

‘U bent onze Vader’

God als onze Vader in Jesaja 63:7-64:11

Barbara Lamain

[Pick the date]

Scriptiebegeleiders:

Dr. M.C.A. Korpel

Prof. Dr. K. Spronk

Master scriptie binnen ‘OT Sources’

Inhoudsopgave

Inleiding	2
1. God als Vader in het Oude Testament	4
2. De situering van Trito-Jesaja	8
2.1. Auteurschap	8
2.2. Datering	10
2.3. Structuur	12
2.4. Verhouding van de hoofdstukken 56-66 tot 40-55	13
3. Jesaja 63:7 - 64:11	18
3.1. Genre	18
3.2. Datering en achtergrond	22
3.3. Werkvertaling	24
4. Jesaja 63:7-19a: Inleiding	27
4.1. De verzen 7-15	27
4.2. Vers 16: God als 'Onze Vader' en 'Onze Verlosser'	30
4.2.1. Interpretaties van God als 'onze Vader' in Jesaja 63:16	31
4.2.2. De nadere bepaling bij 'onze Vader': 'onze Verlosser'	38
4.3. De verzen 17-19a	42
5. Jesaja 63:19b – 64:11: Inleiding	46
5.1. De verzen 63:19b - 64:6	46
5.2. Vers 7: God als 'onze Vader' en 'onze Pottenbakker'	49
5.2.1. Interpretaties van God 'onze Pottenbakker' in combinatie met Zijn Vaderschap in Jesaja 64:7	54
5.3. De verzen 8-11	57
Conclusie	58
Bibliografie	61

Inleiding

In het Oude Testament komt het weinig voor dat God als Vader wordt betiteld of aangesproken, vooral in de pre-exilische tijd is het zeldzaam. Dit is opvallend aangezien 'Vader' in het Nieuwe Testament samen met 'God' de meest gebruikte term is voor God. Het komt in het Oude Testament slechts voor in bepaalde situaties en contexten.¹ Het spaarzame gebruik van de Vader-titel voor God in het OT wordt over het algemeen in verband gebracht met de Umwelt van Israël. Brevard Childs verbond deze terughoudendheid met de oorspronkelijke associatie van het gebruik van deze titel binnen de mythologische wereld van de Kanaänitische goden, zoals in Ugarit.² Marjo Korpel beschrijft dat in Ugaritische teksten verschillende goden de status hebben van 'vader', maar dat Ilu in deze teksten wordt beschouwd als *de* vader van de goden. Dit kan zowel duiden op lichamelijk verwekken als op scheppen door gezaghebbend spreken. Ilu werd in elk geval beschouwd als fysieke vader van een aantal goden. Ilu was daarnaast ook de vader van mensen. Dat betekent dat hij beschouwd werd als de schepper van mensen en verantwoordelijk werd gehouden voor de voortplanting. Ook andere goden konden beschouwd worden als vader van mensen.³ Ook Johannes Goldenstein en Hans-Joachim Kraus benoemen dat religies in de Umwelt van Israël voorstellingen hadden over fysiek vaderschap van de goden met sexuele connotatie. In de vruchtbaarheidscultus speelde de vader-godheid een grote rol (o.a. Jer. 2:27). Hier wilde het OT afstand van nemen.⁴ Dit kan een reactie zijn op het accepteren van dergelijke goden door sommige joden. Jeruzalem was immers verwoest door de Babyloniërs in 586 v. Chr.. Dan kan de gangbare gedachte zijn geweest dat dus de god van de Babyloniërs sterker was dan de God van Israël. Ook Joseph Blenkinsopp stelt dat schaarse gebruik van 'Vader' voor God te maken kan hebben met de wens of noodzaak om het idee van fysiek vaderschap, van God als verwekker, te vermijden.⁵ Pas na de ballingschap zou God vaker als Vader betiteld of aangesproken worden.⁶ Volgens Claus Westermann zou in de post-exilische tijd het gevaar dat de term verkeerd werd opgevat, dus op de mythische manier, op de achtergrond zijn geraakt. Zelfs dan gebeurt het echter weinig.⁷ Waar het wel gebeurt, is er een belangrijk verschil tussen de bijbelse teksten en ugaritische teksten. Waar Ilu vooral werd gezien als de fysieke vader van de goden, wordt in Israël God beschreven als de vader van mensen. De titel wordt strikt als metafoor gebruikt.⁸ In de deuterocanonieke of apocriefe werken uit de Hellenistisch periode komt de aanspreekvorm 'Vader' voor God vaker voor (Tobith 13:4; Wijsheid 2:16; 14:3; Sirach 23:1; 3 Macc. 5:7).⁹

¹ Jan Muis, *Onze Vader. Christelijk spreken over God* (Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum, 2015), 148.

² Brevard Springs Childs, *Isaiah*. The Old Testament Library (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001), 524.

³ Marjo C.A. Korpel, *A Rift in the Clouds. Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine* (Münster: UGARIT-Verlag, 1990), 235, 236.

⁴ Johannes Goldenstein, *Das Gebet der Gottesknechte: Jesaja 63:7-64:11 im Jesajabuch*. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament; Bd 92 (Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag, 2001), 244; Hans-Joachim Kraus, *Das Evangelium der unbekanntenen Propheten: Jesaja 40-66*. Kleine biblische Bibliothek (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1990), 231.

⁵ Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 56-66. A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible (New York: Doubleday, 2003), 90, 262.

⁶ Childs, *Isaiah*, 524; Kraus, *Das Evangelium der unbekanntenen Propheten: Jesaja 40-66*, 231; Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 260.

⁷ Claus Westermann, *Isaiah 40-66: a Commentary*. The Old Testament Library (London: SCM Press, 1969), 393.

⁸ Korpel, *A Rift in the Clouds*, 237.

⁹ Paul Niskanen, 'YHWH as Father, Redeemer, and Potter in Isaiah 63:7-64:11' in: *The Catholic Biblical Quarterly*, vol. 68, No. 3 (July 2006), 398.

Ondanks deze context wordt God in Jesaja 63:16 en 64:7 driemaal aangeduid als 'onze Vader'. In Jesaja 63:16 komt 'onze Vader' parallel voor met 'onze Verlosser' en in Jesaja 64:7 komt het parallel voor met 'onze Pottenbakker'. Dit trok mijn aandacht en is daarmee de aanleiding geworden tot deze scriptie. De volgende vraagstelling staat hierbij centraal:

Wat is de betekenis van de metafoor 'onze Vader' in Jesaja 63:16 en 64:7, in combinatie met de titels 'onze Verlosser' en 'onze Pottenbakker', en waarom komt deze benaming juist in dit gedeelte naar voren?

Om de centrale vraag te beantwoorden belicht ik de volgende deelonderwerpen. Gezien het spaarzame gebruik van 'Vader' voor God in het Oude Testament is het des te belangrijker om te onderzoeken waar deze titel wel wordt gebruikt voor God. Dit doe ik in hoofdstuk 1. Ik bespreek het soort teksten waarin deze titel voorkomt. Ook bespreek ik het begrip metafoor in het licht hiervan. Het gedeelte van Jesaja 63:7- 64:11 waarin God als 'onze Vader' wordt aangesproken, staat in het grotere geheel van Jesaja. In hoofdstuk 2 behandel ik deze situering in Trito-Jesaja. Ik bespreek die elementen die van belang kunnen zijn met het oog op het genoemde gedeelte en voor de aanspreektitel 'onze Vader'. Hierin beschrijf ik achtereenvolgens de discussie betreffende het auteurschap, de datering en de structuur van Jesaja 56-66. Vervolgens beschrijf ik de verhouding van de hoofdstukken 56-66 tot 40-55. In hoofdstuk 3 onderzoek ik enkele aspecten van Jesaja 63:7 – 64:11 om de context van de aanspreektitel 'onze Vader' te analyseren, hetgeen kan bijdragen aan de duiding ervan. Eerst bespreek ik het genre van 63:7 - 64:11, gevolgd door de datering en de achtergrond. Hierna volgt de werkvertaling. In hoofdstuk 4 bespreek ik de exege van Jesaja 63:7-19a met een focus op de betiteling van God als 'onze Vader' en 'onze Verlosser' zoals die staat in Jesaja 63:16. Ik bespreek ook enkele aspecten van de andere verzen uit dit hoofdstuk. Deze kunnen van belang zijn bij de duiding van de genoemde aanspreektitels. Ik bespreek de verschillende manieren waarop de benaming 'onze Vader' in vers 16 is uitgelegd door verschillende exegeten. Wat is de betekenis van deze aanspreektitel in dit gedeelte en waarom komt deze juist in deze context op? Vervolgens belicht ik de titel 'onze Verlosser' in de context van dit hoofdstuk en de verschillende manieren van uitleg. In de exegetische benoem ik het gehele gedeelte van Jesaja 63:7-19a, maar focus ik op het vers waar God 'onze Vader' en 'onze Verlosser' wordt genoemd. In hoofdstuk 5 bespreek ik de exegetische van Jesaja 63:19b - 64:11, met een focus op het gedeelte waar God als 'onze Vader' en 'onze Pottenbakker' aangeroept wordt. Waar in hoofdstuk 63 sprake is van een parallellisme tussen 'onze Vader' en 'onze Verlosser', is er in hoofdstuk 64 sprake van een parallellisme tussen 'onze Vader' en 'onze Pottenbakker'. De titel 'Pottenbakker' belicht ik in combinatie met vaderschap in de context van dit hoofdstuk. Ik belicht dit eerst vanuit een vergelijking met andere gedeeltes uit Jesaja, Jeremia en Deuteronomium. Hierna focus ik op vers 64:7 en beschrijf ik verschillende manieren van uitleg. In de exegetische benoem ik het gehele gedeelte van Jesaja 63:19b - 64:11, maar focus ik op het vers waar God 'onze Vader' en 'onze Pottenbakker' wordt genoemd.

Vervolgens beantwoord ik in de conclusie de hierboven gestelde vraag.

1. God als 'Vader' in het Oude Testament

In zijn recente boek over 'Onze Vader' beschrijft Jan Muis dat het woord 'vader' op drie manieren gebruikt kan worden. Het kan worden gebruikt om iemand aan te spreken, om naar iemand te verwijzen, of om iemand te beschrijven.¹⁰ In het Nieuwe Testament wordt het voornamelijk aanroepend en verwijzend gebruikt en nauwelijks beschrijvend.¹¹ In Jesaja 63:16 en 64:7 wordt het aanroepend gebruikt. Muis beschrijft dat 'Vader' een naam is voor een functie, zoals ook geldt voor andere titels zoals 'Heer' en 'Koning'. Toch is er een verschil tussen deze functienamen. Dat verschil komt vooral tot uiting wanneer deze als aanspraak worden gebruikt. 'Mijn Vader' is een persoonlijkere aanspraak dan 'mijn Heer' of 'mijn Koning'. Wanneer iemand wordt aangesproken met 'Vader' wordt niet slechts een functie benoemd, maar ook een persoonlijke relatie. Dit is niet het geval bij 'Heer' en 'Koning'.¹²

De titel 'Vader' impliceert een intimiteit maar ook een zorgende en gebiedende functie.¹³ Dit gebruik van de titel '(onze) Vader' dringt volgens Muis de vraag op of 'vader' in letterlijke of metaforische zin wordt bedoeld. De voor de hand liggende betekenis van 'vader' is verwekker. Aangezien God niet leeft in een stoffelijk lichaam en geen wezens verwekt op biologische wijze kan deze betekenis niet op Hem worden toegepast. Ook de gangbare betekenis van 'huisvader' kan niet op God worden toegepast aangezien dit ook lichamelijke veronderstelt. Het woord 'vader' kan dus niet worden gebruikt om het scheppend vermogen van God te verhelderen.¹⁴ *'God is niet schepper omdat Hij Vader is. Het scheppend vermogen van God is van een heel andere aard dan het vermogen van een (gezonde) man om nageslacht te verwekken. Het is het vermogen om te scheppen uit niets.'*¹⁵ Uit bovenstaande concludeert Muis derhalve dat de 'Vader' aanspraak richting God metaforisch bedoeld moet zijn.¹⁶

Metaforen structureren het alledaagse conceptuele systeem van onze cultuur. Dit blijkt uit onze taal.¹⁷ George Lakoff en Mark Johnson hebben aangetoond dat metaforisch taalgebruik is gestructureerd op een systematische wijze waardoor metaforen hiërarchiën vormen van gerelateerde metaforische concepten. Deze families van metaforen verschillen van de ene culturele context naar de andere.¹⁸ Wanneer er sprake is van metaforen die aan elkaar gerelateerd zijn, noemt Sarah Dille dit '*metaphoric coherence*'. Wanneer twee of meer metaforen samen voorkomen binnen een literaire eenheid, dan bestaat er tussen deze metaforen een literaire interactie. Deze interactie heeft impact op de betekenis van de afzonderlijke metaforen en op de betekenis van de literaire eenheid als geheel.¹⁹ Dit is ook aan de orde in Jesaja 63:16 en 64:7 waar de metafoor 'Vader' samen voorkomt met ofwel 'Verlosser' of

¹⁰ Muis, *Onze Vader*, 149.

¹¹ Muis, *Onze Vader*, 151.

¹² Muis, *Onze Vader*, 153.

¹³ Muis, *Onze Vader*, 153.

¹⁴ Muis, *Onze Vader*, 156.

¹⁵ Muis, *Onze Vader*, 156, 157.

¹⁶ Muis, *Onze Vader*, 156.

¹⁷ Korpel, *A Rift in the Clouds*, 51; George Lakoff, Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (Chicago / London: The University of Chicago Press, 1980), 3, 7, 115 vv.

¹⁸ Korpel, *A Rift in the Clouds*, 616; Lakoff, Johnson, *Metaphors We Live By*, 9, 22-24.

¹⁹ Sarah J. Dille, *Mixing Metaphors. God as Mother and Father in Deutero-Isaiah*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 398 (London/New York: T&T Clark International, 2004), 1, 2.

'Pottenbakker'. De verhouding tot God wordt familiair beschreven wanneer God als Vader (Jes. 63:16; 64:7) en Israël als Zijn kinderen (Jes. 63:8) wordt betiteld. De metafoor 'vader' behoort dus tot de groep van de 'familie-metaforen'. Tot deze familie behoren bijvoorbeeld ook de metaforen 'moeder', 'zonen en dochters', en 'broers en zussen'.²⁰

Wanneer God in de Bijbel 'Vader' wordt genoemd, wordt volgens Muis vooral het onomkeerbare van Gods relatie tot Zijn mensen aangeduid en wordt aangegeven dat deze relatie onverbreekelijk is. Dit is iets wat metaforen als 'Vriend' en 'Minnaar' niet kunnen aangeven. Het gaat hier overigens vooral om Gods onomkeerbare en onverbreekelijke *ouderschap*, en niet om specifiek mannelijke of vrouwelijke gevoelens en taken. Men zou dus ook van 'Ouder' kunnen spreken. Dit is echter minder geschikt aangezien het afstandelijker en minder persoonlijk is.²¹

Hoewel de vadertitel zeldzaam is in het Oude Testament, komt deze toch op verschillende manieren voor. Op basis van Blenkinsopp²², Kraus²³, Goldenstein²⁴, Paul Niskanen²⁵, Irmtraud Fischer²⁶ en Korpel²⁷ heb ik dit als volgt gecategoriseerd. Zoals bij de meeste indelingen het geval is, zouden sommige onderdelen in meerdere categorieën ondergebracht kunnen worden. Toch helpt de categorisering om bepaalde elementen eruit te lichten en af te bakenen. Ik besteed het meeste aandacht aan de vierde categorie aangezien die het meest relevant is voor deze scriptie. Goldenstein benoemt alle van onderstaande categorieën. Fischer en Kraus noemen de eerste vier. Bij Blenkinsopp komen de tweede en derde voor en bij Niskanen de eerste en de vierde.

In de eerste plaats komt de vadertitel voor God voor als beeld en vergelijking (Deut. 8:5; Ps. 103:13, Spr. 3:12; Jes. 45:10). In Psalm 103:13 is er een vergelijking tussen de ontferming van een vader over zijn kinderen en de ontferming van God over hen die Hem vrezen. Dit staat in de context van vergeving van zonden en een constatering van de vergankelijkheid van de mens. In Spreuken 3:12 staat dat de HEER straft wie Hij liefheeft *'zoals een vader die houdt van zijn zoon.'* In beide teksten wordt 'vader' parallel genoemd met God. In de tweede plaats komt het voor als uitverkiezingsuitspraak voor de verhouding tussen God en het volk (Ex. 4:22vv; Hos. 11:1vv; Jes. 1:2; 30:1; Jer. 31:20). Dit zijn indirecte uitspraken over vaderschap. Israël wordt de zoon van God genoemd, wat Zijn vaderschap impliceert. De schrijver expliciteert hier echter niet de rol van God, dus die zou zowel vaderlijk als moederlijk ingevuld kunnen worden. In de derde plaats komt het voor als uitverkiezingsuitspraak voor de verhouding tussen God en de koning (Ps. 2:7; 2 Sam. 7:14; Ps. 68:6; 89:27vv; 1 Kron. 17:13, 22:10; 28:6). De koningsideologie wordt voorgesteld als een adoptie: God wordt getekend als Vader die aan de koning gezag verleent. In Psalm 89:27 wordt de metafoor 'mijn Vader' parallel opgetekend met 'mijn God' en 'Rots die mij redt'. Hier duidt het op noties als

²⁰ Korpel, *A Rift in the Clouds*, 232; Dille, *Mixing Metaphors*, 22-24.

²¹ Muis, *Onze Vader*, 163.

²² Blenkinsopp, , *Isaiah 56-66*, 262.

²³ Kraus, *Das Evangelium der unbekanntenen Propheten: Jesaja 40-66*, 231.

²⁴ Goldenstein, *Das Gebet der Gottesknechte*, 244.

²⁵ Niskanen, 'YHWH as Father, Redeemer, and Potter in Isaiah 63:7-64:11', 397, 398.

²⁶ Irmtraud Fischer, *Wo ist Jahwe? Das Volksklagelied Jes 63,7-64,11 als Ausdruck des Ringens um eine gebrochene Beziehung*. Stuttgarter Biblische Beiträge 19 (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 1989), 112-114.

²⁷ Korpel, *A Rift in the Clouds*, 237-239.

bescherming en veiligheid. Ten vierde wordt het direct gebruikt als titel voor God (Deut. 32:6; Ps. 68:6; Jes. 63:16; 64:7; Jer. 3:4, 19; 31:9; Mal. 1:6; 2:10;). In Psalm 68:6 wordt God bijvoorbeeld een Vader van de wezen genoemd en een Rechter of Beschermers van de weduwen. Het is onderdeel van een loflied over de verslagen vijanden en de hulp voor de behoeftigen. In het oude nabije oosten werd deze bescherming t.a.v. wezen en weduwen specifiek verwacht van de koning.²⁸ Het is overigens opvallend dat in de genoemde teksten – behalve bij Psalm 68 en Jesaja - het gebruik van ‘Vader’ ten aanzien van God vooral hypothetisch is of in vraagvorm. In Jesaja 63-64 is het juist een directe aanspreekvorm in de stellende vorm. In de vijfde plaats komt het ook voor als theophoor element in persoonsnamen, bijvoorbeeld bij Abijah en Joab.

Binnen de vierde categorie valt ook het genre van de profetische berisping ofwel vermanende toespraken (Mal. 1:6, 2:10, Jer. 3:4, 19, 31:9, 20, Deut. 32:6, Jes. 45:9). Deze worden specifiek benoemd door Fischer.²⁹ Deze teksten staan meestal in samenhang met een rede van God. Alleen bij Maleachi 2:10 en Deuteronomium 32:6 is dat niet het geval. Slechts bij Jeremia 31:9, 20 is er sprake van een positieve context. In de andere gevallen staan de uitspraken in de context van een profetische berisping. In deze gevallen wordt er mee aangegeven dat God vanuit Zijn toewending tot Israël de gehoorzaamheid en liefde verdient zoals een kind deze aan zijn vader geeft. Toch gehoorzaamt Israël niet.³⁰

Binnen deze categorie vallen ook teksten waarbij de vader-zoon terminologie in verbondscontext voorkomt. Charles Fensham heeft de vader-zoon terminologie in de verbondscontext nader beschreven. Hij stelt dat de metafoer ‘vader’ een oorspronkelijk onderdeel was van het verbondsconcept in oude teksten van het Nabije Oosten. Hij noemt voorbeelden van Mari, de Hethieten en het oude Egypte. Zowel de Farao als zijn hoge beambten konden bijvoorbeeld ‘vader’ genoemd worden, hetgeen betekent dat de ondergeschikten in een vazalrelatie stonden tot hem/ hen. Een belangrijke functie hiervan was bescherming van de vazal, in ruil voor trouw aan de heer.³¹ Hierbij trekt Fensham vergelijkingen met het Oude Testament. Hij noemt verschillende plekken waar de vader-metafoer expliciet of impliciet wordt toegepast op God (Jer. 31:9; Deut. 1:31; Deut 8:5; Deut. 32:6; Jes. 64:7). Deze vergelijkt hij met de Ugaritische benaming voor El, ‘vader van de mensheid’.³² Deze onderscheidt hij van de plekken waar God ‘Vader’ wordt genoemd in de zin van een verbondsrelatie. Dit is volgen hem aan de orde in 2 Sam. 7:14 en Psalm 2:7.³³

Wanneer de vadermetafoer wordt toegepast op God, brengt dit verschillende aspecten tot uitdrukking: liefdevolle erbarming en autoriteit die erkenning verdient, veelal in de context van zonde en kwetsbaarheid. Fischer trekt hier een belangrijke conclusie uit: *‘Das Motiv wird an keiner Stelle als harmloses, gefühlvolles Vater-Kind-Motiv verwendet. Selbst wenn es in einem positiven, heilvollen*

²⁸ Korpel, *A Rift in the Clouds*, 238.

²⁹ Fischer, *Wo ist Jahwe?* 112, 115.

³⁰ Fischer, *Wo ist Jahwe?* 113.

³¹ F. Charles Fensham, ‘Father and Son as Terminology for Treaty and Covenant’, in: H. Goedicke ed., *Near Eastern Studies in Honor of W.F. Albright* (Baltimore: John Hopkins University Press 1971), 121-128.

³² Fensham, ‘Father and Son as Terminology for Treaty and Covenant’, 129.

³³ Fensham, ‘Father and Son as Terminology for Treaty and Covenant’ 130.

Zusammenhang zitiert wird, ist Sündhaftigkeit und Preisgegebensein der Hintergrund' (Ps. 103:13; Jer. 31:9; Ps. 68:6).³⁴ John Goldingay onderstreept ook dat in de meeste van bovenstaande teksten de nadruk van het beeld niet ligt in de warmte van een persoonlijke relatie en zorg, maar in de wederzijdse commitment die geïmpliceerd wordt door deze vader-kind relatie. Bij Psalm 103 is wel sprake van vaderschap als uitdrukking van de warmte van persoonlijke betrokkenheid.³⁵

Uit bovenstaande overzicht blijkt dat de vadertitel toegepast op God in verschillende contexten en betekenissen kan voorkomen. Welke van deze aspecten zijn van toepassing op de vadertitel in Jesaja 63:16 en 64:7?

³⁴ Fischer, *Wo ist Jahwe?* 115.

³⁵ John A. Goldingay, *Isaiah 56-66. A Critical and Exegetical Commentary*. The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments. General editors: G.I. Davies, C.M. Tuckett, J.A. Emerton, C.E.B. Cranfield (London / New York: Bloomsbury T&T Clark, 2014), 404, 405.

2. De situering van Trito-Jesaja

Het gedeelte van Jesaja 63:7- 64:11 waarin God als 'onze Vader' wordt aangesproken, staat in het grotere geheel van Jesaja. In dit hoofdstuk behandel ik deze situering in Trito-Jesaja. In het bestek van deze scriptie behandel ik in dit hoofdstuk die elementen die van belang kunnen zijn met het oog op het genoemde gedeelte en voor de aanspreektitel 'onze Vader'. Hierin beschrijf ik achtereenvolgens de discussie betreffende het auteurschap, de datering en de structuur van Jesaja 56-66. Vervolgens beschrijf ik de verhouding van de hoofdstukken 56-66 tot 40-55. Hierbij gebruik ik een aantal voor dit onderwerp belangrijke monografieën.

2.1. Auteurschap

Er is een uitgebreide wetenschappelijke discussie gevoerd over de opbouw, samenhang, datering en het auteurschap van het gehele Jesajaboek en daarbinnen van Jesaja 40-66. Lange tijd heeft de discussie zich geconcentreerd op de vraag naar het auteurschap. De hoofdstukken Jesaja 56-66 zijn voor het eerst door Bernhard Duhm beschreven als een bij elkaar horende eenheid. Deze zouden geschreven zijn door een post-exilische auteur die hij gemakshalve Trito-Jesaja noemde: de Trito-Jesaja hypothese was geboren.³⁶ Deze hoofdstukken onderscheidde hij van de hoofdstukken 40-55 die toegeschreven werden aan Deutero-Jesaja. Hij onderscheidde een verschil in onderwerpen tussen deze twee clusters van hoofdstukken. De schrijver van de hoofdstukken 56-66 zou een theocratische auteur zijn uit Jeruzalem met veel interesse in onderwerpen als tempel, offer, het gebod en sabbat. Dit type onderwerpen van 56-66 zou horen bij een latere datum dan Deutero-Jesaja die geassocieerd wordt met de tijd van de Babylonische ballingschap. De onderwerpen van 56-66 zouden horen bij een gemeenschap die zich gevestigd heeft en te maken heeft met tegenstand vanuit Samaria.³⁷ Karl Elliger heeft op systematische en gedetailleerde wijze de eenheidsthese van Duhm verdedigd. Hij probeerde aan te tonen dat Trito-Jesaja het werk was van één profetische auteur, die het werk als een eenheid geschreven had.³⁸ Deze zou zich in verschillende situaties hebben bediend van verschillende genres om diverse onderwerpen aan te snijden. De hypothese is echter in de loop van de tijd van verschillende kanten bekritiseerd. Het onderscheid in auteurschap wordt tegenwoordig algemeen aanvaard.³⁹

In de latere ontwikkeling van de wetenschap is er een groeiend bewustzijn dat de focus op het auteurschap eenzijdig is. O.a. Odil Hannes Steck heeft dit betoogd, aangezien volgens hem noch de hoofdstukken 40-55, noch 56-66 gezien kunnen worden als zelfstandige literaire eenheid.⁴⁰ Steck zag

³⁶ Bernhard Duhm, *Das Buch Jesaja* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968), 15, 418.

³⁷ Duhm, *Das Buch Jesaja*, 418, 419; Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 27, 55; Childs, *Isaiah*, 440; Westermann, *Isaiah 40-66: a Commentary*, 3,4,9, 296.

³⁸ Karl Elliger, *Die Einheit des Tritojesaja (Jesaja 56-66)*. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1928), 123.

³⁹ Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 27, 28, 55.

⁴⁰ Odil Hannes Steck, *Studien zu Tritojesaja*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, band 203 (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1991), 3.

de hoofdstukken 56-66 als een uitdijend commentaar geschreven door een groep van geleerden (*Fortschreibung*). Hij kan dan ook beschouwd worden als een redactionele maximalist. De samenstelling duurde van de 6^e tot de 3^e eeuw v. Chr.. Hij deed een gepassioneerde oproep om de these van Duhm 'in de ban' te doen en om de hoofdstukken 56-66 te beschouwen in het licht van het gehele boek Jesaja, niet alleen in het licht van de hoofdstukken 40-55.⁴¹ Volgens Blenkinsopp is deze reconstructie van datering echter arbitrair en niet overtuigend, bijvoorbeeld de manier waarop de ene tekst wordt gezien als een *Fortschreibung* van de andere, soms slechts gebaseerd op een enkel woord.⁴² Ook Childs had moeite met deze benadering; er zou geen bewijs voor zijn en het zou ver afstaan van de vroege rabbijnse praktijken.⁴³ Volgens Blenkinsopp zijn er wel stadia te onderscheiden in de ontwikkeling van een profetische opvolging. Die zou hebben geleid tot de opkomst van een eschatologisch gefocuste school in de Perzische provincie van Juda in het midden van de vijfde eeuw v. Chr.⁴⁴ Kraus was ook deze mening toegedaan. Hij suggereerde dat er enkele honderden jaren een profetenschool bestond die terugging op Jesaja, waaruit de onbekende profeten Deutero-Jesaja en Trito-Jesaja voortgekomen zouden zijn. De locatie van de school kan Jeruzalem zijn geweest, hetgeen de sterke focus op deze stad zou verklaren.⁴⁵

Recenter zijn er ook studies uitgekomen die deze stelling bekritisieren en juist de eenheid binnen Jesaja benadrukken.⁴⁶ Marjo Korpel en Johannes de Moor doen dat ook wat betreft de hoofdstukken 40-55. In hun studie over de structuur van deze hoofdstukken tonen zij aan dat er wel degelijk betoogd kan worden dat er sprake is van eenheid. Wat betreft het boek als geheel is het te verdedigen dat er geen sprake is van een logische volgorde in structuur of inhoud.⁴⁷ Toch tonen zij aan dat er op het niveau van de canto's een grotere mate van orde is nagestreefd door de redactor dan tot op dat moment was aangenomen. De uiteindelijke samensteller van het boek heeft afzonderlijke gedichten samengevoegd op basis van kernwoorden. Dit is een welbewuste redactionele focus geweest.⁴⁸ Recent heeft ook Shalom Paul juist de eenheid benadrukt. Hij betoogt dat de hoofdstukken 40-66 van één auteur afkomstig zijn. De scheiding die vaak wordt gezien tussen hoofdstuk 55 en 56 noemt hij kunstmatig. Als er een scheiding binnen dit corpus zou moeten worden aangegeven, dan is dat een scheiding tussen de hoofdstukken 40-48 enerzijds (profetieën die in Babylonië uitgesproken zouden zijn), en de hoofdstukken 49-66 anderzijds (profetieën die in Jeruzalem uitgesproken zouden zijn). Er is volgens hem geen sprake van twee profeten, maar van één profeet die vanuit verschillende plekken en situaties heeft geprofeteerd.⁴⁹ Ulrich Berges stelt dat de hoofdstukken 40-66 bijna geheel onafhankelijk van de profetische figuur Jesaja en zijn opvolgers zijn ontstaan. Pas toen de

⁴¹ Steck, *Studien zu Tritojesaja*, 3, 7, 8, 9.

