hier verbonden met de bede dat JHWH neerdaalt en de naties en bergen beven (64:1b-2). Het volk ziet uit naar een nieuwe verschijning of openbaring van God. Het hoopt dat deze alle voorgaande verschijningen overtreffen zal en dat zo aan het licht komt dat er buiten JHWH geen God is. Met deze woorden gaat het eerste deel van de klacht en bede (63:15-64:3) naar een climax en laat het volk horen dat het hem in zijn verlossing gaat om de openbaring van God zelf: er is er niet één zoals Hij, alleen Hij is God.<sup>72</sup>

Op grond van deze waarnemingen kom ik tot de volgende schets van de Godsvoorstelling binnen Jes. 63:7-64:11:

(1) De Godsvoorstelling die de tekst van Jes. 63:7-64:11 domineert en door toedoen van de schrijver de aandacht trekt, is die van JHWH als *redder* van zijn volk. We treffen deze om te beginnen aan in het eerste deel van deze *Volksklage* (63:7-14). Hier heeft ze betrekking op het verleden: JHWH was Israëls redder (מושיע) ten tijde van de uit- en doortocht. In dit tekstdeel is deze voorstelling verbonden met die van de openbaring van Gods arm (זרוע). JHWH openbaarde zijn arm daarin dat het volk door de zee trok. In het vervolg van dit klaaglied keert de voorstelling van God als redder terug, dat wil zeggen: in het eerste deel van de klacht en bede van het volk (63:15-64:3). Dan heeft ze betrekking op het heden: op een indringende manier bidt het volk zijn God dat Hij neerdaalt (63:19b; 64:2a). Het poogt Hem hiertoe te bewegen door een beroep te doen op zijn naam: גִּאֲלוֹנוּ מֵעוֹלָם, onze eeuwige lossen (63:16bB). Met deze naam geeft het volk uiting aan zijn verlangen: dat God zijn volk opnieuw zal redden (גָּאֵל). Het ultieme doel is dat JHWH op deze wijze zal openbaren dat er buiten Hem geen God is; Hij alleen is God (64:3b).

<sup>68</sup> Koole, *Jesaja III*, 374. Böckler, *Gott als Vater*, 291: de aanspraak ‘onze vader’ in Jes. 63:16 en 64:7 in zijn samenhang met de metaforen ‘redder’ en ‘formeerder’ onderstreept ‘die Zuversicht, dass Gott heilvoll für sein Volk handeln wird.’

<sup>69</sup> Niskanen, “Yahweh as Father”, 406: ‘So the images of potter and redeemer, while highlighting different aspects of God’s fatherly relationship to Israel (free on the one hand, bound on the other), are ultimately reduced to the same reality. It is in the redemption from slavery in Egypt and the forging of a covenant that Israel is made a people and is constituted in a special father–son relationship with Yhwh.’

<sup>70</sup> Berges, *Das Buch Jesaja*, 491.

<sup>71</sup> Zie wat ik hierover schreef bij de analyse van samenhang van Jes. 64:1-11 met het grotere geheel van Jesaja in § 5.10.

<sup>72</sup> Heeft Berges het over de *Unvergleichlichkeit Gottes*, Brueggemann, *Theology*, 139-144 en 266 spreekt van de *incomparability* van God, zoals ik in § 5.10 al opmerkte. Wat Brueggemann betreft is Gods *incomparability* ‘Israel’s most extreme witness about God’, een motief dat we overal in het OT aantreffen (143). Deze betreft zowel Gods soevereiniteit (*sovereignty*) als zijn solidariteit (*solidarity*), die door Israël in zijn getuigenis over God dicht bij elkaar gehouden worden: ‘It is nonetheless the two together, power in the service of solidarity, solidarity as the evidence of sovereignty, that mark this God’ (143).

(2) De voorstelling van God als redder is nauw verbonden met die van God als vader (אב) en formeerder (יצר) van zijn volk. Deze samenhang is het meest expliciet in Jes. 63:16 waar het volk in één adem spreekt over God als vader en als lossers. In Jes. 64:7 houdt het de voorstelling van God als vader dicht bij die van God als formeerder. Wat deze voorstellingen verbindt is de notie van Gods verbond met Israël, al komt het woord zelf (ברית) in deze tekst niet voor.<sup>73</sup> Met deze metaforen confronteert Israël zijn God met diens verantwoordelijkheid voor zijn volk en doet het een beroep op zijn trouw.

Met het begrip ברית, verbond, wordt in het OT uitdrukking gegeven aan de bijzondere verhouding of gemeenschap van JHWH en zijn volk.<sup>74</sup> Binnen de tekst van Jes. 63:7-64:11 komt deze unieke relatie aan het licht in de genoemde voorstellingen van God als vader (63:16; 64:7) en formeerder (64:7), en waar gesproken wordt over het volk als *Mijn* volk (63:8), *uw* volk (63:14,18; 64:8), *zijn* volk (63:11), zijn maaksel (64:7), kinderen (63:8) en eigendom (63:17), en is zij de vooronderstelling van het concept van Gods goedertierenheid (חסד; 63:7), barmhartigheid (רחם; 63:7,15), naijver (קנאה; 63:15) en toorn (קצף; 64:4b,8a). Zoals gezegd is deze notie van het verbond in Jes. 63:7-64:11 nauw verbonden met de redding van het volk uit Egypte. Daar en toen is de vader-zoonrelatie ontstaan die de achtergrond vormt van de metaforen 'vader', 'redder' en 'formeerder' in deze tekst.<sup>75</sup>

Dit verbond en Gods trouw (חסד) daaraan is het centrale thema van Jes. 63:7-64:11; de tekst opent ermee (63:7). Uit wat erop volgt blijkt dat dit verbond onder spanning staat en dat het voortbestaan ervan allerminst vanzelfsprekend is. Dit kan om te beginnen worden opgemaakt uit het eerste deel van dit klaaglied (63:7-14). Reeds in het verleden is gebleken dat het volk door eigen ontrouw de verhoudingen onder druk zet: God veranderde in een vijand en streed tegen zijn eigen volk (63:10). Uit het daaropvolgende deel (63:15-64:3) blijkt dat dit verbond opnieuw in het geding is, sterker nog: het is voor het volk alsof JHWH helemaal niets met hen heeft en er nooit zoiets als een verbond is geweest (63:19a). Hier bereikt de klacht van het volk zijn dieptepunt. Deze is verbonden met de klacht dat Gods naijver (קנאה) ver te zoeken is en Hij zijn barmhartigheid (רחם) inhoudt (63:15b). Van een innerlijke bewogenheid met zijn volk is niets te merken. Binnen dit tweede deel van het klaaglied (63:15-64:11) treffen we de genoemde voorstellingen van God als vader en formeerder aan. Ze functioneren binnen deze tekst als een motivatie voor JHWH zijn toorn te temperen, naar zijn volk om te zien en neer te dalen ter verlossing.

<sup>73</sup> Niskanen, "Yahweh as Father", 407, komt tot de volgende conclusie met betrekking tot de metafoor van God als vader, die in Jes. 63:7-64:11 nauw verbonden is met die van God als redder en formeerder: 'In conclusion, the metaphor of father used in Isa 63:7-64:11 is doubly modified by the secondary metaphors of redeemer and potter. These nuance the understanding of "father" to reflect a covenantal bond and its ensuing obligations as well as the absolute freedom of the creator of Israel.'

<sup>74</sup> In het verband van deze studie gaat het te ver om de wetenschappelijke discussie over het concept 'verbond' uit te diepen. Voor literatuur hierover verwijs ik naar B. Becking, *Between Fear and Freedom. Essays on the Interpretation of Jeremiah 30-31* (OTS 51), Leiden 2004 (Becking, *Between Fear and Freedom*), 258, en Peels, *Vengeance*, 107 voetnoot 191. Zie over de notie 'verbond' ook Vriezen, *Hoofdlijnen*, 181-185; H.G.L. Peels, *De omkeer van God in het Oude Testament* (AS 34), Apeldoorn 1997 (Peels, *Omkeer*), 25-29 (Peels, *Omkeer*); Brueggemann, *Theology*, 296-298 en Jeremias, *Theologie*, 301-319. Men gaat er over het algemeen van uit dat het begrip 'verbond' zijn *Sitz im Leben* heeft in de oud-oosterse handels- en vazalverdragen: bij de totstandkoming van een verdrag verbond men zich over en weer aan elkaar door middel van een eed van trouw. Het hiervoor gangbare begrip 'verbond' is Israël gaan toepassen op 'the age old relationship between YHWH and his people' (Becking, *Between Fear and Freedom*, 258). Het unieke van Gods verbond met Israël is dat het van oorsprong niet wederkerig is: het is uitsluitend op Gods initiatief tot stand gekomen. Zijn liefde motiveerde Hem (רחם); zijn trouw maakt dat Hij eraan vasthoudt (חסד). De wederkerigheid komt er vervolgens wel in: het volk wordt geroepen om gehoorzaam te zijn aan de regels die God met dit verbond gegeven heeft. Uit het getuigenis van het OT blijkt deze gemeenschap voortdurend onder druk staat als gevolg van de ongehoorzaamheid van het volk.

<sup>75</sup> Niskanen, "Yahweh as Father", 407.

(3) Met de voorstelling van God als redder, vader en formeerder hebben we nog niet het complete beeld van God in deze tekst. Betreffen deze drie voorstellingen en de nauw ermee samenhangende voorstellingen van Gods verbondstrouw (חסד) en barmhartigheid (רחם) de lichtzijde van het Godsbeeld binnen deze tekst, er is ook een *schaduwzijde*. Die komt duidelijk naar voren in Jes. 63:15, wanneer het volk zijn God wijst op diens naijver (קנאה). Deze eigenschap is gericht op de verlossing van het volk, maar openbaart zich vaak in brandende toorn. Ze kan daarom tot de schaduwzijden van de oudtestamentische Godsvoorstelling worden gerekend.<sup>76</sup> Het is met name in het tweede deel van de klacht en bede van het volk (64:4-11) dat deze keerzijde van de Godsopenbaring zichtbaar wordt. Het volk ziet in dat het de huidige malaise aan zichzelf te wijten heeft: het wordt geconfronteerd met Gods *toorn* (קצף) en *verberging* (סתר), die het gevolg zijn van de zonden van het volk (64:4b-6). Deze voorstelling treffen we binnen het eerste deel van het klaaglied (63:7-64:3) niet woordelijk aan, maar ontbreekt evenmin. Want wanneer van God gezegd wordt dat Hij voor zijn volk een vijand werd (63:10), veronderstelt dit zijn toorn, en de indringende vraag waar JHWH is (63:11b-13a) impliceert de ervaring van zijn verberging.

Opmerkelijk is dat het volk zelf de voorstelling van God als vader en formeerder (64:7) in één adem noemt met die van Gods toorn en verberging (64:4b,6b). Voor het oude Israël was het kennelijk geen probleem dat hier contrasterende Godsbeelden samenkomen. Hetzelfde zien we in het eerste deel van de *Volksklage*, waarin het volk gedenkt dat zijn God zowel zijn redder als zijn vijand is geweest (63:8b,10b), en in het vervolg van dit klaaglied, waarin in één en dezelfde versregel sprake is van Gods naijver en barmhartigheid (63:15b). Wat niet te verenigen lijkt, gaat – naar de opvatting van het volk – bij en in God wel degelijk samen op. De tekst reflecteert het Godsgeloof van die dagen: God kan toornen op zijn volk, terwijl dit niets afdoet aan het feit dat Hij zijn vader en formeerder is. Er is allesbehalve sprake van gespletenheid in God. Maar ook nu is het waar: men moet over Hem wel met twee woorden spreken. Dat God als vader ook toornen kan en zijn verlossing hand in hand gaat met de openbaring van zijn naijver, is een bewijs van zijn bewogenheid. De dingen die gebeuren laten Hem niet koud. Op een gepassioneerde wijze reageert Hij op zowel de zonden van het volk als op de ellendige omstandigheden waarin het zich bevindt.

Kortom, ook binnen Jes. 63:7-64:11 heeft de Godsvoorstelling twee zijden, waarbij binnen deze tekst het licht gaandeweg valt op de zijde van Gods toorn en verberging als gevolg van de ongerechtigheden van het volk. De bittere realiteit van Gods toorn kan het volk er ondertussen niet van weerhouden zich met een indringende klacht en bede te richten tot de God die zich verbergt, want het weet: Hij is en blijft zijn God, vader, losser en formeerder. Deze wetenschap wortelt in Gods verbond met zijn volk. Dit verbond is de diepste grond voor de klacht en bede van Jes. 63:7-64:11.

### 6.3 SAMENHANG

In deze paragraaf beantwoord ik de vraag naar de samenhang tussen de Godsvoorstellingen van Jes. 63:1-6 en 63:7-64:11. Is er wat het Godsbeeld betreft inderdaad sprake van een *contrast* tussen de tekstdelen 63:1-6 en 63:7-64:11 zoals ik me bij aanvang van deze studie afvroeg? Op grond van de beide schetsen in de vorige paragraaf kom ik tot de volgende conclusies:

---

<sup>76</sup> Zo ook Peels, *Wie is als Gij?*, 45-58.

1. Beide tekstdelen zijn op het niveau van de theologische concepten of Godsvoorstellingen nauw verbonden. In beide draait het om de openbaring van JHWH, en wat die openbaring betreft gaat in beide teksten de aandacht uit naar zijn arm (זרוע) en toorn (אף, חמה, קצף), naar God als redder (ישע) en lossers (גאל) en naar neerdalen (ירד). In beide wordt met twee woorden over JHWH gesproken: Hij die de volken in toorn vertrapt, is ook Hij die de zijnen lost (63:1-6), en Hij die de redder van zijn volk was en is, is ook Hij die toornen en zich voor zijn volk verbergen kan (63:7-64:11). Beide teksten getuigen van één en dezelfde God, wiens openbaring tweevoudig is: Hij redt en toornt. Hierin verschillen beide tekstdelen niet.

2. Toch is er ook sprake van verschil. In Jes. 63:1-6 gaat het over de verhouding van JHWH tot de volken. Hier overheerst het beeld van God als *strijder* of wreker, die de volken treedt, een motief dat in 63:7-64:11 ontbreekt. Met de metafoor van strijder is de voorstelling van Gods toorn en arm verbonden. Deze keren zich tegen de volken. Hun bloed stort op de aarde neer. De lichtzijde van Gods openbaring ontbreekt echter niet, al krijgt deze nauwelijks aandacht: JHWH is ook en tegelijkertijd de God die de macht heeft om te redden (63:1b) en de zijnen lost (63:4b). In Jes. 63:7-64:11 gaat het over de verhouding van JHWH tot zijn eigen volk. Hier overheerst het beeld van God als *verlosser* van zijn volk. Met deze voorstelling hangen binnen deze tekst die van God als zijn vader en formeerder, van Gods verbondstrouw en barmhartigheid, arm en naijver nauw samen. Ik zie de samenhang als volgt: omdat JHWH zijn vader en formeerder is, smeekt het volk Hem om zijn naijver en barmhartigheid niet in te houden, maar zijn arm en verbondstrouw daarin te openbaren dat Hij opnieuw naar zijn volk omziet en neerdaalt ter verlossing. Het motief van Gods naijver markeert binnen deze tekst de overgang naar dat gedeelte waarin JHWH ook de God blijkt te zijn die over zijn volk toornt en zich verbergt (64:4b-6). Deze schaduwzijde van het Godsbeeld treffen we ook binnen het eerste deel van het klaaglied aan, wanneer sprake is van God die als een vijand tegen zijn eigen volk strijdt (63:10). Kortom, overheersen in 63:1-6 de donkere kleuren, waarbij een streep licht te zien is, in 63:7-64:11 domineren de lichte kleuren, maar ontbreken ook de donkere niet.

3. Hieruit volgt dat er wat het Godsbeeld betreft niet sprake is van een *contrast* tussen Jes. 63:1-6 en 63:7-64:11, alsof er sprake zou zijn van twee verschillende, elkaar tegensprekende beschrijvingen van God. We hebben in Jes. 63:1-64:11 te maken met één en dezelfde God. Niettemin kan gesproken worden van een *spanning* in de openbaring van God of van een meezijdig karakter van de Godsopenbaring: de wreker is de redder, Hij die toornt de vader. In deze ene God die zich veelzijdig openbaart ligt de eenheid van de tekst die in deze studie voorwerp van onderzoek is: Jes. 63:1-64:11.

Deze samenhang en eenheid kan ondertussen niet verhullen dat er sprake is van een verschuiving binnen Jes. 63:1-64:11: het gaat van Hem die de volken vertrapt (God als wreker) (63:1-6) naar Hem die zijn volk redde (63:7-14) en op een indringende wijze gebeden wordt dit opnieuw te doen (God als redder) (63:15-64:11). Deze verschuiving gaat samen op met een overgang in de literaire vorm: op het *Wächterlied* of de *Theophanieschildering*<sup>77</sup> van 63:1-6, waarin God zelf spreekt, volgt de *Volksklage* van 63:7-64:11, waarin het volk tot God spreekt. Ik zie de samenhang als volgt: de boodschap dat Hij gekomen is die zich op de volken wrekt en ze treedt in toorn en grimmigheid (63:1-6), is voor het volk de aanzet tot de gedachtenis, klacht en bede van 63:7-64:11,

---

<sup>77</sup> Zie over de literaire vorm van Jes. 63:1-6 § 4.3.2.4.



waarin de voorstellingen van God als lossers, vader en formeerder een voorname rol spelen.<sup>78</sup> Hij die zichzelf presenteert als de wreker van de volken (63:1-6) wordt door het volk gezien als zijn lossers, vader en formeerder (63:7-64:11). Het zijn deze Godsvoorstellingen die JHWH ertoe moeten bewegen met het vertrappen van de volken ook te doen wat vooralsnog uitblijft: zijn eigen volk verlossen.

Binnen het boek Jesaja is de voorstelling van God als wreker, lossers en formeerder niet nieuw. We treffen haar reeds aan in de voorafgaande delen van dit Bijbelboek. De voorstelling van God als wreker wortelt in de boodschap van Proto-Jesaja, en die van God als lossers en formeerder in die van Deutero-Jesaja, zo heb ik laten zien.<sup>79</sup> Wel nieuw is het feit dat de voorstelling van God als lossers en formeerder in 63:7-64:11 klinkt uit de mond van het volk. Het neemt in zijn klacht en bede de Godsbeelden over die door God zelf al eerder werden aangereikt. Dit geldt niet voor de voorstelling van God als vader. Al is deze voorstelling het boek Jesaja niet vreemd,<sup>80</sup> binnen dit Bijbelboek maakt God zich nergens als de אב, vader van zijn volk bekend. Niettemin wordt Hij in de voorliggende tekst op die wijze aangesproken, en dat is binnen dit Bijbelboek voor de eerste keer. Het gaat om een Godsvoorstelling waarvan op grond van Jes. 63:7-64:11 op zijn minst gezegd kan worden, dat deze in de post-exilische tijd voor Israël van betekenis is geweest.<sup>81</sup>

Mogelijk hangt dit samen met een andere ontwikkeling binnen het boek Jesaja, waarin de aandacht gaandeweg verschuift naar JHWH zelf. De metafoor ‘vader’ verwijst in Jes. 9:5 en 22:21 naar een koning of koninklijke figuur. Het toekomstige heil hangt er nauw samen met het optreden van deze koning of koninklijke figuur, aan wie nadrukkelijk de naam van David is verbonden (9:6; 22:22).<sup>82</sup> In de voortgang van het boek Jesaja verdwijnt deze figuur uit beeld en klinkt ook de naam David niet meer.<sup>83</sup> De aandacht verschuift naar JHWH. Ik wijs op de hiermee verwante ontwikkeling binnen dit Bijbelboek met betrekking tot het motief ‘knecht’: het gaat van de knecht David (37:35) via de knecht van JHWH (49:4,6 e.a.) naar de knechten (pl.) van JHWH (o.a. 63:17).<sup>84</sup> Ook in dit geval verschuift wat de verlossing betreft de aandacht naar JHWH. In de ellendige omstandigheden waarin stad en volk zich in de post-exilische periode bevinden verwacht het volk zijn heil van geen ander dan van God. Geen koning (Proto-Jesaja) of knecht (Deutero-Jesaja) brengt redding. De enige die het beloofde heil nabij brengen kan, is JHWH zelf. Het is om die reden dat het volk in dit klaaglied Hēm zijn vader noemen gaat. Böckler en Nikanen hebben laten zien

---

<sup>78</sup> Vgl. Creach, *Violence*, 69.

<sup>79</sup> Zie § 4.3.2.3 en 5.10.

<sup>80</sup> Zie voetnoot 31.

<sup>81</sup> Zo ook Böckler, “Unser Vater”, 249-261. Daarmee is niet gezegd dat deze metafoor Israël tot nu toe vreemd was; vgl. Dtr. 32:6; Jer. 3:4,19; zie het slot van voetnoot 31 waarin ik hierop al attendeerde. In zijn *overview* van de *noun testimony* merkt Brueggemann, *Theology*, 262 op, dat Israël gedurende de ballingschap vooral metaforen betreffende Gods *sustenance* ontwikkelde of benadrukte. ‘It may be that in exile, Israel found the established metaphors of governance, taken by themselves, inadequate for all that was now available to them of Yahweh. It is clear that in exile, a probe of Yahweh’s capacity for pathos was required in order to find ground for hope.’ Ik kom tot de tegenovergestelde conclusie: in de uitzichtloze situatie waarin het volk zich bevindt (63:18-19a; 64:10-11) is juist een van de metaforen van *governance*, namelijk die van God als vader (zie Brueggemann, *Theology*, 244-247) de metafoor die binnen de tekst van Jesaja nieuw is en door het volk zelf nadrukkelijk wordt geïntroduceerd als een metafoor die hoop en houvast geeft.

<sup>82</sup> Zie wat ik hierover reeds schreef bij de analyse van de samenhang van Jes. 63:7-19 met Jes. 9:5,6 en 22:21 in § 4.3.2.3.

<sup>83</sup> Zie in het bijzonder de evaluatie en conclusies met betrekking tot Jes. 63:7-19 in § 4.3.2.4.

<sup>84</sup> Zie wat ik hierover schreef in § 4.3.2.3, in het bijzonder conclusie 9 met betrekking tot de samenhang van Jes. 63:1-6 met het grotere geheel, de analyse van de samenhang van Jes. 63:7-19 met Jes. 47:4,6 en 55:3 en conclusie 4 met betrekking tot de samenhang van Jes. 63:7-19 met Proto-Jesaja.

dat de metafoor ‘vader’ onlosmakelijk verbonden is met de notie van Gods trouw, die Hij openbaarde in de exodus.<sup>85</sup> Het is het verlangen en indringende gebed van het volk dat deze trouw nu aan het licht zal komen, doordat JHWH opnieuw zal doen wat Hij gedaan heeft bij de uittocht: redden.<sup>86</sup>

#### 6.4 IN GESPREK MET W. BRUEGGEMANN EN J. JEREMIAS

In deze paragraaf breng ik mijn schets van de Godsvoorstelling van Jes. 63:1-64:11 in gesprek met wat volgens W. Brueggemann en J. Jeremias het oudtestamentische getuigenis aangaande God is. Ik doe dit aan de hand van hun beider ‘Theologie van het OT’.<sup>87</sup> Ik zet eerst uiteen wat naar hun inzicht door het OT over God gezegd wordt. Vervolgens onderzoek ik hoe het getuigenis aangaande God zoals zij het schetsen is aan te wijzen binnen de tekst van Jes. 63:1-64:11. Aansluitend vergelijk ik het resultaat met mijn eigen schets van de Godsvoorstelling binnen deze tekst.

##### 6.4.1 W. Brueggemann – *core testimony* en *countertestimony*

Volgens Brueggemann moet er binnen het getuigenis van het OT aangaande JHWH onderscheid gemaakt worden tussen een *core-* en *countertestimony*.<sup>88</sup> De eerste vormt de centrale boodschap van het OT aangaande God. Volgens dit getuigenis is God de God die soeverein en trouw omziet naar zijn volk: Israël spreekt over Hem zowel in beelden die getuigen van zijn *sovereignty* als in beelden die spreken van zijn *solidarity*; God regeert en zorgt.<sup>89</sup> Er is echter ook een tweede, weliswaar ondergeschikte maar niet minder belangrijk getuigenis: Israël weet en getuigt ook van goddelijke verberging, dubbelheid (*ambiguity*) en negativiteit (*negativity*). Zijn God is ook de God die zich verbergen en ongekend zwaar straffen kan. Deze tweede stem moet worden beschouwd als een tegenstem: het is de stem die het eerste, positieve getuigenis aangaande God bevraagt en tegenspreekt. Op grond van

<sup>85</sup> Het proces dat ik zojuist beschreef, sluit aan bij een ontwikkeling die Böckler schetst betreffende de metafoor van God als ‘vader van zijn volk’. Deze metafoor is volgens haar een samenkomen van twee reeds bestaande metaforen, namelijk van God die als een vader trouw is aan het huis van David (o.a. 2 Sam. 7:14-15) en van Israël als de zoon van God, door God zelf verwekt (Ex. 4:22-23; vgl. Jes. 63:8). In de (post)exilische periode, wanneer aan het Davidische koningschap een einde is gekomen, verschuift de trouw van God aan David naar zijn trouw aan de onderdanen van David, d.i. het volk. Böckler, “Unser Vater”, 254: ‘Die Treueverheißung Gottes, des Vaters, an Davids Nachfolger konnte auf diejenigen übertragen werden, die David und seine Nachkommen einst regiert hatten (...) Gab es keinen König mehr, herrschte also Gott unmittelbar über sein Volk.’ Zie ook Böckler, *Gott als Vater*, 250v. en 393v. Ook Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 262 wijst op deze ontwikkeling van de metafoor ‘vader’.

<sup>86</sup> Niskanen, “Jahwe as Father”, 404: ‘Israel’s גאל מעולם is called on to do again what he has done before. The motive is not what the people have done or what they deserve but rather who Yhwh is in relationship to them. There is very much an appeal to honor and covenant obligation by invoking Yhwh as father and גאל.’

<sup>87</sup> Zie voetnoot 3 en 4.

<sup>88</sup> Zie de inleidende opmerkingen van dit hoofdstuk. Voor een grondige en kritische bespreking van deze theologie zie T.E. Fretheim, “Some Reflections on Brueggemann’s God”, in: T. Linfolt/T.K. Beal, *God in the Fray. A Tribute to Walter Brueggemann*, Minneapolis 1998, 24-37 (Fretheim, “Reflections”); H.G.L. Peels, “Stem en tegenstem. Het beeld van God in de theologie van Walter Brueggemann”, *TR* 49/2 (2006), 124-143 (Peels, “Stem en tegenstem”), en E. Talstra, “Van Priesters, Prekers en Partizanen – Walter Brueggemann en de theologie van het Oude Testament”, *ACEBT* 30, Bergambacht 2015 (Talstra, “Priesters, Prekers en Partizanen”), 73-88. Zie ook J. Barr, *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective*, London 1999, 541-562; P.D. Hanson, “A New Challenge to Biblical Theology”, *Journal of the American Academy of Religion* 67 (1999), 447-459.

<sup>89</sup> Becking, *Between Fear and Freedom*, 286: ‘YHWH is portrayed in images that testify his sovereignty and in images that testify his solidarity, his rule and his care.’

dit tweevoudige getuigenis concludeert Brueggemann dat er sprake is van een bijna onhoudbare spanning (*tension*) en contradictie (*contradiction*) in het oudtestamentische Godsbeeld, die alles te maken heeft met God zelf; de spanning waarvan dit getuigenis spreekt wortelt in God zelf.<sup>90</sup> Dat JHWH deze God is, betekent volgens Brueggemann dat Israël nooit helemaal zeker van Hem kan zijn.<sup>91</sup>

Voor dit getuigenis aangaande God zijn wij aangewezen op de tekst van het OT. We kunnen over God niets meer te weten komen en zeggen dan wat Israël ons in deze tekst over Hem te zeggen geeft.<sup>92</sup> Het komt daarom aan op een nauwkeurige lezing van de oudtestamentische tekst en een al even nauwkeurig onderzoek van zijn syntaxis: de zinnen zeggen ons in welke God Israël gelooft. Binnen de zinnen vormen de verba een eerste getuigenis aangaande God (*verbal testimony*).<sup>93</sup> De werkwoorden die het hart van Israëls getuigenis met betrekking tot God en zijn daden vormen, zijn: scheppen, beloven, bevrijden, gebieden en leiden. Een tweede groep woorden die ons helpt ons een beeld van God te vormen zijn de adjectiva. Deze geven ons inzicht in God zelf (*character*). Brueggemann onderstreept de interactie tussen de werkwoorden en deze adjectiva: op grond van de werkwoorden (Gods daden) kan in meer algemenere zin (*larger testimony*) iets gezegd worden over God zelf.<sup>94</sup> Brueggemanns vertrekpunt is dan Ex. 34:6-7. Deze tekst verwoordt z.i. op een kernachtige manier Israëls geloof aangaande God en heeft daarom iets van een 'credo'.<sup>95</sup> Op grond van deze tekst onderscheidt Brueggemann twee soorten adjectieven. Om te beginnen de 'positieve'. Deze treffen we aan in Ex. 34:6-7a en vormen het hart van Israëls getuigenis aangaande God.<sup>96</sup> Met de daar genoemde adjectieven getuigt Israël van Gods *fidelity* en *trustworthiness*.<sup>97</sup> Maar het *negative statement*<sup>98</sup> van Ex. 34:7b is er ook; dit tekstdeel getuigt van een God die de zonde niet ongestraft laat maar vergeldt. Brueggemann wijst erop dat ook dit getuigenis gesteund wordt door teksten binnen het OT waarin Israël met weer andere woorden hetzelfde over zijn God zegt: behalve Gods liefde en zorg is er ook sprake van zijn heiligheid, toorn en woede.<sup>99</sup> We zijn hier de spanning op het spoor waarop ik hierboven al wees. Die is er niet alleen omdat er sprake is van een te onderscheiden *core testimony* en *countertestimony*, maar is al waarneembaar binnen het eerste getuigenis van Israël aangaande God. De dubbelheid (*ambiguity*) binnen Ex. 34:6-7 verwijst naar een dubbelheid bij en in God, aldus Brueggemann.<sup>100</sup>

<sup>90</sup> Brueggemann, *Theology*, 227: 'The tension or contradiction here [Ex. 34:6-7] voiced is present in the very life and character of Yahweh. (...) There is a profound, unresolved ambiguity in Yahweh's life.'

<sup>91</sup> Ibidem, 227: 'Israel knows that there is a dimension of the unsettled in Yahweh, making a relationship with Yahweh endlessly demanding and restless.' Ibidem, 311: 'This testimony places at the center of Israel's life a massive Holy Problem. Israel must learn to live with the problematic character of Yahweh.'

<sup>92</sup> Brueggemann, *Theology*, 66: 'The God of Old Testament theology as such lives in, with, and under the rethorical enterprise of this text, and nowhere else and in no other way.' Brueggemann gaat uit van de *retorische* kracht van de Bijbeltekst; zie hierover Peels, "Stem en tegenstem", 127v. en 134v. en Talstra, "Priesters, Prekers en Partizanen", 77.

<sup>93</sup> Ibidem, 145-212.

<sup>94</sup> Brueggemann, *Theology*, 213-228.

<sup>95</sup> Ibidem, 216: 'A credo of adjectives about the character of Yahweh.' Ibidem, 218: 'This collage of words represents something of a constant in Israel's testimony.'

<sup>96</sup> Ibidem, 220: 'It is the positive site of the recital that dominates Israel's theological utterance.'

<sup>97</sup> Ibidem, 226: 'We find the belief that at the core of life is a Presence (not a principle), an Actor and Agent, who is marked decisively by fidelity and trustworthiness. In this affirmation we are near the center of Israel's testimony about Yahweh.'

<sup>98</sup> Ibidem, 227.

<sup>99</sup> Ibidem, 227.

<sup>100</sup> Zie voetnoot 90 en 91. Fretheim, "Reflections", 30v. gaat kritisch in op Brueggemanns uitleg van Ex. 34:6-7 en

Behalve met werkwoorden en adjectieven getuigt Israël ook met nomina van zijn God. Deze geven ons een volgend inzicht in Israëls geloof met betrekking tot God. Ook nu onderstreept Brueggemann de interactie, in dit geval tussen de adjectieven en nomina: ook op grond van de adjectiva kunnen in meer algemene zin uitspraken over God gedaan worden.<sup>101</sup> Brueggemann onderscheidt dan twee groepen van nomina of metaforen<sup>102</sup> die binnen Israëls *testimony* aangaande God dominant zijn. De eerste bundeling metaforen betreft Gods bestuur (*governance*).<sup>103</sup> Brueggemann markeert hier de metaforen rechter, koning, strijder (*warrior*) en vader. De samenhang tussen deze metaforen is de inzet van macht (*power*).<sup>104</sup> De tweede set metaforen betreft God als de God die onderhoudt (*sustenance*).<sup>105</sup> Hier onderscheidt Brueggemann de metaforen kunstenaar (*artist*), genezer, wijngaardenier, moeder en herder. Volgens hem behoren deze metaforen niet tot het hart van Israëls getuigenis aangaande God, maar zijn ze niettemin belangrijk voor het complete beeld dat Israël van Hem geeft.<sup>106</sup>

Het positieve getuigenis aangaande God wordt door Israël zelf bevraagd (*cross-examination*), omdat de concrete ervaring een heel andere kan zijn.<sup>107</sup> De bittere realiteit van het gebroken bestaan roept vragen op, de vraag aangaande God. Deze kritische tegenstem klinkt met name in die teksten binnen het OT waarin stem gegeven wordt aan de menselijke ervaring (Psalmen en wijsheidsliteratuur), maar horen we ook in de beschrijving van geschiedenissen als van Saul en David, en in profetische teksten als Jer. 20. Dit *counter*-getuigenis van Israël roept volgens Brueggemann het beeld op van een God die ook misbruik (*abusiveness*) maken kan van mensen, op zijn tijd onbetrouwbaar (*unreliable*) is, zich om de een of andere reden verbergen kan, zwijgt en straft. Deze tegenstem klinkt reeds binnen het *core*-getuigenis, maar wordt door dit *counter*-getuigenis versterkt. Al met al krijgen we op grond van het meerstemmig getuigenis van het OT de voorstelling van een God met meerdere gezichten, een plurale God.<sup>108</sup> Hij is een God op wie we geen vat krijgen, en dat is maar goed ook, schrijft Brueggemann: juist de tegenstem behoedt ons voor afgoderij.<sup>109</sup> Deze kritische stem wil het positieve getuigenis aangaande God niet onderuithalen, maar draagt bij aan een zekere ingetogenheid in ons spreken over God, aldus Brueggemann.<sup>110</sup>

---

bevraagd diens voorstelling van *incongruity* en *unsettledness* in God door te wijzen op a) de z.i. *ultimate or fundamental divine will* met betrekking tot Israël en de wereld, en b) de aard van de relatie (*relationship*) of gemeenschap van God en zijn volk, die zowel continuïteit (*steadfast love; constant in saving will; faithful to promises*) als discontinuïteit (God reageert) betekent: 'God is both mutable and immutable' (Fretheim, "Reflections", 33). Zie op dit punt ook de kritiek van Peels, "Stem en tegenstem", 138v.