⁴² Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 58.

⁴³ Childs, *Isaiah*, 443.

⁴⁴ Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 65.

⁴⁵ Kraus, *Das Evangelium der unbekanntten Propheten: Jesaja 40-66*, 3, 5; H.G.M. Williamson, *The Book Called Isaiah. Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction* (Oxford: Clarendon Press, 1994) 6.

⁴⁶ Williamson, *The Book Called Isaiah*, 9-16.

⁴⁷ Marjo C.A. Korpel and Johannes C. de Moor, *The Structure of Classical Hebrew Poetry: Isaiah 40-55*. Oudtestamentische studiën; dl. 41 (Leiden: Koninklijke Brill, 1998), 659.

⁴⁸ Korpel and de Moor, *The Structure of Classical Hebrew Poetry: Isaiah 40-55*, 662, 663, 664.

⁴⁹ Shalom Paul, *Isaiah 40-66. Translation and Commentary*. Eerdmans Critical Commentary (Grand Rapids, MI/ Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2012), 6, 7, 11.

hoofdstukken 1-39 en 40-66 zijn samengevoegd, is dat gedaan op een manier waarop de invloed van de 8^e eeuwse Jesaja door het gehele boek gehoord kan worden.⁵⁰ In die zin verdedigt hij de eenheid van het boek. Deze eenheid is volgens hem echter niet terug te voeren tot één auteur, of dit nu de 8^e eeuwse Jesaja is, of een post-exilische finale redacteur. De eenheid is ook niet terug te voeren tot een aantal thema's of kernwoorden. Het moet volgens Berges gaan over het 'plot' van het boek, ondanks alle diachronische verstoringsen. Hij ziet het boek als geheel als een 'frozen dialogue' tussen verschillende Judese groepen in de post-exilische periode die worstelen met de betekenis van Sion voor zichzelf en voor de volken.⁵¹

2.2. Datering

De auteur van Jesaja 40-55, de profetische Deutero-Jesaja, zou actief zijn geweest tussen de verwoesting van Jeruzalem in 587/586 v. Chr. en de val van Babylonië in 539 v. Chr., dus tijdens de Babylonische ballingschap. Wellicht was het na 550 v. Chr., het jaar dat het begin markeerde van het succesvolle optreden van de Perzische vorst Cyrus aan wie gerefereerd wordt. Hij zou geschreven hebben vanuit één van de Phoenicische steden.⁵² Duhm dateerde het rond 540 v. Chr..⁵³

Trito-Jesaja wordt over het algemeen later gedateerd. De dateringen lopen echter uiteen. Duhm dateerde de schrijfdatum van het geheel van de hoofdstukken 56-66 geruime tijd na de ballingschap en na de terugkeer van veel Joden maar onderscheidde hierbinnen verschillende dateringen: deels voor Ezra (458 v. Chr.), deels tijdens Ezra en deels kort voor de tijd van Nehemia (445 v. Chr.).⁵⁴ Volgens Westermann was Trito-Jesaja actief tussen 537 v. Chr. en 521 v. Chr.. Aangezien Jesaja 60:13 aangeeft dat de tempel nog niet herbouwd was, ging hij uit van een datum voor Haggai en Zacharia, dus voor 521 v. Chr., bijvoorbeeld 530 v. Chr..⁵⁵ Elliger dateerde het iets later: het laatste kwart van de 6^e eeuw.⁵⁶ Paul, die de hoofdstukken 56-66 niet ziet als een apart corpus, dateert de hoofdstukken 40-66 die hij toeschrijft aan Deutero-Jesaja in de laatste periode van de ballingschap en het begin van de terugkeer.⁵⁷ Berges benoemt diachronische en synchronische elementen in Jesaja, hetgeen het lastig te dateren maakt. Hij kiest zelf voor het diachronische standpunt dat de hoofdstukken 1-32 en 40-66 apart van elkaar ontstaan zijn, en samengevoegd zijn in de post-exilische periode. Deze twee eenheden worden aan elkaar verbonden door twee 'brugteksten': hoofdstuk 33 en 35. De 'open plek' van de ballingschapsperiode zou toen 'opgevuld' zijn met een ideologisch

⁵⁰ Ulrich Berges, *The Book of Isaiah. Its Composition and Final Form* (Sheffield: Sheffield Phoenix Pres, 2012), 19.

⁵¹ Berges, *The Book of Isaiah*, 35.

⁵² Kraus, *Das Evangelium der unbekanntten Propheten: Jesaja 40-66*, 5,6; Westermann, *Isaiah 40-66: a Commentary*, 3,8; Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 55; Williamson, *The Book Called Isaiah*, 2.

⁵³ Duhm, *Das Buch Jesaja*, 18.

⁵⁴ Duhm, *Das Buch Jesaja*, 15, 19, 418; Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 27, 55; Childs, *Isaiah*, 440; Westermann, *Isaiah 40-66: a Commentary*, 9, 296.

⁵⁵ Westermann, *Isaiah 40-66: a Commentary*, 296.

⁵⁶ Elliger, *Die Einheit des Tritojesaja (Jesaja 56-66)*, 5, 123.

⁵⁷ Paul, *Isaiah 40-66*, 14.

gekleurde versie van de gebeurtenissen rond 701 v. Chr.: de belegering van Jeruzalem door Sanherib (Jes. 36-39).⁵⁸

De hoofdstukken 56-66 refereren niet aan specifieke historische gebeurtenissen of personen, aldus Blenkinsopp. Deze stelling is mij te boud. In Jesaja 63:7 – 64:11 wordt bijvoorbeeld beschreven dat Jeruzalem, de tempel en de steden van Juda in puin liggen (Jes. 63:18; 64:9-10). Dat suggereert een datering na de verwoesting van 587/586 v. Chr.. Wel deel ik zijn mening dat de hoofdstukken 56-66 lastig te dateren zijn en kies ik met hem voor verschillende dateringen voor de verschillende gedeelten. In Jesaja 60:10 staat bijvoorbeeld dat de stadsmuren nog niet herbouwd zijn. Dat kan gezegd zijn in de tijdsspanne tussen 586 v. Chr. en de tijd van Nehemia in het midden van de vijfde eeuw. Op andere plekken wordt geprofeteerd over de herbouw van de 'verwoeste plaatsen' (Jes. 61:4) of wordt gesproken over de herbouw van de tempel (Jes. 66:1-2), of is deze gaande (Jes. 56:5, 7; 60:7, 13; 66:6).⁵⁹

De referenties aan de syncretistische religieuze praktijken (Jes. 57:3-13; 63:1-7; 66:17) hebben enkelen doen kiezen voor een datering in de hellenistische periode (o.a. Steck).⁶⁰ Volgens Blenkinsopp zijn de meeste wetenschappers het er echter over eens dat het merendeel van Jesaja 56-66, inclusief deze referenties, de situatie reflecteert van de provincie Juda in de eerste eeuw van de Perzische overheersing. Dat komt overeen met het bewind van Darius I (522 – 486 v. Chr.), Xerxes I (486 – 465 v. Chr.) en Artaxerxes I (465 - 424 v. Chr.). De lange-termijn effecten van de Babylonische verovering en de geloofscrisis die deze teweeg brengt, worden dan gevoeld. De mensen die worden aangesproken, worstelen met desoriëntatie en desillusie (Jes. 59:9-15a en 63:7 - 64:11).⁶¹ De religieuze praktijken (vasten, offeren, sabbat) blijven formaliteiten (Jes. 58:1-14), er zijn weinig tekenen van moreel herstel; religieuze leiders zijn genotzuchtig en verwaarlozen hun verantwoordelijkheden (Jes. 56:9-12); er is onrecht in de werksituatie en in het juridische systeem. Er wordt vermoord en er is geen oog voor de armen (Jes. 58:3-4, 6-10; 59: 1-15a). De syncretistische staatsreligie van het Judese rijk van de afgelopen decennia - een religie met een sterke seksuele oriëntatie – wordt nog steeds gepraktiseerd, zelfs door mensen uit de priesterklasse (Jes. 57:3-13; 65:1-12; 66:17).⁶² Korpel beschrijft ook de desoriëntatie en desillusie van de post-exilische generatie. Vooral de jeugd gaat gebukt onder de last van de zonden van de vorige generaties. Volgens Exodus 20:5 zou het volk immers niet alleen boeten voor zijn eigen zonden, maar ook de zonden van het voorgeslacht. Het boek Klaagliederen en hoofdstukken als Ezra 9, Nehemia 9 en Zacharia 7 getuigen hiervan.⁶³ Duhm beschrijft ook deze situatie als de achtergrond van Jesaja 55-66. Jeruzalem en de tempel zijn weliswaar weer herbouwd, maar het herstel is slechts oppervlakkig.⁶⁴

⁵⁸ Berges, *The Book of Isaiah*, 31, 32.

⁵⁹ Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 42, 59, 78.

⁶⁰ Steck, *Studien zu Tritojesaja*, 273, 274.

⁶¹ Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 42, 43, 77.

⁶² Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 43, 77.

⁶³ Marjo C.A. Korpel, 'Disillusion among Jews in the Postexilic Period,' 136, 156 in: R.P. Gordon and J.C. de Moor eds., *The Old Testament in Its World* (Leiden: Koninklijke Brill, 2005).

⁶⁴ Duhm, *Das Buch Jesaja*, 418.

Jesaja 56:1-8 kan gezien worden als een protest tegen Nehemia's controversiële doel om een ethnisch en religieus homogene gemeenschap te creëren, vooral door het afdwingen van het houden van de sabbat. De overige hoofdstukken van 56-66 kunnen eerder gedateerd worden: in de tijd tussen de nieuw gebouwde tempel tot de aankomst van Ezra (516/515. – 458 v. Chr.). Volgens Blenkinsopp weerspiegelt 65-66 de situatie in Juda van kort voor de activiteit van Ezra (458 v. Chr.) tot de aankomst van Nehemia (445 v. Chr.).⁶⁵ John D. Watts dateert een groter deel van Trito-Jesaja in die tijd: hij dateert de hoofdstukken 62-66 in de tijd van Artaxerxes: 457 – 438 v. Chr.⁶⁶ De problemen voor de Joden in en om Jeruzalem hangen zijns inziens samen met de internationale onrust gerelateerd aan de opkomst en val van de Perzische vorst Megabyzus. Er is angst en bezorgdheid in de gemeenschap. Er is geen stabiele economie of regering. Dat betekent dat de hoop waar Jesaja 60 van getuigt, nog niet verwerkelijk is. Dit kan de achtergrond geweest zijn van de hoofdstukken 62-64.⁶⁷ In het volgende hoofdstuk ga ik uitvoeriger in op de datering van Jesaja 63:7- 64:11.

2.3. Structuur

De structuur van Trito-Jesaja is op verschillende manieren beschreven. De afgelopen jaren is Westermann's hypothese rondom de opbouw van Trito-Jesaja veel gevolgd: de structuur van Jesaja 56-66 kan grotendeels als concentrisch worden beschouwd. De kern wordt gevormd door Jesaja 60-62 met de profetische boodschap van verlossing. Hier omheen zijn twee gemeenschapsklachten gegroepeerd die elkaars pendant vormen: Jesaja 59 en 63:7- 64:11. De kern kan beschouwd worden als Gods antwoord op de klachten. De wijdere cirkel is dan de proloog van Jesaja 56 en de epiloog van Jesaja 66.⁶⁸ De kern van de hoofdstukken 60-62 verschilt van de vier hoofdstukken die er aan vooraf gaan en de vier hoofdstukken die erop volgen. Deze indeling wordt ondersteund door de verdeling van de masoretische *pisqot* (paragrafen): acht in 56-59 en acht in 63-66. Dit levert een a-b-a structuur op, waarbij het middenpaneel (60-62) een beschrijving is van de ideaalsituatie in de toekomst. Dit wordt in de hoofdstukken eraan voorafgaand en erop volgend gecontrasteerd met de werkelijke situatie. Ook Blenkinsopp en Berges steunen de concentrische benadering met de hoofdstukken 60-62 als de binnenste cirkel.⁶⁹

In plaats van de concentrische structuur, koos Childs voor een andere benadering. Hij betoogde dat de compositie in zijn finale vorm niet zozeer concentrisch is, maar lineaire progressie vertoont door gebruik van intertekstuele referenties om zodoende de verschillende delen van het boek te verenigen in een samenhangend geheel.⁷⁰ Anthony J. Tomasino benadrukt de relatie tussen Jesaja 1:2-2:4 en

⁶⁵ Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 54.

⁶⁶ John D.W. Watts, *Isaiah 34-66*. Word Biblical Commentary, vol. 25 (Waco: Word Books, 1987), ix.

⁶⁷ Watts, *Isaiah 34-66*, 306, 307, 309, 311.

⁶⁸ Westermann, *Isaiah 40-66: a Commentary*, 296, 300; Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 58, 61; Willem A.M. Beuken, 'Abraham weet van ons niet' (Jesaja 63:16): de grond van Israëls vertrouwen tijdens de ballingschap (Nijkerk: Callenbach, 1986), 9.

⁶⁹ Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 38; Berges, *The Book of Isaiah*, 393-401.

⁷⁰ Childs, *Isaiah*, 449.

Jesaja 63:7 - 66:24.⁷¹ Er is sprake van thematisch parallellisme. In Jesaja 1:2 introduceert God Zichzelf als een gekwetste Vader. In 1:4 komt ook de vader-kinderen metafoor naar voren. De metafoor van God als Vader komt pas weer voor in Jesaja 45:9-11, weliswaar in impliciete zin. In Jesaja 63 komt deze expliciet naar voren. Binnen Trito-Jesaja is er vanaf Jesaja 63:7 sprake van een wending ten opzichte van het voorgaande. Tomasino noemt het zelfs een breuk. Voorafgaand aan deze tekst is er veel aandacht voor beloften van herstel en glorie. De verzen 63:7 - 64:11 vormen een lang gebed om goddelijke interventie. De basis voor dit appèl is de relatie tussen God en het volk die met de 'Vader-zoon' metafoor wordt uitgedrukt. Tussen Jesaja 1:2 - 2:4 en 63:7 - 64:11 zijn allerlei overeenkomsten te onderscheiden op woordniveau en thematisch niveau.⁷² Jesaja 1:2-9 en 63:7 - 64:11 beschrijven een vergelijkbare situatie. God is de vader van het volk, maar het volk is zondig geworden en daarom is het land verwoest. In Jesaja 1:2-9 wordt het volk opgeroepen tot berouw. Jesaja 63:7 - 64:11 is een gebed tot God om ontferming. Dit zou beschouwd kunnen worden als een antwoord op Jesaja 1:2-9.⁷³ Tomasino concludeert hier dan ook uit dat de schrijver van Jesaja 63-66 kennis had van Jesaja 1.⁷⁴

Jesaja 63:7 - 64:11 en het vervolg hierop in hoofdstuk 65 maken wat mij betreft eerder deel uit van een lineaire opbouw dan een concentrische structuur. Hoofdstuk 65 kan immers gezien worden als een antwoord van God op het gebed hieraan voorafgaand. Door de hoofdstukken 60-62 te zien als kern kunnen de andere hoofdstukken de status krijgen van 'periferie'. Dit is m.i. onterecht. Ook gezien de uitzonderlijke aanspreektitel 'onze Vader' die tot driemaal toe voorkomt in hoofdstuk 63:7 – 64: 11. Dit kan ook juist als een climax gezien worden, waarna een hartstochtelijk antwoord volgt in hoofdstuk 65.

2.4. Verhouding van de hoofdstukken 56-66 tot 40-55

De verhouding van de hoofdstukken 56-66 tot 40-55 is onderwerp van veel discussie. Childs benadrukte de nauwe samenhang tussen Trito- en Deutero-Jesaja. Hij beschouwde de hoofdstukken 56-66 als behorend tot een groter literair geheel. De literaire en theologische functie van de hoofdstukken 56-66 was volgens Childs om het hele boek Jesaja te verenigen en te herinterpreteren. Hij was van mening dat de hoofdstukken 40-66 met opzet zijn gedehistoriseerd zodat deze gelezen kunnen worden als de theologische vervulling van de profetieën in de hoofdstukken 1-39.⁷⁵ Volgens Blenkinsopp is de mening dat Jesaja 40-55 met opzet gedehistoriseerd is, niet vol te houden. Hij wijst op de historische verwijzingen in deze hoofdstukken, bijvoorbeeld de loopbaan van Cyrus en de val van Babylon. Hij ziet Jesaja 56-66 als een exegetisch vervolg op Jesaja 40-55. Wat betreft de grote thema's – het lot van Jeruzalem, de realiteit van oordeel en verlossing, het karakter van de God van

⁷¹ Anthony J. Tomasino, 'Isaiah 1.1-2.4 and 63-66, and the Composition of the Isaianic Corpus,' in: *Journal for Study of the Old Testament* 57 (1993), 83.

⁷² Tomasino, 'Isaiah 1.1-2.4 and 63-66, and the Composition of the Isaianic Corpus,' 85.

⁷³ Tomasino, 'Isaiah 1.1-2.4 and 63-66, and the Composition of the Isaianic Corpus,' 86.

⁷⁴ Tomasino, 'Isaiah 1.1-2.4 and 63-66, and the Composition of the Isaianic Corpus,' 95.

⁷⁵ Childs, *Isaiah*, 441, 442, 443, 444.

Israël – zijn er veel overeenkomsten op te merken tussen alle delen van het boek. Volgens hedendaagse standaarden vertegenwoordigt Jesaja 56-66 echter geen samenhangend literair werk. Voor zover er wel sprake is van samenhang en eenheid, is dit volgens Blenkinsopp het resultaat van redactioneel werk, meer dan van werk van de auteur.⁷⁶ Zoals aangegeven in paragraaf 2.1. is er een meer recente ontwikkeling in het onderzoek waarin vooral de eenheid van het geheel van Jesaja wordt benadrukt.⁷⁷ Volgens Hugh Williamson is het waarschijnlijk dat delen van de hoofdstukken 1-55 in een later stadium geredigeerd zijn in het licht van de hoofdstukken 56-66.⁷⁸ Steck zag correlatie tussen fasen van de redactie van Jesaja 1-55 met fasen in het ontwikkelingsproces van Jesaja 56-66. Hij zag Jesaja 56-66 als product van redactionele reflectie op het ontwikkelingsproces dat Jesaja als geheel doormaakte.⁷⁹

Duhm beschouwde de hoofdstukken 56-66 vooral als horend bij 40-55 vanwege overeenkomsten in de onderwerpen. De thema's van terugkeer en het herstel van Jeruzalem en het land, spelen een rol in Jesaja 56-66 (vooral in 60-62), maar ook in Jesaja 40-55. Hij zag wel een sterk onderscheid tussen de auteurs. Trito-Jesaja zou vaker een hogere vlucht nemen en in het voorbijgaan verwijzen naar zijn voorganger. Deze verwijzingen zouden dan vaak worden vergeestelijkt door Trito-Jesaja (bijv. Jes. 57:14; 58:8; 62:10vv) Hij zou ook vaker verwijzen naar zichzelf.⁸⁰

Williamson en Westermann benoemden ook thematische verwantschap tussen Deutero-Jesaja en Trito-Jesaja. Deutero-Jesaja verkondigt herhaaldelijk de verlossing uit de ballingschap. Het aankondigen van verlossing is ook belangrijk bij Trito-Jesaja. Hij heeft tot taak de boodschap van redding van Deutero-Jesaja nieuw leven in te blazen voor de kleine groep mensen die uit de ballingschap zijn terug gekeerd in Juda en Jeruzalem en in desillusie leven. Hun ervaringen komen niet overeen met het beeld dat geschetst was in de profetieën.⁸¹ De terugkeer van de ballingen na 537 v. Chr. *'did not prove the mighty, all-transforming turning-point to salvation that the message of Deutero Isaiah might have led people to expect.'*⁸² De situatie van de teruggekeerden is niet gemakkelijk en er zijn überhaupt maar weinig mensen terug gekeerd. Trito-Jesaja reageert hierop. Een belangrijk punt in de verkondiging van verlossing van Trito-Jesaja blijft dan ook de terugkeer van de Joden uit de diaspora. Het is de vraag of dat gaat over de tijd van de profeet of dat dit eschatologisch bedoeld is. Gezien de nieuwe situatie ten opzichte van Deutero-Jesaja moet Trito-Jesaja de boodschap wel enigszins aanpassen. Deutero-Jesaja kan de verlossing verbinden met een concrete gebeurtenis; dat kan Trito-Jesaja niet. De terugkomst van de ballingen is bij Trito-Jesaja niet meer het unieke wonder van de terugkeer, maar de continuering en ontwikkeling van iets wat al begonnen is. Volgens Westermann werden de proclamaties van historische gebeurtenissen vervangen door meer algemene, abstracte beloften. De wonderbaarlijke nieuwe daad van verlossing zou niet zozeer een nieuwe exodus betekenen. Het is de vraag of deze stelling te rijmen valt met het

⁷⁶ Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 29, 35, 37.

⁷⁷ Williamson, *The Book Called Isaiah*, 5, 20.

⁷⁸ Williamson, *The Book Called Isaiah*, 20.

⁷⁹ Williamson, *The Book Called Isaiah*, 20.

⁸⁰ Duhm, *Das Buch Jesaja*, 418, 419; Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 30, 56, 57, 59.

⁸¹ Williamson, *The Book Called Isaiah*, 2.

⁸² Westermann, *Isaiah 40-66: a Commentary*, 297.

gebed van Jesaja 63-64, dat wel expliciet en concreet terug grijpt op de exodus traditie en bidt om een concrete nieuwe verlossing.⁸³

Volgens Walther Zimmerli wilde Trito-Jesaja de zeer concrete, eschatologische boodschap van Deutero-Jesaja aanpassen aan de nieuwe situatie van na de ballingschap of corrigeerde hij deze zelfs. Dat zou hij doen door het vergeestelijken van de profetie van Deutero-Jesaja en door deze weer te geven in metaforische taal zodat deze beter toepasbaar zou zijn op ethische situaties in de gemeenschap van na de ballingschap.⁸⁴ Childs was het hier niet mee eens. Hij betoogde dat de citaten en allusies op Deutero-Jesaja die te vinden zijn in Trito-Jesaja helemaal geen pogingen zijn om Deutero-Jesaja te corrigeren. Integendeel, deze zouden juist bedoeld zijn om de aandacht te vestigen op Deutero-Jesaja als gezaghebbende getuige en zouden juist fungeren als aansporing om het materiaal van Deutero-Jesaja te blijven gebruiken. De referenties die Trito-Jesaja aan Deutero-Jesaja had opgenomen zouden er juist toe dienen om continuïteit aan te geven met Jesaja 40-55, en niet een verandering van richting. Trito-Jesaja zou juist vasthouden aan een komende eschatologische verandering van deze wereld die er zou komen door goddelijke interventie, in lijn met wat Deutero-Jesaja daarover schrijft. De hoge profetische verwachting van Deutero-Jesaja wordt in Child's opvatting bij Trito-Jesaja dus niet afgezwakt tot een metafoor.⁸⁵ De verwachte belofte van een nieuwe tijd wordt juist radicaler verwoord in eschatologische taal. Bij Deutero-Jesaja wordt de bevrijding uit de ballingschap gezien als horend bij het aanbreken van de nieuwe tijd. Bij Trito-Jesaja wordt dit gezien als een illustratie of voorsmaak ervan. De grote belofte van de nieuwe tijd is bij Trito-Jesaja de nieuwe hemel en de nieuwe aarde aan het einde van de tijden (Jes 65:17vv).⁸⁶

Kraus benadrukte de verschillen tussen 40-55 en 56-66. In 40-55 gaat het voornamelijk over de plek van Juda op het internationale toneel. De bedoeling van God wordt uitgevoerd door mensen, vooral de Perzische koning Cyrus. Zijn opkomst en zegetocht wordt met grote aandacht en verwachting gadegeslagen door Deutero-Jesaja. Hij ziet in hem de door God gestuurde redder die een keer zou brengen in het lot van het volk.⁸⁷ Er wordt gefulmineerd tegen cultussen van vreemde volken. De hoofdstukken 56-66 gaan daarentegen veel meer over interne aangelegenheden. Er wordt gesproken over directe goddelijke interventie, ofwel door oordeel of door verlossing. Perzische veroveringen of andere politieke aangelegenheden spelen geen rol meer. Het praktiseren van vreemde godsdiensten binnen de joodse gemeenschap wordt onder zware kritiek gesteld, en niet zozeer godsdienstige praktijken van andere volken. Het meest kenmerkende element van de hoofdstukken 56-66 ten opzichte van 40-55 is misschien wel de religieuze polemiek tussen verschillende groepen binnen de gemeenschap.⁸⁸

⁸³ Westermann, *Isaiah 40-66: a Commentary*, 297, 299, 300.

⁸⁴ Walther Zimmerli, *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze*, ThB. 19 (München: Chr. Kaiser Verlag München), 1963, 217-233

⁸⁵ Childs, *Isaiah*, 442, 443.

⁸⁶ Childs, *Isaiah*, 447, 448.

⁸⁷ Kraus, *Das Evangelium der unbekanntenen Propheten: Jesaja 40-66*, 6.

⁸⁸ Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 30, 59.

Zowel in de hoofdstukken 40-55 als in 56-66 is een grote invloed te zien van de Deuteronomisten. Deze beweging wordt prominent in de laatste eeuw van de Judese monarchie en overleeft de rampen van de vroege 6^e eeuw. Dit komt op verschillende manieren tot uiting in Jesaja 56-66. Bijvoorbeeld in het veel voorkomen van de homiletische en vermanende stijl, die overeenkomsten vertoont met de preken van Mozes in Deuteronomium. Het blijkt ook uit het beroep op historische en wetstradities, oppositie tegen syncretisme en de grote nadruk op 'de HEERE alleen' theologie. Het blijkt ook uit de oorzaak en gevolg redeneringen: gehoorzaamheid betekent leven; ongehoorzaamheid betekent straf. Dit zijn ook onderwerpen die in Jesaja 63:7 – 64:11 een belangrijke rol spelen.⁸⁹ Op deuteronomistische wijze worden Gods heilsdaden uit het verleden aangehaald (Jes. 63:7-14). Evenzeer wordt gesproken over de zonde van het volk en straf van God (Jes. 63:10; Jes 64:4b-6, 8). Het is echter de vraag of de oorzaak-gevolg redematies stroken met de deuteronomistische theologie (zie paragraaf 4.3. en 5.1.).

Paul noemt een groot aantal argumenten om aan te tonen dat de hoofdstukken 56-66 geen op zichzelf staande eenheid vormen met eigen structuur, maar geheel horen bij de hoofdstukken 40-55. Eén van de argumenten is te vinden in Jesaja 64:9-10. Degenen die de hoofdstukken 56-66 als een literaire eenheid beschouwen, stellen namelijk dat de stad en tempel in deze hoofdstukken inmiddels herbouwd waren, terwijl dat nog niet het geval was in de hoofdstukken 40-55. In Jesaja 64:9-10 is echter beschreven dat de stad en de tempel nog in puin lagen.⁹⁰ Paul maakt een onderscheid tussen de hoofdstukken 40-48 enerzijds en 49-66 anderzijds vanwege de verschuiving van de setting: van Babylonië naar Jeruzalem. In de hoofdstukken 40-48 zijn veel verwijzingen te vinden naar de Babylonische setting (o.a. 43:14, 46:1, 2; 47; 48: 14,20). In de hoofdstukken 49-66 zijn verschillende verwijzingen te zien naar de setting van Jeruzalem (49:14-23; 51:1-3, 17-23; 52:11).⁹¹ Ook benoemt hij de vele deuteronomistische invloeden in de hoofdstukken 40-66, waaronder de exclusiviteit van God.⁹²

Berges neemt een ambivalent standpunt in wat betreft de vraag naar de verhouding tussen de hoofdstukken 56-66 en 40-55. Volgens hem spreken zowel de vorm als de inhoud van Jesaja 40-55 en 56-66 tegen een scheiding van deze hoofdstukken in aparte eenheden. Tegelijkertijd spreken al de verschillen tegen een eenheidstheorie. *'To state this more paradoxically, the book of Isaiah is too disparate to be regarded as unified, and too unified to be regarded as disparate.'* Hij ziet een paradigma-verschuiving van de 'drie boeken interpretatie' naar de 'één boek interpretatie'.⁹³ Het thema van het geheel is niet zozeer het herstel van Jeruzalem/ Sion, maar een geheel nieuw concept van het volk van God.⁹⁴

De samenhang tussen de hoofdstukken 40-55 en 56-66 is voor deze scriptie van belang aangezien Jesaja 63:7 - 64:11 een plek heeft binnen het corpus van Jesaja 56-66, terwijl het ook wordt betoogd

⁸⁹ Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 37, 78, 79.