<sup>101</sup> Brueggemann, *Theology*, 230: 'In Israel's testimony about Yahweh, nouns stand in relation to adjectives as adjectives stand in relation to verbs, so that nouns are an even bolder, larger, and more generalizing testimony to Yahweh. Thus I propose that in speaking about Yahweh, Israel regularly moves from the particular to the general, from the verb to the adjective to the noun.'

<sup>102</sup> Voor wat Brueggemann onder een metafoor verstaat: zie voetnoot 21 van § 3.3 en Brueggemann, *Theology*, 230-233.

<sup>103</sup> Ibidem, 233-250.

<sup>104</sup> Ibidem, 234.

<sup>105</sup> Ibidem, 250-261.

<sup>106</sup> Ibidem, 250.

<sup>107</sup> Ibidem, 317v.

<sup>108</sup> Fretheim, "Reflections", 25: 'The lack of univocity in the biblical witness to God is a virtual refrain in his [Brueggemann] work; but this pluralism is not simply a matter of information, it is *theologically* important in itself.'

<sup>109</sup> Ibidem, 332.

<sup>110</sup> Ibidem, 332: 'The cross-examination will not defeat the testimony probably. But it will cause the testimony to be issued in a sobered, trembling voice.'

De vraag die ik nu wil beantwoorden is deze: waar en op welke manier is er binnen de tekst van Jes. 63:1-64:11 sprake van wat Brueggemann de *core testimony* en *countertestimony* noemt?

Ik richt me om te beginnen op de tekst van Jes. 63:1-6. Voor het *core*-getuigenis zijn we aangewezen op de verba, adjectiva en nomina. Wat de werkwoorden betreft (*verbal testimony*) vormen de volgende werkwoorden het kerngetuigenis aangaande JHWH: יָשַׁע, בּוֹא, גָּאֵל, דָּרַךְ, רָמַס en בּוֹס. Met het eerstgenoemde werkwoord בּוֹא opent Jes. 63:

מִי־יָדָהּ | בָּא מֵעֶדֶם

Wie is deze, die komt vanuit Edom?

63:1aA

Het kan niet worden ondergebracht in één van de vijf categorieën werkwoorden die Brueggemann onderscheidt,<sup>111</sup> maar verwijst naar de verschijning of openbaring (*theofanie*) van JHWH.<sup>112</sup> Het moet worden geduid in samenhang met de metafoor van God als strijder. De beide werkwoorden יָשַׁע en גָּאֵל getuigen vervolgens van JHWH die redt, een van de kerngetuigenissen van het OT aangaande God volgens Brueggemann.<sup>113</sup> De semantisch verwante werkwoorden דָּרַךְ en רָמַס kunnen evenmin ondergebracht worden in de door Brueggemann gegeven indeling. Ze roepen het beeld op van een God die vertrappt, een beeld dat in samenhang moet worden gezien met de genoemde metafoor van de strijder.

Op grond van de werkwoorden is er sprake van een tweezijdige voorstelling van God: God als strijder en redder – Hij is de God die vertrappt en de God die redt. Hierbij moet worden opgemerkt dat het object van de werkwoorden ‘redden’ en ‘vertrappen’ verschilt; de actant die door JHWH wordt gered is niet dezelfde als die Hij vertrappt. Wie het voorwerp van Gods redding zijn, wordt uit de tekst van Jes. 63:1-6 niet meteen duidelijk, maar uit het voorgaande onderzoek is gebleken dat het substantivum גֹּאֲלֵי in 63:4 verwijst naar het volk van God dat stem krijgt in 63:7-64:11. Voorwerp van zijn verwerping zijn de עַמִּים, volken (63:3aB,6aA). Hieruit kan worden opgemaakt dat in Jes. 63:1-6 allesbehalve sprake is van willekeur of wispelturigheid in het optreden van God. Dit optreden is weliswaar paradoxaal, maar hiermee is nog niet gezegd dat God in zichzelf dubbel of – om met Brueggemann te spreken – *ambiguous* is, onberekenbaar. De ‘negatieve’ verba דָּרַךְ, רָמַס en בּוֹס kunnen wat Brueggemann betreft weliswaar niet tot de kern van Gods daden gerekend worden,<sup>114</sup> ik constateer dat ze in Israëls getuigenis van Jes. 63:1-6 een prominente plaats innemen en in één adem worden genoemd met de ‘positieve’ verba יָשַׁע en גָּאֵל.

Binnen deze tekst komen we de wat Brueggemann ‘positieve’ adjectieven noemt niet tegen. We lezen over Gods barmhartigheid noch zijn goedertierenheid, maar wel over zijn toorn, grimmigheid en wraak. Deze aspecten van het Godsbeeld vormen de keerzijde van Israëls *core*-belijdenis aangaande God: zijn God is ook de God die vergeldt en straft in toorn (*negative statement*).<sup>115</sup> Daarvan legt Israël ook in Jes. 63:1-6 getuigenis af, waarbij moet worden opgemerkt dat in tegenstelling tot Ex. 34:7b er in Jes. 63:1-6 geen verband is tussen de toorn en wraak van God enerzijds en zonden anderzijds, en dat in deze tekst het object

<sup>111</sup> Brueggemann, *Theology*, 145, noemt die werkwoorden die naar zijn mening ‘stand characteristically at the center of Israel’s narrative testimony to Yahweh’s action’: scheppen, beloven, bevrijden, eisen, leiden.

<sup>112</sup> Zie J. Jeremias, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (WMANT 10), Neukirchen-Vluyn 1977<sup>2</sup>, 9v.

<sup>113</sup> Ibidem, 173-181.

<sup>114</sup> Zie voetnoot 111.

<sup>115</sup> Brueggemann, *Theology*, 227.

van toorn niet het volk Israël is, maar de volken zijn. Door het concept van Gods toorn en wraak, dat deze verzen als een rode draad verbindt, wordt in Jes. 63:1-6 vooral de schaduwzijde van de Godsopenbaring belicht. De God die redt is in dit tekstdeel vooral de God die toorn en zijn wraak oefent.

Let ik vervolgens in de geest van Brueggemann op de nomina (*noun testimony*), dan neem ik waar dat in Jes. 63:1-6 sprake is van de metafoor van God als *strijder*, een van de vier metaforen die getuigen van JHWH als de God die bestuurt (*governance*).<sup>116</sup> Volgens Brueggemann gaat het om een metafoor die – zoals die van rechter en koning – verwijst naar een God die zorgt voor recht en orde in de wereld.<sup>117</sup> Waar deze ontbreken, grijpt Hij in. De metafoor van strijder onderscheidt zich daarin dat er sprake is van *decisive power*.<sup>118</sup> Wat Brueggemann betreft maakt het geweld waarmee de strijder opereert deze metafoor ook problematisch.<sup>119</sup> Binnen de tekst van Jes. 63:1-6 bestaat dit geweld in het vertrappen van de volken in toorn en grimmigheid; het krijgsgewaad van de strijder is roodgekleurd want met bloed besmeurd:

וְאֶדְרֹכֶם בְּאַפִּי	en ik heb hen getreden in mijn toorn,	3aC
וְאֶרְמָסֶם בְּחִמִּי	en ik heb hen vertrappt in mijn grimmigheid;	3aD
וְהָיָה נֶצְחָם עַל-בִּגְדִי	en hun levenssap spatte op mijn kleding	3bA
וְכָל-מַלְבוּשֵׁי אֶגְלֹתַי:	en al mijn gewaden heb ik bevlekt.	3bB

Bij deze metafoor past de voorstelling die we in Jes. 63:5 aantreffen, de voorstelling van JHWH die zijn זרוע, zijn macht openbaart:

וְתוֹשַׁע לִי זְרֹעִי	en mijn arm redde mij	63:5bA
-----------------------	-----------------------	--------

Ten slotte leg ik de vinger bij de voorstelling van Gods צדקה, rechtvaardigheid (63:1bA). Brueggemann vraagt aandacht voor deze eigenschap van God wanneer hij aan het einde van zijn uiteenzetting van Israëls *core*-getuigenis tot de conclusie komt dat over God zoals Israël van Hem getuigt in zijn *core-testimony* twee dingen kunnen worden gezegd: Hij is op hetzelfde moment *sovereign* en *faithful*.<sup>120</sup> Het is de eigenschap van zijn rechtvaardigheid (*righteousness*) die beide aspecten in zich bergt, aldus Brueggemann.<sup>121</sup> We treffen haar ook aan in de tekst van Jes. 63:1-6 (63:1bA):

אֲנִי מְדַבֵּר בְּצִדְקָתְךָ לְהוֹשִׁיעַ:	Ik, die spreek in gerechtigheid, groot om te redden
---	---

Ik denk dat Brueggemann zou zeggen dat deze gerechtigheid van God de achtergrond is

<sup>116</sup> Zie over de metafoor van God als *strijder* (*warrior*) Brueggemann, *Theology*, 241-244.

<sup>117</sup> Ibidem, 243: 'All three images witness to the attractive possibility of order in the world, an order of justice established and maintained by Yahweh.'

<sup>118</sup> Ibidem, 243.

<sup>119</sup> Ibidem, 243: 'The image of Yahweh as warrior is also problematic because it puts violence into the middle of Israel's speech about God, and it evidences that Israel celebrates God-sponsored, God-enacted violence.'

<sup>120</sup> Zie voetnoot 133.

<sup>121</sup> Brueggemann, *Theology*, 283: 'Yahweh is at the same time sovereign and faithful, severely preoccupied with self-regard and passionately committed to life with the partner. Finally, I shall suggest that these two themes, in considerable tension with each other, have their proximate – but no more than proximate – resolution in Yahweh's *righteousness*.'

van zijn optreden zoals dit in 63:1-6 beschreven wordt. Zij zet het gewelddadige<sup>122</sup> optreden van JHWH als strijder in het juiste perspectief: het is de openbaring van zowel zijn soevereiniteit als zijn trouw.<sup>123</sup>

Ik concludeer dat in Israëls *testimony* aangaande God in Jes. 63:1-6 het accent ligt op JHWH als strijder en zijn *violent* optreden tegen de volken. Dit optreden van JHWH moet wat Brueggemann betreft worden gerekend tot de *core-testimony* van Israël. De tekst getuigt van wat hij de *contradiction* in God noemt: de God die redt is ook de God die zich in zijn toorn met geweld tegen de volken keert.

Buig ik me vervolgens over de tekst van Jes. 63:7-64:11, dan let ik ook nu om te beginnen op de verba die binnen deze tekst een rol spelen in het getuigenis aangaande God (*verbal testimony*). Ook in dit tekstdeel getuigen de verba יֵשַׁע en גָּאֹל van JHWH als bevrijder. De participia מוֹשִׁיעַ en גֹּאֲלֵנוּ in 63:8b en 63:16b hebben de betekenis van een adjectivum en zouden daarom ook onder het *adjectival testimony* van 63:7-64:11 kunnen worden genoemd: de nadruk ligt op wie JHWH is, meer dan op wat Hij doet.<sup>124</sup> De ervaring van concrete daden van verlossing brengt Israël tot het getuigenis dat God zijn redder en lossers *is*. Hier ben ik op het niveau van de concepten een eerste verbinding van Jes. 63:7-64:11 met Jes. 63:1-6 op het spoor: in beide tekstdelen getuigt Israël van de God die redt. Hierbij moet wel worden opgemerkt dat de literaire context waarin deze voorstelling voorkomt, verschilt. Want in 63:1-6 functioneert ze in een *Wächterlied* of *Theophanieschilderung*,<sup>125</sup> in een beschrijving van Gods komen ten gerichte hier en nu, terwijl ze in Jes. 63:7-64:11 fungeert in een klaaglied van het volk en verwijst naar JHWH ten tijde van de uittocht (63:9). In beide tekstdelen getuigt Israël van zijn God als redder, maar niet in beide teksten op dezelfde manier. Om recht te doen aan het getuigenis van Israël aangaande zijn God zal met zulke verschillen rekening moeten worden gehouden. Het is op dit punt dat Brueggemanns weergave van Israëls getuigenis aangaande God vragen oproept.<sup>126</sup>

Naast werkwoorden die getuigen van God als redder onderscheidt Brueggemann werkwoorden die verwijzen naar JHWH als de God die leidt.<sup>127</sup> Binnen de tekst van Jes. 63:7-64:11 treffen we ze uitsluitend aan in het eerste deel van deze *Volksklage*, Jes. 63:7-14. Het gaat om de verba נָשָׂא, בָּטַל (63:10), נָחַם, בָּקַע, הִלֵּךְ, עָלָה, נָהַג (63:11b-14). Ze verwijzen naar JHWH ten tijde van de doortocht door de zee, de tocht door de woestijn en intocht in het beloofde land. Het zijn de concrete daden waarin God zijn חֶסֶד, goedertierenheid (63:7) heeft geopenbaard. In het tweede deel van dit klaaglied, Jes. 63:15-64:11, treffen we verba van heel andere aard aan: קָרַע en יָרַד (63:19; 64:2), קָצַף en סָתַר פָּנִים (63:4,6), חָשָׂה en אָפַק (63:11). De beide eerste werkwoorden horen evenmin als בּוֹא in 63:1 bij de werkwoorden die in Brueggemanns optiek de kern van Israëls *God-talk* vormen. Ze getuigen ondertussen van de verschijning of openbaring van JHWH:

לֹא־קָרַעְתָּ שָׁמַיִם יְרֵדָה o, dat U de hemel scheurde, dat U neerdaalde 63:19bA

<sup>122</sup> Zie wat ik zojuist schreef over de metafoor van God als *strijder*, en zie voetnoot 119.

<sup>123</sup> Janowski, *Ein Gott*, 173: 'die alttestamentlichen Aussagen über den Zorn Gottes [sind] nur zusammen mit der Gerechtigkeit und Liebe Gottes oder genauer: als Modus seiner Gerechtigkeit und Liebe zu verstehen.'

<sup>124</sup> Ibidem, 213.

<sup>125</sup> Zie voetnoot 77.

<sup>126</sup> Fretheim, 'Reflections', 36; Peels, "Stem en tegenstem", 136v.

<sup>127</sup> Brueggemann, *Theology*, 201-205.

Het concept van God die tevoorschijn treedt, deelt Jes. 63:7-64:11 met Jes. 63:1-6, dat opent met het werkwoord בּוֹא. Hier ben ik op het niveau van de Godsvoorstellingen een tweede verbinding van beide teksten op het spoor. Ook nu moet worden bedacht dat het literaire verband waarin dit concept van de *theofanie* functioneert een ander is. Binnen de tekst van Jes. 63:7-64:11 functioneert het in de klacht van het volk. Waar JHWH in 63:1-6 metterdaad verschijnt, wordt in 63:7-64:11 om zijn verschijning gebeden. Het volk ziet uit naar een zodanige openbaring van God, dat aan het licht komt dat er geen God is behalve Hij (64:3).

De vraag is hoe in het licht van Brueggemanns schets van het oudtestamentische getuigenis aangaande God de werkwoorden סתר פנים קצר (64:4,6,8), אפק en חשה (63:11) moeten worden geduid, want deze kunnen evenmin ondergebracht worden in de indeling van werkwoorden die Brueggemann geeft. Wat het werkwoord קצר betreft, denk ik dat Brueggemann dit zal zien als één van de werkwoorden die de aanzet zijn voor de *adjectival testimony* of voorstelling van Ex. 34:7b, namelijk dat JHWH ook de God is die vergeldt en toornen kan.<sup>128</sup> De God die zorgt en leidt, is ook de God die toornig kan zijn.<sup>129</sup> Op het niveau van de Godsvoorstellingen ontdek ik een volgende verbinding van Jes. 63:7-64:11 met 63:1-6: in beide teksten getuigt Israël van zijn God als een God die toornt. Maar dit getuigenis heeft in beide gevallen wel zijn eigen accent. Zo is in 63:15-64:11 de voorstelling van Gods toorn verbonden met die van de ongerechtigheden van het volk (64:4b-6), een samenhang die in 63:1-6 ontbreekt.

Het werkwoord קצר is nauw verbonden met de uitdrukking סתר פנים, verbergen van het aangezicht, in 64:6. Dit betreft een voorstelling die door Brueggemann gerekend wordt tot het *counter*-getuigenis van Israël.<sup>130</sup> Dat geldt ook voor de voorstelling van Gods zwijgen (*silence*) in 64:11. Brueggemann noemt deze wanneer hij het heeft over de *negativity* van JHWH.<sup>131</sup> Het is vooral in *psalms of complaint* – waartoe ook Jes. 63:7-64:11 gerekend moet worden – dat de klacht klinkt dat God zich verbergt, toornt en zwijgt. Volgens Brueggemann is het verbond de vooronderstelling van deze Godsvoorstelling. Maar zijn verberging en stilzwijgen getuigen ervan dat God zich niet altijd aan dit verbond houdt, aldus Brueggemann.<sup>132</sup> Dit brengt hem tot de uitspraak dat Gods verbondstrouw blijkbaar niet altijd en overal geldt.<sup>133</sup>

Op grond van het getuigenis van de nomina (*noun testimony*) onderscheidt Brueggemann om te beginnen metaforen die verwijzen naar JHWH als de God die bestuurt. Eén van de metaforen die hij dan noemt is die van God als *strijder*. Deze treffen we behalve in 63:1-6 nu ook in het eerste deel van deze *Volksklage* aan. Het volk denkt terug aan de tijd van de uittocht en de periode die daarop volgde. Als gevolg van zijn ongehoorzaamheid aan God is JHWH voor het volk een vijand geworden:

---

<sup>128</sup> Brueggemann, *Theology*, 227: ‘Along with love and care, there are holiness, wrath, and rage, and so this adjectival generalization is congruent with the data of the verbal sentences.’

<sup>129</sup> Wat Brueggemann betreft is deze dubbelheid in God problematisch; deze maakt het leven met Hem onzeker; zie het citaat in voetnoot 90 en 91.

<sup>130</sup> Zie over de verberging (*hiddenness*) van God Brueggemann, *Theology*, 333-358.

<sup>131</sup> Brueggemann, *Theology*, 373-385. Zie voor het concept van Gods *zwijgen* M.C.A. Korpel en J.C. de Moor, *The Silent God*, Leiden 2011.

<sup>132</sup> Ibidem, 375: ‘The complaint psalms are committed to the general claim that Yahweh has not been faithful to Yahweh’s covenant commitments.’

<sup>133</sup> Ibidem, 377: ‘The effect of the countertestimony is to introduce into Israel’s utterance about Yahweh an awareness that Yahweh’s steadfast love and faithfulness are not everywhere and always reliable.’ Fretheim bevraagt Brueggemann ook op dit punt door te vragen naar de aard van de verhouding of gemeenschap (*relationship*) van God en zijn volk; zie Fretheim, ‘Reflections’, 33.



וַיִּהְיֶה לָהֶם לְאוֹיֵב  
הוּא נִלְחָם-בָּהֶם:

en Hij veranderde voor hen in een vijand;  
Hij, Hij heeft tegen hen gestreden.

63:10bA  
63:10bB

JHWH strijdt tegen de volken, maar blijkt zich ook tegen zijn eigen volk te kunnen keren.<sup>134</sup> Het is ook deze voorstelling die de tekstdelen 63:1-6 en 63:7-64:11 met elkaar verbindt. Dat God zich ook tegen zijn eigen volk kan keren, is een motief dat we ook in het vervolg van deze tekst aantreffen (64:4b-6,8): God is toornig vanwege de zonden van zijn volk. In dat deel van de klacht echter is het niet verbonden met de metafoor van strijder, maar met die van God als *vader*.<sup>135</sup>

וְעַתָּה יְהוָה אֲבִינוּ אֵתָּה

Maar nu, JHWH, onze vader bent U

64:7aA

Hier zijn we een tweede metafoor binnen de klacht van het volk op het spoor. Ook deze betreft Gods bestuur en staat voor Gods betrokkenheid bij en zorg voor zijn volk, voor zijn *compassion*.<sup>136</sup> Brueggemann noemt deze metafoor in één adem met die van rechter, koning en strijder. Wat deze vier metaforen samenbindt, is Gods ontferming en liefde enerzijds, maar ook zijn ontzagwekkende macht anderzijds.<sup>137</sup> Brueggemann spreekt in dit verband over Gods *severity* en de spanning of contradictie in God.<sup>138</sup> Deze strengheid van God als vader komt in de tekst van Jes. 63:7-64:11 aan het licht in zijn toornig zijn (קִצֵּף) op het volk. Deze toorn is echter geen willekeur of onbedwongen woede, want deze is ingegeven door de ongerechtigheden van het volk (64:4b-6,8). Daarom is het nog maar de vraag of gesproken kan worden van een *contradiction* in God, zoals Brueggemann doet.<sup>139</sup> Ondertussen functioneert de metafoor van God als vader in deze *Volksklage* voornamelijk als een motivatie om JHWH indringend te vragen neer te dalen en reddend in te grijpen (63:16; 64:7): God wordt zijn identiteit voorgehouden.

Behalve metaforen die verwijzen naar JHWH als de God die bestuurt, onderscheidt Brueggemann metaforen die getuigen van God als de God die zorgt (*sustenance*). Hij denkt dan onder andere aan het beeld van JHWH als *moeder*,<sup>140</sup> een voorstelling die prominent aanwezig is in de latere Jesaja, aldus Brueggemann.<sup>141</sup> Hij wijst op het motief van ‘troost’ en de voorstelling dat het volk gedragen wordt; deze kan de achtergrond vormen van Jes. 63:9.<sup>142</sup>

וַיִּנְשָׂאֵם וַיְנַשֵּׂאֵם כְּלִימָי עוֹלָם:

en Hij tilde hen op en Hij droeg hen alle  
dagen van voorheen

63:9bB

<sup>134</sup> Brueggemann, *Theology*, 243.

<sup>135</sup> Zie over de metafoor van God als *vader* Brueggemann, *Theology*, 244-247.

<sup>136</sup> Ibidem, 245.

<sup>137</sup> Ibidem, 247v.: ‘The God given us in these nouns, however, is not maudlin or romantic. This is a God of awesome power (...). Thus any gentleness and tenderness are matched by the God who will “by no means clear the guilty”.’

<sup>138</sup> Ibidem, 249: ‘We are bound to say that each of these metaphors contains an unresolved tension. This tension may be understood as a contradiction within the very character of Yahweh. Thus, it is not known ahead of time if this judge-king-warrior-father will be merciful and gracious, or if this Yahweh will “by no means clear the guilty”.’

<sup>139</sup> Zie de kritiek van Fretheim, “Reflections”, 30vv. en Peels, “Stem en tegenstem”, 138v.

<sup>140</sup> Zie over de metafoor van God als *moeder* Brueggemann, *Theology*, 258-259; Vanoni, *Du bist doch unser Vater*, 68-79.

<sup>141</sup> Ibidem, 258v.

<sup>142</sup> Zo Böckler, *Gott als Vater*, 277 voetnoot 500.

Dit colon is nauw verbonden met die van 63:9bA, waarin we lezen over Gods liefde (אהבה) en medelijden (חמלה) eigenschappen die eveneens verbonden kunnen worden met het beeld van een moeder:

בְּאַהֲבָתוֹ וּבְחַמְלָתוֹ הוּא יְאֻלָּם      in zijn liefde en in zijn medelijden heeft Hij,      63:9bA  
Hij hen gelost

Volgens Brueggemann vormt dit beeld ook de achtergrond van רַחֵם (63:7), een begrip dat staat voor de compassie van een moeder.<sup>143</sup> Tegelijk merkt hij op dat de metafoor van God als vader en moeder dicht bij elkaar liggen.<sup>144</sup>

In de tekst van Jes. 63:7-64:11 wordt de metafoor van God als vader in één adem genoemd met die van JHWH als *formeerder*.<sup>145</sup>

אֲנַחְנוּ הַחֵמֶר וְאַתָּה יִצְרָנִי      wij zijn het leem en U bent onze formeerder      64:7bA

Deze metafoor is met die van God als moeder één van de metaforen die getuigen van Gods zorg. Het gaat om voorstellingen die volgens Brueggemann niet centraal staan in Israëls *God-talk*, maar niettemin van betekenis zijn voor het complete beeld aangaande God in het OT.<sup>146</sup> Des te opmerkelijker lijkt het mij, dat in de tekst van Jes. 64:7 de metafoor van God als vader en die van God als formeerder samen voorkomen. Vormen ze niet meer een eenheid dan Brueggemann met zijn onderscheid tussen metaforen van *governance* en *sustenance* doet voorkomen? En kan op grond van een tekst als Jes. 63:7 en de betekenis die de metafoor ‘formeerder’ in het geheel van 63:15-64:11 heeft worden volgehouden dat de voorstelling van God als formeerder niet tot de kern van Israëls getuigenis aangaande God hoort?<sup>147</sup> Deze metafoor functioneert in dit tweede deel van de *Volksklage* (63:15-64:11) als een volgend motief dat JHWH moet bewegen naar zijn volk om te zien. Met de metafoor van God als vader en formeerder houdt het volk zijn God voor dat het *zijn* volk is; het behoort Hem toe.<sup>148</sup> Hiermee verbonden is het aspect van Gods חסד of verbondstrouw waarmee dit tekstdeel inzet (63:7).

Een voorstelling aangaande God die nog onbesproken is, is die van zijn קנאה, naijver. Volgens Brueggemann hoort het concept van Gods קנאה tot de *core testimony* van Israël. Hij bespreekt deze eigenschap van God pas helemaal op het einde van zijn beschrijving van dit kerngetuigenis<sup>149</sup> en dus niet in het verband van de adjectieven, wanneer hij het naar

<sup>143</sup> Ibidem, 259. Zie wat ik over רַחֵם schreef in § 6.1 en voetnoot 44-46 van dit hoofdstuk.

<sup>144</sup> Ibidem, 259: ‘Perhaps the image of Yahweh as mother does not include any dimension that is not already available with the image of Yahweh as father.’ Vgl. Ps. 103:13 waar het motief van ontferming verbonden is met de metafoor van God als vader.

<sup>145</sup> Zie over de metafoor van JHWH als *formeerder* Brueggemann, *Theology*, 250-252.

<sup>146</sup> Ibidem, 250.

<sup>147</sup> Met deze laatste vraag kan een volgende waaromvraag aan die van Fretheim, “Reflections”, 30 (4x *why*) worden toegevoegd: waarom behoort niet ook de voorstelling van God als *artist* tot het centrum van Israël’ getuigenis aangaande God? Op zijn minst kan worden gezegd, dat deze metafoor een voorname plaats heeft in de boodschap van het boek Jesaja, in het bijzonder die van Deutero-Jesaja; zie wat ik hierover schrijf in § 5.10.

<sup>148</sup> Zo ook Brueggemann, *Theology*, 252.

<sup>149</sup> Brueggemann, *Theology*, 293-295. Het gaat om de slotparagraaf (p. 283-303) van zijn beschrijving van Israëls *core testimony*. In deze paragraaf maakt hij een volgende stap in zijn schets van Israëls getuigenis aangaande God. De analyse van werkwoorden, adjectieven en metaforen betreffende JHWH in de voorafgaande paragrafen leidt, aldus Brueggemann, tot de volgende, alles samenvattende belijdenis aangaande God (*one larger thematization*): JHWH is op hetzelfde moment soeverein (*sovereign*) en trouw (*faithful*) (283). Als Brueggemann vervolgens zoekt

aanleiding van Ex. 34:7b heeft over de keerzijde (*negative statement*) van Gods liefde en zorg, namelijk zijn heiligheid en toorn.<sup>150</sup> De reden hiervoor zal zijn dat Brueggemann Gods naijver ziet als een openbaring van Gods *sovereignty*, die niet alleen in adjectieven, maar ook in verba en metaforen aan het licht komt. In Jes. 63:15 wordt Gods קנאה in één adem (parallelisme) genoemd met Gods רחמים:

אֵיךָ קִנְיָתְךָ וְגִבּוֹרֶיךָ	Waar zijn uw naijver en uw machtige daden?	15bA
הַמִּוֶּן מֵעֵדָה וְרַחֲמֶיךָ אֵלַי הַתְּאֵקָיו:	Het geluid van uw binnenste en uw barmhartigheden naar mij toe houden zij zich in.	15bB

Dit parallelisme lijkt mij een aanwijzing te zijn voor de nauwe samenhang tussen beide eigenschappen, in elk geval in het literaire verband van Jes. 63:7-64:11. Ik zie de samenhang als volgt: beide eigenschappen betreffen Gods innerlijke bewogenheid met zijn volk, die bewijst hoezeer Hij zich met dit volk verbonden weet. Het zijn deze innerlijke bewogenheid en betrokkenheid die Hem wat het volk betreft moeten aanzetten tot daden van verlossing, waarbij zijn *naijver* staat voor de drijvende kracht en zijn *barmhartigheid* voor de liefde die schuilt achter verlossing. In de context van Jes. 63:7-64:11 gaat het dus om een naijver van God ten gunste van zijn volk.<sup>151</sup> De nauwe samenhang tussen beide concepten in Jes. 63:15 roept de vraag op of Brueggemann met zijn schets van Israëls *core testimony* hieraan recht doet. Zijn weergave wekt veeleer de indruk van een contrast en dus ambiguïteit in God, dan dat sprake zou zijn van samenhang en een samengaan van beide voorstellingen in God.<sup>152</sup>

Ik kom tot de volgende evaluatieve opmerkingen en conclusies met betrekking tot de vraag waar en op welke wijze binnen de tekst van Jes. 63:1-64:11 sprake is van Israëls *core testimony* en *countertestimony* aangaande God:

(1) In Jes. 63:1-6 getuigt Israël van zijn God als strijder en redder, waarbij de nadruk ligt op God als strijder die zich in toorn en grimmigheid keert tegen de volken. Zijn gewelddadige optreden is de openbaring van zijn gerechtigheid. Hoe geladen dit getuigenis ook is, het behoort naar Brueggemanns verstaan van het OT tot het *core*-getuigenis van Israël aangaande God. Van een *counter*-getuigenis is in dit tekstdeel geen sprake.

(2) Wat Israëls getuigenis in Jes. 63:7-64:11 betreft, is er een onderscheid tussen het eerste (63:7-14) en tweede (63:15-64:11) deel van het klaaglied. In het eerste deel – waarin het *exodus*-motief een centrale rol speelt – spreekt Israël over zijn God als de God die zijn volk in vroeger tijden redde en leidde. Hij openbaarde daarin zijn bewogenheid als van een moeder. Maar ook in dit tekstdeel getuigt Israël van zijn God als strijder: het heeft ondervonden dat God zich ook als een strijder tegen zijn eigen volk keert wanneer het aan Hem ongehoorzaam

---

naar een eigenschap van God die hieraan uitdrukking geeft, denkt hij aan Gods rechtvaardigheid (*righteousness*) (283). Hierna schetst hij hoe Gods *uncompromising, unaccommodating sovereignty* (283) aan het licht komt in Gods heerlijkheid (*glory*), heiligheid (*holiness*) en naijver (*jealousy*). Ze staan alle drie in dienst van Gods *profound self-regard* (293), een uitdrukking die Brueggemann in deze paragraaf veelvuldig gebruikt.

<sup>150</sup> Ibidem, 227.

<sup>151</sup> Brueggemann, *Theology*, 294: ‘the jealousy of Yahweh can als provide a ground for Yahweh’s passionate positive commitment to Israel’, zoals in Jes. 63:15 het geval is. Brueggemann laat zien dat de naijver van God zich echter ook tegen zijn eigen volk kan keren. Ik heb dit ook zelf laten zien bij het onderzoek naar de samenhang van Jes. 63 met het grotere geheel van het Bijbelboek Jesaja in § 4.3.2.3 en daar gewezen op een ontwikkeling aangaande de קנאה binnen het boek Jesaja; zie ook voetnoot 43 van dit hoofdstuk.

<sup>152</sup> Vgl. Peels, “Stem en tegenstem”, 139.

is (63:10). Het accent is in dit tekstdeel omgekeerd aan dat in Jes. 63:1-6, want in 63:7-14 ligt de nadruk op JHWH als de God die redde. Ook dit tweezijdige getuigenis van Jes. 63:7-14 moet worden gerekend tot het *core*-getuigenis van Israël aangaande God.

Binnen het tweede deel (63:15-64:11) lichten nieuwe Godsvoorstellingen op. We treffen opnieuw die van God als redder aan (63:16), maar die van God als vader krijgt meer gewicht (63:16; 64:7) en is naar Israëls eigen verstaan nauw verbonden met die van God als formeerder. Het is deze God die toorn op zijn volk vanwege zijn zonden. Met een beroep op zijn barmhartigheid en naijver wordt Hem indringend gebeden zich opnieuw als Israëls redder te openbaren (63:16). Ook dit getuigenis is onderdeel van wat Brueggemann het *core*-getuigenis van het OT aangaande God noemt. Ten opzichte van 63:7-14 is sprake van een verschuiving: van de God die redt en leidt (moeder), naar de God die weliswaar redder is en blijft (63:16) maar nu toornig is over zijn volk (vader). Dit accent op de schaduwzijde van de Godsopenbaring wordt versterkt door de voorstelling van Gods verberging en stilzwijgen in 64:4-11. Hier is sprake van wat Brueggemann het *counter*-getuigenis van Israël aangaande God noemt. Binnen de tekst van Jes. 63:1-64:11 treffen we dit getuigenis dus uitsluitend in het derde en laatste deel van de *Volksklage* aan.

(3) Op het niveau van de voorstellingen of concepten aangaande God zijn Jes. 63:1-6 en 63:7-64:11 verbonden. Want in beide teksten getuigt Israël van een God die verschijnt<sup>153</sup> en redt en tegelijk ook een strijder is en een God die toornen kan. Tegelijk moet worden bedacht, dat deze eenheid in het spreken over God een eenheid in verscheidenheid is: in beide teksten wordt op een verschillende manier over Gods verschijnen en God als redder, strijder en zijn toorn gesproken. Om recht te doen aan Israëls getuigenis en de veelzijdigheid ervan, zal bij de uitleg van teksten – ook die van Jes. 63:1-6 en 63:7-64:11 – rekening moeten worden gehouden met het literaire verband en de literaire vorm van teksten, meer dan Brueggemann doet.<sup>154</sup> Wanneer in teksten met betrekking tot God dezelfde verba, adjectieven of metaforen voorkomen, is nog niet gezegd dat daar op dezelfde wijze over God gesproken wordt. De vraag is of in Brueggemanns schets van Israëls *testimony* aangaande God dit onderscheidend spreken voldoende is meegenomen.