⁹⁰ Paul, *Isaiah 40-66*, 6, 11.

⁹¹ Paul, *Isaiah 40-66*, 6, 11.

⁹² Paul, *Isaiah 40-66*, 47-50.

⁹³ Berges, *The Book of Isaiah*, 3, 5.

⁹⁴ Berges, *The Book of Isaiah*, 8.

dat het beter te plaatsen is binnen Jesaja 40-55 (zie paragraaf 3.1. en 3.2.). Het kan worden verdedigd dat de inhoud van het klaaggebed past binnen de context van de ballingschap: het volk bidt om Gods bemoeienis. Hij is de Enige die het volk naar het eigen land kan terugbrengen, evenals Hij dat deed vanuit Egypte. Het kan evenzeer worden verdedigd dat de inhoud past binnen de post-exilische situatie: het volk is weliswaar teruggekeerd, maar dit betreft slechts een klein deel van het volk; en dit kleine deel ervaart niet de realisering van de eschatologische belofte, maar veeleer een rauwe realiteit van rivaliteit. In Jesaja 63:7-14 wordt expliciet gerefereerd aan de exodus en zijn ook echo's te horen van de schepping (zie paragraaf 4.1.). In Jesaja 64:9-10 wordt expliciet verwezen naar de verwoeste steden, Jeruzalem en de tempel. In die zin is dit gedeelte dus niet gedehistoriseerd. In 63:7 - 64:11 is geen sprake van een eschatologisch visioen. God wordt opgeroepen om terug te keren en te handelen.

M.i. kan er wel degelijk gesproken worden over eenheid binnen Jesaja. Deze eenheid is niet terug te voeren op één auteur. De eenheid kan wel gezocht worden in overeenkomsten in themata. Het gegeven dat de onderdelen van het boek verschillende elementen van de geschiedenis belichten, hoeft geen argument te zijn om deze eenheid te bekritisieren. De verschillende onderdelen worden met elkaar verenigd door de verbinding met de ballingschap waardoor deze gestempeld zijn, of deze zich nu afspeelden voor, tijdens of na de ballingschap. Gezien de verzen waarin geklaagd wordt over de stad en de tempel die in puin liggen, is het aannemelijk dat Jes. 63:7 – 64:11 is geschreven in de tijd voor de herbouw van de stad en de tempel.

3. Jesaja 63:7-64:11

In het gedeelte van Jesaja 63:7 - 64:11 wordt God driemaal aangesproken met 'onze Vader'. In dit hoofdstuk onderzoek ik enkele aspecten van dit gedeelte om de context van deze aanspreektitel te analyseren, hetgeen kan bijdragen aan de duiding ervan. Eerst bespreek ik het genre van Jesaja 63:7 - 64:11, gevolgd door de datering en de achtergrond. Hierna volgt de werkvertaling. Aangezien dit een lang gedeelte is, heb ik ervoor gekozen om me in de werkvertaling te beperken tot Jesaja 63:15-19a en 64:7-11. Dit zijn de verzen uit hoofdstuk 63 en 64 waar de aanspreektitel 'onze Vader' in staat en de verzen direct hieraan voorafgaand en erop volgend. De eerste afbakening heb ik als volgt bepaald. De verzen 7-14 geven een beschrijving van Gods daden in het verleden. Vanaf vers 15 wordt God opgeroepen om weer op te treden zoals Hij in het verleden ook heeft gedaan. Dit is dus een nieuwe inzet. Vanaf 19b begint weer een nieuw gedeelte waarin specifiek wordt gesmeekt om een theofanie (Jes. 63:19b - 64:2). Hierna volgt een klacht om de deplorabele situatie waarin het volk verkeert. In vers 7 begint dan weer een nieuwe inzet waarin God wederom wordt gesmeekt om op te treden. Dit is het gedeelte tot en met vers 11, vandaar dat de verzen 7-11 het tweede gedeelte vormen waarvan ik hieronder een werkvertaling geef. In de twee hoofdstukken hierna behandel ik de exegetische en betekenis.

3.1. Genre

In deze paragraaf bespreek ik de vraag tot welke genre Jesaja 63:7 - 64:11 behoort. Dit gedeelte is door verschillende exegeten ingedeeld in verschillende genres. Het is veelal getypeerd als een klacht van de gemeenschap, of een klaagsalm. Dit is de opvatting van bijvoorbeeld Blenkinsopp⁹⁵, Westermann⁹⁶, Childs⁹⁷, Fischer⁹⁸, Kraus⁹⁹, Elliger¹⁰⁰ en ook door Rainer Albertz¹⁰¹, Edwin C. Webster¹⁰², Heinz-Günther Schöttler¹⁰³, Erich Bosshard¹⁰⁴, Jill Middlemass¹⁰⁵ en John L. McKenzie¹⁰⁶. Er zijn duidelijke overeenkomsten tussen dit gedeelte en de psalmen van gemeenschapsklacht. Deze psalmen kennen een vergelijkbare opbouw. Deze psalmen beginnen veelal met een historische herinnering - meestal in de vorm van het reciteren van de weldaden van God – gevolgd door het prijzen van God. Deze wordt gevolgd door een beschrijving van de huidige ellendige situatie van het

⁹⁵ Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 63.

⁹⁶ Westermann, *Isaiah 40-66: a Commentary*, 300.

⁹⁷ Childs, *Isaiah*, 522.

⁹⁸ Fischer, *Wo ist Jahwe?* 282.

⁹⁹ Kraus, *Das Evangelium der unbekanntenen Propheten: Jesaja 40-66*, 230

¹⁰⁰ Elliger, *Die Einheit des Tritojesaja (Jesaja 56-66)*, 30.

¹⁰¹ Rainer Albertz, *Die Exilzeit, 6. Jahrhundert v. Chr.* Biblische Enzyklopädie (Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2001), 121.

¹⁰² Edwin C. Webster, 'The Rhetoric of Isaiah 63-65,' in: *Journal for Study of the Old Testament* 47 (1990), 90.

¹⁰³ Heinz-Günther Schöttler, 'Die Anklage Gottes als Krisenintervention. Eine erlittene Exiltheologie Israels', in: *Theologische Quartalschrift* (Tübingen) 185 (2005), 2/159.

¹⁰⁴ Erich Bosshard, 'Ferne und Langzeitigkeit JHWHs. Zur theologischen Auseinandersetzung in Jes 63,7 – 66,4 und Ps 102,' uit: Thomas Naumann, Regine Hunziker-Rodewald (Hrsg.) *Diasynchron. Beiträge zur Exegese, Theologie und Rezeption der Hebräischen Bibel. Walter Dietrich zum 65. Geburtstag* (Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer GmbH, 2009), 44.

¹⁰⁵ Jill Middlemass, *The Templeless Age. An Introduction to the History, Literature and Theology of the "Exile"* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2007), 37, 41, 42.

¹⁰⁶ John L. McKenzie, *Second Isaiah*. The Anchor Bible (New York: Doubleday & Company, 1973), 192.

land of de gemeenschap; die leidt tot klachten en pogingen om God ertoe te bewegen om te handelen. Het volgende element is voorbede, gevolgd door een verzekering van verhooring, een belofte en afgesloten met dankzegging. De klaagzang dient te worden onderscheiden van de psalm van berouw. Daarin worden duidelijker dan in de klaagzang zonden beleden, zowel persoonlijke als gemeenschappelijke zonden.¹⁰⁷ Volgens Childs en Kraus hoort een belijdenis van zonde wel bij het genre van de klaagzang.¹⁰⁸ Het valt te betogen dat er in Jesaja 63:7 - 64:11 sprake is van belijdenis van zonde. Tegelijkertijd zijn de relaties tussen oorzaak en gevolg echter multi-interpretabel en wordt ook God de afdwaling van het volk verweten. In dit gedeelte is er geen expliciete verzekering van verhooring. Dit is bij klaagpsalmen meestal wel het geval. Waar bovengenoemde auteurs de vergelijkbare opbouw tussen dit gedeelte en klaagzangen benadrukken, betoogt Albertz juist dat deze klaagzang met de inleiding van een lofzang (vers 7), een terugblik op de geschiedenis (vers 8vv) en een reflectie op de geschiedenis (vers 10-14), een atypische opbouw vertoont.¹⁰⁹ Het gedeelte Jesaja 63:7-14 dat een overzicht geeft van Gods reddende daden uit het verleden, kan bijna gezien worden als een onafhankelijke historische psalm, aldus Westermann.¹¹⁰ Dit onderdeel noemde Kraus een gebedslied. Het is een terugblik op de geschiedenis om deze te verbinden met het heden. In de Hebreeuwse geest is er immers geen verleden, aldus Kraus. De beloften die gedaan zijn aan de voorvaders, aan vroegere geslachten, gelden ook voor de latere geslachten. Hij heeft *ons* uitgevoerd (Ex. 13:16). *'Vergangenheit und Gegenwart sind ein einziges Tun Gottes.'*(...) *'Geschichte als zeitlichen Abstand gibt es nicht'*.¹¹¹ Vanaf Jesaja 63:15 wordt God direct aangesproken dus vanaf dat punt begint de werkelijke klaagpsalm, volgens Kraus.

Volgens Westermann is deze klaagpsalm van de gemeenschap geboren in en bedoeld voor de eredienst van Israël.¹¹² Kraus ging er van uit dat bepaalde liederen die qua stijl en voorstellingen verwant waren aan de klaagliederen, opgenomen waren in de eredienst. In deze context ontstond een traditie van klagen om de verwoeste stad en het verwoeste heiligdom. Vervolgens zouden deze klaagliederen opgenomen zijn in de profetische geschriften zoals die van Trito-Jesaja.¹¹³ Ook Goldingay gaat er van uit dat de tekst oorspronkelijk gebruikt werd in gebedsbijeenkomsten in Jeruzalem en dat deze later is aangepast om deel te gaan vormen van een profetisch werk. Doordat het deel uitmaakt van een profetisch boek, heeft het een andere functie dan in de liturgie. Het is volgens Goldingay vooral een 'preek-gebed' dat vergeleken kan worden met de Deuteronomistische / Levitische prediking uit Kronieken.¹¹⁴

Gegeven de structurele en metrische onregelmatigheid van Jesaja 63:7 - 64:11 en de nauwe connectie met de passage die volgt, kan het volgens Blenkinsopp ook een puur literair werk zijn dat de

¹⁰⁷ Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 258.

¹⁰⁸ Childs, *Isaiah*, 522; Kraus, *Das Evangelium der unbekanntten Propheten: Jesaja 40-66*, 230.

¹⁰⁹ Albertz, *Die Exilszeit, 6. Jahrhundert v. Chr.*, 121.

¹¹⁰ Westermann, *Isaiah 40-66: a Commentary*, 386.

¹¹¹ Kraus, *Das Evangelium der unbekanntten Propheten: Jesaja 40-66*, 228.

¹¹² Westermann, *Isaiah 40-66: a Commentary*, 300, 301, 386, 392.

¹¹³ Kraus, *Das Evangelium der unbekanntten Propheten: Jesaja 40-66*, 230.

¹¹⁴ Goldingay, *Isaiah 56-66*, 385.

taal en thema's van de klaagpsalmen heeft overgenomen.¹¹⁵ Deze klaagzang van de gemeenschap heeft veel gemeen met het orale patroon van de psalmen, en specifiek met drie gebeden uit de tijd van de ballingschap: de Psalmen 77 en 106 en Nehemia 9.¹¹⁶ Westermann onderscheidde overeenkomsten tussen dit gedeelte en de Psalmen 44 en 89¹¹⁷, Kraus met Psalm 79¹¹⁸ en Richard J. Bauckham voegt Psalm 80 aan dit rijtje toe.¹¹⁹ Het gedeelte vertoont ook overeenkomsten met Klaagliederen, vooral hoofdstuk 1 en 5.¹²⁰ In de Klaagliederen en Psalmen staan vaak waarom-vragen, en waar-vragen. Zo ook hier: tweemaal een waarom-vraag in Jesaja 63:17, en bij elkaar opgeteld vier waar- vragen in Jesaja 63:11 en 15. Het gebed toont verder overeenkomsten met Jesaja 59.¹²¹ Willem Beuken benoemt ook de overeenkomsten met de psalmen uit de ballingschap, en betitelt Jesaja 63:7-64:11 tegelijkertijd als een profetie die goed past in het geheel van Trito-Jesaja.¹²² Echter, de overeenkomsten met teksten uit de ballingschap kan reden geven om de stelling te verdedigen dat Jesaja 63:7-64:11 niet past in Trito-Jesaja, of daar op zijn minst een vreemde eend in de bijt is.

Watts beschreef dit gedeelte als een heftig gebed voor verandering voor Jeruzalem. Hij beschouwde het als een mix van genres. Het genre van gemeenschapsklacht is vooral het genre dat te lokaliseren is in Jesaja 63:15-19 en 64:9-11. Volgens Watts was het belangrijkste genre echter dat van preek-gebed, dat bekend is van Deuteronomium en Kronieken. Dit is vooral te onderscheiden in Jesaja 63:7-14, 64:3-8. De preek is gecomponeerd in de stijl van de levitische prediking zoals deze ook te vinden is in Deuteronomium 4-11, Kronieken, Ezra en Nehemia. De herinnering aan de grote daden van redding uit de tijd van Mozes verschaft de theologische basis voor een gebed dat weliswaar de staat van zonde en oordeel erkent maar toch pleit op Gods genade.¹²³ Het is overigens de vraag in hoeverre de zonde werkelijk beleden wordt in dit gedeelte (zie paragraaf 4.3. en 5.1.). De typering als preek roept ook een vraag op. Een preek is immers gericht tot de gemeente terwijl dit gedeelte grotendeels is gericht tot God. De belangrijkste spreker in dit gedeelte was volgens Watts een levitische prediker die Gods reddende daden uit het verleden reciteert en het volk wil bewegen tot berouw tegenover God. In zijn optiek is de menigte echter niet in de stemming voor preken. Zij zou tijdens het gebed interrumpen met klachten, claims en eisen in de vorm van gebed om de eigen sectarische visies naar voren te brengen (Jes. 63:15 - 64:2 en 64:9-11). In sommige van de interrupties wijzigt het perspectief van God die werkt in de geschiedenis (Jes. 63:7-14) naar God die neerkomt uit de hemel (Jes. 63:15a en 63:19b 64:2); van een zorg voor allen, naar een sectarisch appèl namens verschillende delen van de gemeenschap. Volgens Watts weerspiegelden de klachten

¹¹⁵ Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 259.

¹¹⁶ Childs, *Isaiah*, 522; Beuken, 'Abraham weet van ons niet', 9; Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 259; Westermann, *Isaiah 40-66: a Commentary*, 386.

¹¹⁷ Westermann, *Isaiah 40-66: a Commentary*, 386

¹¹⁸ Kraus, *Das Evangelium der unbekanntenen Propheten: Jesaja 40-66*, 233.

¹¹⁹ Richard J. Bauckham, 'Lament Regained in Trito-Isaiah's Penitential Prayer', in: Mark J. Boda, Daniel K. Falk, Rodney A. Werline eds., *Seeking the Favor of God: Origins of Penitential Prayer in Second Temple Judaism v 1* (Leiden: Brill, 2006), 97.

¹²⁰ Westermann, *Isaiah 40-66: a Commentary*, 386; Kraus, *Das Evangelium der unbekanntenen Propheten: Jesaja 40-66*, 225, 230; Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 265.

¹²¹ Beuken, 'Abraham weet van ons niet', 9

¹²² Beuken, 'Abraham weet van ons niet' 9.

¹²³ Watts, *Isaiah 34-66*, 306, 329, 330, 336.

de fragmentatie van de joodse gemeenschap in deze periode.¹²⁴ Evenals Paul D. Hanson onderscheidde hij hierin verschillende partijen die allen om beurten aan het woord zouden komen in Jes. 63:7 – 64:11. Watts onderscheidde tekenen van onenigheid en rivaliteit tussen groepen die er allen naar streven om exclusieve erkenning te krijgen als Gods volk. Dit contrasteert met de zorg van de prediker voor ‘*ons allen*’ (Jes. 64:8).¹²⁵ Volgens Childs ontbrak de historische bewijslast voor een dergelijke sociologische analyse die deze tekst in hoge mate fragmentariseert.¹²⁶ Mijns inziens kunnen de verschillende gezichtshoeken van de tekst juist de heftigheid aangeven van de situatie en van de relatie tussen het volk en God en hoeven deze niet de reflectie te zijn van verschillende elkaar bestrijdende groepen.

Westermann benadrukte vooral de deuteronomistische stijl, zoals Fischer dat ook doet. Het deuteronomistische patroon van verbondssluiting en verbondsbreking komt hier duidelijk naar voren: de weldaden van God (Jes. 63:7-9), de zonde van het volk (Jes. 63:10, 17; 64:5-6), de straf (Jes. 63:17-19a; 64:4b-6, 9-10), en een gebed om redding (63:15-17; 63:19b – 64:2, 7-8,11).¹²⁷ Fischer suggereert dat het wellicht is geschreven door één of meerdere personen die dichtbij de kringen stonden waarin de deuteronomistische geschiedwerken zijn ontstaan.¹²⁸ Het is maar de vraag of Jesaja 63:7 - 64:11 werkelijk deuteronomistisch genoemd kan worden aangezien de voor de deuteronomisten gebruikelijke volgorde van zonde en straf hier betwist kan worden (zie paragraaf 4.3. en 5.1.). Om die reden deel ik ook niet de typering van Middlemas. Zij kenschetst Jesaja 63:7-64:11 als geheel als een ‘*penitential prayer*’ binnen het genre van de gemeenschapsklacht. Dit ondanks het gegeven dat de tekst een voor een gemeenschapsklacht atypische opbouw kent.¹²⁹ Zij geeft aan dat Jesaja 63:7-64:11 binnen het genre van gemeenschapsklacht als ‘*penitential prayer*’ twee subgenres bevat. De eerste is een historische recitering die overeenkomt met de belijdenis van vertrouwen zoals die te vinden is in een gemeenschapsklacht (Jes. 63:7-14). De tweede is een belijdenis van zonde die functioneert als een klacht (Jes. 63:15 - 64:6).¹³⁰

Kortom, Jesaja 63:7 - 64:11 betitel ik als een klaagzang van het volk, gericht aan God. Het kan ook een gebed genoemd worden. Het genre ‘preek’ is mijn inziens niet van toepassing aangezien het volk niet wordt toegesproken of opgeroepen tot een bepaald gedrag of houding. God Zelf wordt opgeroepen om terug te keren en om te handelen ten gunste van het volk. Alle overeenkomsten met teksten uit de ballingschap vormen een goede reden om te betogen dat deze tekst ook in de ballingschap ontstaan is.

¹²⁴ Watts, *Isaiah 34-66*, 330.

¹²⁵ Paul D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology* (Philadelphia: Fortress Press, 1979), 92-99; Watts, *Isaiah 34-66*, 330, 331, 333, 334.

¹²⁶ Childs, *Isaiah*, 525.

¹²⁷ Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 38; Westermann, *Isaiah 40-66: a Commentary*, 301, 386; Fischer, *Wo ist Jahwe?* 282.

¹²⁸ Fischer, *Wo ist Jahwe?* 283.

¹²⁹ Middlemas, *The Templeless Age*, 37, 42.

¹³⁰ Middlemas, *The Templeless Age*, 41, 42.

3.2. Datering en achtergrond

In paragraaf 2.2. stond de datering van Trito-Jesaja centraal. Onderdelen van dit corpus kunnen echter verschillend gedateerd worden. Dat geldt ook voor Jesaja 63:7 - 64:11. Evenals bij de andere klaagpsalmen is het moeilijk om deze klaagzang te dateren. De tekst bevat wel enkele aanwijzingen: de verwijzing naar vreemde bezetting, de verwoesting van Jeruzalem en van andere Judese nederzettingen en de verwoesting en ontheiliging van de tempel (Jes. 63:18; 64:9-11). De enige situatie voor 70 na Chr. die volgens Blenkinsopp hiermee overeenkomt, is de inval van de Babyloniërs in 589-586 v. Chr.¹³¹ Qua datering kiezen ook Westermann, Kraus, McKenzie en Goldingay voor een vroege post-verwoesting datering (586 – 539 v. Chr.), kort na de val van Jeruzalem.¹³² Het is begrijpelijk dat juist na deze catastrofe werd terug gegrepen op de geschiedenis, in combinatie met een schuldbelijdenis. Westermann gaf het deze datering vanwege de verwijzing naar de verwoesting van de tempel (Jes. 63:18; 64:10); de suggestie van buitenlandse overheersing, de verwoesting van de stad Jeruzalem en omliggende gebieden (Jes. 64:9), de inactiviteit van God (Jes. 64:6, 11) en Zijn woede (Jes. 64:4,8).¹³³ Op basis van deze datering valt het dan ook te betogen dat het stuk eigenlijk niet thuis hoort in Trito-Jesaja, maar later hierin is opgenomen, wat volgens Kraus, Childs en Albertz het geval is.¹³⁴ Volgens Kraus was dit lied wellicht zelfs geschreven voordat de hoofdstukken geschreven werden die aan Deutero-Jesaja toegeschreven worden.¹³⁵ Williamson ziet het als een exilische klacht over de verwoeste tempel en dateert het dus ook tijdens de ballingschap.¹³⁶ Dat is ook het standpunt dat Fischer en Schöttler huldigen.¹³⁷ Gezien de verwijzing naar de situatie in Jeruzalem is het aannemelijk dat deze tekst in Palestina is geschreven. Het geestelijk leven verdween niet uit Palestina ten tijde van de ballingschap. Volgens Fischer is het ontstaan in een kring die niet afhankelijk was van Deutero-Jesaja. Het hoeft wat haar betreft ook niet direct na 587/586 v. Chr. geschreven te zijn, maar tijdens de periode van de ballingschap.¹³⁸ Schöttler ziet het gedeelte ook als vrucht van een *'exils-erlittenen Spiritualität Israels'*.¹³⁹ Elliger dateerde het enigszins later, evenals Berges (na 538 v. Chr.).¹⁴⁰ Albertz kiest voor de datering tussen 530-520 v. Chr. Hierbij duidt hij ook op de verwijzing naar de tempel als de plek *'waar onze vaders U prezen'* (Jes. 64:10). Deze geeft volgens hem aan dat de verwoesting in elk geval een generatie geleden was.¹⁴¹ Dit is ook de redenatie van Berges. Hij voegt hier echter aan toe dat er zelfs in de decennia na 515 v. Chr. (wijding

¹³¹ Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 86, 258, 259.

¹³² Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 259; Kraus, *Das Evangelium der unbekanntenen Propheten: Jesaja 40-66*, 225, 230; McKenzie, *Second Isaiah*, 192, 193; Westermann, *Isaiah 40-66: a Commentary*, 385-398; Goldingay, *Isaiah 56-55*, 385.

¹³³ Westermann, *Isaiah 40-66: a Commentary*, 385-398.

¹³⁴ Kraus, *Das Evangelium der unbekanntenen Propheten: Jesaja 40-66*, 230; Childs, *Isaiah*, 522; Albertz, *Die Exilszeit*, 6. *Jahrhundert v. Chr.*, 121.

¹³⁵ Kraus, *Das Evangelium der unbekanntenen Propheten, Jesaja 40-66*, 225.

¹³⁶ Williamson, *The Book Called Isaiah*, 59, 210.

¹³⁷ Fischer, *Wo ist Jahwe?* 282; Schöttler, 'Die Anklage Gottes als Kriseintervention', 2/159, 3/160.

¹³⁸ Fischer, *Wo ist Jahwe?* 283.

¹³⁹ Schöttler, 'Die Anklage Gottes als Kriseintervention', 7/164.

¹⁴⁰ Berges, *The Book of Isaiah*, 464, 466; Elliger, *Die Einheit des Tritojesaja*, 98, 99.

¹⁴¹ Albertz, *Die Exilszeit*, 6. *Jahrhundert v. Chr.*, 121.

van de nieuwe tempel) weinig te zien zou zijn geweest van de oude glorie van de tempel. In die zin zou Jesaja 64:9-10 ook toen nog van toepassing zijn geweest.¹⁴²

De verwijzing naar de verbrande ruïnes van de tempel (Jes. 64:10) hebben er in ieder geval aanleiding toe gegeven dat de meeste commentatoren dit gedeelte dateren voor de herbouw van de tempel in 515 v. Chr.¹⁴³ Steck dateerde de klaagzang aanmerkelijk later, en wel in de Hellenistische periode. Deze zou geschreven zijn als reactie op de traumatische gebeurtenis van het veroveren van Jeruzalem door Ptolemaeus I in 302/301 v. Chr.¹⁴⁴ Het gedeelte Jesaja 63:7 - 64:11 kan volgens Blenkinsopp echter niet doelen op deze gebeurtenis omdat de tempel toen niet verbrand werd en er geen sprake was van zo'n grote verwoesting als waar hier op wordt gezinspeeld.¹⁴⁵ Bautch onderscheidt binnen deze klaagpsalm verschillende dateringen: pre-exilisch, exilisch en post-exilisch. Pre-exilische en exilische klaagzangen (Jes. 63:15-19a en Jes. 64:9-10) zijn naar zijn mening opgenomen door post-exilische schrijvers die hiermee de theologische ontredde van de post-exilische joden wilden weergeven.¹⁴⁶

Goldenstein geeft verschillende mogelijke dateringen die in elk geval na-exilisch zijn. Dat doet hij op basis van de volgende factoren: het veelvuldig gebruik van het predikaat 'heilig',¹⁴⁷ de afstand tot de deuteronomistische theologie,¹⁴⁸ de manier van spreken over de zonde waarin hij overeenkomsten ziet met Job of Prediker,¹⁴⁹ de waarschijnlijke invloed van de latere psalmen, de tendens tot sacramentalisering van geografische grootheden en het aanspreken van God als Vader.¹⁵⁰ Wanneer Jesaja 63:7 – 64:11 onder invloed heeft gestaan van Jeremia 31, dan betekent dat een latere datering, tenminste voor de uiteindelijke versie hiervan. In dat geval is de late vierde eeuw de vroegst mogelijke datering. Wellicht kan het dan zelfs ook nog gedateerd worden tot in de 2^e eeuw voor Christus, toen het boek Jesaja in het Grieks werd vertaald.¹⁵¹ In dat geval valt Goldenstein Steck bij met zijn datering in de hellenistische tijd. Zijn precisering van de tijd na de Palestina-veldtocht van Ptolemaeus I in 302/301 acht hij te overwegen hoewel het niet vast te stellen is.¹⁵² Ondanks de deuteronomistische elementen ziet Bosshard Jesaja 63:7 – 64:11 als een late tekst. Hij is deze mening toegedaan vanwege de de sceptische uitspraken over zonde, en hij is het eens met Goldenstein die aangeeft dat de tekst verwijst naar Jesaja teksten uit de Diadochen tijd.¹⁵³

¹⁴² Berges, *The Book of Isaiah*, 464, 466.

¹⁴³ Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 263; Watts, *Isaiah 34-66*, 331.

¹⁴⁴ Steck, *Studien zu Tritojesaja*, 237, 238.

¹⁴⁵ Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 58, 63, 259.

¹⁴⁶ Bautch, 'Lament Regained in Trito-Isaiah's Penitential Prayer', 89, 98.

¹⁴⁷ Goldenstein, *Das Gebet der Gottesknechte*, 236, 238

¹⁴⁸ Goldenstein, *Das Gebet der Gottesknechte*, 241-244.

¹⁴⁹ Goldenstein, *Das Gebet der Gottesknechte*, 238, 241

¹⁵⁰ Goldenstein, *Das Gebet der Gottesknechte*, 244-246.

¹⁵¹ Goldenstein, *Das Gebet der Gottesknechte*, 246.

¹⁵² Goldenstein, *Das Gebet der Gottesknechte*, 247.

¹⁵³ Bosshard, 'Ferne und Langzeitigkeit JHWHs', 44; Goldenstein, *Das Gebet der Gottesknechte*, 236 – 246.

3.3. Werkvertaling

In deze paragraaf volgt een werkvertaling van Jesaja 63:15-19a en 64:7-11. Zoals hierboven aangegeven, behelst dit de verzen waar de aanspreektitel 'onze Vader' in voorkomt, alsmede de verzen hieraan voorafgaand en hierop volgend (zie de utileg voor de afbakening in paragraaf 3.). Gezien de lengte van het gebed uit Jesaja 63:7 - 64:11 heb ik ervoor gekozen te focussen op de genoemde passages, zowel in de werkvertaling, alsook in de exegetische. De indeling van de werkvertaling is niet gebaseerd op de masoretische colometrie. Deze is gebaseerd op parallellismen in beschrijvingen of aansprekingsvormen. Wat betreft de versindeling volg ik de indeling die ook te vinden is in de Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS).

Jesaja 63:15 – 19a

15.

Kijk neer uit de hemel

en zie vanuit Uw heilige en prachtige woning.

Waar zijn Uw naijver en Uw machtige daden,¹⁵⁴

Uw innerlijke bewogenheid en Uw barmhartigheid?

Zij houden zich in tegenover mij.¹⁵⁵

16.

Toch¹⁵⁶ bent U onze Vader,

want Abraham kent ons niet

en Israël merkt ons niet op.

U, HEERE, bent onze Vader,

onze Verlosser, is Uw Naam van oude tijden af.

¹⁵⁴ DSS-Isa tekst en verschillende andere manuscripten hebben zowel defectieve als plene spelling voor וַיִּבְרָא יְהוָה. Ik kies voor de vertaling in de meervoudsvorm omdat dat beter aansluit bij de verwijzing naar de machtige daden in de verzen 7-14. Uit: Watts, *Isaiah 34-66*, 327; K. Elliger et W. Rudolph ed., *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990), 774.

¹⁵⁵ De BHS vermeldt hier ook de mogelijkheid van de vorm van de iussivus ter uitdrukking van de prohibitivus: 'weerhoud U toch niet'. Dit wordt overgenomen door Claus Westermann in zijn vertaling, die met deze woorden een nieuwe zin laat beginnen. Dan is dit niet een constatering, maar een aansporing richting God. Uit: Elliger et Rudolph ed., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 774; Westermann, *Isaiah 40-66: a Commentary*, 390.

¹⁵⁶ Wanneer ik had gekozen voor de woorden 'weerhoud U toch niet', dan had hier het woord 'want' gepast als redengevend voegwoord.

17.

Waarom doet U ons afdwalen, HEERE,

waarom¹⁵⁷ verhardt U ons hart zodat wij U niet vrezen.

Keer terug omwille van Uw dienaren,

de stammen van Uw erfenis.

18.

Een korte tijd heeft Uw heilig volk (het) in bezit gehad¹⁵⁸;

onze tegenstanders hebben Uw heiligdom vertreden.

19a.

Wij zijn geworden als mensen over wie U van oude tijden af niet hebt geheerst,

als mensen over wie Uw Naam niet is uitgeroepen.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Hier staat het woord לִמְנָה niet, zoals aan het begin van de zin wel het geval is. Voor de vertaling is dit woord wel passend omdat dit vraagwoord verondersteld wordt in de parallelistische opzet.

¹⁵⁸ Dit is een problematische tekst. De woorden לְמִצְעָרָה worden meestal vertaald met 'een korte tijd' maar passen niet in de context. De BHS (p. 774) vermeldt ook de mogelijkheid van de vraagzin 'waarom zijn de overtreders (er) binnengegaan?' Een vergelijkbare weergave treffen we aan bij Westermann en Blenkinsopp. Toch kies ik voor bovenstaande weergave aangezien dit de lectio difficilior is. Uit: Westermann, *Isaiah 40-66: a Commentary*, 390; Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 253.

¹⁵⁹ Hier volg ik de keuze van de BHS om het vers te laten eindigen op dit punt. Uit: Elliger et Rudolph ed., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 774.

Jesaja 64:7-11

7.

Maar nu, HEERE, U bent onze Vader;

wij zijn het klei en U bent de Pottenbakker¹⁶⁰

en wij zijn allen het werk van Uw hand¹⁶¹.

8.

Wees niet zo kwaad, HEERE,

herinner onze zonde niet voor altijd.

Kijk, zie toch, wij allen zijn Uw volk!

9.

Uw heilige steden¹⁶² zijn een woestijn

Sion is een woestijn

Jeruzalem een woestenberg.

10.

Ons heilige en prachtige huis waarin onze vaderen U prezen is verbrand door het vuur; en al onze pracht¹⁶³ is een puinhoop geworden.

11.

Zou U zich inhouden, HEERE, om al deze dingen?

blijft U stil en vernedert U ons zozeer?

¹⁶⁰ Het woord יִצְּרָנוּ dat hier staat wordt ook wel vertaald met 'Formeerder', wat een synoniem is voor 'Schepper'.

¹⁶¹ De BHS tekstkritiek die de MT tekst weergeeft, heeft hier de enkelvoudsvorm (p.775). 1QIsa^a heeft hier het meervoud: 'handen', evenals de LXX en Vulgaat, uit: Watts, *Isaiah 34-66*, 328, <http://dss.collections.imj.org.il/isaiah>.

¹⁶² Hier staat het meervoud: עָרֵי. Dit is een ongebruikelijk meervoud. De LXX en Vulgaat vertalen met: 'stad van Uw heilige'. De DSS-Isa, 1QIsa-a, Vetus Testamentum Syriace en Targum geven ook de MT-versie van de BHS weer. Zie: Watts, *Isaiah 34-66*, 328; Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 256.

¹⁶³ Hier staat een meervoudsvorm: מְחֻמְדֵּינוּ wat past bij וְכָל dat er aan voorafgaat en waaraan het gekoppeld is. Echter, het is in het parallelisme binnen dit vers bedoeld als synoniem voor het 'huis' eerder in dit vers, hetgeen een aanduiding is voor de tempel. Daarom vertaal ik met enkelvoud. De Peshitta en Targum en enkele andere Hebreeuwse manuscripten hebben hier ook het enkelvoud. Uit: Elliger et Rudolph ed., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 775; Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 256, 257.

4. Jesaja 63:7-19a: Inleiding

In dit hoofdstuk bespreek ik de exegese van Jesaja 63:7-19a. De verzen 7-14 behandelen de grote daden van God uit het verleden. In vers 15 is er een omslag: vanaf dat punt wordt God direct aangesproken en opgeroepen tot een hernieuwde interventie. Dit loopt door tot hoofdstuk 64:11. Hoofdstuk 64 behandel ik in het hierop volgende hoofdstuk. In de exegese in dit hoofdstuk bespreek ik het gehele gedeelte van Jesaja 63:7-19a, maar focus ik op vers 16 waar God 'onze Vader' en 'onze Verlosser' wordt genoemd. Eerst bespreek ik de verzen 7-15. Vervolgens bespreek ik de verschillende manieren waarop de benaming 'onze Vader' in vers 16 is uitgelegd door verschillende exegeten. Wat is de betekenis van deze aanspreektitel in dit gedeelte en waarom komt deze juist in deze context op? Vervolgens belicht ik de metafoor 'Verlosser' in de context van dit hoofdstuk en de verschillende manieren van uitleg.

4.1. De verzen 7-15

Zoals kenmerkend is voor veel klaagpsalmen, herinneren Jesaja 63:7-9 en 11-14 aan Gods daden van barmhartigheid en redding uit het verleden. Dat deze lof aan God aan het begin staat van het klaaggebed en niet zoals gebruikelijk aan het einde, is volgens Berges van grote betekenis. De lofprijzing aan God is hier geen reactie op een recent ervaren verlossing. De lofprijzing van God is juist bedoeld om Zijn toorn af te wenden. Zoals het gebed van Mozes Gods toorn afwendde, is nu de lofprijzing van de dienaren een obstakel voor Gods toorn.¹⁶⁴ Kraus betitelde de verzen 7-9 en 11-14 als een hymnische verheerlijking op de Naam van God.¹⁶⁵ Wellicht acht de schrijver van dit gedeelte het daarom juist in deze context passend om in Jesaja 63:16 en 64:7 God met de ongebruikelijke titel 'onze Vader' (אָבִינוּ) aan te spreken. In Jesaja 63:8 wordt Israël betiteld als 'Mijn volk, kinderen die...' (אֶרְעָמִי הָמָּה בְּנִים). De betiteling van het volk als kinderen, impliceert de rol van ouder of vader voor God, wat in vers 16 wordt benoemd. Dit wordt in vers 8 echter niet gespecificeerd. Opvallend zijn hier de suffixen die de persoonlijke betrekking uitdrukken: de suffix 1 sgl. in vers 8 (Mijn volk), de suffix 1 pl. in vers 16 (onze Vader). Paul verwijst hier naar Jeremia 3:19 waar staat dat God het volk tot kinderen wilde maken en had verwacht dat het volk Hem zou aanroepen met 'Mijn Vader'. Hij betreft dit op de verbondsterminologie waarin ook 'mijn volk' en 'Uw God' centrale aanduidingen zijn (Lev. 26:12; Deut. 29:13; Jer. 7:23).¹⁶⁶ In de uitroep in vers 8 'Zij zijn immers Mijn volk..' klinkt ook Jesaja 51:16 door, waar eveneens God aan het woord is. Daar staat: 'zeg tegen Sion: 'U bent Mijn volk.'" Het doet ook denken aan Zacharia 13:9: 'Het zal Mijn Naam aanroepen en Ik zal het verhoren. Ik zal zeggen: 'Dit is Mijn volk'; en zij zullen zeggen: 'De HEERE is mijn God.'¹⁶⁷ Dat God met 'onze Vader' wordt aangeduid geeft ook meteen aan dat aan Gods vaderschap een andere duiding wordt gegeven dan in de Ugaritische teksten. 'The Old Testament differs from the Ugaritic texts in favouring the image

¹⁶⁴ Berges, *The Book of Isaiah*, 456. 457.

¹⁶⁵ Kraus, *Das Evangelium der unbekanntenen Propheten, Jesaja 40-66*, 225.

¹⁶⁶ Paul, *Isaiah 40-66*, 570.

¹⁶⁷ Paul, *Isaiah 40-66*, 571.

of God as the Father of man. In contrast to *Ilu*, who was primarily regarded as the physical father of the gods, the strictly metaphorical meaning of the epithet 'Father' prevails in Israel.¹⁶⁸

De verzen 7-9 vormen een lofzang die in de verzen 11-14 omslaat in een klaagzang waarbij de herinnering gegoten wordt in vragen. Middels deze vragen klaagt de schrijver over de schijnbare of werkelijke afwezigheid van God die voorheen juist zo duidelijk verlossend aanwezig was. Met de verlossende daden van God wordt gerefereerd aan de Exodustraditie: de bevrijding uit Egypte en de tocht door de woestijn naar Kanaän.¹⁶⁹ De exodustraditie blijkt in vers 11 uit de herinnering aan het doen opgaan door de zee (הַמַּעְלָם מַיִם).¹⁷⁰ Dit kan slaan op de redding van Mozes uit de Nijl (Ex. 2:5,10, zoals in Jes. 18:2 en 19:5) of op de doortocht van het volk door de Schelfzee (Ex. 14:16, 21, 29, Ex. 15:5, 8, Ps. 78:13, Ps. 106:9).¹⁷¹ Het klieven van het water in vers 12 (בְּזִקְעַ מַיִם) kan hier ook op duiden. De verzen 11-14 laten tegelijk ook echo's horen van de scheppingstraditie.¹⁷² Het klieven van het water in vers 12 kan dan ook een echo zijn van de oergeschiedenis waarin God de chaosdraak doorkliefde (zie Jes. 51:9, 10)¹⁷³ en de chaotische oervloed overwonnen heeft (Gen 1:2).¹⁷⁴ In vers 13 gaat het over het geleid worden door diepe wateren (מִוִּלְיָם בְּתַהֲמוֹת) waar hetzelfde woord wordt gebruikt als in Genesis 1:2. Deze verzen verbinden dus verschillende beelden met elkaar: die van de oergeschiedenis van de schepping en die van de verlossing uit Egypte. Beide zijn onderdeel van hetzelfde reddende ingrijpen van God.¹⁷⁵ De dominante rol van de exodustraditie is opvallend in dit hoofdstuk, aangezien dit niet aan de orde is in de hieraan voorafgaande hoofdstukken.¹⁷⁶ Dit is een typisch deuteronomistische trek: het herinneren (זָכַר, Jes. 63:7) van de tradities van de exodus en de tocht door de woestijn (zie ook Deut. 5:15; 7:18; 8:2; 9:7; 15:15; 16:3, 12; 24:9, 18, 22; 25:17). Het gaat om het actualiseren van de herinnering. God wordt geloofd om Zijn daden die Hij gedaan heeft naar Zijn barmhartigheid en Zijn grote verbondstrouw (וְכָרַב חֶסְדָּיו - 63:7). Deze daden heeft Hij 'aan ons' (vers 7) gedaan. Over de tijden heen is Israël dus een eenheid.¹⁷⁷

Ondanks Gods heilsdaden is Israël opstandig geworden en heeft het zich van God afgekeerd. Daarom heeft het Gods Heilige Geest bedroefd (Jes. 63:10). Deze bijzondere verwijzing staat volgens Korpel en De Moor in parallel verband met de 'Engel van Zijn aangezicht' van vers 9. De afval van het volk wordt op de deuteronomistische manier van het verbond beantwoord met het gericht van God die verandert in een vijand. Volgens Korpel en De Moor wordt dan ook beleden dat de ramp van de verwoesting en ballingschap werd veroorzaakt doordat de leiders van het volk de leiding misten van Gods Heilige Geest.¹⁷⁸ De vraag kan gesteld worden of hier schuld wordt beleden, of dat hier wordt

¹⁶⁸ Korpel, *A Rift in the Clouds*, 237.

¹⁶⁹ Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 257, 260; Westermann, *Isaiah 40-66: a Commentary*, 386, 387, 388; Watts, *Isaiah 34-66*, 329.

¹⁷⁰ Childs, *Isaiah*, 524.

¹⁷¹ Kraus, *Das Evangelium der unbekanntenen Propheten: Jesaja 40-66*, 227; Westermann, *Isaiah 40-66: a Commentary*, 389; Watts, *Isaiah 34-66*, 332.

¹⁷² Childs, *Isaiah*, 524.

¹⁷³ Westermann, *Isaiah 40-66: a Commentary*, 389.

¹⁷⁴ Kraus, *Das Evangelium der unbekanntenen Propheten: Jesaja 40-66*, 227.

¹⁷⁵ Childs, *Isaiah*, 524.

¹⁷⁶ Childs, *Isaiah*, 522; Kraus, *Das Evangelium der unbekanntenen Propheten, Jesaja 40-66*, 225.

¹⁷⁷ Kraus, *Das Evangelium der unbekanntenen Propheten: Jesaja 40-66*, 226; Watts, *Isaiah 34-66*, 331.

¹⁷⁸ Marjo C.A. Korpel and Johannes C. de Moor, *The Silent God* (Leiden: Koninklijke Brill, 2012), 157.

geconstateerd dat de leiders de leiding misten van de Heilige Geest, waarbij de schuldvraag in het midden gelaten wordt. Hoe dan ook, in deze noodsituatie komt het gedenken op waarin de grote heils- en reddingsdaden van God tegenwoordig worden gesteld (Jes. 63:7-14). Het reciteren van de grote daden van God zou volgens Blenkinsopp en Watts het volk ertoe moeten leiden om trouw te zijn en te vertrouwen op God. Dit zou een voorbeeld kunnen zijn voor geloof en gebed nu. Het moet het volk er aan herinneren dat in het tonen van berouw, het herinneren van de tijd van redding, er ook een weg is naar vergeving en vernieuwing.¹⁷⁹ Dat zou de functie of het effect kunnen zijn van een dergelijke tekst. Dit wordt echter niet expliciet gemaakt in de tekst en is daarom hier m.i. een wat al te vrome interpretatie. Er is weliswaar sprake van een recitering van het verleden. Hierna wordt echter het volk niet opgeroepen om trouw te zijn, maar God wordt hiertoe opgeroepen. De psalmist vraagt waar God nu is en waarom Hij stil en inactief blijft (Jes. 63:11, 15, 19; 64:11) terwijl Zijn volk in nood is. Hij klaagt zelfs dat God hen doet afdwalen (Jes. 63:17). De psalmist beklagt dat dit zo is, hoewel de Israëlieten Gods heilig volk zijn (Jes. 63:8, 64, 8), Zijn dienaren (Jes. 63:17), kinderen van Abraham en Jakob (Jes. 63:16). Kortom, er is een groot contrast tussen de ervaring van het verleden en de ervaring van nu. Door het aanhalen van de grote daden uit het verleden doet de bidder een sterk appèl op God: bevrijd ons nu zoals U ons ook toen hebt bevrijd. (o.a. Jes. 63:17; 63:19b – 64:2,8,11). De vragen in vers 11-14 drukken het verlangen uit dat God weer zal optreden zoals Hij eerder gedaan heeft. De expliciete referentie aan Mozes (vers 12) en de exodustraditie verbinden dit gedeelte aan Psalm 106 volgens Berges, en dan met name vers 23. God wilde het volk uitroeien, maar Mozes sprong voor het volk in de bres bij God, en wendde Zijn dodelijke woede af (Psalm 106:23). Zoals Mozes tussenbeide kwam en Gods toorn afwendde, zo heeft dit gedeelte ook tot functie om Gods toorn af te wenden, aldus Berges.¹⁸⁰

Volgens Albertz wordt in deze klaagzang van het volk het gedenken van de heilsdaden in het verleden overigens naar de marge gedrongen. De reden hiervoor zou gelegen zijn in de catastrofale ervaring van de verwoesting van de tempel en de ballingschap. Hierdoor zou deze geschiedenis zijn ‘*heilsversicherende Plausibilität*’ verloren hebben.¹⁸¹ Echter, in Jesaja 63:7-14 is er uitgebreid aandacht voor deze heilsdaden. M.i. wordt dit element dan ook zeker niet naar de rand gedrukt. In de terugblik op de geschiedenis in vers 7-14 is het opvallend dat er uitsluitend op God zelf gefocust wordt, op de Engel van Zijn Aangezicht, Zijn arm en Geest. In de tradities in de Pentateuch wordt er ook een rol weggelegd voor Mozes die handelend optrad (Exodus 14). In Jesaja 63:7-14 handelt God alleen. Er is sprake van een directheid van handelen, zonder tussenpersoon.¹⁸² Deze directe wijze van handelen, correspondeert met de directe manier van aanspreken van God als Vader.

Zowel Berges als Burkard M. Zapff vestigen ook specifiek de aandacht op vers 11b waar wordt gerefereerd aan de ‘*herders van Zijn kudde*’ en God ‘*die Zijn Heilige Geest in hun midden stelde*’. Dit herinnert aan Numeri 11:16-30 waar God de Geest die op Mozes is, ook deelde met de oudsten en hen legitimeerde als ‘*herders van zijn kudde*’ (Numeri 11:17). Onder leiding van Mozes en deze

¹⁷⁹ Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 257; Watts, *Isaiah 34-66*, 332.

¹⁸⁰ Berges, *The Book of Isaiah*, 457.

¹⁸¹ Albertz, *Die Exilszeit, 6. Jahrhundert v. Chr.*, 135.

¹⁸² Bosshard, ‘*Ferne und Langzeitigkeit JHWHs*,’ 44.

oudsten werd het volk geleid door de woestijn naar het beloofde land. De dienaren (Jes. 63:17) beschouwen zichzelf als met de Geest vervulde opvolgers van de oudsten (Jes. 59:21). Zij drukken hun hoop uit dat het post-exilische Israël, na de periode van ballingschap en moeite, tot rust zal komen.¹⁸³ Zapff verbindt vers 11 ook met de smeekbede uit Psalm 51:13 waarin de psalmist God smeekt Zijn Geest niet weg te nemen. Hij merkt verder op dat het beeld van een herder een veel gebruikt beeld is dat oud-oosterse heersers gebruikten om zichzelf mee aan te duiden. In het Oude Testament wordt het beeld ook voor God gebruikt, in positieve zin (bijv. Jes. 40:11). Wanneer het in het OT op mensen wordt toegepast is het veelal in negatieve zin (Ez. 34).¹⁸⁴

Vanaf vers 14b is er sprake van een scherpe overgang: de psalm transformeert van een gedenken van het verleden tot een gebed om Gods redding. God wordt nu in de tweede persoon aangesproken met een grote intensiteit.¹⁸⁵ In vers 15 doet de bidder een gepassioneerde oproep aan God om neer te zien vanuit de hemel. Dit zijn dezelfde woorden als in Psalm 80:15. Zapff merkt op dat het bij zien door God niet gaat om een cognitieve waarneming, maar gaat om de reddende toewending van God.¹⁸⁶ Er wordt geappelleerd aan Zijn naijver (קנאה), een term die gebruikt werd door de pre-exilische profeten ('YHWH alleen') die aangeven dat Gods liefde ook jaloezie betekent en een beslistheid om te belonen en straffen (Deut. 4:26; 5:9; 6:15). Het zou daarmee een vroege articulatie kunnen zijn van de Deuteronomistische theologie, behorend tot de tijd van de pre-exilische profeten.¹⁸⁷

4.2. Vers 16: God als 'onze Vader' en 'onze Verlosser'

In vers 16a wordt God vervolgens met 'onze Vader' (אֲבִינוּ) aangesproken. In dit onderdeel bespreek ik de verschillende betekenissen die dit woord hier heeft. Dit is het vaderschap waarop in vers 8 gealludeerd werd door het volk te betitelen als 'kinderen'. Dit kan verbonden worden met de aanduiding 'Vader' in vers 16.¹⁸⁸ In vers 16 wordt een scherp onderscheid gemaakt tussen enerzijds Abraham en Israël (Jakob), de grote patriarchen uit de geschiedenis van het volk, en anderzijds God. Abraham en Jakob kennen of herkennen het volk niet meer. Nu deze vaders van het volk hun vaderschap niet meer vervullen, durft de spreker het kennelijk aan om een sterk appèl te doen op God en Hem aan te spreken met 'Onze Vader'. Dat Israël niets meer verwacht van de voorvaderen is in de context van de teksten over God als Vader uniek.¹⁸⁹ De verbondenheid met Abraham en Israël betekende de verbondenheid aan de beloften en het verbond van God. Appeleren aan de aartsvaders betekende ook een appeleren aan de verbondstrouw van God (bijv. Deut. 9:27; 1 Kon. 18:36; 1 Kron.

¹⁸³ Berges, *The Book of Isaiah*, 458; Burkard M. Zapff, *Jesaja 56-66*. Die Neue Echter Bibel: Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung (Würzburg: Echter Verlag GmbH, 2006), 409.

¹⁸⁴ Zapff, *Jesaja 56-66*, 409.

¹⁸⁵ Childs, *Isaiah*, 523, 524.

¹⁸⁶ Zapff, *Jesaja 56-66*, 410, 411.

¹⁸⁷ Bautch, 'Lament Regained in Trito-Isaiah's Penitential Prayer', 88, 89.

¹⁸⁸ Goldenstein, *Das Gebet der Gottesknechte*, 90; Zapff, *Jesaja 56-66*, 411.

¹⁸⁹ Fischer, *Wo ist Jahwe?* 115.

29:18; Mi. 7:20). Wanneer God Zelf Zijn vastbeslotenheid tot redding uitspreekt, verbindt Hij dat aan de uitspraak de God van Abraham, Izak en Jakob te zijn (bijv. Ex. 3:6; Lev. 26:42; Deut. 1:8).¹⁹⁰

Het beroep op Abraham en de vaders komt vooral voor in de Pentateuch; daarbuiten komt het veel spaarzamer voor. In de profetische boeken komt het enkele malen voor. Uit deze teksten blijkt dat de voorvadertraditie met bijbehorende aspecten van verkiezing en belofte pas voorkomen in de exilische en na-exilische profetenteksten. Het positieve beroep erop vindt pas plaats in de latere na-exilische gebeden. *‘Die Katastrophe der Zerstörung von Tempel, Land und Volk scheint die theologischen Sicherheiten der Königszeit radikal in Frage gestellt zu haben. Der Rückgriff auf die Väterzeit wird zum Rückgriff auf eine bessere Zukunft, die JHWH in der Treue zu seinem Bund mit Abraham heraufführen wird.’*¹⁹¹

Door vader en moeder verlaten te worden, wordt in het Oude Testament steeds als uiterste grenssituatie ervaren (Ps. 27:10; Jes. 49:15). Zo ook hier. *‘So ist der Assauge, von den leiblichen Vätern verlassen zu sein, ein drängender Anruf an das fundamentalere väterliche Erbarmen JHWHs.’*¹⁹² Omdat het volk God erkent als de Verlosser uit het verleden, daarom durft het Zijn toevlucht te zoeken tot God de Vader.¹⁹³

4.2.1. Interpretaties van God als ‘onze Vader’ in Jesaja 63:16

Jesaja 63:16 en de betekenis van de aanspreektitel van God als ‘onze Vader’ zijn op verschillende wijzen geïnterpreteerd. Hieronder volgt een overzicht met verschillende duidingen. In dit overzicht kies ik voor een bepaalde categorisering om verschillende duidingen te verhelderen en van elkaar te onderscheiden. In sommige situaties is er sprake van een gedeeltelijke overlap van categorieën.

Abraham en Jakob zijn dood

Dat Abraham en Jakob (Israël) volk niet meer kennen en herkennen, kan volgens Fischer duiden op het besef van de eindigheid van het leven zoals dat ook beleden wordt in Psalm 103:16 en Job 7:9-10.¹⁹⁴ Beuken en Paul noemen ook deze uitleg. De tekst kan simpelweg verklaard worden vanuit het gegeven dat Abraham en Jakob dood zijn en daarom het volk niet kennen (bijv. gefundeerd op Pred. 9:5-6). Alleen God kan dus werkelijk actueel Vader zijn.¹⁹⁵ Echter, er zijn veel teksten in het OT waarin wordt gerefereerd aan de aartsvaders en hun plek wordt bevestigd, terwijl deze ook eeuwen na de aartsvaders geschreven zijn.

¹⁹⁰ Fischer, *Wo ist Jahwe?* 116.

¹⁹¹ Fischer, *Wo ist Jahwe?* 119.

¹⁹² Fischer, *Wo ist Jahwe?* 119.

¹⁹³ Fischer, *Wo ist Jahwe?* 119.

¹⁹⁴ Fischer, *Wo ist Jahwe?* 116.

¹⁹⁵ Beuken, *‘Abraham weet van ons niet’*, 3; Paul, *Isaiah 40-66*, 577.

Tegen de voorouderverering

Er zijn relatief vroege exegeten zoals Duhm en Beuken die de tekst zien als een polemieek tegen voorouderverering en het ondervragen van grote mannen uit het verleden. De Israëlieten zouden via het oproepen van geesten een beroep hebben gedaan op hulp van Abraham en Jakob. Duhm suggereerde dat deze praktijken in de tijd van de schrijver sterker naar voren kwamen dan daarvoor. Deze waren echter tevergeefs en nu konden ze zich alleen maar keren tot God.¹⁹⁶ In andere teksten in het OT die zich beroepen op de aartsvaders zijn hier echter geen aanwijzingen voor.

Direct beroep op God als Vader vanwege nog niet vervulde beloften

Volgens Zapff geeft deze uitspraak de directheid en intimiteit aan van de relatie van het volk Israël met God. Deze grijpt terug op de tijd dat God ook direct ingreep, zonder tussenpersoon (zie vers 9 over de 'Engel van Zijn aangezicht'). Dat Abraham en Israël het volk niet meer erkennen, heeft te maken met de beloften die gedaan zijn aan de vaders, en die nog niet vervuld zijn (vgl. Jes. 41:8, 51:2), aldus Zapff. Daarom richt de bidder zich nu direct tot God.¹⁹⁷

Een ander soort vaderschap dan wel een groter vaderschap

Westermann stelde dat de manier waarop God Vader is van Israël geheel anders is dan de manier waarop Abraham en Jakob dat waren. Het gaat hier om een andere invulling van het vaderschap dan het traditionele beeld hiervan.¹⁹⁸ Het begrip vaderschap krijgt hier een inhoud die het moeilijk toepasbaar maakt op menselijke verhoudingen, aldus Beuken. Het menselijk vaderschap wordt gekenmerkt door de aanwijzingen hierover in de Torah. Abrahams vaderschap van Israël past binnen dit patroon. Zijn nakomelingen horen de weg te gaan die God wijst en horen rechtvaardig en goed te handelen. Wanneer zij dat doen, geldt de zegen die Abraham had ontvangen (Gen. 18:18 vv). Binnen dit kader heeft Abraham volgens de schrijver zijn verbintenis met zijn nageslacht opgezegd. Het vaderschap van God is echter van een andere orde. Hij is als Vader van Israël zo machtig dat Hij zelfs de verwijdering waar Israël voor heeft gekozen niet hoeft te accepteren. Hij is in staat de breuk met Zijn kinderen te voorkomen en deze ook te verhelpen. Hier roept de bidder Hem toe op.¹⁹⁹ Ook John Oswalt benadrukt dat Gods relatie met Zijn volk dieper is dan diepste relatie van mensen onderling: die tussen een ouder en een kind. Misschien erkent Abraham zijn kinderen niet, maar God kan dat niet. Daarom durft de profeet het aan om zo moedig God op te roepen om in te grijpen.²⁰⁰

Beuken legt de nadruk op de verklaringen vanuit de stijlfiguur van de dialectische negatie: '*niet zozeer Abraham of Jakob, maar JHWH is Israëls vader*' (zie Hosea 6:6; Ps. 44:7-8). Beuken zoekt naar verklaringen aan de hand van teksten uit de Targumim, Babylonische Talmud, Midrash en Exodus Rabbah over deze verzen uit Jesaja. Hij haalt de tekst aan uit de Targum Jonathan die is geschreven

¹⁹⁶ Duhm, *Das Buch Isaiah*, 469; Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 263; Beuken, '*Abraham weet van ons niet*' 4.