(4) De eenheid in het getuigenis aangaande God laat onverlet dat zowel in Jes. 63:1-6 als in Jes. 63:7-64:11 sprake is van een Godsbeeld vol spanning. Hiermee bedoel ik het volgende: Israëls *testimony* aangaande God is ook in deze teksten niet een- maar meerdimensionaal; zijn voorstelling van God heeft meerdere aspecten en sommige daarvan vormen een paradox. Wat Jes. 63:1-6 en 63:7-64:11 betreft: de God die zich in toorn en grimmigheid wrekt op de volken is ook de God die redt (63:1-6); Hij die zijn volk redde en leidde, is ook de God die voor zijn volk een vijand werd (63:7-14), en Hij die Israëls redder is en vader, is ook de God die zich in toorn verbergt en zwijgt (63:15-64:11). In Brueggemanns uiteenzetting van Israëls getuigenis aangaande God komen we veelvuldig woorden tegen als *tension*, *contradiction* en ook *ambiguity*, *unsettled*, *incongruity* en verwante woorden.<sup>155</sup> De spanning of paradox die in Israëls getuigenis aangaande God aanwezig is, heeft volgens Brueggemann alles te maken met een spanning of contradictie in God zelf, wat Hem tot een God maakt die in zekere zin ook onberekenbaar en onbetrouwbaar is.<sup>156</sup>

<sup>153</sup> Ik doel hier op het concept van de *theofanie* dat in beide teksten oplicht: in de verba בוא in 63:1 en קרע וירד in 63:19b.

<sup>154</sup> Zie de kritiek op dit punt van Fretheim, "Reflections", 36, en Peels, "Stem en tegenstem", 136v.

<sup>155</sup> Vgl. de opsomming bij Fretheim, "Reflections", 33.

<sup>156</sup> Zie mijn schets van Brueggemanns theologie aan het begin van deze paragraaf 6.3 en voetnoot 90 en 91.

De vraag die ik bij deze weergave en interpretatie van Israëls *testimony* heb, is: moet er niet onderscheid gemaakt worden tussen de tekst en de werkelijkheid (God) waarnaar de tekst verwijst?<sup>157</sup> Ik denk dat in Brueggemanns weergave van Israëls getuigenis het feit zich wrekt dat, naar zijn overtuiging, de God van het OT nergens anders leeft dan in, met en onder *the rhetorical enterprise* van deze tekst.<sup>158</sup> Het is wat mij betreft ook nog maar de vraag of Israël zelf als een contradictie heeft gezien en ervaren wat Brueggemann als een contradictie ziet. Of anders gezegd: wat huidige lezers als een contradictie ervaren, hoeft dat voor vroegere lezers niet te zijn geweest, laat staan dat zij deze herleidden tot een tegenstelling in God zelf. Ik wijs hier op het onbekommerd samengaan van de voorstelling van de God die redt en de God die vertrappt in Jes. 63:1-6, van de God die redder is en een vijand wordt in Jes. 63:7-14, en van een God die toornig is en tegelijk ook Israëls vader en formeerder in Jes. 63:15-64:11. Is niet ook opmerkelijk dat Israël de teksten Jes. 63:1-6 en 63:7-64:11 samenbracht? Blijkbaar was en is voor Israël een tekst die getuigt van een God die zich wrekt op de volken niet onverenigbaar met een tekst die over Hem spreekt als redder en vader. Het is daarom ook nog maar de vraag of ook Israël het als *problematic* ervaart, dat zijn God met geweld optreedt tegen de volken, zoals Brueggemann het optreden van God als strijder kwalificeert.<sup>159</sup> Is het niet veeleer zo dat het juist Israëls hoop en houvast was en is, dat God ook de strijder is die zich wrekt op de vijandige volken? Daarin ligt mijns inziens de betekenis van Jes. 63:1-6 in relatie tot de hierop volgende klacht van Jes. 63:7-64:11.<sup>160</sup> Ik deel dan ook wat T.E. Fretheim schrijft naar aanleiding van Brueggemanns uitleg van Ex. 34:6-7 als een voorbeeld van wat Brueggemann *incongruity* noemt: ‘there is no signal in the text of its being so.’<sup>161</sup> Dat geldt ook de tekst van Jes. 63:1-64:11.

Dat Brueggemann spreekt over een *contradiction* tot in God zelf, heeft mijns inziens nog een oorzaak en houdt met het voorgaande verband: hij zet *naast* elkaar wat binnen de tekst van 63:7-64:11 weliswaar in één adem wordt genoemd, maar in het verloop van de gebeurtenissen waarvan deze tekst getuigt *na* elkaar komt: dat God redder is en toorn, toorn en redt.<sup>162</sup>

Het getuigenis van Israël aangaande God in Jes. 63:1-64:11 is voor mij aanleiding om Brueggemann nog een volgende vraag te stellen die hiermee samenhangt: waarom behoren verba betreffende Gods vertrappen van de volken, de voorstelling van zijn wraak en toorn en metaforen als van God als moeder en formeerder niet tot het hart van Israëls *testimony* aangaande God? Het lijkt mij dat alleen al door het getuigenis van Jes. 63:1-64:11 deze bewering niet kan worden volgehouden. Brueggemann heeft in zijn beschrijving van Israëls getuigenis aangaande de God van het OT te veel tegenover en uit elkaar gezet wat in dit getuigenis naast en bij elkaar staat.<sup>163</sup> Dat komt omdat hij er niet of onvoldoende mee

<sup>157</sup> Vgl. Peels, “Stem en tegenstem”, 134.

<sup>158</sup> Brueggemann, *Theology*, 66.

<sup>159</sup> Ibidem, 243.

<sup>160</sup> Zie de ‘samenhang Jes. 63:1-6 en 63:7-19’ aan het einde van § 4.3.2.4 waarin ik de plaats en betekenis van Jes. 63:1-6 in relatie tot Jes. 63:7-19 uiteenzet.

<sup>161</sup> Fretheim, “Reflections”, 30.

<sup>162</sup> Becking, *Between Fear and Freedom*, 276 onderzoekt de tekst van Jer. 30-31 en komt op grond van het onderzoek van die tekst tot de volgende conclusie: ‘How can God be an inimical and also loving God? Phrased in this way, this is an incorrect question, however. (...) God is not *at the same time* inimical and loving.’ Hetzelfde kan gezegd worden naar aanleiding van Jes. 63:7-64:11.

<sup>163</sup> Peels, “Stem en tegenstem”, 139.

rekent dat de grote vooronderstelling van dit getuigenis het verbond is, de unieke relatie of gemeenschap (*relationship*) van God en zijn volk, die een heel bepaalde beweeglijkheid met zich meebrengt: God reageert op wat zijn volk doet of wordt aangedaan.<sup>164</sup> Dit brengt B. Becking met betrekking tot Jer. 30-31 ertoe, te spreken over de *changeability of God*.<sup>165</sup> Deze kwalificatie lijkt mij ook van toepassing op de God van Jes. 63:1-64:11: God *reageert*, op de zonden van zijn eigen volk (64:4b-6) en op de situatie van ‘zijn gelosten’ (63:4b), die de vooronderstelling is van zijn wraak op de volken in 63:1-6.<sup>166</sup> Zijn *changeability* is in Jes. 63:7-64:11 zelfs de *grond* voor de klacht en bede van het volk: omdat het gelooft dat zijn God zich op deze wijze wil laten beïnvloeden, wendt het zich op deze indringende wijze tot Hem. Deze *changeability* van God moet scherp onderscheiden worden van wat Brueggemann de *ambiguity* en *dimension of the unsettled* in God noemt. Dat God verschillend reageren kan, al naar gelang de situatie die zich voordoet, wil nog niet zeggen dat Hij in zichzelf dubbel is, een God die de mens in grote onzekerheid achterlaat. Integendeel, het geloof in Gods trouw (סדח) kan gezien worden als een belangrijk element van Israëls Godsgeloof (63:7),<sup>167</sup> hoezeer de *ervaring* van deze trouw afwezig kan zijn.

Vergelijk ik nu mijn eigen schets van de Godsvoorstelling binnen Jes. 63:1-6 en 63:7-64:11 (§ 6.2) en de samenhang daartussen en (§ 6.3) met de schets op grond van Brueggemanns weergave van Israëls *core-* en *counter-*getuigenis, dan kom ik tot de volgende conclusies:

(1) Ook op grond van Brueggemanns verstaan van Israëls getuigenis aangaande God is op het niveau van de concepten of Godsvoorstellingen sprake van een verbinding van de beide tekstdelen Jes. 63:1-6 en 63:7-64:11.

(2) Ook de schets aan de hand van Brueggemanns onderscheid tussen een *core-* en *counter-*getuigenis laat zien, dat er niet sprake is van een contrast *tussen* beide tekstdelen, maar wel *binnen* beide teksten. De *testimony* aangaande God heeft twee zijden: een licht- en schaduwzijde. Dit onderscheid tussen een licht- en schaduwzijde loopt echter niet parallel

<sup>164</sup> Vgl. Fretheim, “Reflections”, 33.

<sup>165</sup> Becking, *Between Fear and Freedom*, 276: ‘The underlying image of God in Jer. 30-31 is that of divine changeability. Yhwh is changeable and changing in relation to human history. He is confessed as passionate and powerful’, schrijft hij met verwijzing naar Brueggemanns *Theology*.

<sup>166</sup> Vgl. Becking, idem, 276: in het OT wordt God zowel gezien als een *person-like* als een *divine being* ‘that reacts to human acts and that responds to human utterings of despair and anger.’ Ik verwijs hier ook naar het artikel van E. Talstra, “God. Biografie van een overlever”, *KT* 67/2 (2016), 97-112 (Talstra, “Biografie”). Talstra staat een manier van bijbellezen voor, waarin de Bijbeltekst niet slechts de neerslag is van menselijke, religieuze ervaring, maar waarin God zelf zich openbaart als een God die steeds weer alle moeite doet om het met zijn volk en mensen uit te houden. God is dan ook een God met een *biografie*, aldus Talstra, en de oudtestamentische tekst bevat *autobiografische* fragmenten, waaruit blijkt hoezeer God geworsteld heeft, met zijn volk en met zichzelf. Talstra wijst dan o.a. op Jes. 63:5. ‘De biografie van God met zijn mensen [is] een verhaal dilemma’s en overleven, aldus Talstra (p. 110). Janowski, *Ein Gott*, 113v., 341 benadrukt dat *Gewalttexte* pas dan goed verstaan worden wanneer men rekent met de *Weltzugewandtheit Gottes*: het verhaal van de zondvloed en ook klaagpsalmen gaan daarvan uit, ‘dass der Gott, der die Welt geschaffen hat, diese nicht als *deus otiosus* sich selbst überlässt, sondern sich in das geschichtliche Dasein seiner Geschöpfe hineinziehen lässt...’ (113). Een pagina verder heeft hij het over de *geschichtliche Selbstinvolvierung Gottes*: ‘Gott nimmt gestaltend, verändernd und reagierend an der Wirklichkeit des Menschen teil ...’ (114). Janowski, *Ein Gott*, 171v. spreekt daarom over God als *der leidenschaftliche Gott*: ‘Gott steht der Geschichte und dem Geschick der Menschen nicht gleichgültig gegenüber.’ Vgl. O.H. Steck, *Gott in der Zeit entdecken. Die Prophetenbücher des Alten Testaments als Vorbild für Theologie und Kirche* (BS 42), Neukirchen-Vluyn 2001, in het bijzonder 187-197.

<sup>167</sup> De inzet van de *Volksklage* met de dubbele (inclusio) verwijzing naar Gods סדח, verbondstrouw, lijkt mij allerminst willekeurig. In de gegeven ellende waarin het volk zich bevindt, trekt het zich aan het getuigenis van Gods סדח op en brengt deze het volk tot de klacht en bede van 63:15-64:11.

met Brueggemanns onderscheid tussen *core testimony* en *countertestimony*. Dat hij ook binnen het *core*-getuigenis licht- en schaduwzijden aanwijst, maakt een juist verstaan van zijn *Theology* tot een echte inspanning. Zo rekent hij het concept van Gods toorn tot de *core testimony* van Israël, terwijl hij dat van Gods verberging rekent tot de *countertestimony*. De tekst van Jes. 64:4b-7 zelf geeft geen aanleiding voor dit onderscheid.

(3) Mijn schets verschilt daarin met die op grond van Brueggemanns weergave van Israëls getuigenis, dat ik meen dat het genoemde contrast binnen beide teksten niet verwijst naar een contrast in God. God heeft geen twee gezichten; zijn openbaring heeft wel twee zijden of dimensies die als paradoxaal kunnen worden ervaren. In de evaluatieve opmerkingen van zojuist heb ik duidelijk gemaakt dat bij de uitleg van het oudtestamentische getuigenis aangaande God twee aspecten een voorname rol spelen: de aard van de relatie of gemeenschap van God en mensen (verbond), en de verhouding van de tekst tot de werkelijkheid waarnaar deze verwijst (God).

(4) Het getuigenis aangaande God zoals Brueggemann dat schetst, houdt niet of nauwelijks rekening met de literaire vorm van de teksten waarin de Godsvoorstellingen functioneren,<sup>168</sup> zoals met het feit dat in Jes. 63:7-64:11 sprake is van een klacht van het volk, terwijl we in Jes. 63:1-6 te maken hebben met een *Theofanieschildering* of zelfopenbaring van God. Evenmin heeft Brueggemann aandacht voor de vraag in hoeverre er sprake is van verschuivingen of een ontwikkeling in Israëls spreken over God.<sup>169</sup> Zo kan het mijns inziens opmerkelijk worden genoemd dat het volk in zijn klacht God rechtstreeks aanspreekt als אבִינוּ, onze vader, en dat tot drie keer toe. In hoofdstuk 4 heb ik laten zien dat deze wijze van spreken tot God binnen het Bijbelboek Jesaja nieuw is.

Met dit laatste punt maak ik de overgang naar de volgende paragraaf, waarin ik mijn oor te luisteren leg bij de *Theologie des AT* van J. Jeremias, die zich hierin van Brueggemann onderscheidt dat hij het aspect van voortgang of ontwikkeling in Israëls spreken over God wel meeneemt in zijn weergave van het oudtestamentische getuigenis aangaande God.

#### 6.4.2 J. Jeremias – Gottes Zorn en Güte

In de schets van het oudtestamentische Godsbeeld die Jeremias geeft, spelen twee begrippen een voorname rol: Gods *Zorn* en *Güte*.<sup>170</sup> Ze kunnen worden gezien als de twee brandpunten van de ene ellips 'Israëls getuigenis aangaande God'.<sup>171</sup> Jeremias benadrukt

---

<sup>168</sup> Dit ontlokt Peels, "Stem en tegenstem", 136 de uitspraak, dat Brueggemann 'zijn retorische methode niet consequent genoeg toepast.'

<sup>169</sup> Zie Talstra, "Priesters, Prekers en Partizanen", 86v. Volgens E. Talstra is er wel 'enige verschuiving in het werk van Brueggemann merkbaar'. Zo is er in Brueggemanns *Old Testament Theology. An Introduction* ruimte voor resultaten van historisch-kritisch onderzoek en wordt aandacht besteedt 'aan de rol van de schrijvers in de compositie en de overdracht van de tekst en in de voortgaande interpretatie van het Oude Testament. De passie van de profeet blijkt erfgenamen te hebben in de latere traditie', aldus Talstra; zie Talstra, "Priesters, Prekers en Partizanen", 74v. en 81-85.

<sup>170</sup> *Güte* is Jeremias' vertaling van het Hebreeuwse דָּם, dat in deze studie vertaald wordt met 'goedertierenheid'.

<sup>171</sup> Dat deze twee begrippen in Jeremias' schets centraal staan heeft m.i. te maken met Jeremias' opvatting over de taak van de Bijbelse Theologie: zij zal moeten beschrijven hoe God en mens zich tot elkaar verhouden. Jeremias, *Theologie*, 285: '(...) jede Darstellung einer Biblischen Theologie wird sich u.a. daran messen lassen müssen, wie sie das Verhältnis von menschlichen Heils- und Unheilserfahrungen im Lichte Gottes bestimmt, wie sie als von Gottes Güte im Verhältnis zu seiner Strafe und seinem Gericht redet und wie sie dabei menschliche Schuld und deren Kompensation bzw. Göttliche Vergebung wahrnimmt und eingrenzt.'

dat er niet sprake is van een evenwicht tussen Gods toorn en goedertierenheid (*Ungleichgewicht*),<sup>172</sup> maar van een overwicht of *Überlegenheit* van zijn *Güte*.<sup>173</sup> Er is een fundamenteel onderscheid, dat daarin bestaat dat in tegenstelling tot zijn goedertierenheid Gods toorn niet tot zijn wezen behoort;<sup>174</sup> zijn toorn is een *fremdes Werk*.<sup>175</sup> Hiermee verbonden is de overtuiging dat Gods toorn zijn goedertierenheid niet ongedaan kan maken. Ook in tijden van Gods verberging is sprake van zijn *Güte*, want deze is eeuwig; zijn toorn is daarentegen van tijdelijke aard.

Jeremias laat zien dat het om een overtuiging gaat die in de loop van de tijd is ontstaan. Hij schetst een ontwikkeling waarin de periode van de ballingschap van grote betekenis is geweest. In de crisis van die tijd is het in profetische kringen gekomen tot een heroriëntatie.<sup>176</sup> Deze leidde tot een herinterpretatie en actualisering van de voorhanden boodschap van de profeten van vóór de ballingschap.<sup>177</sup> Daarin komt de notie van Gods toorn reeds voor, maar Israël verbindt deze nu met de bittere ervaring van de ballingschap. Het verlies van land, tempel en koning is geen *fatum*, geen tragisch lot, maar openbaring van de toorn van God,<sup>178</sup> ingegeven door de zonden van het volk. Maar het is ook in deze tijd geweest dat Israël is blijven geloven in de *eeuwige* trouw of *Güte* van God.

Het wezenlijke onderscheid tussen Gods *Zorn* en zijn *Güte* is bepalend geworden voor Israëls spreken over God, aldus Jeremias; het wordt de grondstructuur van zijn belijdenis aangaande God.<sup>179</sup> We zien deze terug in die teksten waarin Israël zich uitspreekt over God. In het geheel van het OT gaat het om ongeveer twintig teksten.<sup>180</sup> Die zijn belangrijk, omdat ze ons inzicht geven in wat voor Israëls getuigenis aangaande God kenmerkend is: Israël waagt het in adjectieven over God te spreken en zodoende uitspraken te doen over wie God is.<sup>181</sup> Met anderen is Jeremias van mening, dat Ex. 34:6-7 gezien kan worden als de vroegste vorm van een dergelijke belijdenis waarin het genoemde onderscheid tussen Gods *Zorn* en *Güte* te herkennen is.<sup>182</sup> In het hart van deze *Credo-tekst* getuigt Israël immers van zowel Gods toorn als zijn goedertierenheid. Van Gods toorn is sprake in de

---

<sup>172</sup> Jeremias, *Theologie*, 291.

<sup>173</sup> Ibidem, 289.

<sup>174</sup> Ibidem, 289: ‘Gott zerstört und tötet im aufflammenden Zorn, aber er ist nicht zornig, wie er sehr wohl gütig ist, und zwar *wesenhaft* gütig.’ Franz, *Barmherzige und gnädige Gott*, 268v: ‘Von Jhwh heißt es, er sie „barmherzig“, „gnädig“, „gut“, auch „heilig“ und „eifernd“, aber nicht „grausam“, „zornig“, „böse“ oder Ähnliches.’

<sup>175</sup> Jeremias, *Theologie*, 289.

<sup>176</sup> Ibidem, 288.

<sup>177</sup> Ibidem, 290. Zie wat ik hierover schreef in de inleiding van deze studie in § 1.4.1.

<sup>178</sup> Ibidem, 289: deze *Tradenten* leerden het volk ‘die Zerstörung Jerusalems und das Exil als Wirkung des göttlichen Zorns zu verstehen.’

<sup>179</sup> Ibidem, 290: ‘Die wesenhafte Unterscheidung zwischen Zorn und Güte Gottes ist aber vor allem die *Grundlage des gewichtigsten Bekenntnisses im Alten Testament* geworden.’

<sup>180</sup> Jeremias, *Theologie*, 290, spreekt in navolging van H. Spieckermann, “‘Barmherzig und gnädig ist der Herr’...”, ZAW 102, 3-18 (Spieckermann, “Barmherzig und gnädig”), over deze teksten als *Gnadenformel*.

<sup>181</sup> Jeremias, *Theologie*, 290: ‘Sie redet (überwiegend) adjectivisch von Gott, wagt also Wesensaussagen über ihn und seine Handlungen an den Menschen, die zeitlose Gültigkeit beanspruchen.’ Vgl. Brueggemanns aandacht voor de adjectieven (*adjectival testimony*).

<sup>182</sup> Ibidem, 290v. Ook in Brueggemanns schets van Israëls getuigenis aangaande God speelt deze tekst een voorname rol, zoals ik hiervoor heb laten zien; zie Brueggemann, *Theology*, 215vv. Zie voor een bespreking van deze tekst en de Godsvoorstelling van Gods ‘lankmoedigheid’ (traag tot toorn) M. Franz, *Der barmherzige und gnädige Gott. Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34,6-7) und ihre Parallelen im Alten Testament und seiner Umwelt* (BWANT 160), Stuttgart 2003 (Franz, *Barmherzige und gnädige Gott*); Spieckermann, “Barmherzig und gnädig”; H.G.L. Peels, *Traag tot toorn. Een onderbelicht aspect van het oudtestamentisch godsbeeld* (AS 58), Apeldoorn 2011, 16-22 (Peels, *Traag tot toorn*). Peels, *Traag tot toorn*, 19 geeft er de voorkeur aan om wat Ex. 34:6-7 betreft in plaats van *Gnadenformel* (zie voetnoot 180) te spreken van een *Credo-tekst*.



voorstelling van zijn אָרָר אֶפְיָם, lankmoedigheid of geduld; beter is het deze woorden als volgt te vertalen: traag tot toorn.<sup>183</sup> In deze tekst spreekt Israël uit dat Gods toewending eerst is. Zijn toorn is weliswaar een reële mogelijkheid, maar deze ontbrandt slechts in uiterste gevallen.<sup>184</sup> Kortom, uit een tekst als Ex. 34:6-7 kan worden opgemaakt dat Israël in de crisis van de ballingschap geloofde in de realiteit van *Gottes Zorn*, en tegelijkertijd is blijven vasthouden aan de altijd durende *Güte* van God<sup>185</sup>. Aan deze voorstelling van God heeft het ook in later tijden vastgehouden.<sup>186</sup> Ze is voor het Godsgeloof van Israël fundamenteel gebleken, aldus Jeremias.<sup>187</sup>

In het vervolg van zijn betoog schetst Jeremias dat binnen het OT het onderscheid tussen Gods toorn en goedertierenheid gaandeweg nog meer benadrukt wordt. Dat wil zeggen: er zijn teksten die getuigen van een vergaande *Begrenzung* en zelfs *Überwindung* van Gods toorn.<sup>188</sup> We moeten dan denken aan een voorstelling als die van Gods berouw (Hos. 11:8v.): God zelf begrenst zijn toorn. Zijn berouw getuigt van een innerlijke strijd (*Kampf*),<sup>189</sup> waarbij zijn berouw het wint (*Sieg*) van zijn toorn.<sup>190</sup> In Hos. 11 wordt dit berouw ingegeven door het feit dat Israël zijn eigen volk is. Aansluitend bij Hos. 11 attendeert Jeremias op Ex. 32 en de rol die Mozes in die tekst speelt. In zijn voorbede voor het volk brengt Mozes argumenten in die geen ander doel hebben dan God ervan te weerhouden zijn toorn te openbaren in de vernietiging van zijn volk, zoals het argument dat dit zondige volk *zijn* volk is en dat niets minder dan zijn eigen woord en belofte op het spel staan.<sup>191</sup> God kan zijn volk niet ombrengen. Dit zou in strijd zijn met wie Hij is.<sup>192</sup>

Wat Jeremias betreft is de tekst van Jes. 54:7-10 een climax in de geschetste ontwikkeling naar een *Überwindung* van Gods toorn.<sup>193</sup> In deze tekst is sprake van wat

<sup>183</sup> Franz, *Barmherzige und gnädige Gott*, 121-124; Peels, *Traag tot toorn*, 11-13. Jeremias ziet de schaduwzijde van de Godsopenbaring dus reeds oplichten in het eerste deel van deze tekst (34:6-7a), terwijl dit wat Brueggemann betreft het geval is in het tweede deel ervan (34:7b); zie § 6.3.1.

<sup>184</sup> Jeremias, *Theologie*, 293; vgl. Peels, *Traag tot toorn*, 20: 'In dit Credo ligt structureel en kwantitatief het volle accent op de liefdevolle toewending van God naar zijn volk.'

<sup>185</sup> Ibidem, 293v.

<sup>186</sup> Zie Franz, *Barmherzige und gnädige Gott*, 222-265: 'In der nachexilischen Zeit ist die Formulierung vom gnädigen und barmherzigen Gott ohne Frage sehr populär.' (222)

<sup>187</sup> Ibidem, 294: 'Die bekenntnisartige Wesensbestimmung Gottes in Ex. 34,6f. ist für das spätere Israel zum Fundament seines Glaubens geworden.' Vgl. Janowski, *Ein Gott*, 342: 'In der Verbindung von *begrenztem Gericht* und *unendlichem Erbarmen* deckt dieser Text das Wesen des Israelgottes in einer Weise auf, die es im Alten Testament »nie mehr überboten und auch nie aufgehoben oder korrigiert wird.« Ook voor Janowski is voor het begrip van het oudtestamentische Godsbeeld Ex. 34:6v. van grote betekenis. Spieckermann, "Barmherzig und gnädig", 3 en 18 geeft in overweging de *Gnadenformel* "Barmhartig en genadig is JHWH, traag van toorn en groot van goedertierenheid" (Ex. 34:6) te beschouwen als *das Zentrum des Alten Testaments*.

<sup>188</sup> Ibidem, 295-300. Zie ook zijn *Der Zorn Gottes im Alten Testament. Das biblische Israel zwischen Verwerfung und Erwählung* (BS 104), Neukirchen-Vluyn 2009. "Überwindung" is een begrip dat ook door Janowski veelvuldig wordt gebruikt; zie Janowski, *Ein Gott*, in het bijzonder 115-116 ("Die Überwindung der Gewalt") en 158-170 ("Der Zorn und seine Überwindung"; hier verwijst Janowski naar J. Jeremias).

<sup>189</sup> Spieckermann, "Barmherzig und gnädig", 4: 'Zorn und Erbarmen liegen nach Hoseas Zeugnis im Kampf – in und um Gott selbst.'

<sup>190</sup> Ibidem, 296-297: 'Die andere [Kraft] ist eine reine Gegenkraft gegen diesen Zorn, die nur dazu auflodert, um den Zorn an seinem destruktivem Handeln zu hindern. Sie siegt in dem Kampf und heißt „Reue“.' Zie voor de voorstelling van Gods berouw ook J. Jeremias, *Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung*, Neukirchen-Vluyn 1975; Peels, *Omkeer*; Janowski, *Ein Gott*, 103-105. Janowski, *Ein Gott*, 103v., heeft het over een *realistisches Bild der Wirklichkeit*: 'Zu diesem Realismus gehört aber auch – und zwar fundamental –, das Gott sich ändern kann, indem er seiner Gewalt Einhalt gebietet und sich damit selbst Überwindet.'

<sup>191</sup> Jeremias, *Theologie*, 297v.

<sup>192</sup> Ibidem, 298.

<sup>193</sup> Ibidem, 299: 'Den wohl kühnsten Versuch, die definitive Überwindung des göttlichen Zorns zu beschreiben,

Jeremias Gods *Selbsteinschränkung* noemt: God bindt zijn macht – om het volk vanwege zijn zonden weg te vagen – vrijwillig in door een eed te zweren.<sup>194</sup> Dat God zo doet, grondt in zijn *Güte*, die in Jes. 54:10 in één adem genoemd wordt met zijn verbond. Ook dit verbond zet God aan om zijn vrijheid in te perken.<sup>195</sup> Dat wil zeggen: ook vanwege zijn verbond kan en wil God zijn toorn niet tot het alleruiterste doorzetten. Dat zou de ondergang van zijn volk betekenen. Van een verandering of ommekeer bij het volk is ondertussen geen sprake; van een verandering bij en in God des te meer.<sup>196</sup> Jeremias gaat ook in op het predicaat לַחַי, verlosser, in genoemde tekst Jes. 54:7-10, het predicaat dat in het geheel van Jes. 63:7-64:11 een belangrijke rol speelt.<sup>197</sup> Met deze attributieve bepaling laat JHWH zelf weten dat zijn ontferming geen opwelling is, maar wordt ingegeven door het feit dat Hij zich blijvend met dit volk verbonden weet, aldus Jeremias.<sup>198</sup>

De vraag die ik nu wil beantwoorden is: hoe verhoudt de tekst van Jes. 63:1-64:11 zich tot de door Jeremias geschetste ontwikkeling in Israëls getuigenis aangaande God, in het bijzonder aangaande de verhouding van Gods *Zorn* en *Güte*? Kan ik deze tekst ergens in die ontwikkeling een plaats geven? Om daar helderheid over te krijgen, stel ik de volgende vragen: (1) op welke wijze wordt in Jes. 63:1-64:11 over de *Zorn Gottes* gesproken, en in hoeverre is ook deze een goddelijke reactie op zonde en schuld? (2) Hoe verhoudt deze goddelijke toorn zich tot de חַסֵּד, *Güte* of goedertierenheid van God, en is er ook in deze tekst sprake van een *Begrenzung* of *Überwindung* van de toorn van God?

Ik richt me om te beginnen op de tekst van Jes. 63:1-6. Bij een eerste lezing lijkt het erop dat deze moeilijk in te passen is in de schets die Jeremias geeft. De voorstelling van God als wreker die de volken in zijn toorn vertrappt, staat immers haaks op die van een God wiens goedertierenheid het wint van zijn toorn. Op twee manieren verschilt het getuigenis van Israël in Jes. 63:1-6 met de door Jeremias gegeven Godsvoorstelling: (1) In Jes. 63:1-6 getuigt Israël van Gods vlammende toorn tegen de *volken*, terwijl Jeremias uitsluitend spreekt over God in relatie tot zijn *eigen volk*; binnen de tekst van Jes. 63:1-6 is dus weliswaar sprake van de *Zorn Gottes*, maar het object is in dit geval niet zijn eigen volk; het zijn de volken. (2) Hierbij komt dat in deze tekst de toorn van God niet in relatie wordt gebracht met het kwaad of de zonden van deze volken.

Deze waarneming roept de vraag op welke plaats motieven als Gods wraak en zijn toorn tegen de volken hebben in Jeremias' Godsvoorstelling. Kan hij deze een plek geven wanneer hij zozeer de nadruk legt op ontwikkeling, op de *Überlegenheit* van Gods *Güte* en de *Überwindung* van zijn toorn? Mijn indruk is dat hij voor deze donkerder zijden van de Godsopenbaring geen of nauwelijks aandacht heeft. In dit verband valt me op dat hij in het tekstregister<sup>199</sup> niet één keer verwijst naar teksten als Jes. 34:8, 59:15b-20 en 63:1-6, waarin

---

bietet Deutero-Jesaja in Jes 54,7-10.' Zo ook Janowski, *Ein Gott*, 169.

<sup>194</sup> Ibidem, 300: 'Gott schränkt seine Allmacht freiwillig ein, und dies mit dem denkbar höchsten Grad an Verbindlichkeit, durch den Schwur.'

<sup>195</sup> Jeremias, *Theologie*, 300: 'Mit dem Begriff des „Bundes“ tritt in Jes 54,10 eine weitere, neue Kategorie der göttlichen Selbstbindung neben den göttlichen Schwur.'

<sup>196</sup> Ibidem, 300: 'Israel [steht] einem gewandelten Gott gegenüber, der seine Möglichkeiten, auf die Schuld seines Volkes zu reagieren, bis zum Äußersten eingeschränkt hat.'

<sup>197</sup> Zie § 4.3.2.4 en 4.4.

<sup>198</sup> Jeremias, *Theologie*, 299: (het predicaat bekrachtigt) 'dass der bevorstehende Erweis der Barmherzigkeit Gottes nicht einem momentanen Entschluss Gottes entspringt, sondern sich seiner Bindung an sein Volk verdankt, zu der er sich selbst verpflichtet hat.'

<sup>199</sup> Ibidem, 501-502.

sprake is van God als strijder, een God die zich wreekt in grote toorn. Hebben we in zijn optiek te maken met een oude en overwonnen Godsvoorstelling?<sup>200</sup>

Bij een tweede lezing van Jes. 63:1-6 in relatie tot wat Jeremias schrijft, doet de vraag zich voor of deze tekst mogelijk getuigt van wat Jeremias de *Überlegenheit* of het overwicht van Gods *Güte* noemt. De tekst spreekt weliswaar niet expliciet over Gods goedertierenheid – het woord חסד komt er niet in voor – maar deze zou het onderliggende motief kunnen zijn voor het optreden van JHWH zoals geschetst in Jes. 63:1-6 in het algemeen en in Jes. 63:4 in het bijzonder:

כִּי יוֹם נָקָם בְּלִבִּי	Want de dag van wraak was in mijn hart,	4aA
וַיִּשְׁתַּתּוּ גְאוּלֵי בָאָה:	en het jaar van mijn gelosten was gekomen.	4aB

De vraag is immers waardoor Gods toorn tegen de volken wordt ingegeven, nu in de tekst geen relatie gelegd wordt met de zonden van de volken. Wat maakt dat Hij zich wreekt en ingrijpt ten gunste van de גְאוּלֵי (63:4)? Zijn trouw aan het verbond met Israël, d.i. zijn *Güte* of goedertierenheid. Deze trouw licht met weer andere woorden op in Jes. 63:1bA:

אֲנִי מְדַבֵּר בְּצֶדֶקָה רַב לְהוֹשִׁיעַ:	Ik, die spreek in gerechtigheid, groot om te redden.
--	--

Wat Jes. 63:1-6 in dit verband tot een interessante tekst maakt, is het feit dat hier JHWH zelf aan het woord is en zijn directe rede inzet met een verwijzing naar zijn trouw aan wat Hij heeft gezegd. In de ontwikkeling die Jeremias schetst zou deze tekst een plaats krijgen aan het einde ervan, omdat deze getuigt van een vergaande *Selbstbeschränkung* van God: Gods toorn over zijn eigen volk slaat om in toorn tegen de volken vanwege zijn trouw aan Israël. Het is precies deze goedertierenheid of trouw van God die op het spel staat, zo blijkt uit de nu volgende klacht en bede van het volk (63:7-64:11).