¹⁹⁷ Zapff, *Jesaja 56-66*, 411.

¹⁹⁸ Westermann, *Isaiah 40-66: a Commentary*, 393.

¹⁹⁹ Beuken, '*Abraham weet van ons niet*', 18.

²⁰⁰ John N. Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapters 40-66*. The New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids, MI / Cambridge UK: Eerdmans Publishing Company, 1998), 613.

n.a.v. Jesaja 63:16. Hierin staat: *'Want Gij zijt het wiens ontferming jegens ons groter is dan die van een vader jegens zijn kinderen. Want niet Abraham heeft ons doen opgaan uit Egypte en niet Israël heeft voor ons wonderbare daden verricht in de woestijn. Gij zijt JHWH, wiens ontferming jegens ons groter is dan die van een vader jegens zijn kinderen'*.²⁰¹ Deze Targum tekst tornt niet aan het vaderschap van Abraham. Zijn vaderschap dient als uitgangspunt in een *'comparatio a magno ad maius'*, voor het bewijs dat de zorg van JHWH voor Zijn volk alles overtreft. Het vaderschap van Abraham wordt niet kleiner gemaakt. Dit blijft overeind staan. Tegelijk wordt beleden hoeveel groter de rol van God is. De betekenis van Abraham wordt dus niet ontkend, maar wordt gerelativeerd op zo'n manier dat er een veel groter vaderschap tegenover gesteld wordt.²⁰² Dat is ook het punt dat de Pesiqta Rabbati 30:2 maakt. Aan Abrahams positie wordt geen afbreuk gedaan. Hij is alleen de mindere van JHWH, zoals alle leiders in Israël.²⁰³ Young gaf een vergelijkbare verklaring. Abraham en Jakob kunnen niet helpen, want zij zijn geen vaders in geestelijke zin, alleen God kan dat zijn.²⁰⁴

Wanneer de metafoor 'Vader' op God wordt toegepast, betekent dat er aspecten van het menselijk vaderschap toepasbaar zijn op God. Tegelijkertijd zal dit alleen het geval zijn in overtreffende zin, in perfectie. Tegelijkertijd kan een metafoor nooit de gehele lading dekken dus ligt het voor de hand dat er ook verschillen zijn tussen menselijk en goddelijk vaderschap, dus dat er ook sprake is van een ander vaderschap.

Alleen YHWH is Vader – aartsvaders terzijde geschoven door het volk

Volgens Kraus drukt dit vers uit dat voor Israël alleen YHWH hun Vader is en dat daarmee de aartsvaders Abraham en Jakob als onwetenden terzijde geschoven worden – door Israël dus. Hun waarde als aartsvader zinkt in het niet bij de belijdenis van het Vader-zijn van God.²⁰⁵ Israël zet zich hier af tegen de vaders en verwacht van hen geen heil meer in de ontmoeting met God, aldus Fischer.²⁰⁶ In Genesis 18:18 doet God aan Abraham een belofte. Het volgende vers kan zo opgevat worden dat deze belofte alleen van toepassing is wanneer de nakomelingen zich houden aan de weg die God wijst. Jesaja 63:16 kan geschreven zijn vanuit een besef dat dat niet het geval is geweest en dat Israël daarom zelf de gemeenschap met de voorvaders verbroken heeft.²⁰⁷ Dan zou het duiden op een eigen besef van zondigheid. Echter, de tekst geeft aan de Abraham het volk niet kent en dat Israël het volk niet meer opmerkt. De tekst beschrijft dus niet een assertieve actie van het volk, maar een klacht van het volk dat het verlaten is door de aartsvaders.

²⁰¹ Beuken, *'Abraham weet van ons niet'*, 5.

²⁰² Beuken, *'Abraham weet van ons niet'*, 5.

²⁰³ Een vergelijkbaar punt wordt gemaakt door een midrash op Psalm 121:1. Dit psalmvers wordt toegepast op de dag van het oordeel en wordt verbonden aan Jesaja 63:16. Ook deze midrash laat de belangrijke positie van Abraham onaangetast. De tekst van 63:16 wordt hier toegepast op het oordeel. Alleen God kan het oordeel voltrekken, zodat ook Hij alleen genade kan laten gelden. Uit: Beuken, *'Abraham weet van ons niet'*, 7.

²⁰⁴ Young, *The Book of Isaiah*, 488.

²⁰⁵ Kraus, *Das Evangelium der unbekanntenen Propheten: Jesaja 40-66*, 231.

²⁰⁶ Fischer, *Wo ist Jahwe?* 116.

²⁰⁷ Fischer, *Wo ist Jahwe?* 116, 117.

De aartsvaders erkennen het volk niet meer

Er zijn ook auteurs die het initiatief voor de breuk tussen de aartsvaders en het volk bij de aartsvaders leggen. Niskanen stelt dat de twee grote stamvaders aan wie het volk zijn identiteit en naam ontleent, Abraham en Jakob, weigeren verantwoordelijkheid voor het volk te nemen. Dit gedeelte zinspeelt niet zozeer op een biologische band, maar op een juridische band.²⁰⁸ Beuken legt de tekst uit langs dezelfde lijnen. Deze verbindt hij aan de woorden 'kennen' (עָדַף) en 'herkennen' (כָּרַךְ) in vers 16. Dit zijn termen die thuis horen in de verbondstheologie.²⁰⁹ De woorden 'niet kennen' en 'niet weten', staan vaak voor de afwezigheid van een verbond of het verbreken hiervan. In Jesaja 63:16 staan deze werkwoorden in parallelle positie in ontkennende zin. De enige andere tekst waar deze beide werkwoorden in ontkennende vorm in parallelle positie voorkomen is in Deuteronomium 33:9. Levi had de verbondenheid van familie en stam prijs gegeven om de afgoderij uit te roeien. In het licht daarvan interpreteert Beuken deze tekst als volgt: *'Abraham heeft de verbintenis met zijn nageslacht opgezegd. Abraham wordt dus niet dood en machteloos verklaard, maar hier wordt de ernst van de situatie van Israël zo gekenmerkt dat de stamvader zijn nageslacht niet langer erkent.'*²¹⁰ Volgens Beuken is deze tekst dan ook vernietigend voor Israëls zelfverstaan. Volgens Beuken is deze uitspraak uit vers 16 nog heftiger dan wanneer God Zijn verbond zou hebben opgezegd. Deze laatste redenatie is opmerkelijk aangezien het zou betekenen dat de grond van de verkiezing in Abraham zou liggen en niet in God. Dat laat onverlet dat de tekst inderdaad de ernst van de situatie aangeeft. De uitspraak *'Abraham kent ons niet'* zou niet een verwijt betekenen maar een zelfbeklag dat tevens een schuldbelijdenis vormt.²¹¹ Volgens Beuken heeft Israël zich niet losgemaakt van zijn vader, maar erkent de vader zijn nageslacht niet meer. Dit is echter vanwege de dwaling van Israël waarvan volgens Beuken schuld wordt beleden. Deze lezing doet recht aan de tekst die immers het initiatief bij de aartsvaders legt.²¹²

Hoewel de lichamelijke vaders de band met Israël hebben doorgesneden, is en blijft God de Vader van Israël, volgens Fischer.²¹³ Bij Jesaja 63:16 kan echter de vraag gesteld worden of deze tekst wel aangeeft dat God de Vader van Israël *'is en blijft'*. Dat God de Vader *'is'* lijkt immers een continuïteit vanuit het verleden aan te geven. Jesaja 63:16 kan echter ook aangeven dat God de Vader van Israël *geworden* is. Volgens Fischer staat Israël in Jesaja 63-64 op het uiterste dieptepunt van zijn relatie met God. *'Die politische Katastrophe bewirkte eine Erschütterung der Theologie ohnegleichen. Beinahe alle tragenden Elemente des Credo Israels werden infrage gestellt: die Erzelterntradition (Jes. 63:16), die Erwählungstradition (Jes 63:10, 19a), die Zionstradition mit ihrer Vorstellung von JHWHs Gegenwart im Tempel (Jes. 63:18; 64:10vv) und selbst die Exodustradition wird in der klagenden Rückerinnerung hinterfragt.'*²¹⁴ Tegelijkertijd leest Fischer juist in deze verzen dat een zo kwetsbare Vadergod als JHWH Israël Zijn ontferming toch niet kan onthouden. Dus de beschrijving

²⁰⁸ Niskanen, 'YHWH as Father, Redeemer, and Potter in Isaiah 63:7-64:11', 400.

²⁰⁹ Beuken, *'Abraham weet van ons niet'*, 9.

²¹⁰ Beuken, *'Abraham weet van ons niet'*, 10.

²¹¹ Beuken, *'Abraham weet van ons niet'*, 11.

²¹² Beuken, *'Abraham weet van ons niet'*, 23.

²¹³ Fischer, *Wo ist Jahwe?* 286.

²¹⁴ Fischer, *Wo ist Jahwe?* 290.

van deze Vadergod behelst ook de belofte van Zijn ontferming.²¹⁵ Ook Goldingay stelt dat de vaders van het volk hen niet meer beschouwen als hun kinderen.²¹⁶ Het vaderbeeld van God dient er volgens Goldingay toe om het volk te helpen om over hun getroubleerde relatie met God heen te komen. Goldingay leest er echter niet het beeld van een kwetsbare Vadergod in. Hij stelt dat God Zich niet gedraagt zoals men kan verwachten van een vader die immers verantwoordelijkheid dient te nemen (Jeremia 3:4, 19) en warmte moet tonen (Psalm 103:13). Daarom wordt God daar juist wel toe opgeroepen.²¹⁷

Niet appeleren aan de geschiedenis, maar aan de schepping; eerst een persoonlijke vaderband, dan een collectief belijden

Albertz stelt dat het gezien de catastrofale geschiedenis van Israël voor de schrijver niet meer plausibel is om te refereren aan God als de Redder uit de geschiedenis. Om die reden zou de herinnering aan het verleden in deze klaagzang naar de marge gedrongen zijn. Daarom zou het volk nu aan God appeleren als de Vader en Schepper van mensen. Vele Israëlieten zouden dat al gedaan hebben in persoonlijke gebeden, wat hier vervolgens in een klaagzang van het volk opgenomen wordt.²¹⁸ De stelling dat de herinnering aan het verleden naar de marge zou zijn gedrongen, is discutabel, aangezien in Jesaja 63:7-14 uitgebreid herinnerd wordt aan dit verleden. Dat God al als Schepper zou zijn beleden in persoonlijke gebeden onderbouwt Albertz met het aanhalen van o.a. Ps 22:10vv; 71:5vv; 119:73; 138:8; Jer. 2:27. Hij haalt de volgende verzen aan om te onderbouwen dat God in persoonlijke gebeden al zou zijn beleden als Vader: Jer. 2:27; Deut. 32:6b,18; Jer. 3:4vv, 19; Mal. 2:10.²¹⁹ Deze stelling krijgt bijval van Bautch die ook betoogt dat deze aanspreekvorm van God een familiale vorm van vroomheid impliceert die gebruikelijk was na de ballingschap.²²⁰ Graag wil ik twee kanttekeningen plaatsen bij deze stelling van Albertz. Ten eerste hoeft het gebruik van de ik-vorm in sommige aangehaalde teksten niet automatisch te betekenen dat deze teksten vooral of eerst in persoonlijke gebeden een plaats hadden. Een gezamenlijk geciteerde liturgie kan ook in de ik-vorm opgesteld zijn. Ten tweede duiden de teksten die hij aanhaalt om te bewijzen dat God als Schepper beleden werd, niet altijd op een Schepper-zijn van God.²²¹ In bijvoorbeeld Deuteronomium 32:6b, 18 en Jeremia 3:4 en 19 wordt ook het vaderschap van God benoemd. In deze verzen wordt een collectief aangesproken en gaat het dus niet over een persoonlijke belijdenis. In Maleachi 2:10 wordt zowel het vaderschap als het Schepper-zijn van God beleden. Ook hier is sprake van een

²¹⁵ Fischer, *Wo ist Jahwe?* 291.

²¹⁶ Hij haalt een passage aan uit b.Sabbat 89b waarin Abraham en Jakob er bij God op aandringen om het volk te straffen. Izak dringt er juist op aan bij God om dit niet te doen en biedt zichzelf aan als een offer voor het volk, zodat God als Vader het volk toch kan vergeven. Uit: Goldingay, *Isaiah 56-66*, 405, 406.

²¹⁷ Goldingay, *Isaiah 56-66*, 405, 406.

²¹⁸ Albertz, *Die Exilszeit, 6. Jahrhundert v. Chr.*, 134, 135.

²¹⁹ Albertz, *Die Exilszeit, 6. Jahrhundert v. Chr.*, 134, 135.

²²⁰ Bautch, 'Lament Regained in Trito-Isaiah's Penitential Prayer', 87.

²²¹ De aangehaalde verzen uit Psalm 22 duiden eerder op het beeld van God als een vroedvrouw. Psalm 71:5-6 belijdt vertrouwen op God vanaf de jeugd en vanaf de moederschoot. Dat is ook niet hetzelfde als het belijden van God als Schepper. Psalm 119:73 belijdt dat Gods handen de psalmist hebben gemaakt. Dat kan wel beschouwd worden als een synoniem voor scheppen. Psalm 138:8 zingt over Gods werk voor de psalmist en het werk van Zijn handen. Dat is hoogstens in afgeleide vorm een belijdenis van God als Schepper. In Jeremia 2:27 komt expliciet het thema vaderschap naar voren. In Deuteronomium 32:6b,18 komt ook het vaderschap van God naar voren en wordt Hij geassocieerd met 'verwekken' en 'baren'.

collectieve manier van spreken. De gemeente in ballingschap appeleert in haar nood zo direct en vol vertrouwen aan haar goddelijke Vader en Schepper zoals een kind in zijn angst bescherming zoekt bij zijn ouders: in het volle vertrouwen dat zij voor hem zullen zorgen. De belijdenis dat God de Vader is van het volk, betekent volgens Albertz ook de erkenning dat Hij – en niet Abraham - volledig verantwoordelijk voor het volk is.²²²

Grootbrengen belangrijker dan voortbrengen

Beuken haalt ook een tekst aan uit Exodus Rabba waarin een uitleg staat van Jesaja 64:7 in verbinding met Jesaja 63:16. In deze tekst staat het volgende gesprek tussen God en het volk opgetekend: *'De Heilige, Hij zij gezegend, zei: 'Jullie hebben jullie vadersen verlaten, en noemen jullie Mij (nu) 'onze Vader'?' Want er is gezegd: 'Aanschouwt Abraham uw vader (Jes. 51:2)'. Zij antwoordden Hem: 'Heer van de wereld, hij die groot brengt, is de vader, niet wie voortbrengt', zoals er gezegd is: 'Gij immers zijt onze Vader; want Abraham weet van ons niet (Jes 63:16) (Ki Tissa 46:5).'* Het groot brengen kan geassocieerd worden met het verlossen van het volk, wat God heeft gedaan. Dat wordt dus belangrijker geacht dan het voortbrengen, hetgeen aan Abraham wordt toegeschreven. Het kan zijn dat de focus op grootbrengen ligt om verre te blijven van iedere seksuele connotatie ten aanzien van vaderschap. Volgens Beuken wordt hier een poging gedaan om zowel het vaderschap van Abraham als dat van God recht te doen door het fysieke vaderschap (Abraham) van het morele vaderschap (God) te onderscheiden. M.i. geeft de tekst geen aanleiding om te stellen dat grootbrengen belangrijker is dan voortbrengen. Beuken merkt dan ook terecht op dat deze verklaring lastig te rijmen is met 64:7b: *'wij zijn het werk van Uw hand'* waar God juist wel wordt beschreven als fysieke Vader. In elk geval geeft de midrash op zo'n manier inhoud aan het begrip 'vader van Israël' dat alleen JHWH aan dit profiel beantwoordt. *'Abraham is niet minder omdat JHWH groter is.'* Het vaderschap van God is nog veel waardevoller dan het vaderschap van Abraham.²²³

Ervaring van menselijke vaderloosheid; verbondssluiting of uitverkiezing belangrijker dan bloedband

Volgens Niskanen geeft dit vers de machteloosheid en wanhoop aan van de post-exilische gemeenschap. Het geeft het probleem aan van hun nationale identiteit. Met de uitspraak dat Abraham en Jakob hen niet meer kennen, geeft de gemeenschap uitdrukking aan haar ervaring van vaderloosheid en gebrek aan menselijke hulp. Vanuit die hulpeloosheid wordt God opgeroepen om Zich te ontfermen en op te treden voor Zijn volk. De aanspraak van God als Vader correspondeert met Psalm 68:6 waarin God de vader van de wezen en beschermer van weduwen wordt genoemd. Israël voelt zich wees en beroept zich daarom op God. De metafoor van Vader heeft volgens Niskanen in dit vers de betekenis van beschermer en verdediger van de machtelozen.²²⁴ Het geeft volgens hem niet aan dat Abraham faalt als aartsvader, maar geeft aan dat de ware identiteit van het volk niet gelegen is in menselijke afstamming. De ware identiteit van het volk is te traceren tot de verbondssluiting door YHWH op Sinaï. Daarom is er in Jesaja 63:19b – 64:2 een verwijzing naar deze verbondssluiting die

²²² Albertz, *Die Exilszeit, 6. Jahrhundert v. Chr.*, 134, 135.

²²³ Beuken, *'Abraham weet van ons niet'*, 8.

²²⁴ Niskanen, *'YHWH as Father, Redeemer, and Potter in Isaiah 63:7-64:11'*, 399, 400.

gepaard ging met een theofanie. De verbondenheid door de verbondssluiting is sterker dan de bloedband. In Exodus, het boek dat de verbondssluiting beschrijft, geeft YHWH ook aan dat Israël Zijn eerstgeboren zoon is (Ex. 4:22). Dit is een impliciete bevestiging van Zijn vaderschap.²²⁵ Oswalt noemt de uitverkiezing van het volk door God als basis voor de verwachting dat God ontferming zal tonen. Dit verbindt hij aan Deut. 32:6 waar het vaderschap wordt getraceerd tot in de woestijn. Dat heeft dus alles te maken met de verbondssluiting die immers in de woestijn plaatsvond. Het volk Israël is niet een ethnische, linguïstische of nationale entiteit, maar een geestelijke eenheid. Daarom zijn Abraham en Israël ook niet de echte vaders van het volk, maar is God dat.²²⁶

Schisma binnen Israël in exilische tijd in het midden van de 6^e eeuw

Een andere verklaring kan gezocht worden in de splitsing van het volk in een levitische en een zadokitische groep. Volgens Hanson en Fischer geeft deze tekst aan dat er een schisma bestond binnen de Palestijns-Joodse gemeenschap. In dat geval is Jesaja 63:16 een polemische tekst van de Levieten tegen de Zadokieten. De Levieten waren tijdens de ballingschap achtergebleven in Israël en hadden de liturgie gaande gehouden. De Zadokieten die terug kwamen vanuit de ballingschap wilden hun invloed doen uitoefenen ten nadele van de Levitisch-profetische minderheid. Deze Zadokieten beriepen zich op de verbondenheid met de vaders. In reactie daarop beriepen de Levieten zich niet op Abraham of Jakob, maar direct op God. Volgens Hanson zouden 'Abraham' en 'Israël' een aanduiding zijn voor de Judees-Babylonische Zadokieten, zij zouden ook de 'tegenstanders' zijn van 63:18.²²⁷ Blenkinsopp deelt deze mening omtrent een dergelijk schisma niet. Naar zijn mening spreekt de schrijver namens de hele gemeenschap (ook blijkens 64:8). Verder zou er ook geen precedent zijn voor een dergelijk negatief gebruik van de naam Abraham en Israël. Hij betwijfelt ook of in het midden van de 6^e eeuw er sprake was van een Zadokitische hiërarchie die de macht over de tempel zou hebben.²²⁸ De tekst zelf geeft geen aanleiding om een dergelijk schisma te identificeren. M.i. hoeven de verschillende uitroepen in de tekst niet terug te gaan op een schisma tussen verschillende groepen, maar kunnen deze juist de innerlijke verscheurdheid van het volk goed weergeven.

Albertz haalt overigens in relatie tot Jesaja 63:16 ook Ezechiël 33:24 aan waar een vergelijkbaar fenomeen beschreven staat, in tegenovergestelde zin. Uit Ezechiël 33:24 blijkt dat degenen die achtergebleven zijn in Palestina, zich beroepen op Abraham om tegenover de teruggekeerde ballingen hun eigen aanspraak op het land te legitimeren. Dit gedeelte kan dan ook goed zijn oorsprong hebben in de groep van de ballingen die terugkeren en die tot hun verbijstering moeten vaststellen dat de tradities van de heilsgeschiedenis tegen hen gebruikt worden. Het aanroepen van God als Vader betekende het appeleren aan een hogere - zelfs de hoogste - instantie.²²⁹

²²⁵ Niskanen, 'YHWH as Father, Redeemer, and Potter in Isaiah 63:7-64:11', 401.

²²⁶ Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapters 40-66*, 612.

²²⁷ Fischer, *Wo ist Jahwe? 117*; Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, 92-99.

²²⁸ Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 263.

²²⁹ Albertz, *Die Exilszeit, 6. Jahrhundert v. Chr.*, 134, 135.

4.2.2. De nadere bepaling bij 'onze Vader': 'onze Verlosser'

De vadersnaam van God wordt in vers 16 nader gepreciseerd: Hij is 'onze Verlosser van oude tijden af' ($\text{לְאַלְפֵינוּ הַיְיָ}$). Jesaja 63:16 is de enige plek waar de termen 'vader' en '(ver)losser' gecombineerd worden. Het woord Verlosser komt van de stam לָאָה . Dit woord komt tweemaal voor in Jesaja 63-64. Het komt voor in Jesaja 63:9: 'de engel van Zijn aangezicht heeft hen verlost'. Dit refereert aan de redding uit Egypte. In Jesaja 63:16 komt het voor als betiteling voor God. Evenals het woord 'vader' komt de term 'verlosser' (לָאָה(i)) ook uit het veld van familiebetrekkingen.²³⁰ Het woord betekent oorspronkelijk oplossen of herstellen en komt uit de Israëlitische rechtspraak. Het duidt op het optreden van een naaste uit de familie ten gunste van een familielid in nood. Het behelst de plicht van de verwante om een huis of stuk grond terug te kopen, om een familielid los te kopen uit slavernij, om het leviraatshuwelijk aan te gaan of om bloedwraak te plegen (Lev. 27:25; Num. 35; Ruth 4). Vooral in de exilische en na-exilische literatuur wordt de betekenis van het woord op God toegepast. Het kan duiden op de redding van een enkeling uit allerlei nood en komt voor in uitspraken van vertrouwen op God (Gen. 48:16; Ps. 19:15; 103:4; Job 19:25; Spr. 23:11) of in bedes tot God (Ps. 69:19; 119:154; Klaagl. 3:58).²³¹ Als het gaat om de redding van een enkele mens, dan betitelt God Zichzelf bijna nooit als redder. Dat is wel het geval als het gaat om de redding van het volk (Ex. 6:6; Hosea 13:14; Jes. 43:1; 49:26; 52:3; 60:16). Alleen in Hosea 13:14 wordt het woord in een scheldrede tegen het volk gebruikt. Afgezien van dat vers wordt het uitsluitend gebruikt in toezeggingen van heil of in bedes om heil. De nood waaruit redding nodig is, kan allerlei vormen aannemen (Ps. 74:2; 107:2). Vaak heeft het betrekking op het exodusgebeuren (Ex. 6:6; 15:13; Ps. 77:16; 106:10) of de verwachte nieuwe uittocht uit de ballingschap (Jer. 31:11; 50:34; Micha 4:10; Deutero-Jesaja; Trito-Jesaja). Vaak zijn dan ook synonieme uitdrukkingen voor 'verlossen' in parallelisme opgenomen.

Het woord wordt het meeste gebruikt in de exilische en na-exilische teksten in Jesaja.²³² Buiten Deutero- en Trito-Jesaja worden de term '(ver)losser' amper voor God gebruikt. Op dertien plekken wordt God 'Verlosser' genoemd in Jesaja 40-66 en daarnaast op vijf andere plekken in de Bijbel.²³³ Het woord 'Verlosser' wordt bij Deutero-Jesaja zo frequent gebruikt dat het een staande uitdrukking voor God wordt. Deze komt veelvuldig voor in inleidingen of uitleidingen ('*Botenformel*' - Jes. 41:14; 43:14; 44:6, 24; 47:4; 49:7; 54:5, 8), en ook in een toespraken van God wanneer Hij Zichzelf beschrijft (Jes. 49:26; vgl 60:16). Bij Deutero-Jesaja wordt 'JHWH de Verlosser' een belangrijk motief. Vaak wordt deze titel gebruikt in nauwe verbinding met de typische Jesaja titel voor God: de Heilige Israëls (Jes. 41:14; 43:14; 47:4; 48:17; 49:7; 54:5). Het begrip 'losser' of 'verlosser' (לָאָה(i)) heeft bij Deutero-Jesaja een zelfstandige theologische betekenis ontwikkeld. 'Lossen' betekent bij hem bevrijden uit de macht van Babel (Jes. 43:1, 14; 47:4; 48:17,20; 49:26; 51:10; 52:3). Het is de nieuwe exodus uit de slavernij van de ballingschap die God de Verlosser van Zijn volk zal teweeg brengen (Jes. 50:1).²³⁴ Het gaat tegelijkertijd over het herstel van een verbroken verbintenis (Jes. 44:22 vv; 52:9; 54:5,8). Het

²³⁰ Fischer, *Wo ist Jahwe?* 286; Dille, *Mixing Metaphors*, 23.

²³¹ Fischer, *Wo ist Jahwe?* 120.

²³² Fischer, *Wo ist Jahwe?* 121.

²³³ Niskanen, 'YHWH as Father, Redeemer, and Potter in Isaiah 63:7-64:11', 402.

²³⁴ Fischer, *Wo ist Jahwe?* 121.

woord wordt zoveel gebruikt als titel voor God en in combinatie met werkwoorden voor 'redden' dat de oorspronkelijke betekenis naar de achtergrond geschoven is. Op sommige plaatsen is de oorspronkelijke betekenis van 'terugkopen' nog duidelijk aanwezig (Jes. 52:3-6; Jes. 43:1-7).²³⁵ Op veel plaatsen waar dat niet expliciet zo is, klinkt toch de oorspronkelijke betekenis door: de in nood geraakte, machteloze mens komt door de rechtsinstelling van de Verlosser hulp toe, zodat de oorspronkelijke door God ingestelde (bezit / rechts / familie) orde weer tot stand komt.²³⁶ Volgens Beuken staat Trito-Jesaja wat betreft het gebruik van het woord 'Verlosser' in Jesaja 63:16 onder invloed van Deutero-Jesaja. Gezien de mogelijke datering van Jesaja 63-64 kan dit gedeelte echter ook bij Deutero-Jesaja thuis horen. Hoe dan ook, ook bij Trito-Jesaja impliceert 'lossen' een persoonlijke verhouding en het herstel daarvan (Jes. 59:20; 60:16; 62:12; 63:9).²³⁷

De titel 'Verlosser' in combinatie met de titel 'Vader' in Jesaja 63:16 is door verschillende auteurs op verschillende manieren gedeut. Hieronder volgt een categorisering hiervan.

Vaderschap en (ver)losserschap bepalen elkaar

Het parallellisme in Jesaja 63:19 van 'Losser' en 'Vader' kan betekenen dat de focus op bevrijding de inhoud (mede)bepaalt van het vaderschap van God of de verhouding van Israël met God als Vader. Dit is dus een andere inhoud dan het traditionele vaderschap. Israël pleit erop dat God als Vader hen zal verlossen zoals Hij eerder gedaan heeft.²³⁸ Wanneer metaforen in parallellisme voorkomen is het voor de hand liggend dat de begrippen elkaars inhoud mede bepalen.

Vaderschap en losserschap sluiten elkaar uit

Losser wordt men door een nabije familieverband. In Jesaja 63:16 wordt ook een familieverband aangeduid: God is Israëls vader, en heeft het volk als stammen van Zijn erfelijk bezit aangenomen. Het volk heeft hierdoor als dienaar verplichtingen. De combinatie van het begrip 'Vader' en 'Verlosser' geeft echter spanning, stelt Beuken. Als er een vader is, is er namelijk geen lossers nodig, want de familieverantwoordelijkheid komt de vader toe. Juridisch gezien sluit het vaderschap het losserschap zelfs uit. Het losserschap begint waar het vaderschap niet meer bestaat. Wanneer hier beide termen toch tegelijkertijd op God worden toegepast, kan het betekenen dat het begrip 'Losser' los is komen te staan van de oorspronkelijke context en algemener is geworden: 'Redder sinds lange tijden'. Dat zou echter de kracht van het parallellisme teniet doen. Juist het gegeven dat de metaforen normaliter elkaar uitsluiten geeft het ongehoorde aan van de combinatie. Dat vaderschap en losserschap niet tegelijkertijd kunnen bestaan, is daarom ook de reden waarom vers 16a het vaderschap van Abraham en Jakob eerst terzijde moest worden geschoven, voordat God zowel als Vader en ook als Verlosser kan worden aangeroepen. Het geeft ook juist aan dat hier wordt

²³⁵ Fischer, *Wo ist Jahwe?* 122.

²³⁶ Beuken, *'Abraham weet van ons niet'*, 17.

²³⁷ Beuken, *'Abraham weet van ons niet'*, 17.

²³⁸ Beuken, *'Abraham weet van ons niet'*, 17.

beleden dat het vaderschap van God van een dermate andere orde is dan menselijk vaderschap, zodat Hij deze rol kan invullen tegelijkertijd met het losserschap.²³⁹

Niet de schepping maar de verlossing

Kraus merkte op dat het opvallend is dat de vader-naam hier niet in verband wordt gebracht met de schepping maar met verlossing. De schrijver blijft verre van iedere mogelijke sexuele connotatie. God is dus niet te vergelijken met de oosterse vadergodheden waar dit juist een belangrijk aspect was.²⁴⁰ Dat de vadernaam hier niet met de schepping maar met de verlossing in verband wordt gebracht, is opvallend gezien de interpretatie van Albertz. Hij betoogt dat het zich beroepen op God in plaats van op Abraham juist zou betekenen dat men zich niet beroept op de geschiedenis, maar op de schepping.²⁴¹ Gezien het feit dat Deutero-Jesaja zich ook beroept op het Schepper-zijn van God, geeft aan dat verlossing en schepping niet tegen elkaar uit gespeeld moeten worden. Beide worden bij Jesaja veelvuldig in verband gebracht met God.

Verlosser: een nieuwe exodus uit gevangenschap en vergeving van zonden

Onze tekst verwacht volgens Fischer van de Verlosser de bevrijding uit gevangenschap en schuld. Wanneer Deutero-Jesaja God als 'Verlosser' betitelt, dan is dat ook met deze beide aspecten: een nieuwe exodus uit de gevangenschap en vergeving van zonden (Jes. 44:22). Omdat het handelen van God als Verlosser gegrond is in de eerste exodus wordt deze ook uitgebreid in herinnering geroepen. In de verzen voor de gecombineerde metafoor van Vader en Losser in Jesaja 63:16 staat immers de verhandeling over Gods reddende daden ten tijde van de uittocht (Jes. 63: 7 – 9 en 11-14).²⁴²

Verwijzing naar de verbondssluiting: de post-exilische Joden roepen God ertoe op opnieuw Zijn rol als Verlosser op zich te nemen

In Jesaja 63:16 wordt de term 'Verlosser van oude tijden af' in verband gebracht met de verlossing van Israël door God bij de uittocht en de recente verlossing uit de Babylonische ballingschap. Het aanhalen in Jesaja 63:11-14 van de verlossing via Mozes maakt duidelijk dat Gods verlossing geworteld is in de verlossing uit Egypte. Door deze verlossing uit de slavernij werd God de vader van het volk en heeft Hij het volk als natie gevestigd. Deze relatie werd geformaliseerd door de verbondsstichting op Sinaï. Het verbond institueerde een familieband waaraan wordt herinnerd door de term 'vader', aldus Niskanen.²⁴³ De verbinding tussen het vaderschap en de identiteit en oorsprong van het volk wordt bevestigd door de verwijzingen naar de theofanie bij de Sinaï. Jesaja 63:19b – 64:2 vormen de roep van de profeet om een nieuwe theofanie. Deze verzen vertonen overeenkomst met Exodus 19:16-25. Rabbijnse commentatoren leggen dit gedeelte in Jesaja dan ook uit in de context van de openbaring op de Sinaï. De profeet keert terug naar het beeld van de Sinaï in zijn poging om de identiteit van het volk in de post-exilische periode te herbevestigen. De teruggekeerden

²³⁹ Beuken, 'Abraham weet van ons niet', 17.

²⁴⁰ Kraus, *Das Evangelium der unbekanntten Propheten: Jesaja 40-66*, 231.

²⁴¹ Albertz, *Die Exilszeit, 6. Jahrhundert v. Chr.*, 134, 135.

²⁴² Fischer, *Wo ist Jahwe?* 122.

²⁴³ Niskanen, 'YHWH as Father, Redeemer, and Potter in Isaiah 63:7-64:11', 401.

uit de ballingschap smeken God om Zich te openbaren in een nieuwe Sinaï-ervaring. Bij de uittocht en op de Sinaï openbaarde God Zich als de Vader en Verlosser van Israël. Zowel Trito-Jesaja als Hosea combineren de uittocht uit Egypte met het beeld van een vader (of moeder) die kinderen leidt (Hos. 11:1; Jes. 63:8).²⁴⁴ In de exodus ervaring is het fundamenteel dat God de eigenschappen van zorg en macht, ontferming en genade combineert, aldus Niskanen. Die elementen worden uitgedrukt door de metafoor 'Vader'.²⁴⁵ De identiteit van het volk in hun relatie tot God moet worden herbevestigd in deze fase van haar geschiedenis waarbij zij zich opnieuw vestigt in het land na de ballingschap.²⁴⁶ Als de Verlosser van Israël, is God tevens het meest nabije familielid. God heeft niet alleen het recht om eer en respect te ontvangen als hoofd van de 'clan', maar draagt ook de verantwoordelijkheid om Zijn kinderen te beschermen, verdedigen en te verlossen. De profeet roept God ertoe op om nu, in de wanhopige tijd van de vroege post-exilische periode, zijn rol als Verlosser op zich te nemen, aldus Niskanen. Hij heeft de ballingen weliswaar verlost uit hun ballingschap en terug gebracht naar het land. Daarmee is Zijn taak echter niet over, deze gaat door.²⁴⁷ God wordt ertoe opgeroepen om zijn vaderlijke autoriteit weer aan te wenden om over Israël te regeren (לְשׁוֹל), zodat de Israëlieten werkelijk Zijn kinderen zijn die worden genoemd naar Zijn naam (Jes. 63:19). Het geregeerd worden door en genoemd worden naar God zijn ook exponenten van Zijn vaderschap.²⁴⁸ Dat God als Vader de 'Verlosser' is 'van oude tijden af' betekent volgens Oswalt ook dat Gods reputatie in het spel is. Hij is degene die het volk verlost heeft uit Egypte (vers 11-12). Kan Hij het Zich dan permitteren dat Zijn volk nu onverlost voortgaat in zonde en ongerechtigheid? Kan Hij accepteren dat er geen onderscheid te zien is tussen hen en de heidense volkeren? Kan Hij het maken om de tempel in puin te laten liggen? *'Surely not! Surely He will take whatever steps He needs to protect and preserve the great name He has made for Himself.'*²⁴⁹

De verwijzing naar het verbond in de vaderlijke taal in Jesaja 63:16 wordt kracht bijgezet door de verwijzing naar 'uw dienaren' in vers 17. In oude verbondsformules is het woord 'dienaren' (עַבְדֵי, enkelvoud) uitwisselbaar met 'zonen' (בְּנֵי, enkelvoud; zie paragraaf 4.2.2.).²⁵⁰ Ook Fischer stelt dat God tegenover Israël de plichten heeft van een (ver)losser. In de geschiedenis heeft Hij Zich hieraan gehouden, maar nu blijkt niet, volgens Fischer. Dat is volgens hem de reden dat het volk specifiek aanspraak maakt op deze titel en daarmee op de verantwoordelijkheid van God. Israël als volk is verwant aan God.²⁵¹ God wordt opgeroepen tot een nieuw verlossingshandelen, daarom wordt teruggegrepen op de heilsdaden uit het verleden.²⁵² Het heilshandelen van God is nog steeds van toepassing, ook wanneer biologische familiebanden afgebroken zijn (Jes. 63:16).²⁵³

²⁴⁴ Niskanen, 'YHWH as Father, Redeemer, and Potter in Isaiah 63:7-64:11', 401.

²⁴⁵ Niskanen, 'YHWH as Father, Redeemer, and Potter in Isaiah 63:7-64:11', 402.

²⁴⁶ Niskanen, 'YHWH as Father, Redeemer, and Potter in Isaiah 63:7-64:11', 402.

²⁴⁷ Niskanen, 'YHWH as Father, Redeemer, and Potter in Isaiah 63:7-64:11', 401.

²⁴⁸ Niskanen, 'YHWH as Father, Redeemer, and Potter in Isaiah 63:7-64:11', 402, 404.

²⁴⁹ Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapters 40-66*, 613.

²⁵⁰ Niskanen, 'YHWH as Father, Redeemer, and Potter in Isaiah 63:7-64:11', 403.

²⁵¹ Fischer, *Wo ist Jahwe?* 287.

²⁵² Fischer, *Wo ist Jahwe?* 122.

²⁵³ Fischer, *Wo ist Jahwe?* 123.

Profetische vermaningen in Jesaja zijn vaak gericht aan de 'zonen' die hun verbondsverplichtingen hebben geschonden (bijv. Jes. 1:2-4). De schrijver beseft nog steeds dat het volk het verbond heeft geschonden (Jes. 63:10). Toch roept Hij God op om Zich te houden aan Zijn verbondsverantwoordelijkheden. God wordt opgeroepen om op te treden ten behoeve van de 'stammen van Zijn erfenis' (Jes. 63:17). God is de vader: het hoofd van de stammen en clannen van Israël. Zij zijn Zijn eigendom. Daarom wordt Hij opgeroepen hen te verlossen. Israëls Verlosser van oude tijden af, wordt opgeroepen om te doen, wat Hij al eerder gedaan heeft. Het beroep wordt niet gedaan op grond van de daden van het volk, maar op grond van de verantwoordelijkheid van God vanwege Zijn relatie met het volk.²⁵⁴

Ook Goldingay stelt dat het beeld uitdrukt dat er sprake is van wederzijdse verantwoordelijkheid en dus ook verantwoordelijkheid van God om te redden. De nadruk ligt niet op de warmte van een persoonlijke relatie maar op deze commitment.²⁵⁵ Hij gedraagt Zich niet overeenkomstig Zijn Naam maar wordt ertoe opgeroepen dat wel te doen.²⁵⁶ Als het punt hier zou zijn dat er sprake is van wederzijdse verantwoordelijkheid, dan zou het gepast zijn geweest dat het volk zou worden opgeroepen om om te keren. Dat gebeurt niet expliciet. De nadruk ligt weliswaar op de commitment en verantwoordelijkheid van God. Toch heeft het ook te maken met de warmte van een persoonlijke relatie gegeven het feit dat er gerefereerd wordt aan Zijn goedheid, ontferming, onbegrensde liefde en mededogen (Jes. 63: 7, 9, 15).

Betrouwbaarheid en duurzaamheid

Zapff noemt dat dit beeld van Losser vooral uitdrukking geeft aan de betrouwbaarheid en duurzaamheid van het handelen van God. Hij refereert bij dit vers aan Lev. 25:47-54 waar beschreven staat dat naaste verwanten verplicht waren om verarmde familieleden los te kopen uit schulden en slavernij.²⁵⁷

4.3. De verzen 17-19a

De profeet verwacht van JHWH als Vader twee dingen: dat Hij uit de hemel Israëls situatie in ogenschouw neemt (15a) en dat Hij terugkeert ter wille van Zijn knechten (לְמַעַן עֲבֹדָיָהּ - 17b). In vers 17 wordt God de vraag gesteld waarom Hij het volk heeft laten afdwalen en waarom Hij het onbuigzaam heeft gemaakt. Het gebruikte werkwoord voor het laten afdwalen (תַּעַר) is volgens Bautch een woord dat typerend is voor de profeten uit de achtste eeuw (Jes. 3:12; 9:15; Hos. 4:12; Amos 2:4; Micha 3:5). Dit zou duiden op een pre-exilische achtergrond van dit vers.²⁵⁸ Kraus en Westermann beschouwden dit vers als een schuldbelijdenis van het volk, of althans de suggestie

²⁵⁴ Niskanen, 'YHWH as Father, Redeemer, and Potter in Isaiah 63:7-64:11', 404.

²⁵⁵ Goldingay, *Isaiah 56-66*, 404.

²⁵⁶ Goldingay, *Isaiah 56-66*, 406.

²⁵⁷ Zapff, *Jesaja 56-66*, 408.

²⁵⁸ Bautch, 'Lament Regained in Trito-Isaiah's Penitential Prayer', 88.

daarvan.²⁵⁹ Ook Fischer stelt dat Israël hier de causale samenhang van zonde en verwoesting, die een resultante is van de afkeer van God, ten volle erkent.²⁶⁰ Met een beroep op Calvijn stelde Young ook dat het volk in dit vers de eigen zondigheid erkent, dat de situatie geheel de schuld is van het volk en dat Gods wraak tegen het volk rechtvaardig is.²⁶¹ Dit vind ik in dit geval ver gezocht: God wordt namelijk het afdwalen verweten. Kraus was van mening dat de tekst tegelijkertijd uitgaat van de 'alleenwerkzaamheid' van God: de overtuiging dat alles komt van God en dat Hij het hart van het volk kan verharderen.²⁶² Westermann noemde dit ook en noemde verder de mogelijkheid van een tegenkracht tegen God die een ongewenste reactie bij het volk (ongehoorzaamheid) kan veroorzaken.²⁶³ Toch vond Kraus geenszins dat de verantwoordelijkheid voor het afdwalen van Israël bij God wordt gelegd.²⁶⁴ Volgens Watts, McKenzie, Berges, Beuken, Elliger en Zapff wordt in dit vers God wel degelijk verantwoordelijk gesteld voor het afdwalen. Dat staat in scherp contrast met de deuteronomistische manier van denken. Watts was dan ook van mening dat hier iemand anders aan het woord is dan de prediker die volgens hem het woord voert in het merendeel van het gebed.²⁶⁵ Volgens McKenzie is vers 63:17 een 'mild rebuke' naar God toe, om aan te kaarten waarom Hij niet meer urgent optreedt.²⁶⁶ M.i. is dit niet zo'n 'milde' vermaning, maar een heftige uitroep. Door het een 'mild rebuke' te noemen wordt de scherpte uit het vers gehaald, hetgeen geen recht doet aan de heftigheid van dit gebed. Vanuit de diepte klinkt de heftige uitroep naar God om terug te keren. Beuken interpreteert het vers zo dat het vaderschap van God had moeten bewerken dat Israël niet was afgedwaald.²⁶⁷ Volgens Beuken wordt hiermee de verantwoordelijkheid voor het vaderschap van JHWH en voor het afdwalen van het volk ook eenzijdig bij Hem zelf gelegd. Het vaderschap van JHWH had moeten bewerken dat Israël zich niet verwijderde van Hem. Primair beschouwt hij de vraag aan God over het afdwalen als een verwijt.²⁶⁸ Ook Berges interpreteert dit vers zo dat het volk de eigen afdwaling ziet als veroorzaakt door God.²⁶⁹ Elliger typeerde het als volgt: *'Sie (die Klage) geht zum Angriff auf Jahwe über mit dem kühnen Vorwurf, daß Jahwe selbst die Sünde des Volkes und ihre Folgen verschuldet habe.'*²⁷⁰ Dit onderstreept Zapff ook. De eigen schuld wordt niet gethematiseerd *'sondern Jahwe selbst wird -theologisch durchaus anstößig – zum Initiator der schuldhaften Abwendung seines Volkes.'*²⁷¹

In het vervolg van vers 17 wordt uit deze opvatting van Gods vaderschap de conclusie getrokken: 'Keer terug'. Dit is een term uit de gebedstaal. Het impliceert dat God Zelf Zich actief terug getrokken heeft. Israël is afgeweken omdat God hen deed afdwalen (17a). De consequentie van deze redenatie

²⁵⁹ Kraus, *Das Evangelium der unbekanntenen Propheten: Jesaja 40-66*, 231; Westermann, *Isaiah 40-66: a Commentary*, 394.

²⁶⁰ Fischer, *Wo ist Jahwe?* 285.

²⁶¹ Young, *The Book of Isaiah*, 489.

²⁶² Kraus, *Das Evangelium der unbekanntenen Propheten: Jesaja 40-66*, 231.

²⁶³ Westermann, *Isaiah 40-66: a Commentary*, 394.

²⁶⁴ Kraus, *Das Evangelium der unbekanntenen Propheten: Jesaja 40-66*, 231.

²⁶⁵ Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 263; Watts, *Isaiah 34-66*, 334.

²⁶⁶ McKenzie, *Second Isaiah*, 192.

²⁶⁷ Beuken, 'Abraham weet van ons niet', 17.

²⁶⁸ Beuken, 'Abraham weet van ons niet', 17, 18.

²⁶⁹ Berges, *The Book of Isaiah*, 459.

²⁷⁰ Elliger, *Die Einheit des Tritojesaja (Jesaja 56-66)*, 32.

²⁷¹ Zapff, *Jesaja 56-66*, 412.

is dat het de verantwoordelijkheid is van God om dit ongedaan te maken en terug te keren. In vers 17 poogt de schrijver dus om God tot handelen te dwingen, om Zijn gedrag te veranderen, om Israël weer aan te nemen. Vandaar de oproep aan Hem om terug te keren.²⁷² *'YHWH should change His behavior, give up His anger, not because of the moral respectability of the servant community or even of the people of God – on the contrary, all are sinners (64:4b-8!) - but rather so that something of His legacy survives the disaster.'*²⁷³ Jesaja 65:8 kan hierop als antwoord van God gezien worden.

Met de oproep om terug te keren, belijdt Israël echter ook dat het in het vaderschap van God al zijn vertrouwen stelt. Blijkbaar durft Israël dit te vragen van deze Vader. *'Door zo onbeschaamd veel van Hem te verwachten geeft de biddende gemeenschap te kennen dat zij haar vertrouwen op Hem en Hem alleen vestigt.'*²⁷⁴ Dat God in het vorige vers als Vader wordt aangesproken en hier wordt opgeroepen om terug te keren, impliceert volgens Bosshard dat er van Hem verwacht wordt dat Hij *'unmittelbar'* Zijn kinderen weer aannemen zal.²⁷⁵ Hij leest hierin de belijdenis van de nabijheid van God, *'eine... familiäre Position der Nähe'*. *'Der Vater JHWH soll von seiner unzumutbar fernen Wohnung im Himmel heruntersteigen, um wieder wie früher all seinen Kindern unmittelbar nahe zu sein.'*²⁷⁶

Waar het volk in vers 8 nog *'mijn kinderen'* (בְּנֵי) wordt genoemd, wordt God in vers 17 gevraagd om terug te keren omwille van *'Uw dienaren'* en *'de stammen die U toebehoren'*. Dat de stammen de erfgenamen en het eigendom zijn van God wordt hier in herinnering geroepen (vgl. Ps. 122:4). Dat suggereert een verwijzing naar het nomadenbestaan van Abraham en Jakob.²⁷⁷ Aangezien in vers 16 God met *'onze Vader'* is aangesproken, was het volgens Beuken te verwachten geweest, dat hier het volk met *'kinderen'* zou worden aangesproken. Beuken zoekt de verklaring hiervoor in het belang van het thema *'de knechten van JHWH'* voor Trito-Jesaja. Hij is bezig met de vraag in wie en hoe het nageslacht van de knecht, dat Deutero-Jesaja heeft aangekondigd (Jes. 53:10), gestalte krijgt (Jes. 54:17; 65:8v, 13vv; 66:14). Het volk doet een beroep op God om hen te aanvaarden, niet als kinderen die ergens aanspraak op kunnen maken, maar als knechten, door wie Zijn welbehagen, Zijn plan met de wereld wordt voltrokken.²⁷⁸ Het beroept zich op het gegeven dat zij Zijn knechten waren en zijn. Het begrip *'knechten'* hoeft echter niet op een dergelijke manier gecontrasteerd te worden met het begrip *'kinderen'*. In de agrarische setting van het oude Israël vervulden kinderen ook de rol van knechten (zie Marcus 12:6). Dat gold ook in de nomadensamenleving. In Jesaja 63:17 komt *'Uw dienaren'* parallel voor met *'stammen van Uw erfenis'*, waarmee het volk Israël bedoeld wordt. Dit parallelisme, volgend op het vers waarin God als Vader beleden wordt, kan juist gezien worden als een bewijs voor de notie dat kinderen de knechten van hun vader waren. Verder geldt zoals eerder opgemerkt dat in de verbondsterminologie het woord *'dienaren'* uitwisselbaar is met *'zonen'*.

²⁷² Berges, *The Book of Isaiah*, 459; Zapff, *Jesaja 56-66*, 412.

²⁷³ Berges, *The Book of Isaiah*, 460.

²⁷⁴ Beuken, *'Abraham weet van ons niet'*, 18, 19.

²⁷⁵ Bosshard, *'Ferne und Langzeitigkeit JHWHs'*, 45.

²⁷⁶ Bosshard, *'Ferne und Langzeitigkeit JHWHs'*, 48.

²⁷⁷ Kraus, *Das Evangelium der unbekanntten Propheten: Jesaja 40-66*, 232.

²⁷⁸ Beuken, *'Abraham weet van ons niet'*, 20, 21.

Met een verhoogde intensiteit geeft de psalmist in vers 18-19a aan dat de nood hoog is: de tempel is verwoest en Israël voelt zich totaal verlaten van God. Iemands naam uitroepen over een ander betekent het tot eigendom verklaren van die persoon in een geldige rechtsakte (2 Sam. 12:28). In deze zin is Israël het eigendom geworden van YHWH (Deut. 7:6; 14:2; 28:10). Het lijkt er echter op alsof dat nooit is gebeurd en God nooit over hen heeft geheerst. Dit wordt God voor ogen gehouden om Hem te bewegen om in te grijpen.²⁷⁹ De betrouwbaarheid van de beloften van God staat ter discussie, en daarmee ook de betrouwbaarheid van God Zelf.²⁸⁰

²⁷⁹ Kraus, *Das Evangelium der unbekanntten Propheten: Jesaja 40-66*, 232; Childs, *Isaiah*, 525.

²⁸⁰ Zapff, *Jesaja 56-66*, 412.

5. Jesaja 63:19b – 64:11: Inleiding

In dit hoofdstuk bespreek ik de exegese van Jesaja 63:19b - 64:11, met een focus op het gedeelte waar God als 'onze Vader' en 'onze Pottenbakker' aangeroepen wordt. Waar in hoofdstuk 63 sprake is van een parallellisme tussen 'onze Vader' en 'Verlosser', is er in hoofdstuk 64 sprake van een parallellisme tussen 'onze Vader' en 'onze Pottenbakker'. Eerst bespreek ik de verzen 63:19b – 64:6. Daarna behandel ik vers 7. Enkele andere teksten uit Jesaja, Jeremia en Deuteronomium komen voor het voetlicht in vergelijking met deze tekst. Hierna beschrijf ik verschillende interpretaties van God als 'onze Pottenbakker' in combinatie met Zijn vaderschap. Ten slotte benoem ik kort de verzen 8-11.

5.1. De verzen 63:19b – 64:6

De verzen 63:19b - 64:3 vormen een hartstochtelijk gebed om Gods interventie. Dit betekent een wending in de psalm. Neerzien vanuit de hemel is niet genoeg (Jes. 63:15). Het is nodig dat Hij de hemelen open scheurt en Zelf neerdaalt. Het is een gebed om een theofanie. Dat blijkt uit de beschrijving van de bevende bergen – nota bene de stabielste elementen van de aarde-, de vlammen en het kokende water. Deze woorden vormen de weerslag van eeuwen van traditie. Hierin zijn verwijzingen te horen naar Richteren 5:4vv en Psalm 18:8-16. Het doet denken aan de eerdere verschijning van God toen Hij verscheen op de Sinai en de bergen beefden (Ex. 19:16-20). De profeet vraagt God om de hemelen open te scheuren (Jes. 63:19b; Deut. 4:11), en neer te komen (Jes. 63:19b; 64:1, 2; Ex. 19:9, 18); zodat de bergen beven (Jes 63:19b; 64:2; Ex. 19:18). Hij vraagt ook om het bijbehorende vuur (Jes. 64:1; Ex. 18:18; Deut. 4:11). Hij vraagt God om Zijn Naam bekend te maken onder Zijn vijanden (Jes. 64:1; Ex. 9:16; 15:3). Hij wil dat God komt zodat de bergen beven (Jes. 64:1; Ex. 15:14). Het gaat volgens Kraus echter niet om het buitengewone van de verschijnselen. Het gaat wel om de *'Eenzigartigheid'* en *'Eenzigkeit'* van God (Deut. 6:4). Dat is het hoofdthema van Deutero-Jesaja: God is onvergelykbaar in Zijn handelen, voor wie op Hem hopen (64:3-4).²⁸¹

Vers 4 benoemt de toorn van God en de zonde van het volk, wat teruggrijpt op Jesaja 63:10, 17. Over dit vers is veel controverse. Het is de vraag wat hier de oorzaak en wat het gevolg is. Berges, McKenzie, Kraus, Korpel, de Moor, Paul Sanders, Watts en Westermann zien dit als een schuldbelijdenis van degene die aan het woord is. Eerst is er sprake van de zonde van het volk, die vervolgens leidt tot de toorn van God.²⁸² Dit is de gebruikelijke deuteronomistische volgorde. De schuldbelijdenis werd volgens Westermann al geïmpliceerd in Jesaja 63:17.²⁸³ Dat is m.i. niet zo duidelijk want daar stelt de spreker juist de vraag aan God waarom Hij hen deed afdwalen. De

²⁸¹ Kraus, *Das Evangelium der unbekanntenen Propheten: Jesaja 40-66*, 232.

²⁸² McKenzie, *Second Isaiah*, 193; Watts, *Isaiah 34-66*, 335; Kraus, *Das Evangelium der unbekanntenen Propheten: Jesaja 40-66*, 232; Westermann, *Isaiah 40-66: a Commentary*, 396; Korpel and de Moor, *The Silent God*, 242; Paul Sanders, 'How Comprehensible can Divine Silence be? Reflections on the Biblical Evidence,' in: Bob Becking ed., *Reflections on the Silence of God. A Discussion with Marjo Korpel and Johannes de Moor*. Oudtestamentische Studiën (Leiden: Koninklijke Brill, 2013), 133; Berges, *The Book of Isaiah*, 462.

²⁸³ Westermann, *Isaiah 40-66: a Commentary*, 396.

hebreeuwse tekst lijkt de gebruikelijke deuteronomistische volgorde van zonde en daarop volgende straf, juist om te draaien in vers 4. Vanwege deze omdraaiing laten veel vertalingen de causale connectie weg om impliciet de traditionele volgorde te suggereren. Volgens Childs lag de kracht van het vers juist in de ongebruikelijke volgorde, in de ad hoc formulering. De literaire functie ligt in de ongehoorde formulering waarbij de verantwoordelijkheid voor de zonde in zekere zin bij God wordt gelegd. Het doet de tekst geen recht om dit te abstraheren tot een theologisch principe, het geeft juist de heftige emotie weer.²⁸⁴ Qua intensiteit is de uitspraak congruent met de rest van de tekst. Blenkinsopp en Zapff stellen ook dat – theologisch ongebruikelijk - het zondigen als gevolg wordt gezien van de toorn van God.²⁸⁵ Volgens Elliger drukte dit vers inderdaad uit dat God de schuld draagt voor het zondigen van het volk. In de verzen hierna leest hij meer een schuldbelijdenis van het volk.²⁸⁶ Deze aanklacht tegen God heeft als doel om Hem te motiveren om te redden.²⁸⁷

In vers 5 en 6 wordt de situatie van het volk geëxpliciteerd. In vers 6b staat: '*U hebt Uw gelaat voor ons verborgen; U hebt ons moedeloos gemaakt en ons overgeleverd aan ons eigen wangedrag.*' Vers 6 geeft dus het circulaire aan: zonde leidt tot oordeel, wat weer leidt tot verdere zonde. Dat God Zich verbergt leidt tot nog meer zondigen van het volk, aldus Blenkinsopp. '*U hebt ons moedeloos gemaakt.*' Dit impliceert ook een verantwoordelijkheid van God.²⁸⁸ McKenzie typeert ook dit vers evenals Jesaja 63:17 als een '*mild rebuke*' naar God toe.²⁸⁹ Mijn inziens is dit veeleer een heftige uitroep vanuit de wanhoop en heeft dit niets te maken met een milde vermaning. Westermann betoogde dat de beschuldiging tegenover God in de ballingschap steeds meer naar de achtergrond verschuift, totdat het uiteindelijk helemaal verdwenen is uit de gebeden. Schuldbelijdenis krijgt een steeds belangrijkere plaats. Jesaja 63 en 64 zouden hier een goed voorbeeld van zijn. Gezien bovenstaande opmerkingen over 63:17, 64:4 en 6 is het de vraag of die stelling ten opzichte van Jesaja 63-64 houdbaar is.²⁹⁰

Schöttler gaat uit van '*Fortschreibung*' van het Jesajaboek. Volgens hem duidt Jesaja 63:7 – 64:11 op een voortschrijdend inzicht ten opzichte van het deuteronomistische 'zonde-onheil' model dat bijvoorbeeld in Jesaja 59 naar voren komt. Jesaja 63-64 zou hier een theologische kritiek en correctie op zijn.²⁹¹ Dat er in dit gedeelte ook deuteronomistisch klinkende woorden voorkomen, wil niet zeggen dat het geheel deuteronomistisch is, maar heeft juist te maken met de kritische stellingname tegen dit model.²⁹² Het klachtgebed is in elk geval bekend met de deuteronomistische manier van denken. In vers 6 zegt het volk tegen God dat Hij Zijn gelaat voor hen verborgen heeft, dat Hij hen moedeloos heeft gemaakt en hen overgeleverd heeft aan hun eigen wangedrag. Schöttler brengt dit in verband met andere verzen in hoofdstuk 63 en 64. Hij stelt de vraag of God wel zover mag gaan dat Hij Zijn

²⁸⁴ Childs, *Isaiah*, 525.