Wat Jes. 63:7-64:11 betreft, ook binnen deze tekst is sprake van de *Zorn Gottes*, maar nu betreft deze wel Gods eigen volk en is er een directe relatie met de zonden van het volk. We treffen deze voorstelling binnen de tekst op twee plaatsen aan. Om te beginnen in Jes. 63:10:

וְהִמָּה מָרוּ וַעֲצָבוּ אֶת־רוּחַ קְדָשׁוֹ	Maar zij, zij waren weerspanning en krenkten	10aA
	zijn heilige Geest	
וַיִּהְיֶה לָהֶם לְאוֹיֵב	en Hij veranderde voor hen in een vijand;	10bA
הוּא נִלְחַם־בָּם:	Hij, Hij heeft tegen hen gestreden.	10bB

Hier is niet expliciet sprake van Gods toorn, maar deze wordt in vers 10b wel verondersteld: de voorstelling van God als een vijand die strijdt tegen zijn eigen volk kan

<sup>200</sup> Vgl. de kritiek van W. Groß in een recensie van Jeremia's *Theologie des Alten Testament* in *Theologische Literaturzeitung* (ThLZ) 141/7 (2016), 760-763: 'Tatsächlich weist J. nicht auf Texte hin, die man als Rückfälle in ältere Denkweisen oder sogar als deren Radikalisierung qualifizieren könnte. Ganz selten äußert er zurückhaltende Kritik.' Jeremias opent de paragraaf waarin hij spreekt over Gods *Zorn* en *Güte* met de opmerking (zie Jeremias, *Theologie*, 285 voetnoot 1), dat hij zich in deze paragraaf tot deze beide voorstellingen en hun verhouding beperkt, en dat andere *Wesensmerkmale Gottes* zoals zijn heiligheid, verborgenheid, naijver en berouw op andere momenten binnen zijn boek besproken worden. Hij wijst op het zaakregister (*Register*) om de plekken waar hij dat doet, op het spoor te komen. Dan blijkt dat hij Gods verborgenheid wel noemt, maar deze niet bespreekt als een van de zijden van de oudtestamentische Godsopenbaring.

worden gezien als een openbaring van zijn toorn, zoals blijkt uit 63:1-6. Het is de goddelijke reactie op de weerspanningheid van het volk (10aA). Wat hierbij opgemerkt moet worden, is dat het in 63:10 gaat om Gods toorn ten tijde van Mozes en Israëls tocht door de woestijn. Volgens Jeremias is Israël in en na de ballingschap de bittere ervaring van die ballingschap gaan verstaan als een gevolg van Gods toorn over de zonden van het volk. Met terugwerkende kracht worden de gebeurtenissen tijdens de woestijntocht op dezelfde wijze geduid (63:10).

Ook in Jes. 64:4b-6 is sprake van Gods toorn die zich tegen zijn volk keert als gevolg van de zonden van het volk:

הוֹאֲתָה קִצְפְּךָ וְנִחַטָּא	zie, U, U bent toornig, want wij hebben gezondigd	64:4bA
כִּי־הִסְתַּרְתָּ כְּפָרְךָ מֵלִפְנֵינוּ	want U verbergt uw aangezicht voor ons	64:6bA
וְתִמְוָגְנוּ בְּיַד־עֲוֹנוֹ:	en U laat ons wegwijnen in de greep van onze ongerechtigheden.	64:6bB

In dit geval gaat het om de toorn van God die het volk ervaart in de huidige situatie waarin het zich bevindt: stad en tempel zijn verwoest (63:18-19a; 64:9-10). Jes. 64:4b-6 kan worden gezien als een illustratie van de hiervoor genoemde opvatting van Jeremias, dat Israël de ballingschap gaandeweg is gaan zien als de openbaring van Gods toorn over de zonden van zijn volk. Deze overtuiging speelt binnen de tekst van Jes. 63:7-64:11 een belangrijke rol, zoals ik al heb laten zien:<sup>201</sup> de klacht van het volk krijgt in zijn erkenning van schuld een opmerkelijke verdieping.

Maar niet alleen de notie van *Gottes Zorn* treffen we binnen Jes. 63:7-64:11 aan, ook die van zijn *Güte*. De tekst zet ermee in (63:7):

חֲסִדֵי יְהוָה   אֲזַכִּיר תְּהִלַּת יְהוָה	De goedertierenheden van JHWH zal ik gedenken,	7aA
	de roemrijke daden van JHWH,	
אֲשֶׁר־גָּמְלָם בְּרַחֲמָיו וּכְרַב חֲסִדָּיו:	die Hij hun gedaan heeft naar zijn barmhartigheden en naar de grootte van zijn goedertierenheden.	7bB

In dit openingsvers is tot twee keer toe (inclusio) sprake van deze *Güte* of goedertierenheid van God. Het betreft Gods verbondstrouw ten tijde van Mozes. God openbaarde deze toen Hij zijn volk leidde uit Egypte, voerde door de zee en bracht in het beloofde land (63:8-14). Binnen de tekst van Jes. 63:7-64:11 is de gedachtenis aan deze *Güte Gottes* de drijvende kracht achter de klacht en bede van 63:15-64:11. Van een *Überlegenheit* van deze goedertierenheid is binnen de tekst van Jes. 63:15-64:11 geen sprake, evenmin van een *Überwindung* van Gods toorn. Het volk kan daarop slechts hopen en bidt erom:

אֶל־תִּקְצֹף יְהוָה עַד־מָאָד	Wees niet àl te toornig, JHWH,	64:8aA
וְאַל־לֵעַד תִּזְכֹּר עֲוֹן	en gedenk niet voor altijd de ongerechtigheid.	64:8aB

Deze versregels raken aan de voorstelling dat *Gottes Zorn* tijdelijk, dus begrensd is. Een volgende aanwijzing is de tijdsbepaling מעולם eeuwig in Jes. 63:16bB en לעד (voor altijd) in 64:8:

<sup>201</sup> Zie het onderzoek naar de voorstellingen of concepten aangaande God in Jes. 63:7-64:11 in § 6.2.2.

גִּאֲלָנוּ מֵעוֹלָם שְׁמָדָה:	‘onze lossers van eeuwigheid’ is uw naam	63:16bB
וְאַל־לֵעַד תִּזְכָּר עָנוּ	en gedenk niet voor altijd de ongerechtigheid.	64:8aB

Tegenover de bede dat Gods toorn niet altijd duurt, staat de belijdenis dat JHWH eeuwig Israëls lossers of verlossers is. Hoewel het volk allerm minst het overwicht van Gods *Güte* ervaart, veronderstelt de klacht en bede van 63:7-64:11 de mogelijkheid van een dergelijk overwicht en dus tijdelijkheid van Gods toorn. Uit een tekst als deze kan worden opgemaakt dat Israël geloofde in een overwicht van Gods goedertierenheid en daarom ook in de tijdelijke aard van Gods toorn. Tegelijkertijd realiseerde hij zich dat het allerm minst vanzelfsprekend is, dat Gods trouw het wint van zijn toorn. Sterker nog: er zijn perioden geweest waarin Israël het tegendeel heeft ervaren.

In het eerste deel van de klacht (63:7-14) is echter wel sprake van een *Überlegenheit* en *Überwindung*, namelijk waar de tekst getuigt van een ommekeer bij en in God:

וַיִּזְכֹּר יְהוָה מִשָּׁה עָמָו	Maar Hij gedacht de dagen van voorheen, Mozes,	63:11aA
	zijn volk.	

God veranderde voor zijn volk in een vijand (63:10bA), maar dat is Hij maar tijdelijk. Want Hij gedenkt de dagen van voorheen, aan Mozes en zijn volk. Jes. 63:11aA kan gezien worden als een illustratie van wat Jeremias Gods berouw (*Reue*) noemt,<sup>202</sup> hoewel dat begrip hier niet wordt genoemd. God houdt niet vast aan zijn toorn tegen het volk, omdat Hij zich bedenkt dat het *zijn* volk is. Het is precies op dit moment dat de tekst overgaat in een reeks van vragen (63:11b-13a): waar is deze God hier en nu? Gods *Selbsteinschränkung* ten tijde van Mozes en de woestijnreis (63:11a) is voor Israël aanleiding om God te bidden dat Hij zich opnieuw omkeert (63:17b) en zijn toorn in de tijd begrenzen zal (64:8).

Dit brengt me op een volgende relatie van Jes. 63:7-64:11 met de schets van Jeremias. De rol van de ik-figuur in deze tekst doet sterk denken aan wat Jeremias naar aanleiding van Ex. 32 schrijft over Mozes en diens voorbede en argumenten die JHWH moeten bewegen af te zien van de vernietiging van zijn volk.<sup>203</sup> Ook hij werpt zich op als de pleitbezorger van zijn volk (63:15bB), die zijn argumenten zorgvuldig kiest om God ertoe aan te zetten naar zijn volk om te zien en neer te dalen. Ik onderscheid binnen de tekst van Jes. 63:15-64:11 drie argumenten: naast dat van de situatie van het volk (63:18-19a; 64:9-10) zijn dat Gods eigen naam en identiteit en de identiteit van het volk:

Wat Gods naam en identiteit betreft, de ‘ik’ houdt God op een indringende manier zijn eigen naam voor:

גִּאֲלָנוּ מֵעוֹלָם שְׁמָדָה:	‘onze lossers van eeuwigheid’ is uw naam	63:16bB
-------------------------------	--	---------

Daarnaast komen in deze tekst twee metaforen voor, die zoals zijn naam God moeten bewegen zijn toorn om te keren in ontferming, namelijk de metafoor ‘vader’ en ‘formeerder’:

<sup>202</sup> Jeremias, *Theologie*, 296v.

<sup>203</sup> Ibidem, 297v.

כִּי־אַתָּה אָבִינוּ	U toch bent onze vader	63:16aA
אַתָּה יְהוָה אָבִינוּ	U, JHWH, bent onze vader	63:16bA
וְעַתָּה יְהוָה אָבִינוּ אַתָּה	Maar nu, JHWH, onze vader bent U	64:7aA
אֲנַחְנוּ הַלֵּמָּר וְאַתָּה יִצְרָנוּ	wij zijn het leem en U bent onze formeerder	64:7bA

Wat de identiteit van het volk betreft, de ‘ik’ herinnert JHWH eraan dat dit volk niets minder is dan *zijn* heilig volk, zijn knechten, eigendom en maaksel:

שׁוּב לִמְעַן עֲבֹדֶיךָ	Keer om omwille van uw knechten,	63:17bA
שְׁבִטֵי נַחֲלָתְךָ:	de stammen van uw eigendom.	63:17bB
לִמְצֹרֶיךָ יְרֵשׁוּ עַם־קֹדֶשְׁךָ	Sinds korte tijd hebben zij uw heilig volk in bezit genomen;	63:18aA
אֲנַחְנוּ הַלֵּמָּר וְאַתָּה יִצְרָנוּ	wij zijn het leem en U bent onze formeerder;	64:7bA
וּמַעֲשֶׂה יָדְךָ כָּלֵנוּ:	het maaksel van uw hand zijn wij allen.	64:7bB
הֵן הִבְטַחְתָּ עַמְּךָ כָּלֵנוּ	zie, aanschouw toch: uw volk zijn wij allen!	64:8b

Het zijn Gods naam en identiteit èn die van het volk die God zelf en de lezer van deze tekst ervan moeten doordringen dat het *onmogelijk* is dat de situatie zal blijven zoals deze is.<sup>204</sup> Ook op deze manier is er sprake van wat Jeremias de *Begrenzung* van Gods toorn noemt en een volgende stap op de weg naar de *Überwindung* van deze toorn.

Een laatste verbinding van de tekst met de schets van Jeremias ligt in het epitheton<sup>205</sup> ‘losser’ (63:16bB). Ik attendeerde er al op aan het einde van mijn schets van Jeremias’ weergave van het oudtestamentische Godsbeeld. Volgens Jeremias veronderstelt dit epitheton in Jes. 54:10 Gods verbond met zijn volk.<sup>206</sup> In Jes. 63:16bB heeft het een plek gekregen in de klacht van het volk. Het brengt zijn God het predicaat in herinnering dat Hij zichzelf gaf. Op deze wijze herinnert het Hem aan zijn verbond.<sup>207</sup>

Ik concludeer, wat Jes. 63:7-64:11 betreft, dat Israël getuige zijn klacht en bede Gods *Güte* weliswaar niet ervaart, maar niettemin de mogelijkheid erkent dat zijn *Zorn* tijdelijk zal zijn. Deze voorstelling wordt ingegeven door weer een andere, namelijk Gods trouw aan zijn verbond en daarom aan zijn volk. De tekst getuigt op meerdere manieren van een *Begrenzung* van Gods toorn. Ze zijn voor mij aanleiding ook deze tekst een plaats te geven aan het einde van de ontwikkeling zoals Jeremias deze schetst inzake de verhouding van *Gottes Zorn* en zijn *Güte*.

Ik kom tot de volgende evaluatieve opmerkingen en conclusies met betrekking tot de vraag hoe Jes. 63:1-64:11 zich verhoudt tot de door Jeremias geschetste ontwikkeling in Israëls getuigenis aangaande *Gottes Zorn* en *Güte*:

(1) Binnen de tekst van Jes. 63:1-6 is weliswaar sprake van *Gottes Zorn*, maar deze betreft de volken en wordt niet in verband gebracht met de zonden van deze volken. De vraag aan

<sup>204</sup> Jeremias, *Theologie*, 298, merkt naar aanleiding van Ex. 32 op: ‘Schon jedes einzelne Argument Moses hätte genügt, die Unmöglichkeit aufzuweisen, dass der Zorn Gottes sein eigenes vernichten könnte.’ Hetzelfde kan gezegd worden naar aanleiding van de argumenten die we in Jes. 63:15-64:11 aantreffen.

<sup>205</sup> Zie voetnoot 182 van hoofdstuk 4.

<sup>206</sup> Jeremias, *Theologie*, 299.

<sup>207</sup> Jeremias heeft het over een ‘Bindung, zu der er sich selbst verpflichtet hat.’; zie zijn *Theologie*, 299.

Jeremias is welke plek een tekst als Jes. 63:1-6 kan hebben in zijn weergave van het oudtestamentische getuigenis aangaande Gods toorn en goedertierenheid. Anders gevraagd: welke ruimte is er binnen Jeremias' voorstelling van God voor een concept als dat van Gods wraak en toorn tegen de volken? Ik denk dat Jeremias zou wijzen op de *Selbsteinschränkung* van God en de *Begrenzung* van diens toorn: Gods optreden tegen de volken moet gezien worden in het perspectief van het overwicht van zijn *Güte* ten gunste van Israël, zijn eigen volk.

(2) In het eerste deel van Jes. 63 (63:1-6) wordt niet expliciet gesproken over de *Güte* of goedertierenheid van God. Maar zij kan niettemin worden gezien als de grote vooronderstelling of motivatie voor het optreden van JHWH tegen de volken zoals in deze verzen beschreven. Ze hangt samen met de voorstelling van Gods spreken in gerechtigheid in Jes. 63:1bA: God is trouw aan wat Hij heeft gesproken. De woorden van JHWH in 63:1bA zijn een illustratie van wat Jeremias met betrekking tot Jes. 54:7-10 de *Selbsteinschränkung* van God noemt: God begrenst de openbaring van zijn toorn, vanwege de woorden door Hemzelf gesproken.

(3) Ik denk dat Jeremias een voorstelling als die van Gods wraak en toorn tegen de volken heel goed een plek zou kunnen geven in het geheel van zijn weergave van Israëls getuigenis aangaande *Gottes Zorn* en *Güte*, want in een tekst als die van Jes. 63:1-6 staan Gods wraak en toorn tegen de volken in dienst van Gods *Güte* met betrekking tot zijn eigen volk. Er is in dat geval geen sprake van een *Überwindung* van de toorn; wel van de toorn tegen Israël, maar niet die van zijn toorn tegen de volken. Integendeel, Gods *Güte* betekent dat zijn toorn tegen Israël, zijn eigen volk, omslaat in zijn toorn tegen de volken.

(4) Jes. 63:7-64:11 kan worden gezien als een illustratie van de door Jeremias geschetste ontwikkeling ten aanzien van de *Zorn* en *Güte Gottes*. Ook binnen deze tekst treffen we de voorstelling van *Gottes Zorn* aan, en in dit geval betreft deze wel zijn eigen volk en is er een direct verband met de zonden van het volk (63:10; 64:4b-6). Ondertussen is in deze tekst ook sprake van wat Jeremias de *Überlegenheit* van Gods goedertierenheid en de *Überwindung* van Gods toorn noemt. Dat is zowel in 63:7-14 (gedachtenis) als in 63:15-64:11 (klacht en bede) het geval. Israël getuigt van de voorstelling dat Gods toorn tijdelijk en zijn goedertierenheid eeuwig is (63:11a; 63:16bB; 64:8). Daarmee is weer een volgende voorstelling verbonden: het is vanwege Gods eigen identiteit (63:16; 64:7) en die van het volk (63:11a; 63:17-18; 64:7-8) een onmogelijke mogelijkheid dat Gods toorn zich blijvend tegen zijn volk zou keren.

(5) De *Begrenzung* van de toorn in 63:7-64:11, de hiervoor aangedragen argumenten (identiteit van JHWH en die van het volk) en de rol van 'ik' hierin zijn voor mij aanleiding om deze tekst een plek toe te kennen aan het einde van de door Jeremias geschetste ontwikkeling. Deze conclusie sluit aan op die in hoofdstuk 4, namelijk dat Jes. 63:7-64:11 een nauwe samenhang vertoont met Jes. 54, de tekst die Jeremias ziet als climax en slot van de geschetste ontwikkeling. Vanwege de *Selbsteinschränkung* van Jes. 63:1bA heb ik de neiging ook Jes. 63:1-6 te zien als een tekst die ontstaan is aan het einde van genoemde ontwikkeling.

Vergelijk ik nu mijn eigen schets van de Godsvoorstelling binnen Jes. 63:1-6 en 63:7-64:11 en de samenhang daartussen (§ 6.2 en 6.3) met de schets op grond van Jeremias' weergave

van Israëls getuigenis aangaande Gods toorn en goedertierenheid, dan kom ik tot de volgende conclusies:

(1) Omdat onduidelijk is welke plek een tekst als Jes. 63:1-6 heeft in Jeremias' weergave van Israëls getuigenis aangaande *Gottes Zorn* en *Güte*, kan ik op grond van zijn schets over de eenheid van Jes. 63:1-64:11 weinig met zekerheid zeggen.

(2) Niettemin heb ik ook aan de hand van wat hij schrijft over Gods toorn en goedertierenheid aanwijzingen dat de tekst op het niveau van de Godsvoorstellingen een eenheid is. Een eerste verbinding ligt in de voorstelling van Gods *Zorn*. Maar hierbij moet wel worden aangetekend dat deze toorn in de te onderscheiden tekstdelen Jes. 63:1-6 en 63:7-64:11 een verschillend object heeft en alleen in het tweede tekstdeel samenhang vertoont met de zonden van het volk. Wat de voorstelling van *Gottes Zorn* betreft blijft een vraag welke betekenis Jeremias toekent aan de voorstelling van Gods toorn tegen de volken en hoe deze zich verhoudt tot de goedertierenheid van God. Een tweede verbinding ligt in de voorstelling van Gods *Güte* en de *Überlegenheit* van deze *Güte*. Gods goedertierenheid is zowel de achtergrond van Gods schrikwekkende optreden tegen de volken (63:1-6) als de aanzet voor de klacht en bede van het volk (63:7-64:11).

(3) Hieruit kan worden opgemaakt dat er ook op grond van wat Jeremias schrijft niet sprake is van een contrast *tussen* Jes. 63:1-6 en 63:7-64:11, maar wel *binnen* de tekstdelen: in beide teksten treffen we de voorstelling van *Gottes Zorn* en *Güte* aan. Ook aan de hand van Jeremias' schets van Israëls getuigenis aangaande God blijkt dat aan dit getuigenis twee kanten zitten: een licht- en schaduwzijde. Het eigene van Jeremias' bijdrage is, dat hij laat zien dat binnen dit getuigenis Gods toorn en goedertierenheid niet in evenwicht zijn, maar dat steeds opnieuw en gaandeweg steeds meer sprake is van een overwicht van Gods *Güte*.

(4) In Jeremias' schets van het oudtestamentische getuigenis betreffende Gods toorn en goedertierenheid is er geen aandacht voor de voorstelling van Gods wraak op en toorn tegen de volken. Maar in mijn weergave van Israëls getuigenis aangaande God in Jes. 63:1-64:11 laat ik zien dat ook deze voorstelling behoort tot het *core*-getuigenis van Israël over zijn God.

## 6.5 CONCLUSIE

Op grond van het voorgaande onderzoek naar de concepten of voorstellingen betreffende God in Jes. 63:1-64:11 kom ik tot de volgende conclusies:

(1) Op het niveau van de theologische concepten of Godsvoorstellingen vormen de tekstdelen Jes. 63:1-6 en 63:7-64:11 één geheel. Anders gezegd: de eenheid van Jes. 63:1-64:11 ligt in Hem van wie deze tekst getuigt. De vraag waarmee de tekst opent, kan daarom gezien worden als *Leitmotiv* van deze tekst: wie is deze? Getuige het vervolg is het deze vraag die het volk op een existentiële wijze bezighoudt.

(2) De conceptuele eenheid van de tekst is ook gelegen in het feit dat in beide teksten met twee woorden over God gesproken wordt. Het antwoord op de vraag 'wie is deze?' is tweeledig: zowel in Jes. 63:1-6 als in Jes. 63:7-64:11 getuigt Israël van een God die toornet en redt. Wat de voorstelling van God betreft is dan ook zeker niet sprake van een contrast



tussen beide teksten. Uit beide delen spreekt de overtuiging, dat de ene God zich meerzijdig openbaart. Zijn openbaring heeft licht- en schaduwzijden.

(3) Er is wel sprake van contrasten en spanningen in het Godsbeeld *binnen* beide teksten.<sup>208</sup> Hiermee bedoel ik dat er Godsvoorstellingen met elkaar in verband worden gebracht die als paradoxaal kunnen worden ervaren. Maar dit betekent niet dat God in zichzelf dubbel of *ambiguous* (Brueggemann) is.<sup>209</sup> Dit kan door hedendaagse lezers van de tekst zo worden ervaren, maar de tekst zelf geeft geen aanleiding voor een dergelijke voorstelling van God. Voor een juist verstaan van het tweezijdige getuigenis aangaande God in Jes. 63:1-64:11 is het van belang in te zien: a) dat in 63:1-6 het object van Gods wraak een ander is dan dat van zijn verlossing; b) dat in beide tekstdelen de grote vooronderstelling van Gods paradoxale optreden zijn verbond met Israël is;<sup>210</sup> dit verbond maakt Gods verhouding tot zijn eigen volk tot een spanningsvolle verhouding, zoals blijkt uit Jes. 63:7-64:11; c) dat in de tekst *naast* elkaar kan staan wat in het verloop van de gebeurtenissen waarvan de tekst getuigt *na* elkaar komt, zoals het geval is in zowel Jes. 63:1-6 als Jes. 63:7-64:11. Kortom, het meerdimensionale, spanningsvolle Godsbeeld<sup>211</sup> dat we ook in de tekst van Jes. 63:1-64:11 aantreffen, moet worden verstaan in samenhang met de aard van de gemeenschap van God en zijn volk (verbond). Dit Godsbeeld getuigt niet van Gods *ambiguity* (Brueggemann), maar van zijn *changeability* (Becking). Het is gegeven met het feit dat Hij een God is die niet boven het leven van mensen staat, maar met mensen optrekt.<sup>212</sup>

Er is een *mysterium tremendum* in het optreden van God,<sup>213</sup> maar ook uit een tekst als Jes. 63:1-64:11 kan worden opgemaakt dat dit niet in de sfeer van het *irrationele* of *demonische* moet worden getrokken.<sup>214</sup> Onbekommerd en in één adem spreekt Israël over zijn God als wreker en redder, en over God als vader en zijn verberging in toorn. Wat lezers vandaag de dag als een contradictie of paradox zien, is door de eerste lezers zo niet ervaren. Integendeel. Uit de voorliggende tekst blijkt dat de aanvechting voor Israël juist daarin gelegen is dat God *niet* meer de God is die zich wrekt en verlost, zich verbergt en zich ontfenmt. Want waar blijft zijn verlossing? (63:7-64:11)

---

<sup>208</sup> Janowski heeft het in zijn *Ein Gott, der strafft und tötet?* voortdurend over de *Spannung im biblischen Gottesbild*. Op een ander moment heeft hij het over de *ambivalente Charakter des biblischen Gottesbilds* (Janowski, *Ein Gott*, 144). Hij citeert dan T. Veijola, *Offenbarung und Anfechtung. Hermeneutisch-theologische Studien zum Alten Testament* (BS 89), Neukirchen-Vluyn 2007, 132: 'Vor allem ist das alttestamentliche Gottesbild durch einen inneren Widerspruch gekennzeichnet.'

<sup>209</sup> Brueggemann, *Theology*, 249, heeft het over een 'contradiction in the very character of Yahweh.' Wat Brueggemann hier schrijft, doet sterk denken aan wat R. Otto het *irrationele* en P. Volz het *demonische* in God noemden. Zie R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Neuausgabe mit einer Einführung zu Leben und Werk Rudolf Ottos von Jörg Lauster und Peter Schütz sowie einem Nachwort von Hans Joas, München 2014; en P. Volz, *Das Dämonische in Jahwe*, Tübingen 1924.

<sup>210</sup> Ook in de voorstelling van Gods verbond ligt de eenheid van Jes. 63:1-64:11. De tekst spreekt weliswaar niet expliciet van dit verbond, maar het speelt op de achtergrond een voornamelijk rol en moet worden beschouwd als de grote vooronderstelling van Gods optreden zoals getekend in Jes. 63:1-64:11.

<sup>211</sup> Janowski, *Ein Gott*, 173, 340 spreekt over de *spannungsvolle Einheit des biblischen Gottesbilds* en *Lebendigkeit*: 'Diese Lebendigkeit, die konträre Pole in sich vereinigt, ist ein Wesenszug des alttestamentlichen Gottes und sein Wirkens.'

<sup>212</sup> Zie voetnoot 166, waar ik verwijst naar Talstra, "Biografie" en Janowski, *Ein Gott*, 113. Vgl. Janowski, *Ein Gott*, 171: 'Dass Gott zürnt, ist nicht als ein despotischer Willkürakt, sondern als Funktion seiner Geschichtsmächtigkeit [curs. WJD] zu verstehen.'

<sup>213</sup> Peels, *Vengeance*, 299: 'There is a *mysterium tremendum* in God's sentencing and judging.' De uitdrukking *mysterium tremendum* is ontleend aan het in voetnoot 209 genoemde werk van R. Otto, *Das Heilige*.

<sup>214</sup> Contra R. Otto en P. Volz; zie voetnoot 209.

(4) Hoewel de beide tekstdelen Jes. 63:1-6 en 63:7-64:11 op het niveau van de Godsvoorstelling een eenheid zijn, is op hetzelfde niveau ook sprake van onderscheid. Zo zijn er voorstellingen die in de ene tekst wel en in de andere niet voorkomen. Ook moet worden opgemerkt dat het voorwerp van Gods toorn in beide teksten verschilt: de volken (63:1-6), respectievelijk zijn eigen volk (63:7-64:11). Het onderscheid houdt in dat er sprake is van een verschil in *accent* tussen beide tekstdelen wat betreft het getuigenis aangaande God. Zo ligt in Jes. 63:1-6 het accent op de *schaduwzijde* van de Godsopenbaring, op God als strijder, die de volken vertrappt in toorn en grimmigheid, maar de lichtzijde van God als redder ontbreekt ondertussen niet. In Jes. 63:7-64:11 ligt het accent op de *lichtzijde* van Gods openbaring, op God als redder van zijn volk, maar in dit geval ontbreekt ook de schaduwzijde niet, die van God die toorn en zich verbergt. Hieruit volgt dat op alle door mij onderzochte niveaus de beide tekstdelen zich onderscheiden. Dat wil zeggen: zowel syntactisch als literair, retorisch en conceptueel gezien.

(5) Op conceptueel niveau zie ik de samenhang tussen beide tekstdelen als volgt: de voorstelling van JHWH als strijder die zich wreekt op de volken (63:1-6) is de aanzet tot de klacht en bede van Jes. 63:7-64:11. In deze *Volksklage* moeten de voorstellingen van God als redder, vader en formeerder JHWH motiveren zijn toorn om te keren in ontferming en neer te dalen. De boodschap van Gods wraak op de volken (63:1-6) wekt bij Israël het besef van wat nog op zich laat wachten: zijn verlossing (63:7-64:11).

(6) Al spreken beide teksten met twee woorden over God, toch is niet sprake van een *evenwicht* in de verhouding tussen Gods toorn en zijn goedertierenheid. Het getuigenis aangaande God in Jes. 63:1-64:11 veronderstelt dat Israël geloofde in een *overwicht* van Gods *Güte* (Jeremias).<sup>215</sup> Deze is niet voor niets de inzet (63:7) van de klacht en bede van 63:7-64:11; zij is hiervoor het allerdiepste motief.

(7) In deze aandacht voor de *Überlegenheit* van Gods goedertierenheid ligt de betekenis van wat Jeremias schrijft over Israëls getuigenis aangaande zijn God. Een tweede betekenis ligt in zijn aandacht voor de toorn van God. Hoewel Brueggemann de voorstelling van Gods toorn rekent tot het *core*-getuigenis van Israël, is binnen dat getuigenis die voorstelling ondergeschikt aan die van Gods hulp en zorg. Jeremias laat zien dat de voorstelling van Gods toorn geen ‘bijgetuigenis’ is, maar een wezenlijk onderdeel van het oudtestamentische getuigenis aangaande God, niet het minst in die delen van het OT waarin het volk reflecteert op het hoe en waarom van de ballingschap. Des te opmerkelijker is het, dat er in zijn schets van dat getuigenis geen aandacht is voor Gods toorn tegen de *volken*.

(8) De betekenis van Brueggemanns weergave van Israëls Godsgetuigenis is, dat hij oog heeft voor het meerdimensionale karakter van dat getuigenis: Israël weet van licht- en schaduwzijden. Er zitten aan de Godsopenbaring ook heel scherpe randen. De God van Israël

---

<sup>215</sup> Ook Peels, *Vengeance*, 294, gebruikt de woorden ‘evenwicht’ en ‘overwicht’ (zie voetnoot 59). Op dezelfde pagina gebruikt hij met betrekking tot Gods toorn, wraak en liefde ook de aan de wiskunde ontleende metafoor van de variabele en de constante: ‘Wrath and vengeance are variables, while love is a constant in God’s relationship with mankind.’ De diepe overtuiging die achter het getuigenis van Jes. 63:1-64:11 schuilgaat, is dat in de verhouding van *Gottes Zorn* en *Gottes Güte* Gods toorn de variabele is, en zijn goedertierenheid de constante. Vgl. Janowski, *Ein Gott*, 340: ‘Das Alte Testament bleibt aber nicht bei der Beschreibung dieser konträren Pole – Rettung und Gericht, Liebe und Zorn – stehen, sondern löst sie immer wieder zugunsten der rettenden, lebensförderlichen und welterhaltenden Kräfte auf. Das ist der Kern seiner frohen Botschaft.’ Franz, *Barmherzige und gnädige Gott*, 268v., heeft het naar aanleiding van Ex. 34:6v over de ‘Asymmetrie zwischen Gnade und Zorn’.

is een God die zich ook verbergen kan, en in vlamme toorn volken vertrapt. Vanwege dit getuigenis is de Bijbeltekst ook een ondermijnende<sup>216</sup> tekst: deze stelt elk hedendaags Godsbeeld onder kritiek dat aan het oudtestamentische getuigenis aangaande God voorbijgaat of dit als oud en verouderd terzijde schuift. In tegenstelling tot Jeremias kan Brueggemann een tekst als Jes. 63:1-6 een plek geven: het getuigenis van deze tekst moet worden gerekend tot het *core*-getuigenis van Israël aangaande zijn God. De belangrijkste vraag aan Brueggemann is wat mij betreft die naar de samenhang van dit meerdimensionale getuigenis en de werkelijkheid waarnaar dit getuigenis verwijst, God zelf. Zoals ik even hiervoor al schreef:<sup>217</sup> naar mijn mening doet hij geen recht aan dit getuigenis zelf wanneer hij het paradoxale karakter van de Godsopenbaring herleidt tot in God zelf.

Het meerdimensionale karakter van de Godsopenbaring moet worden verstaan in samenhang met het aspect van de *heiligheid* van God. Weliswaar wordt in Jes. 63:1-64:11 niet over God als de heilige gesproken en ontbreekt in deze tekst het voor Jesaja kenmerkende epitheton ‘de Heilige van Israël’,<sup>218</sup> zijn heiligheid kan niettemin worden gezien als het aspect dat alle Godsvoorstellungen van deze tekst verbindt.<sup>219</sup> De notie van Gods heiligheid ontbreekt overigens niet helemaal; deze is aanwezig waar de tekst spreekt over zijn heilige Geest (63:10,11), heilige woning (63:15), heilig volk en heiligdom (63:18), heilige steden (64:9) en heilig huis (64:10).

‘Wie is deze?’ Met deze vraag opent de tekst die in deze studie het voorwerp van onderzoek is. Hij die zich in 63:1-64:11 openbaart als de God van wraak en redding is de Heilige. Daarmee is ook gezegd dat wij mensen de Godsopenbaring, met zijn licht- én schaduwzijden, nooit helemaal zullen doorgronden.<sup>220</sup> Dat betekent ook dat wat ons lezers vandaag als irrationeel en immoreel voorkomt, niet als een demonistische kant aan God moet worden gezien, maar als een openbaring van zijn heiligheid.<sup>221</sup>

<sup>216</sup> Talstra gebruikt dit woord om Brueggemanns visie op de Bijbeltekst te karakteriseren. ‘Het getuigenis over God heeft vooral zeggingskracht als een ondermijnende tekst tussen de rivaliserende teksten van menselijke macht en religieuze traditie.’ Talstra, “Priesters, Predikers en Partizanen”, 77.

<sup>217</sup> Zie conclusie (3).

<sup>218</sup> Zie voetnoot 218 van hoofdstuk 4 en J. Dekker, ‘Isaiah, Prophet in the Service of the Holy One of Israel (Isa 1–39)’, in: H.G.L. Peels & S.D. Snyman (eds.), *The Lion Has Roared. Theological Themes in the Prophetic Literature of the Old Testament*, Eugene 2012, 40–64, en idem, “Eenheid en auteurschap van Jesaja”, in: K. van Bakkum, P.H.R. van Houwelingen, H.G.L. Peels (red.), *Nieuwe en oude dingen. Schatscherven in de Schrift* (AS 62), Barneveld 2013.