²⁸⁵ Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 264; Zapff, *Jesaja 56-66*, 414.

²⁸⁶ Elliger, *Die Einheit des Tritojesaja (Jesaja 56-66)*, 32.

²⁸⁷ Zapff, *Jesaja 56-66*, 415.

²⁸⁸ Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 257; Watts, *Isaiah 34-66*, 335.

²⁸⁹ McKenzie, *Second Isaiah*, 193.

²⁹⁰ Westermann, *Isaiah 40-66: a Commentary*, 396.

²⁹¹ Schöttler, 'Die Anklage Gottes als Kriseintervention', 6/163.

²⁹² Schöttler, 'Die Anklage Gottes als Kriseintervention', 7/164.

eigen volk tot vijand wordt (Jes. 63:10). Dat verbindt hij met Jesaja 64:11: *'Laat dit alles U onbewogen, HEER? Blijft U zwijgen en laat U ons zozeer lijden?'* Schöttler stelt onverbloemd dat God medeschuldig is. *'Verhält Gott sich dennoch so, dann macht Er sich mitschuldig und ist mitverantwortlich für die Sünde. Denn es sind ja gerade seine Abwesenheit und Sein Schweigen, die das Volk in höchste Bedrängnis treiben, dass sie 'abirren von Gottes Wegen', weil ihnen die konkrete Erfahrung der Nähe und des Mitgehens Gottes fehlt.'*²⁹³ God heeft Zijn gelaat immers voor het volk verborgen (Jes. 64:6b). Daarom wagen de klagenden de aanklacht: *'Waarom, HEER, liet U ons afdwalen van Uw wegen? Waarom hebt U ons onbuigzaam gemaakt?'* (Jes.63:17a) Deze verzen zijn inderdaad met elkaar in verband te brengen, maar Schöttler doorbreekt daarmee de volgordelijkheid en dus de opbouw van de tekst. Hij trekt hier de volgende conclusie uit. *'Hier ist die Logik des einfachen deuteronomistischen Koordinatensystems von der Strafe als Folge der Sünde durchbrochen: Letztlich wird YHWH als der eigentliche Urheber des sündhaften Verhalten seines Volkes angesehen. So anstößig es auch sein mag, so skandalös es auch klingen mag: YHWH hat durch Sein Verhalten das Volk irregeleitet. Darum ist es nur folgerichtig, dass in v. 17b (63:17b) derselbe – JHWH ! – aufgefodert wird umzukehren, und nicht das Volk.'*²⁹⁴

Volgens Schöttler vindt de klacht zijn spirituele hoogtepunt in de *'Ungeheuerlichkeit'* die Jesaja 64:4b waagt. Het imperfectum consecutivum kan niet anders vertaald worden dan: *'Zie, U, U hebt getoond, en daarom hebben wij gezondigd,'* aldus Schöttler. Hier trekt hij de volgende conclusie uit. *'Hier ist die deuteronomistische 'Zornestheologie' endgültig desavouiert und ihre die Gottesbeziehung in Notsituationen so vergiftende und zerstörende Plausibilität entlarvt!'* Hier wordt gesteld dat de zonde van het volk een gevolg is van Gods toorn. Hierdoor maakt het volk God verantwoordelijk voor hun voortdurende zonde.²⁹⁵ De toorn van God is de oorzaak van de zonde: de causa peccatorum.²⁹⁶ Schöttler past dit pastoraal toe. *'Es gibt Lebenssituationen, in denen dieses Deuteschema (het klassieke zonde – onheil schema) nicht nur theo-logisch falsch, sondern die Gottesbeziehung vergiftend und zerstörend ist.'*²⁹⁷ Schöttler stelt dat binnen Jesaja beide duidingsmodellen te vinden zijn: het duidingsmodel van Jesaja 59 en dat van Jesaja 63-64. In Jesaja 59 heeft de schuld van het volk de toorn van God teweeg gebracht. Wanneer het volk zijn schuld belijdt, kan dat leiden tot een wending. In Jesaja 63-64 wordt juist God verantwoordelijk gehouden. Het betekent dat het aan de lezer is om in zijn / haar levenssituatie te ontdekken welk model aan de orde is.²⁹⁸ Deze gedachtengang werpt een interessant licht op deze tekst. Op dezelfde plek waar de deuteronomistische theologie ter discussie wordt gesteld, durft de schrijver het aan om God 'onze Vader' te noemen. Zou het één wellicht als de voorwaarde voor het andere beschouwd kunnen worden?

²⁹³ Schöttler, 'Die Anklage Gottes als Kriseintervention', 8/165.

²⁹⁴ Schöttler, 'Die Anklage Gottes als Kriseintervention', 8/165.

²⁹⁵ Schöttler, 'Die Anklage Gottes als Kriseintervention', 9/166.

²⁹⁶ Schöttler, 'Die Anklage Gottes als Kriseintervention', 11/168.

²⁹⁷ Schöttler, 'Die Anklage Gottes als Kriseintervention', 11/168.

²⁹⁸ Schöttler, 'Die Anklage Gottes als Kriseintervention', 11,12/168, 169.

Een zelfde manier van denken over de verantwoordelijkheid van God is te vinden in de volgende teksten. In Psalm 44 is de uitbraak van Gods toorn ‘*unfassbar*’ (Psalm 44:10-17, 23), waardoor het volk zijn onschuld belijdt (Ps. 44:18-22). Hartstochtelijk wordt God opgeroepen om op te treden en Zijn volk te redden (Ps. 44:24-27). Dit vertoont overeenkomsten met Jes. 63:15, 63:19b, 64:1, 8, 11. In het boek Job staan teksten waarin de lijdende aangeeft het slachtoffer te zijn van een onrechtvaardig straffen van God en hij een beroep doet op zijn eigen waardigheid (Job 9:20-22, 10:7, 27:5). Er is opmerkelijke overeenkomst tussen Job 13:24, Jesaja 64:6 en Jesaja 63:10b. In Job 13:24 stelt Job aan God de volgende vragen: ‘*Waarom verbergt U Uw gezicht en behandelt U mij als uw vijand?*’ In Jesaja 64:6 zegt de dichter tegen God dat Hij Zijn gelaat voor Zijn volk verborgen heeft. In Jesaja 63:10b wordt gesteld dat God het volk tot hun vijand geworden is, en de strijd met hen heeft aangebonden. Schöttler trekt hier de volgende conclusie uit. ‘*In Jesaja 63f wird YHWHs Zorn – mag er auch in der Schuld des Volkes einen Anlass gehabt haben – insofern, als er fortduert und JHWH die Schuld (immer noch) nicht vergeben hat, dafür verantwortlich gemacht, dass das Volk abirrt von YHWHs Wegen, weil Er ihm im Zorn Seine Nähe und Wirksamkeit, d.h. seine Erfahrbarkeit, verweigert.*’²⁹⁹

Bosshard vergelijkt ook Job 13:24 met Jesaja 63:15 en 64:6. Hij betreft hier ook Psalm 102 bij. Hij stelt dat deze teksten literair op elkaar betrokken zijn. In deze teksten is er een groep, of exemplarische ‘ik figuur’ en een ver verwijderde God.³⁰⁰ Uit deze teksten spreekt de overtuiging dat het volk weinig of geen schuld treft, en dat de verantwoordelijkheid bij God ligt, aldus Bosshard.³⁰¹ ‘*Wenn ich recht sehe, diskutieren die drie Texte (Job 13:24 etc. / Psalm 102/ Jes. 63-64) Facetten derselben Problematik, die man vielleicht so umschreiben könnte: Wie weit umfassend muss JHWH sein, dass er überhaupt Gott bleibt? Wie nah muss Er sein damit er mein bzw. unser Gott bleibt? Wie konsistent muss sein Wirken sein, damit Er ein Gott bleibt?*’³⁰² Het breed omvattende van God dient zich te tonen in het terugkeren (Jes. 63:17), in de theofanie (Jes. 63:19b - 64:2) en het zich ontfermen over Zijn volk (Jes. 64:8). Het nabij-zijn van God komt tot uiting in de aanspraak van ‘onze Vader’ (Jes. 63:16; 64:7). Om het consequente van Zijn optreden wordt gevraagd in de herinnering aan Zijn roemrijke daden (Jes. 63:7-14), in het beroep dat gedaan wordt op Zijn ontferming (Jes. 63:15), in het beroep op Zijn Vaderschap (Jes. 63:16; Jes. 64:7), en in het beroep dat erop gedaan wordt Gods volk te zijn (Jes. 64:8).

5.2. Vers 7: God als ‘onze Vader’ en ‘onze Pottenbakker’

In vers 7 is er sprake van een wending. De spreker doet een sterk appèl op God: Hij is de Enige die kan redden. Het is opmerkelijk dat juist na de beschrijving van de ellendige situatie van het volk, waarin schuld en zonde met elkaar verweven zijn, de schrijver het aandurft om God toch onze Vader

²⁹⁹ Schöttler, ‘Die Anklage Gottes als Kriseintervention’, 14/171.

³⁰⁰ Bosshard, ‘Ferne und Langzeitigkeit JHWHs,’ 51.

³⁰¹ Bosshard, ‘Ferne und Langzeitigkeit JHWHs,’ 52.

³⁰² Bosshard, ‘Ferne und Langzeitigkeit JHWHs,’ 52.

te noemen. Het lijkt dezelfde belijdenis te zijn als in Jesaja 63:16. In beide verzen spreekt er vertrouwen uit de belijdenis. Toch wordt hier een andere invulling gegeven aan het begrip vaderschap. In Jesaja 63:16 valt de nadruk op het vaderschap van God en wordt dit verbonden met de titel (Ver)losser (גֹּאֲלֵנוּ). Vers 16 sluit aan bij de voorafgaande verzen die vertellen over Gods verlossende daden. In Jesaja 64:7 wordt het vaderschap verbonden met de titel יִצְרָאֵל, het woord dat vertaald kan worden met 'Pottenbakker' of 'Formeerder'. Dit is een variant op het woord 'Schepper'.³⁰³

De metafoor 'God de Pottenbakker / Schepper' komt vaker voor in het OT. De oorspronkelijke betekenis van het woord is het handwerk om uit klei een pot te maken (יִצְרָאֵל). Het kan ook smelten, gieten en vormen betekenen (Jes. 54:17; 44:9-12). Hoewel het woord komt uit de sfeer van het handwerk, wordt het in het OT bijna uitsluitend theologisch toegepast. Het wordt toegepast op het onderwerp van de godenpolemie. In twee teksten wordt het werkwoord יִצְרָאֵל zowel gebruikt voor het maken van godenbeelden als ook voor degene die dit doet (Jes. 44:9,10,12; Hab. 2:18). In de godenpolemie wordt meestal JHWH als enige echte יִצְרָאֵל gesteld tegen de goden die niets kunnen uitrichten.³⁰⁴

Het woord יִצְרָאֵל in de betekenis van scheppen, is meestal parallel opgetekend met andere scheppingswoorden zoals בָּרָא en עָשָׂה (bijv. Jes. 45:7; Am. 4:13; Ps. 95:5). Dit kan zowel beschrijvend (Gen. 2:7, 8, 19; Am. 7:1) als argumentatief (Ps. 94:9; Jes. 45:7, 18) zijn. Het gaat in al deze teksten om de volledige soevereiniteit van het scheppingshandelen van God, in tegenstelling tot de 'gebeeldhouwde' goden. God heeft de aarde en alles wat daarin is geschapen, en heeft haar aangenomen. Dit aspect komt vooral in Deutero-Jesaja naar voren: het gebruik van יִצְרָאֵל om zowel schepping als verkiezing van Israël mee aan te duiden. Het gegeven dat God Israël geschapen heeft, is tevens de grond van het vertrouwen dat Hij ten gunste van Israël zal handelen (Jes 43:7,21; 44:2,21,24). In Jes. 27:11 en 43:1 staan de begrippen 'Schepper' en 'Formeerder' parallel opgesteld.³⁰⁵ Het woord יִצְרָאֵל kan ook een aanduiding zijn voor een concreet handelen van God in de geschiedenis (Jes. 46:11; Jer. 33:2; 18:11; Jes. 22:11; 37:26 = 2 Kon. 19:25). Ook van mensen die in het bijzonder uitgekozen zijn, kan gezegd worden dat God hen geschapen heeft (Jes. 49:5; Jer. 1:5). Ook het zelfstandig naamwoord 'Gevormde' kan ook op mensen toegepast worden.

Het aspect van de nietigheid van het menselijk leven en handelen staat in het middelpunt van de vergelijking van God met een pottenbakker zoals die in verschillende teksten voorkomt. Daar is enerzijds de breekbaarheid van het klei of het gebeeldhouwde het vergelijkingspunt (Jer. 19:1-11), anderzijds de kneedbaarheid ervan (Jer. 18:2-6). Het derde vergelijkingspunt wordt uitgewerkt in Jesaja 29:16 en 45:9-11: de volkomen betekenisloosheid van de klei tegenover de pottenbakker en daarmee de soevereiniteit van de pottenbakker ten opzichte van het werkmateriaal (vgl. Jezus Sirach 33:10-13). Beide teksten gebruiken, evenals Jesaja 64:7, voor 'klei' of 'leem' het begrip חֶמֶר evenals Jesaja 41:25; Jeremia 18:4,6. Ook קֵיט (Jes 41:25) en עָפָר (Gen. 2:7) kunnen als parallel begrippen

³⁰³ Niskanen, 'YHWH as Father, Redeemer, and Potter in Isaiah 63:7-64:11,' 404.

³⁰⁴ Fischer, *Wo ist Jahwe?* 193.

³⁰⁵ Fischer, *Wo ist Jahwe?* 194.

staan.³⁰⁶ Het begrip תַּמָּר betekent een vormbare / kneedbare soort aarde, die zowel door pottenbakkers alsook door boeren gebruikt kan worden (Gen. 11:3; Ex. 1:14; Nah. 3:14). Ook het stof of het leem van de straat kan hiermee bedoeld worden, zoals het gerichtswoord over Assur in Jesaja 10:6 laat zien. Bij Job vinden we het woord als beeld voor de vergankelijkheid en nietigheid (Job 4:19; 3:12; 27:16; 30:19; 33:6; 38:14).³⁰⁷

Jesaja 64:7 in relatie tot Jesaja 45

Het verbinden van de vadertitel met het predikaat 'Pottenbakker' is een zeldzame combinatie die verder slechts voorkomt in Deuteronomium 32:6 en Jesaja 45:9-11.³⁰⁸ In Jesaja 45:9-12 wordt God niet uitdrukkelijk 'vader' genoemd maar het motief komt wel voor. Hier is een beschrijving van potscherven en klei die de strijd aanbinden met de pottenbakker en zijn maaxsel ter discussie stellen (vers 9). Vervolgens wordt de vergelijking doorgetrokken naar een kind dat tegen zijn vader zegt 'wat heb je verwekt?' en tegen zijn moeder 'wat hebben je barensweeën gebracht?' In vers 11 en 12 betreft God dit op Zijn scheppersmacht en Zijn vaderlijke rol ten opzichte van Zijn kinderen. Evenals in Jesaja 64:7 is hier sprake van de metafoor van de vader en de pottenbakker. Volgens Fischer en Niskanen geven deze beide metaforen hier de soevereiniteit aan van het handelen van God.³⁰⁹ Hier wordt benadrukt dat het volk niet ter discussie kan stellen wat God doet. Hij heeft absolute vrijheid en absoluut recht ten opzichte van Zijn schepping.³¹⁰ De gebruikte beelden geven ook aan dat de schepselen van God aan Hem gehoorzaamheid verschuldigd zijn.³¹¹ God als Schepper wordt vergeleken met een Pottenbakker en zowel met een vader die verwekt alsook met een moeder die baart. Deze beelden geven creatieve daden van mensen weer. Mensen stellen deze normaliter niet ter discussie op het moment van creëren. In dit gedeelte verwijt God de volken dat zij zich nota bene wel een oordeel aanmatigen over Zijn werk.³¹² Daarentegen matigt Israël zich in Jesaja 64:7 juist geen oordeel aan maar geeft het zich over aan Gods vormende handen. Het beeld van de Maker en het maaxsel als beeld voor de relatie Schepper / schepsel en ouder / kind, komt breder voor (Jes. 29:16; Jer. 18:1-11; Gen. 2:7; Job 10:9 etc).³¹³ In Jesaja 45:9-11 vraagt God aan het volk om het aan Hem over te laten hoe Hij vorm geeft aan de toekomst en aan Israëls rol daarin. In Jesaja 64:7 stelt Israël zich als leem ter beschikking voor het ontwerp van de Formeerder.³¹⁴ Waar in Jesaja 45 een retorische vraag wordt gesteld, kan Jesaja 64:7 gezien worden als een belijdenis van de kinderen. Het kan daarom als antwoord op Jesaja 45 gelezen worden: een antwoord van Israël aan God.³¹⁵ In

³⁰⁶ Fischer, *Wo ist Jahwe?* 195.

³⁰⁷ Fischer, *Wo ist Jahwe?* 196.

³⁰⁸ Goldenstein benadrukt vooral de overeenkomsten qua woordgebruik: leem, pottenbakker, en de vader-kind metafoor. Uit: Goldenstein, *Das Gebet der Gottesknechte*, 130. Beuken noemt Jesaja 45:9 vv de belangrijkste parallelplaats voor Jesaja 64:7. Uit: Beuken, *'Abraham weet van ons niet'*, 21. In beide verzen staat het woord יִצֵּר (in Jes. 45:9 met een suffix 3 mnl. sgl. en in Jes. 64:7 met een suffix 1 pl.) in combinatie met het woord voor klei (תַּמָּר). In Jesaja 64:7 wordt het verbonden met het vaderschap van God. In Jesaja 45:9-12 is dit ook het geval.

³⁰⁹ Fischer, *Wo ist Jahwe?* 115; Niskanen, 'YHWH as Father, Redeemer, and Potter in Isaiah 63:7-64:11', 405.

³¹⁰ Niskanen, 'YHWH as Father, Redeemer, and Potter in Isaiah 63:7-64:11', 405.

³¹¹ Fischer, *Wo ist Jahwe?* 115.

³¹² McKenzie, *Second Isaiah*, 79.

³¹³ Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 265.

³¹⁴ Beuken, *'Abraham weet van ons niet'*, 22.

³¹⁵ Goldenstein, *Das Gebet der Gottesknechte*, 131.

Jesaja 45:11 wordt het beeld van Israël als kinderen geïmpliceerd. In Jesaja 64:7 wordt God Vader genoemd, maar worden de Israëlieten geen kinderen genoemd. Nadat de bidders verklaard hebben als 'knechten' van JHWH verder te willen gaan (Jes. 63:17) past de benaming 'wij allen zijn Uw volk' (Jes. 64:9) nu beter, aldus Beuken.³¹⁶ Bij de status van 'knechten' past het dan ook dat het volk als leem wil zijn in de handen van God. Zoals eerder opgemerkt kunnen de termen 'knechten' en 'zonen' echter gezien worden als synoniemen in de verbondsterminologie. Vers 8 gaat er van uit dat de zonde Gods toorn veroorzaakt heeft. Het pleit er op dat de Israëlieten ondanks dat toch Gods volk zijn (Jes. 64:8b). Hierna wordt het gebed abrupt afgebroken. Hier zou een parallelle zin zoals Jesaja 63:17b goed hebben gepast ('keer terug omwille van uw dienaren...').

Om de voortbrengende kracht van God weer te geven wordt in Jesaja 45 het beeld gebruikt van een vrouw die een kind baart (vers 10b). Trito-Jesaja neemt dit beeld niet over. Dit kan volgens Niskanen aangeven dat Gods activiteit in de algemene schepping (zoals beschreven in Jes. 45:12) niet het primaire beeld is dat met het Vader/Pottenbakker beeld wordt uitgedrukt in Jesaja 64:7. Het gaat hier meer specifiek over de verbondsrelatie waarin God Israël als volk schept.³¹⁷ Het appèl van de profeet op God in Jesaja 64:7-11 is volledig gebaseerd op emotie, volgens Niskanen, en niet op een juridisch recht. In de verzen 4-6 is de ontrouw van het volk benadrukt. Zou ondanks dat gegeven de Pottenbakker toch niet zorg moeten hebben om Zijn eigen werk zodat het niet verwoest wordt? Dit is een ander beeld dan het vader-beeld uit Jesaja 63:16. Het volk heeft misschien elk recht verspeeld doordat zij het verbond verbroken heeft. In Jesaja 64:7 wordt de zonde van het volk en de vrijheid van God benadrukt, stelt hij. Het beroep op God in de verzen 7-11 is dan ook een beroep op pure genade, aldus Niskanen. Dit gedeelte vertoont volgens hem overeenkomsten met Jeremia 31:9, waar beschreven is dat God specifiek de vader is van Israël, en Efraïm Zijn eerstgeborene is (zie Exodus 4:22-23).³¹⁸

In het licht van de overeenkomsten met Jesaja 45:9vv (en ook Jes. 28:16) ziet Goldenstein dit stuk als een erkenning van de vrijheid en soevereiniteit van God, wat ook aangeduid wordt met de metaforen van 'Vader' en 'Pottenbakker'. God de Vader is niet alleen de Verlosser (Jes. 63:16). Hij is ook de Schepper (Jes. 64:7). Tot stand komen en vergaan, te gronde worden gericht en worden gered, hangen van Hem af. Jesaja 64:7 drukt dan ook de volledige afhankelijkheid van God uit.³¹⁹ *'Das Vertrauensbekenntnis zum Vater und Töpfer ist weniger der Appell an den Schöpfer, das einstmals von ihm geschaffene Werkstück nicht sich selbst zu überlassen. Es ist Ausdruck der Hoffnung auf den auch in der Gegenwart – wie in der Vergangenheit – souverän handelnden Schöpfergott, der imstande ist, Neues zu schaffen (Jes. 43:19).'*³²⁰

Berges verbindt een andere verklaring aan de connectie tussen dit gedeelte en Jesaja 45. In Jesaja 45 beantwoordde God de polemische bezwaren van degenen die niet erkenden dat de vreemdeling

³¹⁶ Beuken, 'Abraham weet van ons niet', 22.

³¹⁷ Niskanen, 'YHWH as Father, Redeemer, and Potter in Isaiah 63:7-64:11', 405.

³¹⁸ Niskanen, 'YHWH as Father, Redeemer, and Potter in Isaiah 63:7-64:11', 406.

³¹⁹ Goldenstein, *Das Gebet der Gottesknechte*, 133.

³²⁰ Goldenstein, *Das Gebet der Gottesknechte*, 134.

Cyrus werd gebruikt door God. Dat deed Hij door het verwijzen naar Zijn rollen als 'Pottenbakker' of 'Formeerder' en 'Vader'. In Jesaja 64 refereert de gemeenschap aan God als 'Vader' en 'Pottenbakker' om te bepleiten dat Israël zich open stelt voor dienaren van God uit andere volken. De claim dat God de Vader is, is gericht tegen degenen die het verhaal van de voorouders misbruiken om vreemdelingen buiten te sluiten. Als Pottenbakker zorgt God Zelf voor Zijn volk.³²¹ De breuk met de vaders heeft volgens Berges dan ook alles te maken met de voorwaarden voor toelating tot Gods volk. De vaders waren zich niet bewust van toelating van andere volken en zouden etnische achtergrond als voorwaarde hebben gesteld. Dat is niet meer aan de orde.³²²

Jesaja 64:7 in relatie tot Jeremia 18

Niskanen verklaart Jesaja 64:7 in samenhang met Jeremia 18. Het beeld van de pottenbakker bij Jesaja en Jeremia, staat voor het beeld van de schepper die het vrij staat om te doen wat hij goed acht met zijn schepping. Dit beeld komt al voor in Jesaja 29:16 waar het woord 'Pottenbakker' parallel voorkomt met 'Maker' (עֲשֵׂה). Deze notie wordt uitgewerkt in Jeremia 18:1-12. Daar wordt God vergeleken met een pottenbakker en het huis van Israël met klei. Hier zijn overeenkomsten te zien met Jesaja 64. Zowel in Jeremia 18 als in Jesaja 64 wordt dit beeld van een pottenbakker ten tonele gevoerd in een context van opstandige ongehoorzaamheid; het klei gedraagt zich niet zoals je van klei kunt verwachten. Deze nadruk op de ongehoorzaamheid van Israël is ook duidelijk aan de orde direct voorafgaand aan de oproep aan God als vader in Trito-Jesaja.³²³ De creatieve activiteit van de pottenbakker kan gezien worden als een uitbreiding van of toelichting op de creatieve activiteit van de vader die kinderen verwekt. De vader heeft niet zoveel vrijheid ten opzichte van zijn kinderen als de pottenbakker heeft ten opzichte van zijn potten. Een vader draagt namelijk verantwoordelijkheden ten opzichte van zijn kinderen. Niskanen stelt dat de vader een imperfect 'product' niet kan vernietigen of teniet doen. Toch is er wel een parallel tussen de vader en de pottenbakker: het gezag van de pater familias kan niet in twijfel worden getrokken. Men kan weliswaar een beroep doen op de compassie van de schepper om het werk van zijn handen niet te verlaten. Maar het Vader/Pottenbakker beeld geeft ook aan dat de mensen geen rechten kunnen doen gelden ten opzichte van God. In Jeremia 18:6 drukt de schrijver de complete vrijheid van God uit met het beeld van de pottenbakker, evenals dat aan de orde is bij Jesaja 45 en Jesaja 64.³²⁴

Jesaja 64:7 in relatie tot Deuteronomium 32

De beschrijving van God als Schepper en Vader van Israël is ook te vinden in Deuteronomium 32:5-9. Daar wordt God Vader genoemd met verwijzing naar de schepping van het volk. Het scheppen van het volk duidt op het moment dat God Israël tot een volk maakte in de woestijn op weg naar het beloofde land (Deut. 32:9-10). Wanneer God in Deuteronomium wordt beschreven als Vader en

³²¹ Berges, *The Book of Isaiah*, 463.

³²² Berges, *The Book of Isaiah*, 464.

³²³ Niskanen, 'YHWH as Father, Redeemer, and Potter in Isaiah 63:7-64:11', 405.

³²⁴ Niskanen, 'YHWH as Father, Redeemer, and Potter in Isaiah 63:7-64:11', 405.

Schepper dan duidt dat op de Exodus, en niet op de schepping uit Genesis, aldus Niskanen. Op deze wijze moet ook het woord נָקַד uit Exodus 15:16 worden opgevat.³²⁵

5.2.1. Interpretaties van God als ‘onze Pottenbakker’ in combinatie met Zijn Vaderschap in Jesaja 64:7

Hier volgt een categorisering van de verschillende interpretaties van God als ‘onze Pottenbakker’. Ook bij deze categorisering kan er sprake zijn van (gedeeltelijke) overlap.

God als Pottenbakker - de soevereine Schepper

Door het gebruik van het woord ‘pottenbakker’ belijdt de schrijver hier dat het volk zich verhoudt tot God als een schepsel ten opzichte van zijn Schepper en zoals klei zich verhoudt tot zijn pottenbakker. Het gebruik van dit woord doet denken aan Genesis 2 waar dit woord ook wordt gebruikt voor het scheppen door God.³²⁶ Niskanen verbindt Jesaja 64:7 aan Maleachi 2:10: ‘*Hebben wij niet allen één Vader? Heeft niet één God ons gemaakt?*’ Goddelijk vaderschap is volgens hem een andere manier van spreken over de goddelijke rol als Schepper, zowel bij Maleachi als bij Trito-Jesaja.³²⁷

Eenzijds is de Schepper, evenals de Vader, volkomen vrij om te scheppen en te handelen. Het klei / leem (Israël) heeft noch het recht, noch de bevoegdheid om de Schepper te bevragen. Aangezien God Zichzelf als Pottenbakker betitelt, wordt Israël getoond dat het in het gerichtshandelen van God is als breekbaar leem. In Jesaja 64:7 en Job 10:9 brengt het schepsel juist dit argument in stelling, om God tot mildheid te bewegen en niet Zijn volledige soevereiniteit – waar Hij recht op heeft – te benutten. Het door God gevormde Israël moet zo bewaard worden voor het oordeel van Zijn pottenbakker, aldus Fischer. In Job 10:9 staat נִקְדָּה namelijk in vergelijkbare samenhang met Jesaja 64:7. In het kader van een klacht appelleert Job aan de Schepper die de mens vergankelijk geschapen heeft; hij pleit er dan ook op dat God niet naar zijn zonden moet kijken, maar zich heilvol moet opstellen tegenover Zijn schepsel.³²⁸ Gelezen vanuit Job 10:9 is de boodschap naar God dat Hij hun Vader en Pottenbakker is dus dat Hij hen ook niet kan verlaten, aldus Duhm. Vanuit die positie is Hij het eigenlijk verplicht aan Zichzelf om het volk te verlossen.³²⁹

De bidders doen er hier een beroep op dat zij maaxsel van God zijn, om Hem ertoe te bewegen naar hen terug te keren.³³⁰ Het formeren kan hiermee in het verleden geplaatst zijn: de daad van de schepping door God die het volk nog steeds met Hem verbindt. Tegelijk doet Israël hierbij een beroep op Gods scheppend vermogen in het heden: het volk wil zich voegen als leem in de handen van de Pottenbakker. Het levert zich uit aan Gods vormgevende hand. Deze drukt veelal de soevereiniteit van

³²⁵ Zo ook in Gen. 14:19,22; Ps 139:13 en Spreuken 8:22. Uit: Niskanen, ‘YHWH as Father, Redeemer, and Potter in Isaiah 63:7-64:11’, 406, 407.

³²⁶ Niskanen, ‘YHWH as Father, Redeemer, and Potter in Isaiah 63:7-64:11’, 404.

³²⁷ Niskanen, ‘YHWH as Father, Redeemer, and Potter in Isaiah 63:7-64:11’, 399.

³²⁸ Fischer, *Wo ist Jahwe?* 196.

³²⁹ Duhm, *Das Buch Isaiah*, 473.

³³⁰ Zapff, *Jesaja 56-66*, 416.

Gods handelen uit (Jer. 18:1-6; Jes. 27:11; 29:15v; 43:1; 45:9v). Als werk van Zijn handen, is het volk Zijn eigendom.³³¹ Volgens Westermann, Blenkinsopp en Kraus wordt deze nadruk gelegd op de invulling van vaderschap als 'Pottenbakker' zijn om elk idee van fysiek vaderschap te vermijden. God de Vader die Schepper is, kan gezien worden als een meer acceptabele invulling van vaderschap dan het idee van verwekker.³³² Dit geeft aan dat het vaderschap van God ver af staat van de vruchtbaarheidsmythen van de omringende volken waar juist het fysieke aspect belangrijk was.³³³

God als Pottenbakker – de afhankelijkheid van de mens tegenover God en Zijn verantwoordelijkheid om Zich over Zijn maaksel te ontfermen

M.i. kan het gebruik van het woord 'Formeerder' naast de soevereiniteit van God evenzeer de totale en radicale afhankelijkheid van de mens tegenover God uitdrukken, wat meer relationeel kan zijn, evenals het beeld van een vader relationeel is. Dit is ook het standpunt van Fischer. De afhankelijkheidsrelatie tussen God en het volk die er van oudsher geweest is, wordt uitgedrukt door het beeld van de pottenbakker en de klei (Jes. 64:7). Vanaf de schepping is er een intieme band tussen Israël en God. Dat is de oergrond voor al het heil. Door de geschiedenis heen is God steeds de Redder geworden (מוֹשִׁיעַ).³³⁴ Het tweede aspect hiervan is de verantwoording van de Schepper tegenover Zijn schepsel. Omdat het Israël niet toegestaan is om Zijn Schepper ter verantwoording te roepen, juist daarom is God Zelf verplicht om toe te zien op de rechten van Zijn schepsel, aldus Fischer. Hij toont Zichzelf als de Schepper op Wie Israël onvoorwaardelijk kan vertrouwen voor de toekomst (vgl. Jes. 43:1; 44:1-2). Onze tekst geeft geen blijk van deze toezeggingen, maar doet toch een indringend appèl op God om Hem daartoe te bewegen.³³⁵ Paul betoogt het volgende: juist omdat God het volk heeft geschapen, is het gepast dat Hij Zich ontfermt over het volk en voor hen zorgt en beschermt, zoals een pottenbakker dat ook doet tegenover zijn maaksel. Als Gods Vaderschap betekent dat Hij Pottenbakker is, betekent dat dat Hij Zich hoort te ontfermen over het volk. Hij trekt hier evenals Fischer de vergelijking met Job 10:9. Job beroept zich er juist op dat God hem uit het klei heeft gemaakt. Dat is juist een argument om God ertoe te bewegen om Hem niet tot stof te laten vergaan.³³⁶ Oswalts betoog is vergelijkbaar. God is Israëls vader; niet in ontologische zin, maar in de zin dat Hij verantwoordelijk is voor hun bestaan. *'Can the artist simply toss aside the thing on which he has lavished care and attention, into which he has put so much of himself? Thus Isaiah appeals to God: Although our sin cannot be denied, neither can the nature of our relationship with you. Surely you will not allow our sin to frustrate your creative purposes, will you?'*³³⁷ Goldingay betoogt hetzelfde:

³³¹ Beuken, 'Abraham weet van ons niet', 21; Kraus, *Das Evangelium der unbekanntenen Propheten: Jesaja 40-66*, 233; McKenzie, *Second Isaiah*, 193.

³³² Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 265; Westermann, *Isaiah 40-66: a Commentary*, 397; Kraus, *Das Evangelium der unbekanntenen Propheten: Jesaja 40-66*, 232.

³³³ Kraus, *Das Evangelium der unbekanntenen Propheten: Jesaja 40-66*, 232.

³³⁴ Fischer, *Wo ist Jahwe?* 288.

³³⁵ Fischer, *Wo ist Jahwe?* 196.

³³⁶ Paul, *Isaiah 40-66*, 586.

³³⁷ Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapters 40-66*, 629.

God kan als Pottenbakker Zijn klei niet zomaar weggooiden; het project dat Hij begonnen is, moet Hij ook afmaken.³³⁸

Het kan zijn dat Jesaja 64:7 daarmee een verbinding tussen schepping, verkiezing en verlossing laat zien die ook voorkomt bij Deutero-Jesaja. Door de belijdenis Zijn eigendom te zijn wordt het appèl versterkt. De Schepper die Israël als een kind vaderlijk heeft aangenomen en het als Zijn volk uitgekozen heeft (Jes. 63:8), die moet toch uit Zijn verborgenheid te lokken zijn!³³⁹ *'Der Appell an JHWH, den אבּ und יוצר kommt aus der geziemenden Erniedrigung des sündigen Geschöpfes gegenüber seinem souveränen Schöpfer, der dieses sein zerbrechliches, ja fast schon zerbrochenes Geschöpf, sein Volk, mit seiner Hand aber auch neu gestalten kann.'*³⁴⁰

Wederzijdse teleurstelling en verantwoordelijkheid

De tekst drukt op scherpe wijze uit wat de wederzijdse relatie tussen God en Zijn volk inhoudt, aldus Goldingay. Beide partijen zijn te vergelijken met adoptie-ouders en kinderen die hevig teleurgesteld zijn in elkaar. De profeet die hier uitdrukking aan geeft, staat tussen beide partijen in. Enerzijds geeft Hij uiting aan Gods grote daden, waar hij impliciet het volk in wil meenemen. Anderzijds geeft hij uitdrukking aan de ontzetting van het volk vanwege de ervaring dat God Zich teruggetrokken heeft.

Enerzijds is er sprake van de commitment, goedheid en liefde van God tegenover Israël. Hij heeft het volk verlost, zoals een familielid doet die hier kosten noch moeite voor spaart. Hij heeft Zich als vader opgesteld door het volk te dragen door de woestijn. Goldingay stelt dat God er hierbij vanuit ging dat de Israëlieten zouden reageren als weeskinderen: dankbaar en gehoorzaam. Echter, de kinderen kwamen in opstand en kwetsten hun vader. Hierdoor werd Hij als vader verscheurd door twee gevoelens: een neiging om hen te straffen en het besef van de lange-termijn relatie met het volk. Deze dynamiek heeft de relatie tussen God en het volk getypeerd in de verhalen van de Torah. Aan de andere kant werpt het volk God voor de voeten dat Hij zich niet heeft gedragen overeenkomstig de verhalen van de Torah. God gedraagt Zich niet meer als een Vader, Verlosser en Pottenbakker. Waar is Zijn ontferming? *'This disparity of stance drives the community into extraordinarily bold words of confrontation; as in the Psalms, the prayer will say anything to provoke YHWH to a response.'*³⁴¹ Als Hij de Vader is van het volk, waarom doet Hij het volk dan afdwalen en verhardt Hij hun hart? Hij wordt opgeroepen om terug te keren, een woord dat vaak gebruikt wordt voor bekering of omkering van mensen die gezondigd hebben.³⁴² Weliswaar zijn er elementen van wederkerigheid aan te wijzen in de tekst. Een element waar dit echter niet opgaat is in de oproep om om te keren. Die wordt opmerkelijkerwijs niet gedaan aan het volk, maar wel aan God.

³³⁸ Goldingay, *Isaiah 56-66*, 420, 421.

³³⁹ Fischer, *Wo ist Jahwe?* 197.

³⁴⁰ Fischer, *Wo ist Jahwe?* 198.

³⁴¹ Goldingay, *Isaiah 56-66*, 424.

³⁴² Goldingay, *Isaiah 56-66*, 424.

5.3. De verzen 8-11

Het gebed eindigt met een laatste poging om God ertoe te bewegen om in te grijpen met het zicht op de verwoesting van Jeruzalem, de tempel en de steden van Juda (Jes. 64:9-11). Dit zijn verzen die duidelijk de exilische situatie verwoorden, in de mond genomen door een post-exilische schrijver of redacteur.³⁴³ Het heiligdom wordt aangeduid met '*het huis waarin onze vaders U prezen*'. Dit is opmerkelijk, vindt Blenkinsopp, aangezien de vaders juist het probleem zijn in Jesaja 63:16.³⁴⁴ In Jesaja 63:16 gaat het echter over de vaders Abraham en Jakob, terwijl het in dit vers over de meer recente vaders lijkt te gaan. Het kan ook aanduiden dat de betekenis van en verbondenheid met Abraham en Jakob toch niet geheel opgeheven is. Normaliter zou een dergelijke psalm afsluiten met een verzekering van antwoord of verhoring (bijv. Ps. 69:31-37; 79:13).³⁴⁵ Dat antwoord blijft hier uit. Het gedeelte wordt in vers 11 afgesloten met twee heftige vragen aan God. De heftigheid ervan geeft de authenticiteit van de taal van de psalm aan. De terugkeer van God wordt gezien als enige bron voor verandering van de situatie. Volgens Korpel, De Moor en Sanders hebben de bidders in 64:4 en 6 weliswaar hun zonden beleden en erkend dat hun straf verdiend is, maar geven de bidders in vers 11 aan dat ze voldoende hebben geleden, en dat God niet moet blijven zwijgen. '*God's silence was the understandable consequence of their sinful behavior in the past, but it should end now.*'³⁴⁶ Er komt geen antwoord op de vraag naar het ingrijpen van God. Hij wordt wel '*onze Vader*' genoemd. Wellicht dat het volk zo wanhopig verlangt naar bevrijding en het ingrijpen van God, dat het ten einde raad, vanuit een daad van wanhoop en grote durf, God '*onze Vader*' noemt. Het volk heeft immers niets meer te verliezen. God geeft geen antwoord, maar Zijn Vadernaam is het antwoord.

³⁴³ Bautch, 'Lament Regained in Trito-Isaiah's Penitential Prayer', 89.

³⁴⁴ Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 258.

³⁴⁵ Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 258.

³⁴⁶ Korpel and de Moor, *The Silent God*, 242, 243. Sanders, 'How comprehensible can divine silence be?', 133.

Conclusie

Hoewel de metafoor 'vader' voor God zeldzaam is in het OT, komt deze toch op verschillende manieren voor. In Jesaja 63:16 komt 'onze Vader' samen voor met de metafoor 'Verlosser'. In Jesaja 64:7 komt deze voor samen met de metafoor 'Pottenbakker'. Wat is de betekenis van deze metaforen en waarom komt deze 'Vader' benaming juist in dit gedeelte naar voren?

Het theologische grondprobleem uit de tekst is de relatie tussen God en Zijn volk. De hechte, door God geïnitieerde relatie die er was (Jes. 63:8), is afgebroken (Jes. 63:10). Het zondige volk dat van God is afgekeerd heeft alleen nog de herinnering aan de vroegere heilsdaden (Jes. 63:7-14) en ervaart nu de afwezigheid van God.³⁴⁷ Jesaja 63:15 – 64:11 vormen een aangrijpende roep tot God om terug te keren en in te grijpen. Verschillende thematieken komen samen: de scheppingstraditie, de geschiedenis rondom de uittocht, het verbond en de vadertraditie.

De politieke catastrofe van 587/586 v. Chr., de ballingschap die hierop volgde en de desoriëntatie daarna hebben het zelfbewustzijn en geloof van Israël op zijn grondvesten doen schudden. *'Die politische Katastrophe bewirkte eine Erschütterung der Theologie ohnegleichen. Beinahe alle tragenden Elemente des Credo Israels werden infrage gestellt: die Erzelterntertradition (Jes. 63:16), die Erwählungstradition (Jes 63:10, 19a), die Zionstradition mit ihrer Vorstellung von JHWHs Gegenwart im Tempel (Jes. 63:18; 64:10vv) und selbst die Exodustradition wird in der klagenden Rückerinnerung hinterfragt.'*³⁴⁸ Bosshard heeft terecht gesteld dat er fundamenteel drie vragen op het spel staan in dit gedeelte. *'Wie weit umfassend muss JHWH sein, dass er überhaupt Gott bleibt? Wie nah muss Er sein damit er mein bzw. unser Gott bleibt? Wie konsistent muss sein Wirken sein, damit Er ein Gott bleibt?'*³⁴⁹ Dit wordt uitgedrukt met de metaforen 'Vader', 'Verlosser' en 'Pottenbakker'.

Abraham en Jakob kunnen of willen hun vaderschap niet meer invullen, of Israël erkent hun vaderschap niet meer. Het vaderschap van Abraham en Jakob dat eeuwenlang bepalend was voor de identiteit van het volk, wordt niet meer erkend of is niet meer dan orde. Het beroep op de vadertraditie geeft aan dat er sprake is van een bittere vernedering: door vader en moeder verlaten te worden, wordt in het OT steeds als een uiterste grenssituatie ervaren. Vanuit die grenssituatie wordt een sterk beroep gedaan op God, op Zijn vaderlijk erbarmen en zijn mogelijkheid om te redden.³⁵⁰ Het vaderschap van God is van een geheel andere orde dan het menselijke vaderschap waar Abraham en Jakob exponenten van zijn. God is als Vader zo machtig dat Hij zelfs de afdwaling van Israël niet hoeft te accepteren. Hij is in staat de breuk met Zijn kinderen te voorkomen en te verhelpen.³⁵¹ Als God de Vader is van het volk – en niet Abraham – dan betekent dat ook dat God volledig verantwoordelijk is voor het volk.³⁵² God als Vader kan Zijn ontferming toch niet onthouden!

³⁴⁷ Fischer, *Wo ist Jahwe?* 284.

³⁴⁸ Fischer, *Wo ist Jahwe?* 290.

³⁴⁹ Bosshard, 'Ferne und Langzeitigkeit JHWHs,' 52.

³⁵⁰ Fischer, *Wo ist Jahwe?* 119

³⁵¹ Beuken, 'Abraham weet van ons niet', 18.

³⁵² Albertz, *Die Exilszeit, 6. Jahrhundert v. Chr.*, 134, 135.

Het beroep op het Vaderschap van God kan geïnterpreteerd worden als een manier om zich te beroepen op God als Schepper, of als Degene die het volk heeft grootgebracht (geleid door de woestijn en door de ballingschap) of als Degene die met het volk het verbond gesloten heeft. Door de verlossing uit de slavernij van Egypte werd God de vader van het volk en heeft Hij het volk als natie gevestigd. Deze relatie werd geformaliseerd door de verbondsstichting op de Sinaï. Het verbond institueerde dus een familieband waaraan wordt herinnerd door de term 'vader'. Om de identiteit van het volk in de post-exilische situatie te herbevestigen, keert de profeet terug naar het beeld van de Sinaï. Het volk smeekt God om Zich opnieuw te openbaren in een nieuwe Sinaï ervaring.³⁵³

De metafoor Verlosser kan ook verwijzen naar de verlossing uit Egypte of ballingschap of naar de verbondssluiting. Het kan ook verwijzen naar vergeving van zonden.³⁵⁴ Al deze elementen worden dan ook aangehaald. Als Verlosser van Israël is God ook het meest nabije familielid. Als hoofd van de 'clan' heeft Hij het recht om eer en respect te ontvangen. Tegelijkertijd draagt Hij verantwoordelijkheid om Zijn kinderen te beschermen en verlossen. Hij heeft hen uit de ballingschap terug gebracht naar het land. Daarmee is Zijn taak echter niet af. Hij wordt opgeroepen om hen weer te verlossen en daartoe Zijn vaderlijke autoriteit aan te wenden.³⁵⁵ Omdat het volk vanuit het verleden kent als zijn Verlosser, durft het nu ook daar een beroep op te doen.³⁵⁶

De relatie tussen God en het volk wordt ook onder woorden gebracht door de metafoor 'Pottenbakker'. Dit kan duiden op God als soevereine Schepper. Het volk belijdt dat het zich verhoudt tot God als schepsel ten opzichte van Zijn Schepper, net zoals klei zich verhoudt tot zijn pottenbakker. Het beeld kan ook de totale afhankelijkheid van de mens ten opzichte van God uitdrukken en tegelijk Zijn verantwoordelijkheid om Zich over Zijn maaksel te ontfermen.³⁵⁷ *'Can the artist simply toss aside the thing on which he has lavished care and attention, into which he has put so much of himself?'*³⁵⁸ God kan als Pottenbakker Zijn klei niet zomaar weggooien; het project dat Hij begonnen is, moet Hij ook afmaken.³⁵⁹

In hoeverre in dit gedeelte zonde beleden wordt, dan wel God de afdwaling wordt verweten is discutabel. In elk geval wordt wel geconstateerd dat het volk in een crisis verkeert. Van daaruit roept het God op om in te grijpen. Jesaja 64:4 durft het aan om te stellen dat God het volk deed afdwalen en dat het daardoor gezondigd heeft. De gebruikelijke deuteronomistische volgorde van zonde en straf wordt hiermee onderuit gehaald. Kortom: alle registers worden open getrokken om God ertoe te bewegen om op te treden. In ditzelfde gedeelte waar de schrijver het aandurft om de deuteronomistische theologie ter discussie te stellen, daar durft de schrijver het ook aan om God met 'Vader' aan te spreken. *'The prayer will say anything to provoke YHWH to a response.'*³⁶⁰

³⁵³ Niskanen, 'YHWH as Father, Redeemer, and Potter in Isaiah 63:7-64:11', 401, 406, 407.

³⁵⁴ Fischer, *Wo ist Jahwe?* 122.

³⁵⁵ Niskanen, 'YHWH as Father, Redeemer, and Potter in Isaiah 63:7-64:11, 401, 402.

³⁵⁶ Fischer, *Wo ist Jahwe?* 119.

³⁵⁷ Fischer, *Wo ist Jahwe?* 196, 288.

³⁵⁸ Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapters 40-66*, 629.

³⁵⁹ Goldingay, *Isaiah 56-66*, 420, 421.

³⁶⁰ Goldingay, *Isaiah 56-66*, 424.

Het gebruik van de 'Vader' metafoor geeft niet een onschuldige, idyllische vader-kind relatie weer. *'Das Motiv wird an keiner Stelle als harmloses, gefühlvolles Vater-Kind-Motiv verwendet. Selbst wenn es in einem positiven, heilvollen Zusammenhang zitiert wird, ist Sündhaftigkeit und Preisgebensein der Hintergrund'*.³⁶¹ Het beeld van vaderschap drukt een wederzijdse verantwoordelijkheid uit, en dus ook een verantwoordelijkheid van God om te redden. Het gaat niet primair over warme gevoelens. Het gaat wel over commitment.³⁶² De metafoor 'Vader' voor God geeft hier vooral ook het onomkeerbare en onverbreekelijke aan van Gods relatie met Zijn mensen.³⁶³ Het volk beroept zich op de God die het volk heeft uitgeleid (Jes. 63:7-14), die Zich geopenbaard heeft via een theofanie en die een verbond met het volk heeft gesloten (Jes. 63:19b – 64:2). Deze God is de Vader van het volk, heeft het volk verlost, heeft het volk geschapen en aan deze God geeft het volk zich over om verder gevormd te worden zoals een Pottenbakker dat doet. De beelden van 'Verlosser' en "Pottenbakker duiden op verschillende aspecten van Gods vaderschap ten opzichte van Israël. De drie metaforen zijn alledrie beelden van dezelfde verbondsrelatie.³⁶⁴

Het volk roept uit dat God Zich niet gedraagt als Vader, Verlosser en Pottenbakker en roept Hem op om dat wel weer te doen. God gedraagt Zich niet overeenkomstig Zijn Naam.³⁶⁵ Hij wordt opgeroepen Zijn gedrag te veranderen en Zijn toorn op te geven. Niet vanwege de morele superioriteit van Zijn volk, maar omwille van Zijn Naam.³⁶⁶ Zijn Naam, Zijn reputatie en de betrouwbaarheid van Zijn beloften staan op het spel, en daarmee de betrouwbaarheid van Hem Zelf.³⁶⁷ Kan Hij het maken dat Zijn volk onverlost in zonde en ongerechtigheid voortgaat? *'Surely not! Surely He will take whatever steps He needs to protect and preserve the great name He has made for Himself.'*³⁶⁸ Aan Zijn Naam hangt de redding van het volk.

³⁶¹ Fischer, *Wo ist Jahwe?* 115.

³⁶² Goldingay, *Isaiah 56-66*, 404, 406.

³⁶³ Muis, *Onze Vader*, 163.

³⁶⁴ Niskanen, 'YHWH as Father, Redeemer, and Potter in Isaiah 63:7-64:11', 406, 407.

³⁶⁵ Goldingay, *Isaiah 56-66*, 404, 406.

³⁶⁶ Berges, *The Book of Isaiah*, 460.

³⁶⁷ Zapff, *Jesaja 56-66*, 412.

³⁶⁸ Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapters 40-66*, 613.

Bibliografie

- Albertz, Rainer, *Die Exilszeit, 6. Jahrhundert v. Chr.* Biblische Enzyklopädie, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2001.
- Bautch, Richard J., 'Lament Regained in Trito-Isaiah's Penitential Prayer', pagina's 83-99 in: Mark J. Boda, Daniel K. Falk, Rodney A. Werline eds., *Seeking the Favor of God: Origins of Penitential Prayer in Second Temple Judaism v 1*, Leiden: Koninklijke Brill, 2006.
- Berges, Ulrich, *The Book of Isaiah. Its Composition and Final Form*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2012.
- Beuken, Willem A.M., 'Abraham weet van ons niet': (Jesaja 63:16): de grond van Israëls vertrouwen tijdens de ballingschap, Nijkerk: Callenbach 1986.
- Blenkinsopp, Joseph, *Isaiah 56-66. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, New York: Doubleday, 2003.
- Bosshard, Erich, 'Ferne und Langzeitigkeit JHWHs. Zur theologischen Auseinandersetzung in Jes 63,7 – 66,4 und Ps 102,' pagina's 39-55 in: Thomas Naumann, Regine Hunziker-Rodewald (Hrsg.) *Diasynchron. Beiträge zur Exegese, Theologie und Rezeption der Hebräischen Bibel. Walter Dietrich zum 65. Geburtstag*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer GmbH, 2009.
- Childs, Brevard Springs, *Isaiah*. The Old Testament Library, Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
- Dille, Sarah J., *Mixing Metaphors. God as Mother and Father in Deutero-Isaiah*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 398, London/New York: T&T Clark International, 2004.
- Duhm, Bernhard, *Das Buch Jesaja*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.
- Elliger, Karl, *Die Einheit des Tritojesaja (Jesaja 56-66)*. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1928.
- Fensham, F. Charles, 'Father and Son as Terminology for Treaty and Covenant' pagina's 121-135 in: H. Goedicke ed., *Near Eastern Studies in Honor of W.F. Albright* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1971).
- Fischer, Irmtraud, *Wo ist Jahwe? Das Volksklagelied Jes 63,7-64,11 als Ausdruck des Ringens um eine gebrochene Beziehung*. Stuttgarter Biblische Beiträge 19, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 1989.
- Fischer, Irmtraud, 'Das Buch Jesaja. Das Buch der weiblichen Metaphern', pagin's 246 – 257 in: Luise Schottroff und Marie-Theres Wacker, *Kompendium Feministische Bibelauslegung*. 2. korrigierte Auflage, Gütersloh: Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, 1998, 251-257

- Goldenstein, Johannes, *Das Gebet der Gottesknechte: Jesaja 63,7 – 64,11 im Jesajabuch*. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament; Bd 92, Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag, 2001.
- Goldingay, John A., *Isaiah 56-66. A Critical and Exegetical Commentary*. The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments, London / New York: Bloomsbury T&T Clark, 2014.
- Hanson, Paul D., *The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, Philadelphia: Fortress Press, 1979.
- Korpel, Marjo C. A., and Moor, Johannes C. de, *The Structure of Classical Hebrew Poetry: Isaiah 40 – 55* (Oudtestamentische studiën; dl. 41), Leiden: Koninklijke Brill, 1998.
- Korpel, Marjo C.A. and de Moor, Johannes C., *The Silent God*, Leiden: Koninklijke Brill, 2012.
- Korpel, Marjo C.A., *A Rift in the Clouds. Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine*, Münster: UGARIT-Verlag, 1990.
- Korpel, Marjo C.A., 'Disillusion among Jews in the Postexilic Period,' pagina's 135-157 in: R.P. Gordon and J.C. de Moor eds., *The Old Testament in Its World*, Leiden: Koninklijke Brill, 2005.
- Kraus, Hans-Joachim, *Das Evangelium der unbekanntenen Propheten, Jesaja 40-66*. Kleine biblische Bibliothek, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1990.
- Lakoff, George and Johnson, Mark, *Metaphors We Live By*, Chicago / London: The University of Chicago Press, 1980.
- McKenzie, John L., *Second Isaiah*. The Anchor Bible, New York: Doubleday & Company, 1973.
- Middlemas, Jill, *The Templeless Age. An Introduction to the History, Literature and Theology of the "Exile"*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2007.
- Muis, Jan, *Onze Vader. Christelijk spreken over God*, Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum, 2015.
- Niskanen, Paul, 'YHWH as Father, Redeemer, and Potter in Isaiah 63:7-64:11' in: *The Catholic Biblical Quarterly*, vol. 68, No. 3 (July 2006), 397-407.
- Oswalt, John Newell, *The book of Isaiah, Chapters 40 – 66*. The New International Commentary on the Old Testament, Grand Rapids, MI / Cambridge, UK: Eerdmans Publishing Company, 1998.
- Paul, Shalom, *Isaiah 40-66. Translation and Commentary*. Eerdmans Critical Commentary, Grand Rapids, MI/ Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2012.
- Sanders, Paul, 'How Comprehensible can Divine Silence be? Reflections on the Biblical Evidence,' pagina's 127 – 138, in Bob Becking ed., *Reflections on the Silence of God. A Discussion with Marjo Korpel and Johannes de Moor*. Oudtestamentische Studiën, Leiden: Koninklijke Brill, 2013.

Schöttler, Heinz-Günther, 'Die Anklage Gottes als Krisenintervention. Eine erlittene Exilsteologie Israels', in: *Theologische Quartalschrift* (Tübingen) 185 (2005), 158-181.

Steck, Odil Hannes, *Studien zu Tritojesaja*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, band 203, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1991.

Tomasino, Anthony J., 'Isaiah 1.1-2.4 and 63-66, and the Composition of the Isaianic Corpus,' in: *Journal for Study of the Old Testament* 57 (1993), 81-98.

Watts, John D.W., *Isaiah 34-66*. Word Biblical Commentary; vol. 25, Waco: Word Books, 1987.

Webster, Edwin, C. 'The Rhetoric of Isaiah 63-65,' in: *Journal for Study of the Old Testament* 47 (1990), 89-102.

Westermann, Claus, *Isaiah 40 – 66: a Commentary*. The Old Testament Library, London: SCM Press, 1969.

Williamson, Hugh Godfrey Maturin, *The Book Called Isaiah. Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction*, Oxford: Clarendon Press, 1994.

Young, Edward J., *The Book of Isaiah*, volume III, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1972.

Zapff, Burkard M., *Jesaja 56-66*. Die Neue Echter Bibel: Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung, Würzburg: Echter Verlag GmbH, 2006.

Zimmerli, Walther, *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze*, ThB. 19, München: Chr. Kaiser Verlag München, 1963.