<sup>219</sup> Vgl. Vriezen, *Theologie*, 325, die de heiligheid van God beschouwt als centrale idee van het oudtestamentische Godsgeloof. J.N. Oswalt, ‘Holiness in the Book of Isaiah’, in: J.N. Oswalt, *The Holy One of Israel. Studies in the Book of Isaiah*, Eugene 2014, 58, concludeert dat ‘the Holy One of Israel is not merely a title in the book of Isaiah, but reflect one of the book’s key themes: the holiness of God and its implications for our understanding of the divine purpose in human life.’

<sup>220</sup> B. Becking, “Verder na Vriezen. Kanttekeningen bij zijn “Hoofdlijnen” op de drempel van het derde millenium”, in: Meindert Dijkstra & Karel Vriezen, *Th.C. Vriezen, Hervormd theoloog en oudtestamenticus*, Kampen 1999 (Becking, “Vriezen”), 90-92, wijst erop dat het begrip *qādōš* ook duidt op de ondoorgrondelijkheid van God: ‘Gods ondoorgrondelijke heiligheid bedoelt niet te zeggen, dat God grillig zou zijn. God is niet absurd al ervaren wij het leven als grillig. Zijn ondoorgrondelijke heiligheid is een teken dat God niet in een systeem te vatten is.’

<sup>221</sup> Becking, “Vriezen”, 90, duidt Gods heiligheid als het raadselachtig ondoorgrondelijke in God (zie vorige voetnoot) en legt dit als volgt uit: ‘God blijft ondanks zijn openbaring en zijn menslievende nabijheid uiteindelijk onbegrepen. Er blijven demonistische, donkere kanten aan God.’ Zo ook B. Becking, “Tussen Unificatie en Diversificatie. Over Bijbelse Theologie en het Probleem van de Prediking van het Oude Testament”, *KT* 53/3 (2002), 241. Hij gebruikt het woord ‘demonistisch’ en doelt daarmee op de ondoorgrondelijkheid van God. Ik denk dat het beter zou zijn dit woord te vermijden, omdat het de suggestie oproepen kan dat er aan God een demonische, dat wil zeggen: onberekenbare, kwade en verwerpelijke kant zit en dat is juist wat Becking niet wil zeggen. Vgl. De Groot en Hulst, *Macht en wil*, 172: ‘Ik denk dat wij met het woord „demonisch” in dit verband [wanneer het gaat over het irrationele, ruige, onvermoede in het handelen van God, 170] uiterst voorzichtig moeten zijn. Het zou kunnen dat wij het maar beter

## 7. Conclusies en evaluatie

### 7.1 CONCLUSIES

Eerste observaties met betrekking tot de tekst van Jes. 63 zijn de aanzet geweest tot deze studie naar de eenheid van Jes. 63 als literaire compositie en naar de Godsvoorstelling van deze tekst. Aan het einde van deze studie kijk ik terug op de route die ik bewandeld heb en vraag ik me af waar ik ben uitgekomen. Wat heeft het onderzoek opgeleverd en wat betekent dit voor onze benadering van de tekst en ons eigen denken en spreken over God?

#### *Tekst en taal*

Om de vraag naar de eenheid van Jes. 63 te beantwoorden is deze tekst een aantal keren gelezen, steeds vanuit een ander perspectief. Uitgaande van de tweedeling van Jes. 63 stelde ik de vraag of er aanwijzingen zijn van syntactische, literaire of conceptuele aard dat beide tekstdelen een eenheid zijn. In hoofdstuk 2 is de tekst onderworpen aan een *syntactische* analyse. Deze wees uit dat beide tekstdelen syntactisch gezien een zorgvuldig opgebouwde structuur vertonen. Binnen Jes. 63:1-6 kunnen een eerste en tweede structuur worden onderscheiden, waarbij de aandacht in het bijzonder uitgaat naar Jes. 63:4. De conclusie was dat syntactisch gezien het accent komt te liggen op de heilvolle betekenis van de komst van ‘deze’ uit Edom. Ook binnen Jes. 63:7-19 kunnen een eerste en tweede structuur worden onderscheiden. Daarbinnen trekken de cola 8aA, 15bA, 16aA en 16bA en door de participium-vorm van het werkwoord יָשַׁע en גָּאֵל ook 8bA en 16bB in het bijzonder de aandacht. Eerstgenoemde verzen maken de lezer attent op wat als het centrale motief van dit tekstdeel gezien kan worden: de spanningsvolle verhouding van JHWH met zijn volk. Beide laatstgenoemde verzen vestigen de aandacht op JHWH als de God die redt en lost.

De conclusie van de syntactische analyse luidde dat er geen of onvoldoende aanwijzingen van syntactische aard zijn dat Jes. 63 een eenheid is. Niettemin ben ik door deze analyse twee woorden op het spoor gekomen die een eerste aanwijzing zouden kunnen zijn voor samenhang tussen beide tekstdelen: יָשַׁע en גָּאֵל. Het is vooral het werkwoord גָּאֵל dat de aandacht trekt. Een belangrijke waarneming was, dat Jes. 63:19b syntactisch gezien verbonden is met 63:15a. Door deze samenhang is binnen de tekst van Jes. 63:7-19 sprake van een climax: de imperatief ‘kijk’ en ‘zie’ vanuit de hemel (63:15a) gaat over in de imperatief ‘daal neer’ vanuit de hemel (63:19b). Het zou kunnen dat laatstgenoemde imperatief uiting geeft aan Israëls diepste verlangen: dat JHWH zelf neerdaalt.

#### *Samenspel van spelers*

In de hoofdstukken die volgden is de *literaire* structuur van Jes. 63 voorwerp van onderzoek geweest. In aansluiting bij de route die E. Talstra in zijn *Oude en Nieuwe Lezers* voorstelt, is onderzoek gedaan naar de actanten, woorden en retorische vorm van deze tekst. Het onderzoek naar de *actanten* en hun onderlinge samenspel (hoofdstuk 3) wees uit dat zich op het toneel van deze ene tekst twee scènes afspelen, die beiden een zorgvuldige opbouw kennen. Binnen de eerste scène (63:1-6) zijn een hoofd-act (dialogoog) en tweede act

---

helemaal achterwege kunnen laten, wanneer we over Jahwe, de God van het Oude Testament, spreken (...). Is het onbegrijpelijke, verbijsterende en schrikbaarjagende niet juist een uitvloeisel van het heilig zijn van God?

(vertrappen van volken) te onderscheiden, waarbij de tweede zich afspeelt in het verleden. Bijzondere aandacht gaat uit naar de actanten *יום נקם* en *שנת גאולי* in 63:4 en de deelaspecten *זרעי* en *חמתי* in 63:5. De lezer moet weten wat de strijder uit Edom motiveerde om de volken te vertrappen: zijn wraak en zijn gelosten (63:4). Met zijn nadruk op de woorden *זרעי* en *חמתי* laat de schrijver weten op welke wijze de *warrior* uit Edom zijn wraak voltrok: door zijn kracht (arm) en grimmigheid (63:5). Deze eerste scène (63:1-6) breekt abrupt af, wat de vraag naar de samenhang met het vervolg oproept. Ook binnen de tweede scène (63:7-19) zijn een hoofd-act (een 'ik' spreekt over en tot God) en tweede act (de 'ik' gedenkt de daden van JHWH ten tijde van de uittocht) te onderscheiden. Ook nu speelt de tweede zich af in het verleden. Een bijzondere rol blijkt te zijn weggelegd voor de actant die halverwege de tweede act in beeld komt: Mozes (63:11a). Zijn naam markeert de overgang naar indringende vragen *over* God (63:11b-13a) en de al even indringende klacht en bede *tot* God (63:15-19).

Ten aanzien van JHWH resulteerde het actanten-onderzoek van Jes. 63:7-19 in twee voor deze studie belangrijke waarnemingen. Om te beginnen een *verschuiving* met betrekking tot Gods barmhartigheden (*רחם*, pl.): waar Hij deze in het verleden liet blijken (63:7bB) worden ze in het heden niet ervaren (63:15bB). De tweede observatie betrof een *constante* in het getuigenis van Israël aangaande God: de gedachtenis aan JHWH als redder (*ישע*) van zijn volk (63:8bA) zet de ik-figuur ertoe aan JHWH te herinneren aan zijn naam 'onze lossen (*גאל*) van eeuwigheid' (63:16bB). Met deze waarnemingen ben ik een belangrijk aspect van Israël's getuigenis aangaande God op het spoor gekomen: al is Gods barmhartigheid ver te zoeken, Hij is en blijft Israël's redder. Die wetenschap is zijn hoop en houvast in tijden van nood (63:18-19a). Hieruit blijkt dat de voorstelling van God als redder voor samenhang zorgt binnen 63:7-19 en daarom beschouwd kan worden als een voorname Godsvoorstelling in het geheel van Jes. 63:7-19.

De conclusie van het onderzoek naar de actanten en hun samenspel was, dat er op grond daarvan geen aanwijzingen zijn dat Jes. 63 als één samenhangende compositie moet worden gezien. De actanten-analyse wijst in een andere richting: binnen de tekst van Jes. 63 kunnen twee zorgvuldig opgebouwde tekstdelen worden onderscheiden.

#### *Waarde van woorden*

In hoofdstuk 4 is de tekst van Jes. 63 onderzocht op de *woorden* en hun samenhang. Hierbij is onderscheid gemaakt tussen woorden die een rol spelen in de samenhang binnen de tekst van Jes. 63 en woorden die wijzen op samenhang van de tekst met het geheel van Jesaja. Bij dit onderzoek liet ik me inspireren door het boek van H.G.M. Williamson, *The Book Called Isaiah*, en de wijze waarop hij de samenhang binnen Jesaja 1-55 bestudeerde. De uitkomst van het onderzoek naar samenhang *binnen* de tekst was, dat Jes. 63:1-6 en 63:7-19 op het niveau van de woorden zowel te onderscheiden zijn als samenhang vertonen. Hierdoor konden ook actanten met elkaar in verband worden gebracht: mogelijk hebben we in de strijder uit Edom te maken met JHWH zelf, en moet bij de *גאולי* van 63:4 aan het volk Israël worden gedacht. Een voor het vervolg van deze studie belangrijke waarneming was, dat veel van de onderzochte woorden verwijzen naar eigenschappen, gevoelens en daden van respectievelijk de strijder en JHWH.

Om meer zicht te krijgen op het verband tussen beide tekstdelen volgde een uitvoerige analyse van de samenhang van deze teksten met het grotere geheel van het boek Jesaja. Wat Jes. 63:1-6 betreft luidde de conclusie dat deze tekst geschreven is in nauwe samenhang met Jes. 59:15b-20 en 61:2 (Trito-Jesaja), 51:5,9-10 en 47:3-4 en 45:19 (Deutero-Jesaja), 34:2,8 en 35:4,9 (Proto-Jesaja). Een tweede conclusie was dat deze tekst zich binnen het

geheel van Trito-Jesaja ook onderscheidt: uitsluitend de volken zijn voorwerp van wraak en grimmigheid. Hier vertoont de tekst een sterke samenhang met Proto-Jesaja. De samenhang met dit eerste deel van Jesaja blijkt ook uit de herhaling van de namen Edom en Bozra (34:5-6) in 63:1 en die van het participium גֹּאֲלִים (35:9) in 63:4, dat binnen Proto-Jesaja uitsluitend in 35:9 voorkomt. Dit zouden aanwijzingen kunnen zijn dat de tekst van Jes. 63:1-6 vooral en in heel nauwe samenhang met Proto-Jesaja en in het bijzonder Jes. 34:5-6 en 35:9 geschreven is. De hand van de schrijver is zichtbaar waar de tekst afwijkt van de hierboven genoemde teksten. Dat is het geval met het woord גֹּאֲלִי in 63:4 en חַמְתִּי in 63:5. Het meest in het oog springt - opnieuw - het woord גֹּאֲלִי in 63:4. Dit vers is verbonden met alle drie de delen van het boek Jesaja, maar in alle gevallen wijkt het door gebruik van juist dit woord af. Hieruit concludeer ik dat binnen de compositie van Jes. 63:1-6 het woord גֹּאֲלִי een voornaam woord is. Deze conclusie komt overeen met die op grond van de syntactische en actanten-analyse.

Wat Jes. 63:7-19 betreft concludeerde ik dat deze tekst geschreven is in nauwe samenhang met diverse teksten binnen het tekstcorpus van Trito-, Deutero- en Proto-Jesaja, maar in het bijzonder met Jes. 54:5b, 47:4a, 47:6a en 51:10,15. Het onderzoek wees uit dat er door de metafoor ‘vader’ ook een nauwe samenhang bestaat tussen Jes. 63:16 en Jes. 9:5 en 22:21. Ik houd het voor mogelijk dat de schrijver van 63:7-19 deze metafoor kende door zijn lezing van Proto-Jesaja en deze in zijn eigen tekst heeft verwerkt met het oog op God. Voor het Bijbelboek Jesaja is deze verwijzing uniek, want binnen dit boek verwijst het woord אב niet één keer naar JHWH. Een volgende conclusie was dat Jes. 63:7-19 zich binnen het geheel van het boek Jesaja ook onderscheidt doordat al bekende motiefwoorden en voorstellingen hier functioneren in het verband van een *Volksklage*. Binnen Trito-Jesaja en het geheel van het boek Jesaja markeert deze tekst een verschuiving of overgang: de herhaalde belofte van verlossing gaat over in een indringende klacht om het uitblijven ervan, waarin voor het motief van de exodus een sleutelrol is weggelegd. In de ellende waarin het zich bevindt (63:18-19a) is de gedachtenis aan de uittocht en aan Mozes (63:7-14) voor het volk de aanzet voor een indringende klacht en bede (63:15-19). Ook in het geval van Jes. 63:7-19 kon worden geconcludeerd, dat de schrijver zijn sporen naliet waar de tekst afwijkt van de teksten waarmee deze samenhang vertoont. Met zijn keuze voor de woorden עָמִי in 63:8aA, מוֹשִׁיעַ in 63:8bA, en גֹּאֲלֵנוּ מֵעוֹלָם in 63:16bB en עֲבָדְךָ in 63:17bA vestigt hij de aandacht nadrukkelijk op JHWH als redder van het volk en op het feit dat dit volk niets minder is dan Gods eigen volk, zijn knechten. Hier wordt binnen de tekst van Jes. 63 het motief tot klinken gebracht dat binnen het geheel van het boek Jesaja een belangrijke plaats inneemt: dat van de knecht en knechten van JHWH.

### *In diachroon perspectief*

Door het onderzoek naar de samenhang van Jes. 63:1-6 en 63:7-19 met andere delen van Jesaja heb ik me een beeld kunnen vormen van de wijze waarop beide teksten tot stand gekomen zijn. Wat Jes. 63:1-6 betreft: de tekst is geschreven in nauwe samenhang met 59:15b-62:12, met gebruikmaking van de literaire vorm van de *Theophanieschildering* (J. Jeremias). Dat de tekst in 63:4 (גֹּאֲלִי) en 63:5 (חַמְתִּי) afwijkt van de teksten waarmee hij binnen Trito-Jesaja samenhang vertoont, moet worden verklaard vanuit de samenhang met Jes. 34:1-8. De sterke overeenkomsten tussen beide teksten zijn reden om aan te nemen dat de schrijver bij de compositie van zijn tekst ook deze verzen in gedachten heeft gehad. Des te opmerkelijker is dat in Jes. 63:4 niet het woord שְׁלֹמִיִּם (34:8) maar het woord גֹּאֲלִי geschreven is. Dit verschil duidt op samenhang met Jes. 35:9, de enige tekst binnen Proto-Jesaja waar deze participium-vorm גֹּאֲלִי voorkomt. Wanneer Jes. 35 later dan Jes. 34

geschreven is (Williamson) kan de toevoeging van גאולי in 63:4 een aanwijzing zijn dat de tekst van 63:1-6 een redactionele bewerking heeft ondergaan. Ook in 63:1bA (דבר בצדקה) wijkt de tekst af van Jes. 34:1-8 en vertoont deze overeenkomsten met Jes. 45:19b. Omdat 63:1-6 syntactisch gezien een zorgvuldig opgebouwde tekst is, moet in dit geval niet gedacht worden aan een redactionele bewerking. Dat de tekst in vers 1bA afwijkt moet veeleer worden gezien als een aanwijzing dat de tekst van 63:1-6 niet alleen in samenhang met 59:15b-62:12 en 34:1-8 maar ook met 45:19b geschreven is. De conclusie is dat we in Jes. 63:1-6 te maken hebben met een *dissonant symphony* (Becking): in deze ene tekst zijn meerdere stemmen te horen.

Wat Jes. 63:7-19 betreft: er zijn sterke aanwijzingen dat de schrijver van deze tekst vertrouwd was met de tekst van Jes. 40-55 en dat hij bij het schrijven ook de Psalmen in gedachten had, in het bijzonder het klaaglied van het volk. Dat de tekst in 63:16bB (גאלנו) en 63:17bA (עבדיך) ook verschil laat zien met de teksten waarmee hij verbonden is, kan een aanwijzing zijn voor een redactionele bewerking van de tekst. De overeenkomst van 63:17bA met 65:8 doet denken aan een bewerking van de tekst in samenhang met het geheel van Jes. 56-66. Het zou kunnen dat deze tweede schrijver of redactie ook verantwoordelijk is voor de verschillen in 63:16bB en 63:17bA en voor de uitdrukking אבינו in 63:16 en 64:7. Want in al deze gevallen gaat het om relationele begrippen die de verhouding van JHWH tot zijn volk betreffen. De uitdrukking אבינו in 63:16 kan gezien worden als een signaal dat de eindtekst van 63:7-19 behalve in samenhang met het geheel van Trito-Jesaja ook in samenhang met Proto-Jesaja (9:5; 22:21) geschreven is.

### *Litteraire samenhang*

Door het onderzoek naar verband en samenhang heb ik twee woorden in handen gekregen die wijzen op samenhang tussen Jes. 63:1-6 en 63:7-19: גאולי in 63:4aB en גאלנו in 63:16bB. Het is opmerkelijk dat het om twee woorden van dezelfde stam (גאל) gaat. Wanneer het om redactionele toevoegingen gaat zoals ik in het voorgaande heb betoogd, is het niet ondenkbaar dat ze van dezelfde schrijver zijn, die door deze woorden te gebruiken beide tekstdelen verbond. Door aan 63:1-6 het woord גאולי toe te voegen (63:4aB) vestigt hij binnen deze tekst over wraak op de volken de aandacht op de verlost en verbindt hij het motief 'wraak' (Jes. 34) met dat van 'verlossing'. Ik denk dat hij op deze wijze wil laten weten dat Gods wraak op de volken onlosmakelijk verbonden is met de verlossing van zijn volk. Deze boodschap kan worden gezien als de aanzet tot de klacht en bede van 63:7-19 vanwege het uitblijven ervan. Binnen deze *Volksklage* functioneert de naam גאלנו vervolgens als een belangrijk motief om JHWH te bewegen naar zijn volk om te zien.

Al met al kon uit het onderzoek naar de woorden worden geconcludeerd dat er sprake is van zowel een tweedeling van Jes. 63 als van samenhang tussen 63:1-6 en 63:7-19. Door de woorden גאולי in 63:4aB en גאלנו in 63:16bB wordt aandacht gevraagd voor het motief 'verlossing' als een motief dat beide tekstdelen verbindt. Hiermee is behalve op de vraag naar de eenheid van Jes. 63 ook antwoord gegeven op de vraag naar de strategie van de schrijver om beide teksten samen te smeden tot één geheel. Door de analyse van de woorden konden actanten nader worden geïdentificeerd: de strijder uit Edom is JHWH en de גאולי van 63:4aB zijn Gods eigen volk.

### *Gelezen en gehoord*

In hoofdstuk 5 is onderzoek gedaan naar de *retorische* vorm van de tekst van Jes. 63. Op grond van allerlei lees- en luisterwijzers in de Hebreeuwse tekst vormde ik me een volgend

beeld van de literaire structuur van Jes. 63. De indeling die *Codex Leningradensis* ( $\mathfrak{M}^L$ ) voorstelt, is vergeleken met de tekstindeling die de Hebreeuwse handschriften 1QIs<sup>a</sup>, 1QIs<sup>b</sup>, *Codex Cairo* ( $\mathfrak{M}^C$ ) en *Codex Aleppo* ( $\mathfrak{M}^A$ ), de Griekse manuscripten *Codex Sinaiticus* ( $\mathfrak{S}^S$ ), *Codex Vaticanus* ( $\mathfrak{S}^B$ ) en *Codex Alexandrinus* ( $\mathfrak{S}^A$ ) en een aantal handschriften van de Vulgaat ( $\mathfrak{V}$ ) voorstaan. Dit resulteerde in een indeling van de tekst in cola, versregels, strofen, cantikels, sub-canto's en canto's en een voorstel voor de retorische structuur van Jes. 63.

De analyse van de retorische vorm zette in met een onderzoek naar de afbakening van de tekst. Daaruit bleek dat een afbakening van de tekst die Jes. 63:19b beschouwt als het einde van het hoofdstuk en Jes. 64:1 als het begin van een nieuw hoofdstuk, geen steun vindt in de bestudeerde Hebreeuwse, Griekse en Latijnse handschriften. In al deze manuscripten komt wel een markering voor na Jes. 63:6, maar niet na Jes. 63:19b. De conclusie was dat Jes. 63:7-19 met 64:1-11 één ononderbroken geheel vormt. Ook een afbakening van de tekst waarbij MT Jes. 63:19b wordt gezien als het begin van Jes. 64 – zoals het geval is in twee Griekse ( $\mathfrak{S}^{SA}$ ) en in drie Latijnse handschriften ( $\Omega^{JM}$ ) en in diverse Nederlandse vertalingen en ook commentaren – vindt in de meeste handschriften geen steun. Die indeling wordt door J.C. de Moor als een *christelijke*, anti-Joodse indeling gezien die ingegeven is door de theologische motieven van hen die deze tekst vertaalden en overleverden. Hieruit trok ik de conclusie dat het voor het juiste verstaan van de tekst van belang is, dat wordt aangesloten bij de tekstindeling zoals de eerste schrijvers die voorstellen. Daarom zou de afbakening van de tekst in vertalingen als de SV, HSV en NIV en een lay-out zoals in de NBV waarbij een cesuur is aangebracht na Jes. 63:19a een heroverweging verdienen.

Uit de analyse van de retorische vorm bleek dat eerste lezers en tradenten twee canto's onderscheidden, namelijk Jes. 63:1-6 en 63:7-64:11, en binnen het tweede canto de sub-canto's 63:7-14, 63:15-64:3 en 64:4-11. De conclusie van dit onderzoek luidde, dat de tekst op het niveau van de retorische vorm geen aanwijzingen bevat dat Jes. 63 als één tekst moet worden gelezen en verstaan.

### *Pas op de plaats*

Door het onderzoek naar de retorische vorm van Jes. 63 kwam ik tot het inzicht dat conform de indeling van de bestudeerde handschriften ook het vervolg van Jes. 63:7-19 voorwerp van onderzoek zou moeten zijn. Omdat de centrale onderzoeksvraag de eenheid van Jes. 63 betreft en ik inmiddels aanwijzingen voor samenhang en eenheid had, is ervan afgezien alsnog Jes. 64:1-11 bij het onderzoek te betrekken. Bij het onderzoek naar de theologische concepten of Godsvoorstellingen in het daaropvolgende hoofdstuk is de tekst van Jes. 64:1-11 wel bestudeerd. Want met dat onderzoek werd deze studie op het niveau van de *boodschap* van de tekst gebracht. Zoals blijkt uit de tekstindeling van oude handschriften hebben de eerste lezers en overlevertaars van Jes. 63:7-64:11 deze tekst als één samenhangend geheel gehoord, gelezen en verstaan. Voor een goed verstaan van de boodschap ervan kon daarom niet worden volstaan met een analyse van uitsluitend 63:7-19.

Voor een onderzoek naar het Godsbeeld van Jes. 63:7-64:11 was nodig dat ik vooraf me ook een beeld zou vormen van de woorden binnen Jes. 64:1-11. Ook nu werd eerst de samenhang binnen de tekst bestudeerd, en vervolgens de samenhang van de tekst met het geheel van Jesaja. Hieruit kon worden geconcludeerd dat Jes. 63:7-64:11 literair gezien een eenheid is. Een volgende conclusie was dat behalve de woorden גאולו en גאולי een tweede reeks van woorden Jes. 63:1-6 en Jes. 63:7-64:11 verbindt: קצף (64:4b,8), סתר פנים (64:6b), אף (63:3,6) en חמה (63:3,5,6). Niet alleen het motief 'verlossing' maar ook dat van Gods



‘toorn’ verbindt beide delen. Een derde conclusie was dat er nog meer aanwijzingen zijn dat Jes. 63:7-64:11 geschreven is in nauwe samenhang met teksten binnen Trito- en Deutero-Jesaja, en dat de schrijver hierbij ook de tekst van Proto-Jesaja in gedachten had.

### *Getuigenis aangaande God*

In hoofdstuk 6 waren de concepten of voorstellingen aangaande God het voorwerp van onderzoek. Door me een beeld te vormen van de Godsvoorstellingen en hun samenhang zou ik naar verwachting een nog beter zicht krijgen op de samenhang van Jes. 63:1-6 en 63:7-64:11. Op grond van woorden en voorstellingen die verwijzen naar God is een schets gegeven van het Godsbeeld van Jes. 63:1-6 en 63:7-19.

In Jes. 63:1-6 getuigt Israël van zijn God als een strijder die zich wreekt op de volken, een voorstelling die in 63:4 verbonden wordt met die van redder van zijn volk. Uit dat vers blijkt dat er een dieper motief is voor het vertrappen van de volken: de verlossing van de גֵּאוּלִי. Een volgende voorstelling is die van Gods gerechtigheid (צִדְקָה, 63:1bB). Deze kan worden gezien als de diepste drijfveer voor het optreden van JHWH zoals in 63:1-6 geschetst: zijn trouw aan wat Hij heeft gezegd (1bB) zet God ertoe aan, zich op de volken te wreken en de גֵּאוּלִי te verlossen. Uit dit getuigenis aangaande God kan worden opgemaakt dat wat Israël betreft Gods gerechtigheid en toorn, zijn wraak en verlossing geen contrasten zijn. Er is niet sprake van een contrast in God, wel van een God die zich meerzijdig openbaart. De Godsvoorstelling van Jes. 63:1-6 heeft een licht- en schaduwzijde. Met de voortgang van de tekst licht de keerzijde van Gods wraak op: zijn verlossing. Hij die de volken treedt in toorn en grimmigheid moet vooral worden gezien en geloofd als de God die verlost.

In Jes. 63:7-64:11 getuigt Israël van zijn God als redder van zijn eigen volk, in verleden (63:8bA) en heden (63:16bB), een voorstelling die in 63:16 en 64:7 verbonden wordt met die van God als vader en formeerder, metaforen die nauw samenhangen met het concept van Gods verbond. Een volgende voorstelling is die van Gods verbondstrouw (חֶסֶד); de tekst zet ermee in (63:7). Deze trouw van JHWH kan worden beschouwd als het hoofdmotief van 63:7-64:11 en de diepste drijfveer voor de klacht en bede van 63:15-64:11. In de nood van dat moment (63:18-19a; 64:9-11) is er voor het volk geen ander houvast dan Gods trouw aan zijn verbond. Maar ook het Godsgetuigenis van 63:7-64:11 heeft een keerzijde. Want daarbinnen wordt ook de voorstelling van Gods toorn (קֶצֶף), verberging (סִתּוּר פָּנִים), zwijgen (חֶשֶׁה), afwezigheid (63:11b-13a) aangetroffen en die van een God als vijand van zijn eigen volk (63:10). Zo kent ook de Godsvoorstelling van Jes. 63:7-64:11 een licht- en schaduwzijde. Met de voortgang van de tekst wordt de schaduwzijde zichtbaar. Hij die zijn volk redde (63:7-64:3) is Hij die zich ook in toorn voor dit volk verbergen kan (64:4b-11). Uit het getuigenis van Jes. 63:7-64:11 blijkt dat het voor Israël geen probleem was om over God te spreken in contrasterende beelden. Ook in dit geval moet de paradoxale voorstelling van God echter niet worden verstaan als verwijzend naar een contrast in God zelf. Israël spreekt over zijn God als een bewogen God, een God die op een gepassioneerde wijze reageert op de zonden van zijn volk.

### *Conceptuele samenhang*

Hierna vormde ik me een beeld van de samenhang tussen de Godsvoorstellingen van Jes. 63:1-6 en 63:7-64:11. Beide teksten zijn op het niveau van de concepten of voorstellingen aangaande God verbonden: (1) in beide teksten draait het om de openbaring of *Theophanie* van God; wordt in de eerste tekst Gods openbaring beschreven, in de tweede wordt naar zijn verschijning uitgezien; (2) in beide teksten komt de voorstelling van Gods macht (זִרְוִיעַ)

en die van zijn toorn (סתר פנים, חמה, אף) voor, en in beide teksten getuigt Israël van zijn God als een God die redt (ישע), Israëls lossen (גאל); (3) in beide teksten wordt dus met twee woorden over God gesproken: Hij toorn en redt (63:1-6), redt en toorn (63:7-64:11). Op het niveau van de Godsvoorstellingen zijn er ook verschillen tussen beide tekstdelen: (1) voorstellingen die in de ene tekst voorkomen, ontbreken in de andere; (2) gaat de eerste tekst over Gods verhouding tot de *volken*, de tweede spreekt over de verhouding van God tot Israël, zijn eigen *volk*; het voorwerp van zijn toorn verschilt: volken (63:1-6) – volk Israël (63:7-64:11); (3) ligt in de eerste tekst het accent op God als wreker van de volken, in de tweede valt de nadruk op God als redder van Israël, zijn eigen volk. De conclusie luidde: wat het Godsbeeld betreft is er niet sprake van een contrast *tussen* Jes. 63:1-6 en 63:7-64:11, maar wel van contrasterende Godsbeelden *binnen* beide teksten. Hiermee is de derde onderzoeksvraag van deze studie beantwoord. Mijn eerste indruk dat er sprake zou zijn van een contrast tussen Jes. 63:1-6 en 63:7-19 blijkt niet juist. Doordat ik ook Jes. 64:1-11 bij het onderzoek moest betrekken is mij duidelijk geworden dat de samenhang tussen beide teksten anders is dan ik bij eerste lezing dacht.

De samenhang tussen beide teksten zie ik als volgt: de boodschap aangaande God als *wreker* van de volken (63:1-6) is de aanzet tot een klacht en bede, waarin Hij aangesproken wordt als Israëls *redder*, *vader* en *formeerder* (63:7-64:11). Uit deze samenhang blijkt opnieuw dat naar Israëls overtuiging de God die zich op de volken wrekt geen andere God is dan die het volk kent en erkent als zijn redder, vader en formeerder. Dat het volk zijn God ook als vader aanspreekt is opmerkelijk te noemen, omdat God zelf zich binnen het boek Jesaja nergens als Israëls vader (אב) heeft bekendgemaakt. Hieruit kan op zijn minst worden geconcludeerd dat in de post-exilische periode – toen het volk uit ballingschap was teruggekeerd en stad, land en tempel verwoest aantrof (63:18; 64:9-11) – deze voorstelling van God voor het volk van grote betekenis is geweest. Verwijst de metafoor ‘vader’ in vroeger tijden naar de nakomeling van David (9:5) of naar de knecht in wie zijn koningschap een vervolg krijgt (22:21), met de voortgang van het boek Jesaja verdwijnt deze koning en knecht uit beeld en verschuift de aandacht naar God. Het is Israëls overtuiging dat niet een koning of knecht, maar alleen JHWH het volk redden kan. *Hij* is Israëls vader.

### *Brueggemann en Jeremias*

Aansluitend heb ik mijn voorstelling van Israëls getuigenis aangaande God in Jes. 63:1-64:11 in gesprek gebracht met de *Theology of the Old Testament* van W. Brueggemann en de *Theologie des Alten Testaments* van J. Jeremias en hun presentatie van het oudtestamentische Godsbeeld. Om te beginnen was de vraag waar en op welke wijze binnen de tekst van Jes. 63:1-64:11 sprake is van wat Brueggemann de *core testimony* en *countertestimony* noemt. Ook op grond van Brueggemanns beschrijving van Israëls getuigenis aangaande God vertonen beide teksten samenhang. Een tweede conclusie was dat ook op grond van wat Brueggemann schrijft niet sprake is van een contrast *tussen*, maar wel *binnen* beide tekstdelen. Ik verschil met Brueggemann van mening wanneer hij schrijft dat paradoxale Godsbeelden binnen een tekst duiden op een paradox of *contradiction* in God zelf. Mijn vraag aan Brueggemann betreft de aard van de gemeenschap van God en mensen. Deze houdt in dat er sprake is van bewegelijkheid: God reageert op wat mensen doen en op wat hun wordt aangedaan. Het lijkt mij daarom beter om met B. Becking te spreken over de *changeability* van God.

Vervolgens onderzocht ik de wijze waarop binnen Jes. 63:1-64:11 sprak is van de *Zorn* en *Güte Gottes*, twee kernbegrippen in Jeremias' schets van Israëls getuigenis

aangaande God. Daarnaast is de vraag gesteld in hoeverre ook deze tekst getuigt van wat Jeremias de *Überlegenheit* van Gods goedertierenheid en de *Überwindung* van zijn toorn noemt. De conclusie luidde dat er ook op grond van wat Jeremias schrijft over Gods toorn en goedertierenheid samenhang bestaat tussen Jes. 63:1 en 63:7-64:11. Een tweede conclusie was dat ook op grond van Jeremias' schets niet sprake is van een contrast *tussen*, maar wel *binnen* beide teksten. De betekenis van Jeremias' bijdrage is dat hij aantoonde dat Gods toorn en goedertierenheid niet in *evenwicht* zijn, maar dat sprake is van een *overwicht* van Gods verbondstrouw of *Güte*. Mijn vraag aan Jeremias is welke betekenis hij toekent aan de voorstelling van Gods wraak en toorn tegen de volken. In deze studie heb ik laten zien dat ook deze voorstelling deel uitmaakt van het *core*-getuigenis van Israël.

Op grond van het onderzoek naar de concepten of voorstellingen van God binnen Jes. 63:1-64:11 en het gesprek met W. Brueggemann en J. Jeremias ben ik tot de conclusie gekomen dat Jes. 63:1-64:11 als één tekst moet worden gelezen en verstaan. Jes. 63:1-6 en 63:7-64:11 vormen op het niveau van de Godsvoorstellingen een betekenisvol geheel. Op het niveau van de Godsvoorstellingen is echter ook sprake van onderscheid tussen beide tekstdelen. Niet alleen op het niveau van de syntaxis, actanten en woorden maar ook op dat van de concepten of Godsvoorstellingen zijn twee teksten te onderscheiden.

### *Finale conclusie*

Aan het einde van deze studie kom ik terug op de onderzoeksvragen die ik aan het begin formuleerde. De eerste vraag betrof de eenheid van Jes. 63 als literaire *compositie*. Op grond van het voorgaande onderzoek is de conclusie tweeledig. Enerzijds kunnen binnen deze ene tekst twee teksten onderscheiden worden die oorspronkelijk zelfstandig hebben bestaan. Anderzijds blijkt dat beide teksten samenhangen en verbonden zijn. Hieruit volgt dat we in Jes. 63 te maken hebben met een compositie van twee teksten die op enig moment zijn samengevoegd tot een betekenisvol geheel. Ik heb aanwijzingen dat dit is gebeurd toen beide teksten opgenomen werden in het grotere geheel van het boek Jesaja en van Tritojesaja in het bijzonder. De tekst zelf geeft aanleiding om te denken aan de periode nadat Israël terugkeerde uit ballingschap, stad en tempel verwoest aantrof (63:18; 64:9-11) en zich vervolgens afvroeg hoe het zover heeft kunnen komen. De tekst kan worden gezien als een voorbeeld van heroriëntatie en herinterpretatie van de voorhanden profetische boodschap die in de crisis van die tijd heeft plaatsgevonden.

De tweede onderzoeksvraag was die naar de *strategie* van de schrijver om van beide teksten één samenhangende compositie te maken. Uit het onderzoek naar de samenhang van Jes. 63:1-6 en 63:7-19 met het geheel van het boek Jesaja is gebleken dat binnen deze compositie de woorden גאָלִי en גאָלִי opvallen. Hun plaats in het geheel van de tekst is een aanwijzing dat de schrijver de aandacht wilde vestigen op het motief 'verlossing'. Door in 63:4aB het woord גאָלִי te schrijven heeft hij het gedesilluseerde volk een hart onder de riem willen steken: met de wraak van God op de volken is ook zijn verlossing ophanden. En door in 63:16bB de naam מְעוֹלָם גאָלִי te schrijven heeft hij willen benadrukken dat er voor het volk in nood gegronde hoop is: zijn God is Hij wiens naam is 'onze redder van eeuwigheid'.

De derde vraag betrof de *Godsbeelden* binnen Jes. 63 en hun samenhang en betekenis in het geheel van de tekst. In het voorgaande heb ik uiteengezet dat het juist de diverse Godsvoorstellingen zijn die deze tekst tot één geheel maken. Er is niet zozeer sprake van een contrast *tussen* beide tekstdelen – zoals mijn eerste indruk was – als wel van contrasterende Godsbeelden *binnen* beide teksten. Zowel binnen Jes. 63:1-6 als 63:7-64:11 is de voorstelling van God meerzijdig. Deze heeft een licht- en schaduwzijde: God is

wreker en redder (63:1-6), redder en strijder (63:7-14), Israëls vader en de God die in toorn zijn aangezicht voor zijn volk verbergt (63:15-64:11).

Uit deze conclusies volgt dat de hypothese waarmee ik deze studie inzette, houdbaar is: Jes. 63:1-6 en 63:7-19 vormen zowel literair als theologisch een betekenisvol geheel en beide tekstdelen zijn tot één geheel samengebracht met het oog op de boodschap die de schrijver wilde overdragen.

## 7.2 RELEVANTIE

Ten slotte vraag ik mij af wat de betekenis van deze studie zou kunnen zijn. In het verband van deze conclusie schets ik in het kort mijn eigen gedachten. De eerste betreffen de overgeleverde Bijbeltekst en onze eigen omgang ermee. Hier begeef ik me op het terrein van exegese en hermeneutiek. De tweede betreffen Israëls getuigenis aangaande God en ons eigen spreken over God. Dan beweeg ik me op het terrein van de Bijbelse en systematische theologie.

### *Respect voor de Bijbeltekst*

Door het onderzoek naar de compositie van Jes. 63 heb ik wat de overgeleverde tekst betreft drie ontdekkingen gedaan. Ik ben tot het inzicht gekomen dat deze tekst literair en inhoudelijk een geheel vormt met Jes. 64:1-11. Deze studie kan gezien worden als een illustratie van het belang van de ‘indelingskritiek’. Respect voor de overgeleverde tekst – een kenmerk van de Reformatie<sup>222</sup> – betekent dat ook en om te beginnen de overgeleverde tekstvorm serieus genomen zal moeten worden.

Een tweede ontdekking was dat de tekst van Jes. 63 een compositie is van twee oorspronkelijk zelfstandige teksten. Het onderzoek van deze tekst heeft mij meer zicht gegeven op de wijze waarop een Bijbeltekst als Jes. 63:1-64:11 tot stand gekomen is. Deze kan gezien worden als het product van een indrukwekkend proces van overlevering, herinterpretatie en actualisering. Respect voor de Bijbeltekst betekent wat mij betreft ook respect voor de ontstaansgeschiedenis van de tekst. Dat dit gevolgen heeft voor mijn kijk op auteurschap en eenheid van de Bijbeltekst, in dit geval het Bijbelboek Jesaja, is evident.<sup>223</sup> De vraag zou kunnen zijn hoe een dergelijke visie zich verhoudt tot de overtuiging dat de Bijbel is geïnspireerd door Gods eigen Geest. Wat mij betreft is het antwoord, dat inzicht in de ontstaansgeschiedenis van de Bijbeltekst deze overtuiging versterkt en verdiept.<sup>224</sup>

De derde ontdekking betreft de samenhang tussen Jes. 63:1-6 en 63:7-64:11. In deze studie is aangetoond dat beide tekstdelen op het niveau van de taal, de literaire structuur en

---

<sup>222</sup> Door deze studie ben ik opnieuw onder de indruk geraakt van het respect voor de overgeleverde tekst dat al binnen de Bijbel zelf is waar te nemen – zie het slot van de inleiding (§ 1.4.2) – en waarvan ook zij blij hebben gegeven die de voorhanden manuscripten hebben overgeleverd (zie hoofdstuk 5 van deze studie). Respect voor de Bijbeltekst kan daarom niet worden gezien als een kenmerk van de Reformatie alleen, maar heeft zijn oorsprong in de tijd dat de Bijbeltekst zelf is geschreven en doorgegeven.

<sup>223</sup> Zie § 1.4 van de inleiding van deze studie.

<sup>224</sup> Zie ook Dekker, ‘Sacra Scriptura’, 12-14. Vgl. Van den Brink/Van der Kooi, *CD*, 486-496, en A. Huijgen en H. de Waard, ‘Twee versies van Jeremia en een gereformeerde visie op de Schrift’, *TR* 60/2, m.n. 152-154. Vgl. A.H. Edelkoort, die naar aanleiding van Th.C. Vriezen, *Hoofddlijnen der Theologie van het Oude Testament* (Wageningen 1987<sup>6</sup>) schreef dat dit boek aantoont ‘dat een kritische houding ten opzichte van het Oude Testament zeer wel te verenigen is met de positief christelijke belijdenis dat het Oude Testament Woord Gods is.’ Dit citaat is te lezen in Meindert Dijkstra & Karel Vriezen, *Th.C. Vriezen. Hervormd theoloog en oudtestamenticus*, Kampen 1999, 47.

Godsvoorstellingen weliswaar te onderscheiden zijn, maar op het niveau van de woorden en het getuigenis aangaande God samenhang vertonen en een betekenisvol geheel vormen. Daarom lijkt het mij wenselijk dat in het Jesaja-onderzoek beide teksten meer in samenhang worden gelezen en uitgelegd dan exegeten geneigd zijn te doen. Doorgaans wijzen zij vooral op het verband met de voorafgaande (59:15b-62:12) en daaropvolgende (65:1-66:24) tekst. Ik hoop dat deze studie een stimulans zal zijn om bij de uitleg van deze teksten nu ook hun nauwe samenhang te betrekken.

### *Spreeken over God*

Uit het onderzoek naar het Godsbeeld van Jes. 63 is gebleken dat Israël onomwonden en in één adem spreekt over zijn God als wreker en redder, een God die leidt maar zich ook verbergen kan. Kunnen moderne lezers het met deze God niet of nauwelijks meer uithouden, voor de eerste lezers en hoorders van de tekst was deze God *hun* God. Dit laat onverlet dat Israëls getuigenis aangaande God een spanningsvol getuigenis is, en dat ook Israël zelf gezocht heeft het met deze God uit te houden. De klacht van Jes. 63:7-64:11 is daarvan een illustratie. Het oudtestamentische Godsbeeld zoals dat ook oplicht in Jes. 63:1-64:11 heeft licht- en schaduwzijden. ‘Wie is deze?’ Met deze vraag opent Jes. 63. In de daarop volgende verzen lezen we wat als Israëls eigen antwoord kan worden verstaan: het gelooft in een God over wie men op zijn minst met twee woorden spreken moet.

Een interessante vraag is in hoeverre het getuigenis aangaande God in het NT anders is dan in het OT. In het verband van deze conclusie kan ik hierop slechts kort ingaan. Ik houd het bij een verwijzing naar Op. 14:19v. en Op. 19:11-16. Deze teksten vertonen door overeenkomst in woorden en beelden een nauwe samenhang met Jes. 63:1-6. In Op. 14:19v. wordt gesproken over ‘de wijnpersbak van de toorn van God’ en over God die zijn vijanden vertrapt. De verbinding met Op. 19:11-16 is nog sterker. In deze tekst getuigt de christelijke gemeente van Christus als een strijder (19:11), die gekleed in een door bloed roodgekleurde mantel (19:13) de heidenvolken treedt (19:15). Ook nu is sprake van een wijnpersbak, maar in dit geval wordt deze niet door God maar door Christus, ‘het Woord van God’ (19:13), getreden. Opmerkelijk is dat zoals in Jes. 63:1bA ook in Op. 19:11 gesproken wordt over een oordeel ‘in gerechtigheid’. Hieruit blijkt dat de metafoor van God als strijder die in toorn de vijand treedt en zich wrekt het NT niet vreemd is, en zelfs naar Christus verwijzen kan. Ook teksten als Op. 14:19v. en in het bijzonder Op. 19:11-16 kunnen worden gezien als sprekende voorbeelden van respect voor de overgeleverde tekst, in dit geval Jes. 63:1-6. Voor de christelijke gemeente van die dagen blijkt deze tekst nog altijd van betekenis te zijn. In een andere tijd maar onder vergelijkbare omstandigheden komt het tot een hernieuwde lezing, herinterpretatie en actualisering van de voorhanden profetische tekst. Beide teksten uit Openbaring zijn een aanwijzing dat het getuigenis van het NT ten aanzien van God geen ander is dan dat van het OT.<sup>225</sup> Ook de eerste volgelingen van Jezus hadden een meerzijdige voorstelling van God. In hun getuigenis over God ontbreekt de schaduwzijde niet. Hun God is geen andere God dan die van wie Israël getuigt in teksten als Jes. 63:1-6.<sup>226</sup> Ook over Christus spreken zij met twee woorden: Hij die hun redder is (Op. 1:5v.), is ook de strijder (Op. 19:11), en deze strijder is ook het lam (Op. 5:6-14).<sup>227</sup>

Een eerste betekenis van het oudtestamentische getuigenis aangaande God en van Jes. 63:1-64:11 in het bijzonder ligt wat mij betreft in dit spreken met minstens twee woorden. De

---

<sup>225</sup> Vgl. H.G.L. Peels, *The Vengeance of God. The Meaning of the Root NQM and the Function of the NQM-Texts in the Context of Divine Revelation in the Old Testament* (OTS 31), Leiden 1995, 310: ‘The fact that the God and Father of Jesus Christ is also the God of vengeance belongs to the presuppositions of the entire New Testament.’

<sup>226</sup> B. Janowski, *Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 2013 (Janowski, *Ein Gott*), VII: ‘Im Blick auf die Frage des Eingangskapitel – Ein anderer, »böser« Gott? – gehe ich von einem klaren Nein aus: Der Gott des Alten Testaments ist kein anderer Gott als der Gott des Neuen Testaments! Und schon gar nicht spricht das Neue Testament vom »lieben« und das Alte Testament vom »bösen Gott«. Schwierige Gottesbilder gibt es schließlich auch im Neuen Testament.’

<sup>227</sup> J.F.D. Creach, *Violence in Scripture* (Interpretation – Resources for the Use of Scripture in the Church), Louisville 2013 (Creach, *Violence*), 70: ‘The final image of the divine warrior [Rev. 19] is of one who sacrifices himself, not one who kills others.’

kerk is ermee gediend wanneer een eendimensionaal spreken over God – ‘God is liefde’, ‘God is altijd bij je’ of ‘God is een verterend vuur’ – wordt doorbroken. Want wanneer God een aardige God geworden is, wordt het steeds moeilijker om Hem te verbinden met het weerbarstige leven. Kerk, verkondiging en ook het geloof zelf kunnen dan gaandeweg als irrelevant worden ervaren. Met een tekst als Jes. 63:7-64:11 geeft Israël moderne lezers en gelovigen te denken: de keerzijden van het leven kunnen meer met God te maken hebben dan gedacht. Hij is de God die met mensen optrekt, op hun doen en laten reageert (63:10; 64:4b-6), een God die zich verbergen kan.<sup>228</sup>

Maar ook dan moet met twee woorden worden gesproken. Want dezelfde tekst getuigt van een constante in God: zijn verbondstrouw of *Güte*. In de ervaring van Gods verberging en toorn (64:4b-6) is Israël in deze trouw van God blijven geloven, hoe aangevochten (63:15-64:11) dat geloof op dat moment ook is. Wanneer God vooral de Heilige is, die toorn over het kwaad van mensen en wiens oordeel men daarom voortdurend vreest, wordt evenmin recht gedaan aan het meerzijdige getuigenis van de Bijbel. Dan wordt voorbijgegaan aan het kerygma van een tekst als Jes. 63:7-64:11: de God die toorn vanwege de zonden van het volk is en blijft ook zijn redder (63:16). Het geheim hiervan is het overwicht van de *Güte* of verbondstrouw van God. Dat overwicht is een belangrijk aspect van de oudtestamentische verkondiging aangaande God.<sup>229</sup>

Een tweede betekenis van Israëls getuigenis aangaande God ligt in zijn spreken over God als strijder, die zich wrekt op de volken. Wanneer hedendaagse lezers een tekst als Jes. 63:1-6 vanwege het daarin oplichtende Godsbeeld verwerpen, gaan zij voorbij aan de betekenis van juist deze metafoor voor ons en onze tijd.<sup>230</sup> Want in tijden waarin Israël te maken heeft met onderdrukking, mensen gebukt gaan onder aanhoudend kwaad, is dit steeds weer zijn hoop en houvast geweest, dat God ook de God is die het kwaad een halt toeroept, het onrecht wrekt, de boosdoener straft en de ellendige recht doet. In de rauwe werkelijkheid van bruut geweld, groot kwaad en hemeltergend onrecht, waarmee we ook in onze dagen te maken hebben, is het getuigenis van God als strijder en wreker een boodschap van hoop en troost: het laatste woord is aan Hem, die wreker is en redder tegelijk.

We bewijzen de kerk, onszelf en ook onze wereld geen dienst wanneer we de weerbarstige zijden van het oudtestamentische getuigenis aangaande God negeren of neutraliseren. Om als kerk ook vandaag iets te zeggen te hebben is het beter de

---

<sup>228</sup> Het is in dit verband goed om op te merken dat Gods verberging en toorn niet altijd samenhangen met de zonden of schuld van mensen. Dit is weliswaar het geval in Jes. 63:7-64:11 – zoals in veel profetische teksten – maar in veel Psalmen ontbreekt dit verband en wordt Gods toorn en verberging als een raadsel ervaren. Ik verwijs hier naar S.E. Balentine, *The Hidden God. The Hiding of the Face of God in the Old Testament*, Oxford 1983, die in zijn studie dit onderscheid tussen Psalmen en profeten wat betreft Gods verberging en menselijke schuld nader heeft onderzocht. Vgl. W.J. Dekker, ‘Verberging van God – schuld of lot’, *TR* 38 (1995), 184-201.

<sup>229</sup> Vgl. Janowski, *Ein Gott*, 340. Dit doet mij denken aan wat W. Zimmerli *Israëls Glauben an die Selbigkeit Gottes* noemt. Daarin ligt wat hem betreft het midden van het OT: ‘Hier, in Jahwe selber, der sich in seinem vorzeiten geschehenen Tun bekannt gemacht hat, findet er [der Fromme] die eigentlich gültige Kontinuität, an die er sich halten kann.’ Zie W. Zimmerli, *Grundriß der alttestamentlichen Theologie* (TW, Bd. 3,1), Stuttgart 1999<sup>7</sup>, 11.

<sup>230</sup> Vgl. Creach, *Violence*, 69: ‘The desire of some contemporary faith communities to tone down the image of God presented in 63:1-6 may overlook the need for justice that gives rise to such imagery.’ Ook W. Brueggemann benadrukt in zijn *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis 1997, 400-403. Een recent voorbeeld is de studie van D.S. Irudayaraj, *Violence, Otherness and Identity in Isaiah 63:1-6. The Trampling One Coming from Edom* (LHB/OTS 633), Londen/Oxford 2017, die de betekenis van Jes. 63:1-6 onderzoekt in de context van het huidige India.

hoogspanning in het bijbelse godsbeeld te laten staan en theologisch te verdisconteren.<sup>231</sup> J.-J. Suurmond merkt op, dat voor de relevantie van kerk en geloof een revival van ontzag nodig is, een hernieuwde huiver voor de of het Heilige.<sup>232</sup>

---

<sup>231</sup> H.G.L. Peels in een *review* van B. Janowski, *Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments* (Neukirchen-Vluyn 2013), *TR* 60/3, 319. Vgl. Janowski, *Ein Gott*, VII en 173-174.

<sup>232</sup> J.-J. Suurmond, 'De kerk mist kippenvel', *Interpretatie* 22/4 (2014), 8. Een vergelijkbaar pleidooi hield A. van der Dussen in zijn afscheidsrede als docent systematische theologie van de TU Kampen (d.d. 5 sept. 2019) onder de titel 'Vrees en beven. Een pleidooi voor eerbied en ontzag in kerk en theologie'. Op grond van het oudtestamentische getuigenis aangaande God pleit hij voor een evenwichtig spreken over God, waarin ook recht gedaan wordt aan de bijbelse notie van Gods ontzagwekkende majesteit en heiligheid; zie A. van der Dussen, *Vrees en beven. Een pleidooi voor eerbied en ontzag in kerk en theologie*, Kampen 2019.

# Summary

## *Introduction*

Two observations regarding the text of Isaiah 63 gave the initial impetus to this study: apparent contradictions concerning the image of God, and the lack of literary coherence within the text, as a result of which two parts are distinguished in the study of Isaiah: Isa. 63:1-6 and 63:7-64:11. A closer acquaintance with Isa. 63 furnished at the level of language, structure and content, indications that this text might actually comprise more of an entity than is generally assumed in the scholarly discussions on the book of Isaiah. These first observations gave occasion to a further examination of both the unity of the text as a literary composition and the coherence of the concepts of God within this text. To this end the text has been read several times, each time from a different perspective. Taking our departure from the dichotomy in Isa. 63 the question was whether or not there are indications of a syntactic, literary or conceptual nature that both parts of this text form an entity.

## *Chapter 2*

In chapter 2 the text was subjected to a syntactical analysis. This revealed that both parts of the text exhibit, from a syntactical viewpoint, a carefully composed structure. Within Isa. 63:1-6 a primary and secondary structure can be distinguished, whereby attention is particularly focused on Isa. 63:4. By the use of the words **בוא** and **גאל** within this part of the text, the motives of wrath and vengeance are connected with that of redemption. The conclusion was that, from a syntactical perspective, the emphasis is on the salutary significance of the coming of 'this one' from Edom. A primary and secondary structure can also be distinguished within Isa. 63:7-19. In this part of the text the verses 8aA, 15bA, 16aA, and 16bA and because of the participium-form of the verb **ישע** and **גאל**, also the verses 8bA and 16bB draw in particular one's attention. The first verses I just mentioned bring the reader's attention to the central theme of this part of the text: the tense relationship between JHWH and his people. With the two latter verses the author notifies the reader that JHWH must be seen as the God who saves and redeems.

The conclusion from the syntactical analysis was that there are no or insufficient indications of a syntactical nature that Isa. 63 does indeed form an entity. Nevertheless, as a result of this analysis attention is drawn to two words that might give a first indication of a cohesion between these two sections of text: **ישע** and **גאל**.

## *Chapter 3*

In the following chapters the text of Isa. 63 was examined for its literary structure. Following on from the route proposed by E. Talstra in his 'Oude en Nieuwe Lezers', a study was made of the actants, words and the rhetorical form of this text. First, in chapter 3, I examined the place of the *actants* within this text and their mutual interplay. From that it emerged that on the 'stage' of this single text two scenes, as it were, play out, both of which demonstrate a meticulous structure. The first of these is described in Isa. 63:1-6. In this scene a principal act (dialogue) and a second act (trampling on the nations) can be distinguished, whereby the latter takes place in the past. Special attention is given to the actants **יום נקם** and **שנת גאולי** in 63:4 and to the aspects **זרעי** and **חמתי** in 63:5. The reader needs to know what motivated the warrior from Edom to trample on the nations: his



vengeance and the גִּאֲוָלִי, my redeemed ones (63:4). With his emphasis on the words זָרַעִי and חֲמָתִי the writer lets the reader know in what manner the warrior from Edom carried out his vengeance, namely through his strength (arm) and wrath (63:5). This first scene (63:1-6) breaks off abruptly, raising the question as to the coherence with that which follows. The second scene is described in Isa. 63:7-19. Also in this scene a principal act (an 'I' speaks about and to God) and a second act (the 'I' recalls the deeds of JHWH at the time of the exodus) can be distinguished: here again the latter takes place in the past. A special role appears to be reserved for the actant who, halfway through the second act, comes into view: Moses (63:11a). His name marks the transition to more penetrating questions about God (63:11b-13a) and the equally penetrating complaint and supplication to God (63:15-19).

The conclusion of this investigation of the actants and their interplay was, that it provided no indications that Isa. 63 should be seen as one single coherent composition. The actant-analysis points in a different direction, namely that within the text of Isa. 63 two carefully constructed sections can be distinguished.

#### *Chapter 4*

In the fourth chapter the text of Isa. 63 is examined both for the words and their coherence. Here, a distinction is made between those words that play a part in the coherence within the text of Isa. 63, and those words that point to a coherence between this text and the book of Isaiah as a whole. For this study I found inspiration in the book written by H.G.M. Williamson, *The Book Called Isaiah*, and the manner in which he investigated the coherence within Isa.1-55. The outcome of the study regarding the coherence within the text was, that Isa. 63:1-6 and 63:7-19 can also be distinguished from each other on the level of the words that are employed, while at the same time also displaying coherence on that level. In order to obtain more perspective on the connection between both parts of the text, there then followed an extensive analysis of the coherence between these texts and the book of Isaiah as a whole.

In the case of Isa. 63:1-6 it was concluded that the connection with Isa. 59:15b-20 and 61:2 (Trito-Isaiah), 51:5,9-10 and 47:3-4 and 45:19 (Deutero-Isaiah), 34:2,8 and 35:4,9 (Proto-Isaiah) is the strongest and that it can therefore be assumed that Isa. 63:1-6 was written in close connection with these texts. A second conclusion was that this text also distinguishes itself within the literary context of Trito-Isaiah: solely the peoples form the object of vengeance, wrath and fury. Here the text gives evidence of a relationship with Proto-Isaiah. The connection with this first part of Isaiah is evidenced by the repetition of the names Edom and Bozra (34:5-6) in 63:1 and that of the participium גִּאֲוָלִים (35:9) in 63:4, which within Proto-Isaiah exclusively occurs in 35:9. These may be indications that the text was written chiefly and in very close connection with Proto-Isaiah and especially Isa. 34:5-6 and 35:9. A further conclusion was that the hand of the author is visible there where the text departs from the above mentioned texts. That appeared to be the case with the word גִּאֲוָלִי in 63:4 and חֲמָתִי in 63:5. What stands out the most is - once again - the word גִּאֲוָלִי in 63:4. Because this verse is connected to all three parts of the book of Isaiah, but in all cases it deviates precisely because of the use of this word. From this it can be inferred that גִּאֲוָלִי is an important word within the composition of Isa. 63:1-6. This conclusion concurs with the one based on the syntactical and actant-analysis.

In the case of Isa. 63:7-19 I concluded that this text was written in close connection with various texts within Trito-, Deutero- and Proto-Isaiah, but in particular with parts of Deutero-Isaiah: 54:5b, 47:4a, 47:6a and 51:10,15. The study revealed that because of the use of the metaphor 'father' a close connection also exists between Isa. 63:16 and two texts within Proto-Isaiah: Isa. 9:5 and 22:21. I think it's possible that the author of 63:7-19 was familiar with this

metaphor through his reading of Proto-Isaiah and that he incorporated it into his own text with a view to God. For the book of Isaiah this reference is unique, because within this book the word אֵל refers not once to JHWH. Another conclusion was that, within the book of Isaiah as a whole, Isa. 63:7-19 stands out because here words, motives and concepts that were already familiar function within the context of a *Volksklage*. Within Trito-Isaiah and the book of Isaiah as a whole this text marks a shift or transition: the repeated promise of redemption turns into a penetrating complaint about its failure to come about. A key role is reserved for the motive of the exodus: in the midst of the misery in which it finds itself (63:18-19a) the remembrance of the exodus and of Moses gives to the people the initial impetus to a penetrating complaint and imploration (63:15-19). In the case of Isa. 63:7-19 it was also possible to conclude that the author left his marks there where the text deviates from those texts with which it shows coherence. By his choice of the words עָמִי in 63:8aA, מִשִּׁיעַ in 63:8bA, גָּאֲלֵנוּ מֵעוֹלָם in 63:16bB and עֲבָדְךָ in 63:17bA he focuses attention emphatically on JHWH as the saviour of the people, as well as on the fact that this people is nothing less than God's own people, God's servants.

By studying connection and coherence I have obtained two words that point to the relationship between Isa. 63:1-6 and 63:7-19: גָּאֲלֵנוּ in 63:4aB and גָּאֲלֵנוּ in 63:16bB. It is remarkable that it involves two words with the same stem (גָּאֵל). I think it's quite possible that it involves editorial additions. In that case, it's not impossible that they are from the same author who, through his choice of these words, made a connection between both parts of the text. By writing the word גָּאֲלֵנוּ to 63:1-6 he focuses, within this text concerning vengeance on the nations, attention on the redeemed and he connects the motive of vengeance (Isa. 34) with that of redemption. I think that he, in this way, wants to point out that God's vengeance on the nations is inextricably linked to the redemption of his people. This message can be seen as giving the initial impetus to the complaint and imploration of Isa. 63:17-19 because of its failure to come about. Within this *Volksklage* the name גָּאֲלֵנוּ functions subsequently as an important motive for moving JHWH to care for his people.

The conclusion of this study of the words points to both a dichotomy in Isa. 63 as well as to coherence between 63:1-6 and 63:7-19. Through the words גָּאֲלֵנוּ in 63:4aB and גָּאֲלֵנוּ in 63:16bB the attention of the reader is focused on the motive of redemption as a motive that connects both parts of the text. As a result not only is the question concerning the unity of Isa. 63 answered, but also the question concerning the author's strategy in fusing together both texts to an entity. Through analysis of the words actants could be subsequently identified: the warrior from Edom is JHWH, and the גָּאֲלֵנוּ in 63:4aB are God's own people.

## Chapter 5

In Chapter 5 a study of the *rhetorical* form of the text of Isa. 63 was undertaken. The text was examined in accordance with the principles of delimitation criticism. On the basis of various indicators for reading and listening I formed a following view of the literary structure of Isa. 63. The division of the text proposed by *Codex Leningradensis* (ℳ<sup>L</sup>) was compared with the one proposed by the Hebrew manuscripts 1QIs<sup>a</sup>, 1QIs<sup>b</sup>, *Codex Cairo* (ℳ<sup>C</sup>) and *Codex Aleppo* (ℳ<sup>A</sup>), the Greek manuscripts *Codex Sinaiticus* (℣<sup>S</sup>), *Codex Vaticanus* (℣<sup>B</sup>) and *Codex Alexandrinus* (℣<sup>A</sup>) and several manuscripts of the Vulgate (ℳ). This resulted in a division of the text in cola, lines, strophes, canticles, sub-cantos and cantos and in a proposal for the rhetorical structure of Isa. 63.

The analysis of the rhetorical form started with a study of the delineation of the text. From that it emerged that a delineation of the text that regards Isa. 63:19b as the end of the chapter and Isa. 64:1 as the beginning of a new chapter is not supported by the Hebrew,

Greek and Latin manuscripts that were studied. In all of these manuscripts there is a marking after Isa. 63:6, but not after Isa. 63:19b. The conclusion was that Isa. 63:17-19 forms one uninterrupted, a continuous whole with 64:1-11. Likewise, a delineation of the text whereby MT Isa. 63:19b is seen as the beginning of Isa. 64 – as is the case in two Greek (6<sup>SA</sup>) and in three Latin manuscripts (Ω<sup>SJM</sup>), and in various Dutch translations as well as commentaries – is not supported in most manuscripts. That division is regarded by J.C. de Moor as a Christian, anti-Jewish division dictated by the theological motives of those who translated and handed down this text. From this I drew the conclusion that, for a proper understanding of the text, it is important that one endorses the textual division as proposed by the first authors. Therefore, the delineation of the text in those translations whereby a caesura has been made after Isa. 63:19a – cf. NIV – should be reconsidered.

From the analysis of the rhetorical form and structure of the text it emerged that first readers and tradents distinguish two cantos, namely Isa. 63:1-6 and 63:7-64:11, and within the second canto de sub-cantos 63:7-14, 63:15-64:3 and 64:4-11. The conclusion from this study of the rhetorical form was that the text, also at the level of the rhetorical form and structure, contains no indications that Isa. 63 should be read and understood as one text.

### *Taking stock*

By examining the rhetorical form of Isa. 63 I came to realise that, in accordance with the division proposed by the studied manuscripts, the sequel to Isa. 63:7-19 ought also to be the subject of investigation. Because the central question under investigation concerns the unity of Isa. 63, and because by now I had indications of cohesion and unity, it was decided not to include Isa. 64:1-11 in the study. However, within the context of the investigation of the theological conceptions of God in the following chapter, a study certainly was made of the text of Isa. 64:1-11. The reason for doing so was that through that investigation the study was raised to the level of the message of the text. As is clear from the textual division in old manuscripts, those who first read and handed down Isa. 63:-64:11 heard, read and understood this text as one coherent whole. An analysis solely of 63:7-19 was clearly insufficient for a good understanding of the message of this text.

In order to investigate the conceptions of God in Isa. 63:7-64:11 I needed to form for myself, in advance, an impression of the words in Isa. 64:1-11. Here again the cohesion within the text was first examined, and subsequently the cohesion between the text and the book of Isaiah in its entirety. From this it was possible, in the first place, to conclude that, viewed from a literary perspective, Isa. 63:7-64:11 comprises an entity. A second conclusion was that, in addition to the words גאולִי and גאֻלֵּנוּ a second series of words connects Isa. 63:1-6 and Isa. 63:7-64:11: קִצֹּף (64:4b,8), סֶתֶר פָּנִים (64:6b), אֶף (63:3,6) and חֶמֶה (63:3,5,6). Not only does the motive of redemption connect both parts, but also that of Gods wrath. A third conclusion was that there are even further indications that Isa. 63:7-64:11 was written in close connection with texts within Trito- and, in particular, Deutero-Isaiah, and that here the author also had the text of Proto-Isaiah in mind.

### *Chapter 6*

From the foregoing study it became clear that the unity of Isa. 63 needs to be sought at the level of the conceptions of God. By forming for myself an idea about the conceptions of God and their relationship to one another I expected to gain a better insight into the connection between Isa. 63:1-6 and Isa. 63:7-64:11. On the basis of the words and conceptions that refer to God an outline is given of the concept or image of God in Isa. 63:1-6 and 63:7-19 respectively.

In Isa. 63:1-6 Israel testifies to its God as a warrior who avenges himself on the nations, an image that in Isa. 63:4 is linked with that of a saviour of his people. From that verse it is clear that there is a deeper motive for trampling on the nations: the redemption of the גְּאוּלִי. Another conception is that of God's justice (צִדְקָה, 63:1). These can be seen as the deepest motive for the action taken by JHWH as outlined in 63:1-6: his faithfulness to what He has spoken (63:1bB) spurs God on to avenge himself on the nations and to redeem the גְּאוּלִי. From this testimony regarding God it can be inferred that as far as Israel is concerned God's justice and wrath, his vengeance and redemption are not contrasts. There is no question of there being a contrast within God himself, rather of a God who reveals himself multilaterally. The concept of God in Isa. 63:1-6 has both a bright and a dark side. As the text progresses the reverse side of Gods vengeance is illuminated: his redemption. He who treads the nations in wrath and fury must be seen and believed as the God who redeems.

In Isa. 63:7-64:11 Israel testifies of its God as a saviour of his own people, in the past and in the present, an image that in 63:16 and 64:7 is linked with that of God as father and maker, metaphors that are closely connected to the concept of Gods covenant. The following conception is that of Gods covenantal faithfulness (חֶסֶד); the text starts with it (63:7). This faithfulness on the part of JHWH can be seen as the principle theme of 63:7-64:11 and the most profound motive for the complaint and the supplication of 63:15-64:11. In the distress of that moment (63:18-19a; 64:9-11) there is for the people nothing else to hold onto except Gods faithfulness to his covenant. However the testimony to God in 63:7-64:11 has another side to it. Because within it we encounter the conception of Gods wrath (קֶצֶף), his concealment (סִתַּר פְּנִים), his silence (חֶשֶׁק), his absence (63:11b-13a) and that of a God as an enemy of his own people (63:10). So, in this way the concept of God has both a bright and a dark side to it. As the text progresses the dark side becomes visible. He who saved his people (63:7-64:3) is he who can conceal himself in wrath for this people (64:4b-12). From the testimony in Isa. 63:7-64:11 it is likewise clear that Israel didn't have problem with speaking about God in contrasting images. But also in this case the paradoxical concept of God must not be taken as indicating a contrast in God himself. Israel speaks of its God as an emotive God, a God who responds in a passionate way to the sins of his people.

Following this outline of the image of God in both texts I formed for myself an idea of the connection between the conceptions of God in Isa. 63:1-6 and 63:7-64:11. A first conclusion was that both texts are connected at the level of the conceptions or ideas regarding God: (1) in both texts it's all about the revelation or *Theophanie* of God; just as in the first text Gods revelation is described, so in the second one his appearance is yearned for; (2) both texts contain the idea of Gods power (זִרְוִיעַ) and that of his wrath (חֶמָּה, אֵף), his concealment (סִתַּר פְּנִים, קֶצֶף), and in both texts Israel bears witness to its God as a God who saves (יִשַׁע), Israel's redeemer (גֹּאֵל); (3) so, in both texts God is spoken about with two words: He pours out his wrath and He saves (63:1-6), saves and pours out his wrath (63:7-64:11). A second conclusion was that at the level of the conceptions of God there are also differences between both parts of the text: (1) conceptions that occur in the one are absent in the other; (2) where the first text is about Gods relationship to the nations, the second one speaks of the relationship of God to Israel, his own people; in so doing, it is established that the object of his wrath differs: the nations (63:1-6) – the people of Israel (63:7-64:11); (3) where in the first text the emphasis is on God as the avenger of the nations, in the second the emphasis is placed on God as saviour of Israel, his own people. From the foregoing there followed a third conclusion: as regards the conceptions of God there is no question of a

contrast *between* Isa. 63:1-6 and 63:7-64:11, but there certainly are contrasting conceptions *within* both texts. With this, the third research question of this study has been answered. My first impression that there seemed to be a contrast between Isa. 63:1-6 and 63:7-19 turns out to be incorrect. Because I had to include Isa. 64:1-11 in the study it has become clear to me that the connection between both texts is different from what I thought at first reading.

In my opinion the connection between both texts is as follows: the message concerning God as avenger of the nations (63:1-6) instigates both a complaint and a supplication, in which He is addressed as Israel's saviour, father and maker (63:7-64:11). From this connection it once again becomes clear that it is Israel's firm conviction that the God who avenges himself on the nations is not a different God from the one whom the people know and recognize as their saviour, father and maker. The fact that the people also address their God as father can be regarded as remarkable, because nowhere in the book of Isaiah has God made himself known as Israel's father. From this it can at the very least be concluded that in the post-exile period – when the people had returned from exile to find the city, the country and the temple in ruins (63:18; 64:9-11) – this conception of God was of great significance to the people. Whereas in earlier times the metaphor 'father' referred to the offspring of David (9:5), or to the servant in whom his kingship would find a sequel, with the progress of the book of Isaiah this king and servant disappears from sight, with attention shifting to God. From the complaint in Isa. 63:7-64:11 it can be inferred that Israel has come to the belief that not a king nor a servant, but only JHWH can save the people. *He* is Israel's father.

#### *Brueggemann and Jeremias*

In addition, I engaged my own outline of Israel's testimony concerning God in Isa. 63:1-64:11 in a dialogue with W. Brueggemann's *Theology of the Old Testament* and J. Jeremias' *Theologie des Alten Testaments*, and with their presentation of the Old Testament concept of God. The question was, to start with, where and in what manner there is within the text of Isa. 63:1-64:11 evidence of what Brueggemann calls the *core testimony* and *countertestimony*. I concluded that also on the basis of Brueggemann's description of Israel's testimony concerning God, both texts demonstrate coherence. A second conclusion was, also in view of what Brueggemann writes, that there is no question of a contrast between, but rather of one within both parts of the text. I differ in opinion from Brueggemann when he writes that paradoxical conceptions of God within a text point to a paradox or contradiction within God himself. One of my questions for Brueggemann concerns the nature of the fellowship between God and human beings. This means that there is a liveliness in the way God interacts with human beings. God reacts to what they do and to what is done to them. That's why, to quote B.E.J.H. Becking, it seems to me more appropriate to speak of the *changeability* of God.

Next, study was made of the manner in which within Isa. 63:1-64:11 the *Zorn* and *Güte Gottes* are spoken of, two core conceptions in Jeremias' outline of Israel's testimony concerning God. Furthermore, the question is posed as to what extent this text bears witness to what Jeremias calls the *Überlegenheit* of God's kindness and the *Überwindung* of his wrath. It was concluded that, on the basis of what Jeremias writes about God's wrath and kindness there is indeed coherence between Isa. 63:1-6 and 63:7-64:11. A second conclusion, also on the basis of Jeremias' outline, was that while there is no question of a contrast between both texts there is indeed one within both texts. The significance of Jeremias' contribution is that he demonstrates that God's wrath and kindness are not in equilibrium, but that it is a matter of a predominance of God's covenantal faithfulness or

*Güte*. A question that could be asked of Jeremiah is which significance he attaches to the concept of Gods vengeance on and wrath against the nations. In this study I have demonstrated that this conception is also part of Israel's core testimony.

On the basis of the study of the conceptions of God within Isa. 63:1-64:11, and the discourse with W. Brueggemann and J. Jeremias, I have come to the conclusion that Isa. 63:1-64:11 must be read and understood as one single text. Another conclusion was that both of these texts also distinguish themselves from each other at the level of the conceptions of God. From this it follows that these two texts are distinguishable, not only at the level of syntax, actants and words, but also at the level of the conceptions of God.

### *Chapter 7 – conclusions*

At the end of this study the research questions that were formulated at the start have been answered. The first question concerned the unity of Isa. 63 as a literary composition. The investigation of that question has led to a twofold conclusion. On the one hand it's possible to distinguish within this text two separate texts that originally existed independently of each other, whereby Isa. 63:7-19 forms an inseparable whole with 64:1-11. On the other hand, it is clear that both texts are coherent and interconnected. In Isa. 63 we are dealing with a composition of two texts which, at some point in time, were combined into a meaningful entity. I have indications that this occurred when both texts were incorporated into the larger entity of the book of Isaiah, and of Trito-Isaiah in particular. Isa. 63:1-64:11 itself gives reason to think of the period following Israel's return from exile, when they found the city and the temple in ruins (63:18; 64:9-11), and subsequently asked itself how it had come to this. The text can be seen as an example of the re-orientation and reinterpretation of the available prophetic message that had taken place in the midst of the crisis of those times.

The second research question concerned the strategy of the author in making a single coherent composition of both texts. From the study of the coherence of Isa. 63:1-6 and 63:7-19 with the book of Isaiah as a whole it has emerged that, within this composition, the words גאלינו על גאולי are conspicuous. Their place within the totality of the text is an indication that the writer wanted to direct attention to the motive of redemption. By employing the word גאולי in 63:4aB he tried to give heart to the disillusioned people: in Gods vengeance on the nations their own redemption is also at hand. By writing the name גאלינו מעולם in 63:16bB he sought to emphasize that there is a well-founded hope for the people in need: it is directing its complaint to none other than to Him whose name is 'our eternal saviour'.

The third question concerned the conceptions of God within Isa. 63, and their coherence and meaning in the text as a whole. In what precedes I have explained that it is precisely the various conceptions of God that give this text coherence and make it one single entity. It is not so much a question of there being a contrast between both parts of the text – as was my initial impression – as it is of contrasting conceptions of God within both parts. Because both within Isa. 63:1-6 as 63:7-64:11 the concept of God is a multilateral one. It has both a bright and a dark side: God is both avenger and saviour, both saviour and warrior, both Israel's father and the God who in wrath hides his face from his people (63:15-64:11).

From these conclusions it follows that the hypothesis with which I started, is tenable: Isa. 63:1-6 and 63:7-19 form both literarily and theologically a meaningful whole, and both parts have been brought together into one entity with a view to the message that the writer sought to convey.

### *Relevance*

The book ends with the question as to the significance of this study. Some thoughts are shared with regard to the biblical text that has been handed down through the ages, and regarding the manner in which we handle it, and with regard to the Old Testament testimony concerning God as well as our own way of speaking about God. It is in the church's interest when, following the example of Israel and that of the New Testament (cf. Rev. 14:19v.; 19:11-16), people use at least two words when speaking of God. We don't serve the interest of the church, ourselves or that of our world, when we ignore or neutralise the intractable aspects of the Old Testament testimony concerning God. For the church to have anything to say these days it is better to maintain the high tension in the biblical image of God, while at the same time taking it into account theologically. A renewed trembling for the Holy One is necessary, if the Christian church and faith are to be relevant in our day and age.

Translation: John Foran

Bijlage 1 – overzicht tekstgegevens actanten Jes. 63:1-6

	<i>deze</i>	<i>ik</i>	<i>uw</i>	<i>volken</i>	<i>nienand</i>	<i>levenssap</i>	<i>dagfuur</i>	<i>gelosten</i>	<i>arm</i>	<i>grinnigheid</i>
1aA	הָיָה									
1aC	נָפַח									
	הָיָה									
	קָדַחַר									
1aD	הָיָה									
1bA	הָיָה									
	הָיָה									
2aB										
3aA										
3aB										
3aC										
3aD										
3bA										
3bB										
4aA										



<i>deze</i>	<i>ik</i>	<i>nw</i>	<i>volken</i>	<i>niemand</i>	<i>levenssap</i>	<i>dag/jaar</i>	<i>gelosten</i>	<i>arm</i>	<i>grimmigheid</i>
4aB	בְּלִבִּי					יָשַׁנְתָּ			
	' ...						אֶחָדָלִי		
5aA	נֶאֱבִיט					בָּאָה			
5aB	נֶאֱשָׁנוֹנָם			נֶאֱיַר עֵזֶר					
5bA				נֶאֱיַר סִגְוֹן				נֶאֱשָׁע	
	לִי								
5bB	' ...								
	' ...								
	' ...								הִיא
6aA	נֶאֱבִיט								קִבְּרָתָהּ
	' ...		עֲנִים						
6aB	נֶאֱשָׁנוֹנָם		ם ...						
	' ...								
6bA	נֶאֱוִירִי		נֶאֱקָם						

Bijlage 2 – overzicht tekstgegevens actanten Jes. 63:7-19

	<i>Jhw</i>	<i>ik</i>	<i>ons</i>	<i>Israel</i>	<i>engel</i>	<i>Geest</i>	<i>Mozes</i>	<i>herders</i>	<i>vee</i>	<i>gehind</i>	<i>Abraham</i>	<i>Israel (Ishak)</i>	<i>vrijnd</i>	<i>bergen</i>
7aA	טָכַרְךָ יְהוָה													
		אֶפְרַיִם												
7aB	תְּהַלֵּאת יְהוָה													
	גִּבֹּרֶתְךָ יְהוָה		בְּ...											
7bA				לְבֵיט יִשְׂרָאֵל מ...										
7bB	גִּבֹּרֶתְךָ פָּרִי־חֶמְדֶּיךָ			מ...										
8aA	חֶמְדֶּיךָ וַיֵּאָקֶרֶן													
8aA	י...			עֶפְרַיִם										
8aB				הַמָּוֶה										
				כָּנָעִים										
8bA				לֹא יִשְׁעֶיךָ לָהֶם										
9aA	וַיִּהְיֶה לְמַלְאָכָיִים													
9aA	לֹא צָר			צָרָתָם										
9aB	פָּקֶדֶךָ			מַלְאָכָיִים פָּקֶדֶךָ										

	<i>Jinwi</i>	<i>ik</i>	<i>ons</i>	<i>Israël</i>	<i>engel</i>	<i>Geest</i>	<i>Mozes</i>	<i>herders</i>	<i>vee</i>	<i>geclud</i>	<i>Abram</i>	<i>Israel</i> ( <i>Jakob</i> )	<i>vijand</i>	<i>bergen</i>
9bA	קאָהבֿת י			ם...	ה'שׁינעם									
	קטגילת י													
	היא													
	גאלם			ם...										
9bB	וַנְשִׁילֶם			ם...										
	וַיְבַשֶּׁאֶם			ם...										
10aA				הַבָּהָה										
				קרוֹן										
				וַעֲבָדוּ										
	י...				רוֹגִים									
10bA	וַיִּתְּקֶפֶד				קוֹדֶשׁוֹ									
	לְאוֹיִבִים			לָקֶם										
10bB	הוא													
	גלם			קם										
11aA	וַיִּזְכֹּר													
	י...			עמוֹ			מִלֶּשֶׁה							
11bA	הַפְּעֻלָּה													
	י...			צאנוֹ				רָעִי						
11bB	הַשָּׂם						קְמָרָפוֹ							
	י...				רוֹגִים									
					קוֹדֶשׁוֹ									
12aA	מולידֶךָ				לִימִינִי									

	<i>Jinji</i>	<i>ik</i>	<i>ons</i>	<i>Israel</i>	<i>engel</i>	<i>Geest</i>	<i>Moses</i>	<i>herders</i>	<i>wee</i>	<i>gehuil</i>	<i>Abram</i>	<i>Israel</i> ( <i>Jakob</i> )	<i>vijand</i>	<i>bergen</i>
12aB	וְרָעַת תַּפְאָרֶת						בְּיָשָׁה							
12bA	בִּזְמַנְךָ			מַתְנִיחִים										
12bB	לַעֲשׂוֹת לָךְ													
13aA	מִלֵּלְכֶם			מִ... לֹא										
13bA				תַּעֲשֶׂהְךָ										
14aA								רָוִים						
14aB						וְהָיָה			מִרְדִּי					
14bA	וְהָיָה		וְ... וְ...	עֲנֶהְךָ		תַּעֲנֶהְךָ								
14bB	לַעֲשׂוֹת לָךְ													
15aA	מִכֶּסֶּת													
15aB	וְרָאָה													
	קִדְשָׁךְ													
15bA	קִדְשָׁךְ													
	וְיִבְרָחְךָ													
	כִּי													



	<i>Jimu</i>	<i>ik</i>	<i>ons</i>	<i>Israël</i>	<i>engel</i>	<i>Geest</i>	<i>Mozes</i>	<i>herders</i>	<i>vee</i>	<i>schuld</i>	<i>Abram</i>	<i>Israël</i> ( <i>Jakob</i> )	<i>vijand</i>	<i>bergen</i>
18aB			נָנוּ										צָרִיכָנוּ	
18aB													בָּסָס	
19aA			הָיִינוּ											
				וְקָם										
19aB														
				עָלֵינוּ										
19bA														
				לֹא־										
				קָרָעַתָּ										
				יָרְדָה										
19bB				מִפְּנֵיהָ										מָלָה

<sup>233</sup> Zie voetnoot 130 in § 2.3.2: ik houd het erop dat de 3<sup>e</sup> persoon meervoud (ook in 19aB) verwijst naar het volk Israël, zoals ook het geval is in vers 7bB; ook daar is er de overgang van 1<sup>e</sup> persoon meervoud naar 3<sup>e</sup> persoon meervoud.

# Lijst van manuscripten

## Hebreeuwse handschriften:

- 1QIs<sup>a</sup>: *The Great Isaiah Scroll (1QIsa<sup>a</sup>)* • Qumran Cave 1 • 1st century BCE • Parchment  
• H: 22-25, L: 734 cm • Government of Israel • Accession number: HU 95.57/27 -  
in te zien via de website <http://dss.collections.imj.org.il>
- 1QIs<sup>b</sup>: Eugene Ulrich and Peter W. Flint, Qumran Cave 1, II: The Isaiah Scrolls, Part 1:  
Plates and Transcriptions (Discoveries in the Judaean Desert, XXXII), Oxford  
2010
- ℳ<sup>L</sup>: Codex Leningradensis  
*The Leningrad Codex: A Fascimile Edition* (ed. D.N. Freedman and A.B. Beck *et al.*; Grand Rapids, MI, Eisenbrauns, 1998) – Codex Leningradensis is o.a. in te  
zien via  
[https://archive.org/stream/Leningrad\\_Codex/Leningrad#page/n492/mode/2up](https://archive.org/stream/Leningrad_Codex/Leningrad#page/n492/mode/2up)
- ℳ<sup>C</sup>: Codex Cairo  
*Codex Cairo of the Bible from the Karaite Synagogue at Abbasiya: the Earliest  
Extant Hebrew Manuscript Written in 895<sup>234</sup> by Moshe Ben Asher* (Jerusalem,  
Makor, 1971)
- ℳ<sup>A</sup>: Codex Aleppo  
*The Aleppo Codex Provided with Masoretic Notes and Pointed by Aaron Ben  
Asher* - in te zien via de website <http://aleppocodex.org>

De Hebreeuwse handschriften *Marshall Or. 3* (folio 265r, 265v, 266r), *Arch. Selden A. 47* (folio 206r en 206v), *Pococke 348* (folio 24r en 24v) en *Kennicott 1* (folio 242r en 242v); deze handschriften bevinden zich in de Bodleian Library (Oxford) en zijn in te zien via de website <https://digital.bodleian.ox.ac.uk>.

## Griekse handschriften:

- Ⲑ<sup>S</sup>: Codex Sinaiticus  
Ik heb het manuscript bekeken dat wordt aangereikt door *The Codex Sinaiticus Project*. Het betreft een project van The British Library (UK), Leipzig University Library (Dld), St Catherine's Monastery (Sinai) en The National Library of Russia (St Petersburg). Deze bibliotheken bezitten delen van het oude handschrift. In dit project worden de delen samengebracht om inzicht te krijgen in het manuscript als geheel. Zie verder: [www.codexsinaiticus.org](http://www.codexsinaiticus.org)

---

<sup>234</sup> Op grond van nieuw onderzoek gaan veel geleerden er tegenwoordig vanuit dat het betreffende handschrift niet van de hand van Moshe Ben Asher is, maar dat het van later datum is, namelijk uit de 11<sup>e</sup> eeuw. De schrijver schreef de colophon (het opschrift) - waarin het jaartal 895 genoemd wordt - over van een ouder handschrift dat wel door Moshe Ben Asher geschreven is. Zie Yosef Ofer, "Cairo Codex", in: Hans-Josef Klauck e.a. (ed.), *Encyclopedia of the Bible and its Reception 4* (Berlin/Boston 2012), 769-770.

Ⓜ<sup>B</sup>: Codex Vaticanus  
*Biblorum SS. Graecorum Codex Vaticanus 1209 (Cod. B) denuo phototypice expressus iussu et cura Praesidium Bybliothecae Vaticanae, Pars Prima: Testamentum Vetus, Tomus III* (Milano 1907; facs. edition), p. 1059-1060 - in te zien via de website [http://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Vat.gr.1209](http://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1209)

Ⓜ<sup>A</sup>: Codex Alexandrinus  
*Vetus Testamentum Graecum e Codice Ms. Alexandrino, cura et labore Henrici Herveii Baber, A.M., Tomus II* (Londen 1819)

Voor het lezen en onderzoeken van *Syrische handschriften* verwijst ik naar *The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version*, Part III,1: Isaiah, ed. S.P. Brock, Leiden 1993.

*Latijnse handschriften:*

Ⓜ: Vulgaat  
*Biblia Philippi Pulchri, regis Francorum, vol II, uit 1301-1315* – in te zien via de website  
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8455787b/f79.image.r=texte%20de%20la%20vulgate>

Verder maakte ik gebruik van de voorhanden gegevens betreffende de indeling van de tekst zoals die te vinden zijn in het kritisch apparaat van de *Biblia Sacra Iuxta Latinam Vulgatam versionem ad codicum fidem iussu Pauli PP. VI, Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1969*

De volgende Latijnse handschriften zijn vanuit deze tekstuittgave in dit onderzoek meegenomen:

a. Deze vier handschriften hebben een indeling in kleinere eenheden:

Ⓜ<sup>A</sup>: A (Amiatinus) Florentinus, Laurent. , ca. 700  
Ⓜ<sup>C</sup>: C (Cavensis) Cavensis, Abb. 1 (14), even na 850  
Ⓜ<sup>O</sup>: O (Floriacensis) Aurelianensis, Bibl. Civit. 17 (14), 8<sup>e</sup>-9<sup>e</sup> eeuw  
Ⓜ<sup>T</sup>: T (Parisinus), Bibl. Nat. inter latinos noviter adquisitos 1586

b. Grotere tekstdelers worden aangetroffen in de volgende handschriften:

X (Complutensis<sup>1</sup>) Matritensis, Univ. Centr. 31, 10<sup>e</sup> eeuw  
Σ<sup>T</sup> (Toletanus) Matritensis, Bibl. Nat. Vitr. 13-1, vóór 988  
Ω<sup>S</sup> (Universitatis, ook wel: Sorbonicus) Parisinus lat. 15467, vóór 1270  
Ω<sup>I</sup> (Correctorium S. Iacobi) Parisinus lat. 16721, ongeveer 1250  
Ω<sup>M</sup> (Mazarinaeus) Parisinus, Bibl. Mazar. 5, vóór 1231  
Δ (Legionensis) Legionensis, Capit. Cath. 6, vóór 920  
Λ<sup>L</sup> (Legionensis S. Isidori) Legionensis S. Isidori, vóór 960  
Φ<sup>R</sup> (Rorigonis) Parisinus lat. 3, ongeveer 835



- Φ<sup>G</sup> (Grandivallensis) Londiniensis Add. 10546, vóór 843
- Φ<sup>P</sup> (Paulinus) Romanus, Abb. S. Pauli extra Muros, ongeveer 880
- Q (Bobiensis) Mediolanensis, Ambros. E. 26. inf., ongeveer 850
- R (Ratisbonensis) Monacensis lat. 14080, na 750
- S (Sangallensis) Sangallensis, Abb. 40, vóór 781
- Γ<sup>A</sup> (Abiascensis) Mediolanensis, Ambros. E. 53. inf., 10e eeuw
- Π<sup>L</sup> (Casinensis) Casinensis, Abb. 543, 11e eeuw
- Θ<sup>A</sup> (Aniciensis) Aniciensis, Capit. Cath., ongeveer 800

## Lijst van afbeeldingen

*figuur 1* – fragment Codex Leningradensis (by Samuel ben Jacob); free download  
[https://archive.org/details/Leningrad\\_Codex/page/n8](https://archive.org/details/Leningrad_Codex/page/n8)

*figuur 2* – fragment 1QIs<sup>a</sup>; bron: The Israel Museum, Jerusalem (<https://en.wikipedia.org>)

*figuur 3* – fragment Codex Aleppo; bron: Ben-Zvi Institute, Jerusalem  
([www.aleppocodex.org](http://www.aleppocodex.org))

*figuur 4* – fragment Codex Sinaïticus; bron: © The British Library Board, Add MS 43725,  
f.66v

*figuur 5* – fragment Codex Alexandrinus; bron: H.H. Baber, *Vetus Testamentum Graecum e  
Codice Ms. Alexandrino*, Londen 1819

# Verklaring van gebruikte afkortingen

ACEBT	Amsterdamse Cahiers voor Exegese en Bijbelse Theologie
AnBib	Analectica Biblica
AS	Apeldoornse Studies
ATD	das Alte Testament Deutsch
BBB	Bonner Biblischer Beiträge
BETHL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BG	Biblische Gestalten
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
Bibl.	Biblica
BS	Biblich-Theologische Studien
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
COT	Commentaar op het Oude Testament
CRBS	Currents in Research: Biblical Studies
ETHL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
EvTh	Evangelische Theologie
FAT	Forschungen zum Alten Testament
GAT	Grundrisse zum Alten Testament
HBS	Herders Biblische Studien
HSV	Herziene Statenvertaling
HThKAT	Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament
HTR	Harvard Theological Review
JBL	Journal of Biblical Literature
JBTh	Jahrbuch für Biblische Theologie
Jes.	Jesaja
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
JSOT.S	Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series
KT	Kerk en Theologie
LHB/OTS	Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies
LXX	Septuaginta
MAW	Met Andere Woorden
MT	Masoretische Tekst
NBV	De Nieuwe Bijbelvertaling
NCBC	the New Century Bible Commentary
NIV	New International Version, <i>The Holy Bible</i>
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
OTL	Old Testament Library
OTS	Oudtestamentische Studiën
POT	de Prediking van het Oude Testament
QD	Questiones Disputatae
RQ	Restoration Quarterly
SBB	Stuttgarter Biblische Beiträge
SBL	Society of Biblical Literature

SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SF	Sárospataki Füzetek
SOTBT	Studies in Old Testament Biblical Theology
SV	Statenvertaling
THAT	Jenni, E., und C. Westermann (Hrsg.), <i>Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament</i> , Band I en II München 1984 <sup>4</sup> en 1984 <sup>3</sup>
TB	Theologische Bücherei
ThWAT	Botterweck, G.J., und H. Ringgren (Hrsg.), <i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i> , Stuttgart 1970-2000
TR	Theologia Reformata
TW	Theologische Wissenschaft
UF	Ugarit-Forschungen
VT	Vetus Testamentum
VT.S	Vetus Testamentum, Supplements
VWGT	Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie
WBC	Westminster Bible Companion
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
ZAbR	Zeitschrift für Altorientalische und biblische Rechtsgeschichte
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

# Bibliografie

In deze lijst worden de gebruikelijke naslagwerken (lexica, grammatica's, concordanties) en artikelen uit woordenboeken (*THAT*, *ThWAT*) niet afzonderlijk vermeld.

- Aejmelaeus, A., 'Der Prophet als Klageliedsänger. Zur Funktion des Psalms Jes 63,7-64,11 in Tritojesaja', *ZAW* 107 (1995), 31-50
- Albertz, R., *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (GAT 8/1-2), Göttingen 1992
- Bal, M., *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative. Third Edition*, Toronto 2009
- Balentine, S.E., *The Hidden God. The Hiding of the Face of God in the Old Testament*, Oxford 1983
- Balogh, C., *The Stele of YHWH in Egypt. The Prophecies of Isaiah 18-20 concerning Egypt and Kush* (OTS 60), Leiden 2011
- Baltzer, K., 'The Book of Isaiah', *HTR* 103/3 (2010), 261-270
- Banning S.J., J.H.A. van, 'Reflections upon the Chapter Divisions of Stephon Langton', in: M.C.A. Korpel, J.M. Oesch, S.E. Porter (eds.), *Method in Unit Delimitation* (Pericope 6), Leiden 2007, 141-161
- Barth, H., *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit. Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung* (WMANT 48), Neukirchen-Vluyn 1977
- Bartlett, J.R., *Edom and the Edomites* (JSOT.S 77), Sheffield 1989
- Becking, B.E.J.H., 'Verder na Vriezen. Kanttekeningen bij zijn "Hoofddlijnen" op de drempel van het derde millenium', in: M. Dijkstra & K. Vriezen, *Th.C. Vriezen. Hervormd theoloog en oudtestamenticus*, Kampen 1999, 83-105
- , 'Tussen Unificatie en Diversificatie. Over Bijbelse Theologie en het Probleem van de Prediking van het Oude Testament', *KT* 53/3 (2002), 237-250
- , *Between Fear and Freedom. Essays on the Interpretation of Jeremiah 30-31* (OTS 51), Leiden 2004
- , 'Godsbeeld', in: K. Spronk en A. van Wieringen (red.), *De Bijbel theologisch. Hoofddlijnen en thema's*, Zoetermeer 2011, 321-332
- , 'Gottes Eifersucht als eine der Wurzeln des altisraelitischen Monotheismus', in: C. Schwöbel (Hg.), *Gott, Götter, Götzen: XIV. Europäischer Kongress für Theologie (11.-15. September 2011 in Zürich)* (VWGT 38), Leipzig 2013, 292-303
- Berges, U., *Das Buch Jesaja: Komposition und Endgestalt* (HBS 16), Freiburg 1998
- , *De Armen van het boek Jesaja. Een bijdrage tot de literatuurgeschiedenis van het Oude Testament* (oratie), Nijmegen 1999
- , 'Der neue Himmel und die neue Erde im Jesajabuch. Eine Auslegung zu Jesaja 65:17 und 66:22', in: F. Postma, K. Spronk, E. Talstra (eds.), *The New Things: Eschatology in Old Testament Prophecy – Festschrift for Henk Leene* (ACEBT Supp. Series, Vol. 3), Maastricht 2002, 9-15
- , 'Der Zorn Gottes in der Prophetie und Poesie Israels auf dem Hintergrund altorientalischer Vorstellungen', *Bibl.* 85/3 (2004), 305-330
- , *Profetie zonder profet. Het afscheid van Deuterokesaja*, Nijmegen 2007

- , 'Where starts Trito-Isaiah?', in: L.S. Tiemeyer and H.M. Barstad (eds.), *Continuity and Discontinuity. Chronological and Thematic Development in Isaiah 40-66*, Göttingen 2014, 63-76
- , *Jesaja. Der Prophet und das Buch* (BG 22), Leipzig 2018
- Berges, U., W.A.M. Beuken, *Das Buch Jesaja. Eine Einführung*, Göttingen 2016
- Berges, U., B. Obermayer, 'Großer Friede nach dem letzten Krieg? Zur göttlichen Gewalt in prophetischer Eschatologie', in: I. Fischer (Hg.), *Macht, Gewalt, Krieg im Alten Testament: gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation* (QD 254), Freiburg 2013, 352-377
- Beuken, W.A.M., 'Isaiah LIV: The Multiple Identity of the Person Addressed', in: J. Barr et al. (eds.), *Language and Meaning: Studies in Hebrew Language and Biblical Exegesis* (OTS 19), Leiden 1974, 29-70
- , *Jesaja* deel IIa, deel IIb, deel IIIa, deel IIIb (POT), Nijkerk 1986<sup>2</sup>, 1983, 1989, 1989
- , 'Isa. 56:9-57:13 – An example of the Isaianic Legacy of Trito-Isaiah', in: J.W. van Henten e.a. (eds.), *Tradition and Re-interpretation in Jewish and Early Christian Literature. Essays in Honour of Jürgen C.H. Lebram*, Leiden 1986, 48-64
- , 'Trito-Jesaja: Profetie en Schriftgeleerdheid', in: F. García Martínez e.a. (red.), *Profeten en profetische geschriften. Studies aangeboden aan A.S. van der Woude*, Nijkerk 1987, 71-85
- , 'The Main Theme of Trito-Isaiah "The Servants of YHWH"', *JSOT* 47, Sheffield 1990, 67-87
- , 'Isaiah Chapters lxxv-lxxvi: Trito-Isaiah and the Closure of the Book of Isaiah', in: J.A. Emerton (ed.), *Congress Volume: Leuven 1989* (VT.S 43) Leiden 1991, 204-221
- , 'Abraham weet van ons niet' (*Jesaja 63 : 16*). *De grond van Israëls vertrouwen tijdens de ballingschap* (inaugurele rede, Nijmegen 1986), Middelburg 2003 - bron: [www.theologienet.nl](http://www.theologienet.nl)
- , 'The Unity of the Book of Isaiah: Another Attempt at Bridging the Gorge between its Two Main Parts', in: J.C. Exum et al. (eds.), *Reading from Right to Left* (JSOT.S 373), Sheffield 2003, 50-62
- , *Jesaja 1-12* (HThKAT), Freiburg 2003
- , *Jesaja 13-27* (HThKAT), Freiburg 2007
- , *Jesaja 28-39* (HThKAT), Freiburg 2010
- , 'Questioning a Warrior. Otherness as Literary Strategy in Isaiah 63,1-6', *ETHL* 92 (2016), 285-300
- Blenkinsopp, J., 'The Servant and the Servants in Isaiah and the Formation of the Book', in: C.C. Broyles & C.A. Evans (eds.), *Writing and Reading the Scroll of Isaiah*, Leiden 1997, 155-175
- , 'The Prophetic Biography of Isaiah', in: E. Blum (ed.), *Mincha: Festgabe für Rolf Rendtorff zum 75. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn 2000, 13-26
- , *Isaiah 1-39*, Anchor Bible, Vol. 19, New York 2000
- , *Isaiah 40-55*, Anchor Bible, Vol. 19A, New York 2002
- , *Isaiah 56-66*, Anchor Bible, Vol. 19B, New York 2003
- Böckler, A.M., *Gott als Vater im Alten Testament: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes*, Gütersloh 2002<sup>2</sup>
- , 'Unser Vater', in: P. van Hecke (ed.), *Metaphor in the Hebrew Bible*, (BETHL 187), Leuven 2005, 249-261

- Bowman, J.H., 'The Codex Alexandrinus and the Alexandrian Greek Types', in: *British Library Journal* 24 (1998), 169-183
- Brink, G. van den, C. van der Kooi, *Christelijke dogmatiek. Een inleiding*, Zoetermeer 2012
- Brouwer, R., 'God as burden: A theological reflection on art, death and God in the work of Joost Zwagerman', *HTS Theologische Studies/Theological Studies* 73 (4), 4338. <https://doi.org/10.4102/hts.v73i4.4338>.
- Broyles, C.C. et al. (eds.), *Writing and Reading the Scroll of Isaiah: Studies of an Interpretative Tradition* (VT.S 70), Leiden 1997
- Brueggemann, W., *Old Testament Theology: Essays on Structure, Theme, and Text* (ed. P.D. Miller), Minneapolis 1994
- , *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis 1997
- , *Isaiah 40-66* (WBC), Louisville, Kentucky 1998
- Carr, D.M., 'Reaching for Unity in Isaiah', *JSOT* 57 (1993), 61-80
- , 'Reading Isaiah from Beginning (Isaiah 1) to End (Isaiah 65-66): Multiple Modern Possibilities', in: R.F. Melugin and M.A. Sweeny (eds.), *New Visions of Isaiah* (JSOT.S 214), Sheffield 1996, 188-218
- Childs, B.S., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979
- , *Isaiah* (OTL), Louisville 2001
- , *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture*, Grand Rapids 2004
- Clements, R.E., 'The Unity of the Book of Isaiah', *Interpretation* 36 (1982), 117-129
- , 'Beyond Tradition-History: Deutero-Isaianic Development of First Isaiah's Themes', *JSOT* 31 (1985), 95-113
- , 'A Light to the Nations: The Central Theme of the Book of Isaiah', in: J.W. Watts and P.R. House (eds.), *Forming Prophetic Literature: Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D.W. Watts* (JSOT.S 235), Sheffield 1996, 57-69
- , 'Isaiah: A Book without an Ending?', *JSOT* 97 (2002), 109-126
- Creach, J.F.D., *Violence in Scripture* (Interpretation – Resources for the Use of Scripture in the Church), Louisville 2013
- Dalman, G., *Arbeit und Sitte in Palästina* (Bd. VI), Gütersloh 1939
- Dekker, J., *Zion's Rock-Solid Foundations. An Exegetical Study of the Zion Text in Isaiah 28:16* (OTS 54), Leiden 2007
- , 'Isaiah, Prophet in the Service of the Holy One of Israel (Isa 1–39)', in: H.G.L. Peels & S.D. Snyman (eds.), *The Lion Has Roared. Theological Themes in the Prophetic Literature of the Old Testament*, Eugene 2012, 40–64
- , 'Leerlingen en knechten van de Heer. Een belangrijk scharnierpunt in het boek Jesaja', *MAW* 31/4 (2012), 43-46
- , 'The Servant and the Servants in the Book of Isaiah', *SF* 16/3-4 (2012), 33-45
- , 'Eenheid en auteurschap van Jesaja', in: K. van Bekkum, P.H.R. van Houwelingen, H.G.L. Peels (red.), *Nieuwe en oude dingen. Schatscherven in de Schrift* (AS 62), Barneveld 2013, 129-146
- , 'Sacra Scriptura Sui Ipsius Interpres. Reinterpretation in the Book of Isaiah'; gepubliceerd in: H. Burger, A. Huijgen, E. Peels (eds.), *Sola Scriptura: Biblical and Theological Perspectives on Scripture, Authority, and Hermeneutics* (Studies in Reformed Theology 32), Leiden 2017, 195-215 - bron: <https://www.tua.academia.edu/JaapDekker>
- Dekker, W., *Afwezigheid van God. Een onderzoek naar antwoorden bij W. Pannenberg, K.H. Miskotte en A. Houtepen*, Zoetermeer 2011

- , *Marginaal en Missionair. Kleine theologie voor een krimpende kerk*, Zoetermeer 2011
- , *Tegendraads en bij de tijd. Verder in het spoor van Bonhoeffer*, Zoetermeer 2016<sup>3</sup>
- , *Verbonden en Vervreemd. Over de God van Paulus op de Areopagus*, Utrecht 2018
- Dekker, W.J., *Verberging van God – vraag en teken. Een onderzoek naar de relatie tussen de verberging van God en het handelen van Israël in Jesaja 54'*, Utrecht, 1993 (doctoraalscriptie)
- , 'Verberging van God – schuld of lot', *TR* 38 (1995), 184-201
- Dietrich, W., 'Rache. Erwägungen zu einem alttestamentlichen Thema', *EvTh* 36 (1976), 450-472
- Dietrich, W., und C. Link, *Die dunklen Seiten Gottes*, 2 Bd. (1: Allmacht und Ohnmacht; 2: Willkür und Gewalt), Neukirchen-Vluyn 1995/2000
- Dijkstra, M., 'YHWH as Israel's gō'ēl: Second Isaiah's Perspective on Reconciliation and Restitution', *ZAbR* 5 (1999), 236-257
- Dijkstra, M., en K. Vriezen, *Th.C. Vriezen. Hervormd theoloog en oudtestamenticus*, Kampen 1999
- Dussen, A. van der, *Vrees en beven. Een pleidooi voor eerbied en ontzag in kerk en theologie*, Kampen 2019
- Firth, D.G., and H.G.M. Williamson (eds.), *Interpreting Isaiah. Issues and Approaches*, Nottingham 2009
- Fischer, I., 'Wo ist Jahwe?' *Das Volksklagelied Jes 63,7-64,11 als Ausdruck des Ringens um eine gebrochene Beziehung* (SBB 19), Stuttgart 1989
- (Hg.), *Macht, Gewalt, Krieg im Alten Testament: gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation* (QD 254), Freiburg 2013
- Franz, M., *Der barmherzige und gnädige Gott. Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34,6-7) und ihre Parallelen im Alten Testament und seiner Umwelt* (BWANT 160), Stuttgart 2003
- Fretheim, T.E., *The Suffering of God – An Old Testament Perspective*, Philadelphia 1984
- , 'Some Reflections on Brueggemann's God', in: T. Linafelt, T.K. Beal, *God in the Fray. A Tribute to Walter Brueggemann*, Minneapolis 1998, 24-37
- Goldenstein, J., *Das Gebet des Gottesknechte. Jesaja 63,7-64,11 im Jesajabuch* (WMANT 92), Neukirchen-Vluyn 2001
- Goldingay, J., *The Theology of the Book of Isaiah*, Downers Grove 2014
- Groot, J.de en A.R. Hulst, *Macht en wil. De verkondiging van het Oude Testament aangaande God*, Nijkerk z.j.
- Hanson, P.D., *The Dawn of Apocalyptic*, Philadelphia 1975
- Herrmann, W., 'Die religiöse Signifikanz von Jesaja 63,1-6', in: M. Witte, *Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag*, Berlin/New York 2004, 533-550
- Holmgren, F., 'Yahweh the Avenger. Isaiah 63:1-6', in: J.J. Jackson and M. Kessler (eds.), *Rhetorical criticism. Essays in honor of James Muilenburg*, Pittsburg 1974, 132-148
- Houtman, C., *De Schrift wordt geschreven. Op zoek naar een christelijke hermeneutiek van het Oude Testament*, Zoetermeer 2006
- , 'Lijden aan de Bijbel. Over de kwetsbaarheid van de Schrift', *TR* 59/3 (2016), 195-215
- Huijgen, A. en H. de Waard, 'Twee versies van Jeremia en een gereformeerde visie op de Schrift', *TR* 60/2, 143-160



- Irudayaraj, D.S., *Violence, Otherness and Identity in Isaiah 63:1-6. The Trampling One Coming from Edom* (LHB/OTS 633), London/Oxford 2017
- Janowski, B., *Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn, 2013
- Janse, S., *Is het de schuld van de ENE? In gesprek met Paul Cliteur en anderen over monotheïsme en geweld*, Soest 2016
- Jeremias, J., *Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung* (BS 65), Neukirchen-Vluyn 1975
- , *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (WMANT 10), Neukirchen-Vluyn 1977<sup>2</sup>
- , *Der Zorn Gottes im Alten Testament. Das biblische Israel zwischen Verwerfung und Erwählung* (BS 104), Neukirchen-Vluyn 2009
- , *Theologie des Alten Testaments* (GAT, Bd. 6), Vandenhoeck & Ruprecht, 2016
- Jong, M.J. de, *Isaiah among the Ancient Near Eastern Prophets. A Comparative Study of the Earliest Stages of the Isaiah Tradition and the Neo-Assyrian Prophecies* (VT.S 117), Leiden 2007
- Jongkind, D., *Scribal Habits of Codex Sinaiticus* (Text and Studies 3/5), Piscataway 2007
- Klingbeil, M., *Yahweh Fighting from Heaven. God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography* (OBO 169), Göttingen 1999
- Koenen, K., *Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch: Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studie* (WMANT 62), Neukirchen-Vluyn 1990
- Koole, J.L., *Jesaja deel II<sup>1</sup>, deel II<sup>2</sup>, deel III* (COT), Kampen 1985, 1990, 1995
- Korpel, M.C.A., *A Rift in the Clouds. Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine*, Münster 1990
- , 'Introduction to the Series Pericope' in: M.C.A. Korpel, J.M. Oesch (eds.), *Delimitation Criticism: A New Tool in Biblical Scholarship* (Pericope 1), Assen 2000, 1-50
- Korpel, M.C.A., J.C. de Moor, *The Structure of Classical Hebrew Poetry: Isaiah 40-55* (OTS 41), Leiden 1998
- Korpel, M.C.A., J.C. de Moor, *The Silent God*, Leiden 2011
- Lau, W., *Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56-66: Eine Untersuchung zu den literarischen Bezügen in den letzten elf Kapiteln des Jesajabuches* (BZAW 225), Berlin 1994
- Lessing, R.R., *Isaiah 56-66* (Concordia Commentary), St. Louis 2014
- Linafelt, T., et al. (eds.), *God in the Fray: a Tribute to Walter Brueggemann*, Minneapolis 1998
- Locke, J.W., 'The Wrath of God in the Book of Isaiah', *RQ* 35/4 (1993), 221-233
- Lohfink, N., *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, Freiburg 1983
- Longman III, T., and D.G. Reid, *God is a Warrior* (SOTBT), Grand Rapids 1995
- Lynch, M.J. 'Zion's Warrior and the Nations: Isaiah 59:15b-63:6 in Isaiah's Zion Traditions', *CBQ* 70 (2008), 244-263
- Meier, S.A., "'Angel of Yahweh יהוה מלאך'", in: K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (eds.), *Dictionairy of Deities and Demons in the Bible*, Leiden 1999, 53-59
- Melugin, R.F., and M.A. Sweeney (eds.), *New Visions of Isaiah* (JSOT.S 214), Sheffield 1996
- Mettinger, T.N.D., *In Search of God: The Meaning and Message of the Everlasting Names*, Philadelphia 1988

- Moor, J.C. de, 'Structure and Redaction: Isaiah 60,1-63,6', in: J. van Ruiten, M. Vervenne (eds.), *Studies in the Book of Isaiah: FS W.A.M. Beuken* (BETHL 132), Leuven 1997, 325-346.
- , 'The Boundary between Isaiah 63 and 64 in Manuscripts and Bible Translations', in: M.C.A. Korpel, P. Sanders (eds.), *Textual Boundaries in the Bible – Their Impact on Interpretation* (Pericope 9), Leuven - Paris - Walpole, MA 2017, 77-93
- Motyer, J.A., *The Prophecy of Isaiah: an Introduction & Commentary*, Leicester 1993
- Muilenburg, J., *The Book of Isaiah. Chapters 40-66* (The Interpreter's Bible V), New York 1956
- Niskanen, P., 'Yhwh as Father, Redeemer, and Potter in Isaiah 63:7–64:11', *CBQ* 68 (2006), 397-407
- Noordgraaf, A., e.a. (red.), *Woordenboek voor bijbellezers*, Zoetermeer 2005
- Nötscher, F., "Das Angesicht Gottes schauen" nach biblischer und babylonischer Auffassung, Darmstadt 1969
- Obermayer, B., *Göttliche Gewalt im Buch Jesaja. Untersuchung zur Semantik und literarischen Funktion eines theologisch herausfordernden Aspekts im Gottesbild* (BBB 170), Göttingen 2014
- Oesch, J.M., *Petucha und Setuma: Untersuchungen zu einer überlieferten Gliederung im hebräischen Text des Alten Testaments* (OBO, 27), Freiburg, Göttingen 1979
- Oswalt, J.N., 'The Kerygmatic Structure of the Book of Isaiah', in: J.N. Oswalt, *The Holy One of Israel. Studies in the Book of Isaiah*, Eugene 2014, 1-15
- , 'Holiness in the Book of Isaiah', in: *The Holy One of Israel. Studies in the Book of Isaiah*, Eugene 2014, 41-58
- , 'Isaiah 60-62: The Glory of the Lord', in J.N. Oswalt, *The Holy One of Israel. Studies in the Book of Isaiah*, Eugene 2014, 152-161
- Otto, R., *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Neuausgabe mit einer Einführung zu Leben und Werk Rudolf Ottos von Jörg Lauster und Peter Schütz und einem Nachwort von Hans Joas, München 2014
- Paul, Shalom M., *Isaiah 40-66. Translation and Commentary*, Grand Rapids 2012
- Pauritsch, K., *Die neue Gemeinde: Gott sammelt Ausgestossene und Arme (Jesaja 56-66)* (AnBib 47), Rome 1971
- Peels, H.G.L., *The Vengeance of God. The Meaning of the Root NQM and the Function of the NQM-Texts in the Context of Divine Revelation in the Old Testament* (OTS 31), Leiden 1995
- , *De omkeer van God in het Oude Testament* (AS 34), Apeldoorn 1997
- , 'qin'ah', in: W.A. van Gemeren, *Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, Vol 3, Carlisle 1997, 937-940
- , 'Ontwikkelingen in de bijbelse hermeneutiek', *TR* 40/2 (1997), 72-95
- , 'Helder en onbevangen. Een recent pleidooi voor een ambachtelijke exegese van het Oude Testament', *TR* 46/1 (2003), 46-55
- , *Heilig is Zijn naam. Onze godsbeelden en de God van de Bijbel* (Woord & Wereld 48), Bedum 2000
- , 'Stem en tegenstem. Het beeld van God in de theologie van Walter Brueggemann', *TR* 49/2 (2006), 124-143
- , *Wie is als Gij? Schaduwkanten van het oudtestamentische Godsbeeld*, Zoetermeer 2007<sup>2</sup>
- , *God en geweld in het Oude Testament* (AS 47), Apeldoorn 2007

- , *Traag tot toorn. Een onderbelicht aspect van het oudtestamentisch godsbeeld* (AS 58), Apeldoorn 2011
- , 'Een spade dieper. Over de worsteling om de Schrift recht te doen', *TR* 59/3 (2014), 216-232
- , Review van B. Janowski, *Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments* (Neukirchen-Vluyn 2013), *TR* 60/3, 318-319
- Peels, H.G.L. e.a., 'De God van het Oude Testament', *TR* 57/4 (2014)
- Perlitt, L., 'Die Verborgtheit Gottes', in: H.W. Wolff (Hsgb.), *Probleme biblischer Theologie* (FS Gerhard von Rad), München 1971, 367-382
- Polan, G.J., *In the Ways of Justice Toward Salvation. A Rhetorical Analysis of Isaiah 56-59*, New York/Bern/Frankfurt a.M. 1986
- Porter, S.E., 'The Influence of Unit Delimitation on Reading and Use of Greek Manuscripts', in: M.C.A. Korpel, J.M. Oesch, S.E. Porter (eds.), *Method in Unit Delimitation* (Pericope 6), Leiden 2007, 44-60
- Rad, G. von, *Theologie des Alten Testaments 1 und 2*, München 1987<sup>9</sup>
- Rendtorff, R., 'The Composition of the Book of Isaiah', in: R. Rendtorff, *Canon and Theology: Overtures to an Old Testament Theology*, Minneapolis 1993, 146-169
- , 'The Book of Isaiah: A Complex Unity. Synchronic and Diachronic Reading', in: E.H. Lovering (ed.), *Prophecy and Prophets: The Diversity of contemporary Issues in Scholarship* (SBL), Atlanta 1991, 8-20 (ook opgenomen in: R.F. Melugin and M.A. Sweeney (eds.), *New Visions of Isaiah* (JSOT.S 214), Sheffield 1996, 32-49)
- Rooze, E.A., *Amalek geweldig verslagen. Een bijbels-theologisch onderzoek naar de vijandschap Israël-Amalek als bijdrage tot de discussie over "Geweld in het Oude Testament"*, Gorinchem 1995
- Ruiten, J. van, and M. Vervenne (eds.), *Studies in the Book of Isaiah: FS W.A.M. Beuken* (BETHL 132), Leuven 1997
- Sanders, P., 'Ancient Colon Delimitations: 2 Samuel 22 and Psalm 18', in: M.C.A. Korpel and J.M. Oesch (eds.), *Delimitation Criticism: A New Tool in Biblical Scholarship* (Pericope 1), Assen 2000, 277-311
- , 'Argumenta ad Deum in the Plague Prayers of Mursili II and in the Book of Psalms', in: B. Becking, E. Peels (eds.), *Psalms and Prayers* (OTS 55), Leiden 2007, 181-217
- Sawyer, J.F.A., 'Radical Images of Yahweh in Isaiah 63', in: P.R. Davies and D.J.A. Clines (eds.), *Among the Prophets: Language, Image and Structure in the Prophetic Writings* (JSOT.S 144), Sheffield 1993, 72-82
- Schroer, S., T. Staubli, *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt 2005<sup>2</sup>
- Scullion, J.J., '"Sedeq-sedaqah" in Isaiah cc. 40-66', *UF* 3 (1971), 335-348
- Seitz, C.R., 'Isaiah 1-66 : Making Sense of the Whole', in: C.R. Seitz (ed.), *Reading and Preaching the Book of Isaiah*, Philadelphia 1988, 105-126
- , 'How is the Prophet Isaiah Present in the Latter Half of the Book? The Logic of Isaiah 40-66 within the Book of Isaiah', *JBL* 115 (1996), 219-40
- Sekine, S., *Die Tritoesajanische Sammlung (Jes 56-66) redaktionsgeschichtlich untersucht* (BZAW 175), Berlin 1989
- Smith, P.A., *Rhetoric and Redaction in Trito-Isaiah: The Structure, Growth and Authorship of Isaiah 56-66* (VT.S 62), Leiden 1995
- Sommer, B.D., 'Allusions and Illusions: The Unity of the Book of Isaiah in the Light of Deutero-Isaiah's Use of Prophetic Tradition', in: R.F. Melugin, M.A. Sweeney (eds.), *New Visions of Isaiah* (JSOT.S 214), Sheffield 1996, 156-186
- , *A Prophet Reads Scripture: Allusions in Isaiah 40-66*, Stanford 1998

- Spieckermann, H., “‘Barmherzig und gnädig ist der Herr’...”, ZAW 102 (1990), 3-18
- Spronk, K., ‘De ‘Kamper School’ – Geschiedenis van een methode van structuuranalyse’, in: K. Spronk e.a. (red.), *Studies uit de Kamper school opgedragen aan Willem van der Meer*, Bergambacht 2010, 149-159
- , ‘Beelden van God in het Oude Testament’, in: K. Spronk, R. Roukema (red.), *Over God* (De Bijbel: teksten en thema’s in beeld, dl. 6), Zoetermeer 2007, 9-28
- Steck, O.H., *Bereitete Heimkehr. Jesaja 35 als redaktionelle Brücke zwischen dem Ersten und dem Zweiten Jesaja* (SBS 121), Stuttgart 1985
- , ‘Tritojesaja im Jesajabuch’, in: J. Vermeylen (ed.), *The Book of Isaiah* (BETHL 81), Leuven 1989, 361-406
- , *Studien zu Tritojesaja* (BZAW 203), Berlin 1991 (O.H. Steck, *Studien*)
- , ‘Zu jüngsten Untersuchungen von Jes 56,9-59,21; 63,1-6’, in: idem, *Studien*, 192-214
- , ‘Beobachtungen zur Anlage von Jes 65-66’, in: idem, *Studien*, 217-228
- , ‘Zu jüngsten Untersuchungen von Jes 56,1-8; 63,7-66,24’, in: idem, *Studien*, 229-65
- , ‘Anschlussprobleme einer redaktionellen Entstehung von Tritojesaja’, in: idem, *Studien*, 269-279
- , ‘Autor und/oder Redaktor in Jesaja 56-66’, in: C.C. Broyles & C.A. Evans (eds.), *Writing and Reading the Scroll of Isaiah*, Leiden 1997, 219-259
- , ‘Gottesvolk und Gottesknecht in Jes 40-66, *JBTh* 7 (1992), 51-75
- , *Gott in der in der Zeit entdecken. Die Prophetenbücher des Alten Testaments als Vorbild für Theologie und Kirche* (BS 42), Neukirchen-Vluyn 2001
- Suurmond, J.-J., ‘De kerk mist kippenvel’, *Interpretatie* 22/4 (2014), 8-11
- Sweeney, M.A., ‘The Book of Isaiah in Recent Research’, *CRBS* 1, Sheffield 1993, 141-162
- , ‘The Reconceptualization of the Davidic Covenant in Isaiah’, in: idem, *Reading Prophetic Books: Form, Intertextuality, and Reception in Prophetic and Post-Biblical Literature* (FAT 89), Tübingen 2014, 94-113
- Talstra, E., *Oude en Nieuwe Lezers – Een inleiding in de methoden van uitleg van het Oude Testament*, Kampen 2002
- , ‘Identity and Loyalty, Faith and Violence’, in: D. van Keulen, M.E. Brinkman (eds.), *Christian Faith and Violence* 1 (Studies in Reformed Theology 10), Zoetermeer 2005, 69-85
- , ‘Van Priesters, Prekers en Partizanen – Walter Brueggemann en de theologie van het Oude Testament’ (*ACEBT* 30), Bergambacht 2015, 73-88
- , ‘God. Biografie van een overlever’, *KT* 67 (2016), 97-112
- Tate, M.E., “The Book of Isaiah in Recent Study”, in: J.W. Watts (ed.), *Forming Prophetic Literature: Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D.W. Watts* (JSOT.S 235), Sheffield 1996, 22-56
- Tiemeyer, L.-S., ‘The Watchman Metaphor in Isaiah lvi-lxvi’, *VT* 55 (2005), 378-400
- , ‘The Coming of the Lord: An Inter-textual Reading of Isa 40:1-11; 52:7-10; 59:15b-20; 62:10-11 and 63:1-6’, in: I. Provan, M.J. Boda (eds.), *Let us go up to Zion: Essays in Honour of H.G.M. Williamson on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday* (VT.S 153), Leiden 2012, 233-244
- Tomasino, A.J., ‘Isaiah 1.1-2.4 and 63-66, and the Composition of the Isaianic Corpus’, *JSOT* 57 (1993), 81-98
- Torrey, C.C., *The Second Isaiah. A New Interpretation*, New York 1928

- Vanoni, G., *“Du bist doch unser Vater” (Jes. 63:16). Zu Gottesvorstellung des Ersten Testaments* (SBS 159), Stuttgart 1995
- Veijola, T., *Offenbarung und Anfechtung. Hermeneutisch-theologische Studien zum Alten Testament* (BS 89), Neukirchen-Vluyn 2007
- Vermeylen, J. (ed.), *The Book of Isaiah* (BETHL 81), Leuven 1989
- Versluis, A., *The Command to Exterminate the Canaanites: Deuteronomy 7* (OTS 71), Leiden 2017
- Vitringa, K., *Uitlegging over het Boek der Profeetsyen van Jezaias*, dl. 6, Leiden 1741
- Volz, P., *Das Dämonische in Jahwe*, Tübingen 1924
- Vreugdenhil, G.C., *Onheil dat voorbijgaat. Psalm 91 en de (oudoosterse) bedreiging door demonen*, Zoetermeer 2013
- Vriezen, Th.C., *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*, Wageningen 1987<sup>6</sup>
- Vriezen, Th. C., A.S. van der Woude, *Oudisraëlitische en Vroegjoodse Literatuur*, Kampen 2000<sup>10</sup>
- Watts, J.D.W., *Isaiah 34-66* (WBC 25), Waco 1987
- , ‘Images of Yahweh: God in the prophets’, in: R.L Hubbard Jr. et al. (eds.), *Studies in Old Testament Theology*, Dallas 1992, 135-147
- Webster, E.C., ‘The Rhetoric of Isaiah 63-65’, *JSOT* 47 (1990), 89-102
- Westermann, C., *Das Buch Jesaja Kap. 40-66* (ATD 19), Göttingen 1966
- , *Lob und Klage in den Psalmen* (5., erw. Auflage von *Das Loben Gottes in den Psalmen*), Göttingen 1977
- , *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen* (ATD 6), Göttingen 1985<sup>2</sup>
- Williamson, H.G.M., ‘Isaiah 63,7-64,11. Exilic Lament or Post-Exilic Protest?’, *ZAW* 102/1 (1990), 48-58
- , *The Book Called Isaiah: Deutero-Isaiah’s Role in Composition and Redaction*, Oxford 1994
- , ‘“From One Degree of Glory to Another”: Themes and Theology in Isaiah’, in: E. Ball (ed.), *In Search of True Wisdom – Essays in Old Testament Interpretation in Honour of Ronald E. Clements* (JSOT.S 300), Sheffield 1999, 174-195
- , ‘Recent issues in the study of Isaiah’, in: D.G. Firth and H.G.M. Williamson (eds.), *Interpreting Isaiah. Issues and Approaches*, Nottingham 2009, 21-39
- Whybray, R.N., *Isaiah 40-66* (NCBC), Grand Rapids 1975
- Wolff, H.W., *Anthropologie des Alten Testaments*, Gütersloh 2010
- Yeivin, I., *Introduction to the Tiberian Masorah*, translated and edited by E.J. Revell (Masoretic Studies 5), Missoula, MT 1980
- Zimmerli, W., ‘Zur Sprache Tritojesajas’, in: idem, *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament* (TB 19), München 1963, 217-233
- , *Grundriß der alttestamentlichen Theologie* (TW, Bd. 3,1), Stuttgart 1999<sup>7</sup>

# Register van Bijbelplaatsen

In dit register zijn de verwijzingen naar Jes. 63 niet opgenomen; evenmin de verwijzingen naar Jes. 64 in hoofdstuk 6.

## *Genesis*

2:4.....	116	30:1.....	126
17:2,7.....	88	34.....	115
21.....	118	43:30.....	119
25:30.....	76	49:10-12.....	254
28:13v.....	88		

## *Exodus*

3.....	85	21:20v.....	115
3:2.....	86	21-22.....	107
3:7-8.....	90	24:9-11.....	254
4:22.....	333	32.....	361, 365
15:16.....	110	33:12vv.....	88
15:17.....	113	33:15.....	86
19:16-20.....	90	34:6-7.... 195, 347vv, 352, 355, 357, 360,	
19:18.....	90	370	

## *Leviticus*

19:18.....	115	25.....	175
------------	-----	---------	-----

## *Deuteronomium*

1:34.....	338	28:48.....	209
3:20.....	113	32:6,18.....	333,340, 345
12:10.....	113	33:2.....	175
25:19.....	113	33:9.....	89

## *Jozua*

1:13,15.....	113	22:4.....	113
10:13.....	115	22:18.....	338
21:44.....	113	23:1.....	113

## *Richteren*

5:4v.....	90, 175	6:11vv.....	86
5:5.....	90	13.....	85
6.....	85	13:3vv.....	86

## *2 Samuël*

7:14.....	210	7:14-15.....	346
-----------	-----	--------------	-----

## *2 Koningen*

18-20.....	139, 179
------------	----------

## *Nehemia*

9 ..... 229

## *Job*

42:1-6..... 254

## *Psalmen*

1:6..... 116

2:7..... 210

18..... 90, 236

18:10..... 112

18:16..... 114

46:7..... 90

51:13..... 86

68..... 90

68:8v..... 90

72:4..... 107

74:2..... 107

75:9..... 328

77..... 229

## *Spreuken*

28:13..... 119

## *Prediker*

3:17..... 117

## *Jesaja*

1:21,24,26,27..... 130, 139

1:21,24,27..... 177-178

1:21,26,27..... 142

1:21-31..... 139

1:24..... 140, 142

1:27..... 139

2..... 159

5:25..... 129, 140, 142, 183-184

5:25-30..... 184

7:4..... 140

8:17..... 322, 323

9..... 140, 151

9:5..... 131, 132, 150, 151, 346, 375, 378

9:5,6..... 132

9:5,6,16..... 208-211

9:6..... 131, 149, 151

9:16..... 148

10..... 140

10:27..... 140, 209

11..... 181v

9:6-37..... 229

78..... 229

78:61..... 334

89:27..... 210

91:4..... 262

95:6-7..... 340

95:11..... 113

100:3..... 340

103:13..... 120, 333, 354

106..... 229

116:6..... 119

133:2..... 112

144:5..... 90

11:4,5..... 139

11:10,11..... 142

11:11-16..... 174, 176

11:13..... 148

11:14..... 174

11:16..... 174

12..... 140-141, 150, 173

12:1,4..... 140

12:1-3..... 142

12:1-6..... 181-183, 187

12:2,4..... 212

12:3..... 140

12:4..... 150, 152

12:4-6..... 227

13:2vv..... 180

13:3,9,13..... 140

14:1..... 148

14:6..... 140

16:5.... 132, 139, 148, 149, 151, 213-214,

217, 219, 227

19.....	132	38:5,19.....	131
19:20.....	149, 152, 214-215, 227	38:20.....	130, 132, 139, 142, 181
21:6-9,11-12.....	222	39:6.....	131, 131
22:11.....	322	41:10.....	136
22:20.....	217	41:25.....	147, 148, 205-206, 221
22:22.....	217	42:6,21.....	136
22:21.....	150, 151, 215, 346, 375, 378	42:13.....	131, 132, 145, 147, 169, 204-205, 222
25:1.....	151	42:25.....	137, 138, 168-169
25:9.....	140	43:27.....	146
26:1.....	140	44:12.....	137
26:11.....	149	45:10.....	146
26:8,13.....	151	45:15.....	323
27:1,2,4.....	141	45:17,22.....	324
27:10v.....	148	45:19.....	136, 171, 374
27:11.....	148, 322	45:19,23.....	136, 138, 170-171
29:16.....	322	45:19b.....	140, 171, 221, 224, 375
30:15.....	321	45:5,21.....	322
30:18.....	148, 150, 211, 216-218, 321	46:1-13.....	167
30:23,25,26.....	140	46:13.....	136
30:27.....	151, 184	47:3.....	129, 137, 138, 145, 172, 188, 221
30:27,30.....	141, 142, 184-185	47:3-4.....	167-168
30:30.....	141, 185	47:3-4.....	374
32:1.....	139	47:4.....	132, 137, 145, 146, 147, 202, 227
33.....	173	47:4,6.....	132, 147, 148, 199-200
33:2.....	141	47:6.....	131, 145, 217v, 226, 322, 374
34:1-8.....	221, 375	48:9.....	137, 138, 147, 170
34:2.....	141, 222, 323	49:6.....	136
34:2,5-6,8.....	175	49:6,8.....	138, 171
34:2,8.....	130, 142, 173-175, 186, 222, 374	49:8.....	136
34:5.....	112	49:13.....	145
34:5-6.....	141, 258, 374	49:15.....	119
34:8.....	140, 141, 159, 174, 222, 363	49:26b.....	145, 147, 206-207, 212
35:4.....	139, 140, 149	51.....	129, 132, 137, 138, 164-166, 324
35:4,9.....	130, 142, 175, 175-177, 186, 222, 374	51:2.....	88, 146
35:9.....	129, 132, 140, 149, 152, 176, 187v, 222, 224, 374	51:3.....	323v
36-39.....	141, 173, 178, 181	51:5.....	136, 138, 164-165, 168
37:12.....	131, 132	51:5,6-8.....	136, 145
37:20.....	139, 181	51:5,9-10.....	374
37:20,35.....	130, 132, 142, 149, 178-181	51:9.....	138, 165
37:26.....	322	51:9-10.....	137, 138
37:32.....	131, 132, 149, 151, 213	51:10.....	137, 146, 148, 165, 176, 201-203
37:33-35.....	181	51:10,15.....	148, 201-203, 374
37:33-38.....	187	51:13.....	165
37:35.....	139, 181, 201, 217	51:15.....	131, 147, 201-203, 226
38:5.....	132		



51:23 .....	138
52:10 .....	138
52:5 .....	147
52:9 .....	138, 146, 148
52:9,10 .....	203
54:1 .....	194
54:5 .....	132, 147, 227, 374
54:5,7-8,10 .....	147v, 193-198, 207
54:5,8 .....	131
54:7 .....	145
54:7-10 .....	362, 368
54:8 .....	119, 145, 146
54:8,9 .....	322
54:8,10 .....	131, 145, 148v, 194v, 213v
54:10 .....	145, 194v, 362, 366
54:11-12 .....	194
54:17 .....	200
55:3 ...	131, 145, 148, 198-199, 213v, 227
55:10 .....	112
56:1 .....	129, 133, 135, 143, 161-162
56:5-6 .....	131v
56-66 .....	21, 23
57:1 .....	131, 142
57:16,17 .....	322
58:2 .....	133
58:12 .....	323
58:14 .....	88, 131, 143
59:2 .....	323
59:15b-20 ....	14, 152-157, 163, 190-191, 261, 362, 373
59:16 .....	134, 135, 153, 262
59:16-17 .....	133, 143
59:16-17,19-20 .....	144
59:16-18 .....	129
59:16-18,20 .....	135, 143, 153
59:16-20 .....	132
59:17 ....	131, 134, 143, 154, 193, 204v, 208, 212, 218, 219, 221
59:18 .....	135, 155, 166
59:19 .....	131, 144, 223
59:20 .....	134, 143, 145, 152, 190v
60:10 ...	131, 143, 144, 148, 193, 219, 323
60:16 .....	134, 144

# Jeremia

2:20 .....	209
3 .....	333, 340

60:16b... ..	143, 144, 145, 147, 191v, 208v
60:17 .....	133
60:21 .....	324
60-62 .....	14, 156, 159
61:2 ....	134, 159-161, 163, 175, 221, 373
61:3,10-11 .....	133
61:9 .....	241
61:10 .....	134, 241
61:10-11 .....	133
62:1,2 .....	133
62:2 .....	144
62:8 .....	135, 185
62:8,11-12 .....	157-159
62:9 .....	241
62:10 .....	241
62:11 .....	157v, 161, 225, 226
62:11-12 .....	157, 159, 285, 296, 305
62:12 ....	134, 135, 143, 159, 238-253
64:1 ....	183v, 241v, 244, 247v, 249-254, 301v, 376
64:1-3 .....	313
64:2 .....	183v, 245, 275, 301v
64:3 .....	243, 300-302
64:3-11 .....	244
64:4,5 .....	129, 133
64:4b .....	320, 321
64:4b-6 .....	320v, 382
64:4-11 .....	314, 377
64:7 .....	143v, 149, 151, 193, 228
64:7,10 .....	131, 143
64:9v .....	22
64:9-10 .....	323v
64:11 ...	239, 241, 246, 251-255, 272
64:1-11 .....	319-324, 376-380
64:12 .....	253
65:1 ...	239, 241, 245, 248, 251-253, 313v
65:7 .....	131, 143
65:8 .....	229, 375
65:15 .....	144
65-66 .....	14, 200, 231, 321, 323
66:12 .....	324
66:14v .....	163, 189
66:15 .....	129, 134, 162-163, 169
66:22 .....	131, 132, 144, 162, 192

3:4,19 .....	345
6:11 .....	328

18 .....	340
20 .....	348
25:15 .....	328
25:30 .....	77

#### *Klaagliederen*

1:15 .....	77
------------	----

#### *Ezechiël*

20:8 .....	328
30:18 .....	209
30:21 .....	110
34:13 .....	113

#### *Hosea*

5:10 .....	328
11 .....	361

#### *Joël*

4:13 .....	77
------------	----

#### *Amos*

1:2 .....	90
-----------	----

#### *Nahum*

1:13 .....	209
------------	-----

#### *Micha*

1:3v .....	90
------------	----

#### *Habakuk*

3:12 .....	258
------------	-----

#### *Zefanja*

1:18 .....	211
------------	-----

#### *Mattheüs*

12:15-21 .....	168
----------------	-----

#### *Openbaring*

1:5 .....	381
5:6-14 .....	381
14:19v. ....	381

27-28 .....	209
30-31 .....	325, 357v
30:8 .....	209
31 .....	333, 340

1-5 .....	229
-----------	-----

36:5 .....	211
38:18 .....	114
38:19 .....	211

11:1-3 .....	333
11:8 .....	119

3:8 .....	211
-----------	-----

14:19-20 .....	77
19:11-16 .....	381
19:15 .....	77

## Curriculum vitae

Willem Johan (Willem Jan) Dekker is op 21 juli 1967 geboren te Uddel, gemeente Apeldoorn. Aan het JFC te Barneveld doorliep hij van 1979-1985 de middelbare school (VWO). Hij studeerde vervolgens van 1985-1994 theologie aan de Universiteit Utrecht, waar hij in oktober 1993 zijn doctoraal examen deed, met als hoofdvak Oude Testament (begeleider: prof. dr. B.E.J.H. Becking) en als bijvakken Geschiedenis van het Gereformeerd Protestantisme (begeleider: prof. dr. C. Graafland) en Homiletiek (begeleider: prof. dr. M.J.G. van der Velden). In juni 1994 legde hij met goed gevolg het kerkelijk examen af. Op 18 september 1994 werd hij bevestigd tot predikant van de Hervormde gemeente Molenaarsgraaf, waarna hij in mei 1999 naar de Hervormde gemeente van Reeuwijk vertrok. Van 2005-2012 was hij predikant van de wijkgemeente Mattheüs te Delft en sinds juli 2012 is hij verbonden aan de Hervormde wijkgemeente St. Joriskerk te Amersfoort.

Gedurende 15 jaar was hij redactielid van het tijdschrift *Kontekstueel – tijdschrift voor gereformeerd belijden nú*. Hij was auteur en mederedacteur van de bijbelstudie-reeks *Luisteroefeningen* en betrokken bij de totstandkoming van de liedbundel *Weerklank. Instemmen met het Woord in psalm en lied*.

Sinds augustus 1989 is hij getrouwd met Dineke Schuurman. Zij hebben vier kinderen: Wim, Doriene, Annerieke en Arnold, en inmiddels twee kleinkinderen: Lieke en Jaël.

