

ONDER WELKE VOORWAARDEN KAN JES. 7:14 CHRISTOLOGISCH WORDEN UITGELEGD?



Naam: Arie Vonk Noordegraaf

Studentnummer: 1500171

Cursustitel: Masterthesis Bijbelse & historische
theologie (A-MPDF2B9)

Protestantse Theologische Universiteit, locatie
Amsterdam

Inleverdatum: 21-07-2018

Naam begeleider: dr. M.C.A. Korpel

“¹³ Toen zei hij: Luister toch, huis van David, is het u niet genoeg mensen te vermoeien, dat u ook mijn God vermoeit? ¹⁴

Daarom zal de Heere Zelf u een teken geven: Zie, de maagd zal zwanger worden. Zij zal een Zoon baren en Hem de naam Immanuel geven. ¹⁵

Boter en honing zal Hij eten, totdat Hij in staat is het kwade te verwerpen en het goede te kiezen. ¹⁶

Voorzeker, voordat de jongen in staat is het kwade te verwerpen en het goede te kiezen, zal het land verlaten zijn, namelijk *het land* van de twee koningen voor wie u in angst verkeert. ¹⁷ De HEERE zal over u, over uw volk en over het huis van uw vader dagen doen komen zoals er niet gekomen zijn vanaf de dag dat Efraïm zich van Juda afscheidde, namelijk *de heerschappij van de koning van Assyrië!*”, (Jes. 7:13-17 (HSV)).

Inhoudsopgave

Inleiding.....	2
1. Vertaling Jesaja 7:1-25.....	3
2. Jesaja: een geschiedenis.....	6
2.1 Wie is de profeet Jesaja en in welke tijd leefde hij?	6
2.2 Inhoud, structuur, eenheid en interpretatiegeschiedenis van het boek Jesaja	7
2.2.1 Inhoud en structuur	7
2.2.2 Eenheid van het boek Jesaja: Jesaja als auteur?	9
3. Exegese van Jes. 7:10-17 door de eeuwen heen	12
4. Bespreking van de Hebreeuwse woorden עלמָה, בתולה, and עִמָּנוּאֵל	22
4.1 עלמָה ('almâ).....	22
4.2 בתולה (b ^e tûlâ).....	27
4.3 עִמָּנוּאֵל ('immānû'ēl)	29
5. Profetie: wat is dat?.....	30
5.1 Profeet en profetie in het Oude Nabije Oosten	30
5.1.1 De profeet	30
5.1.2 De profetie	31
5.2 Goede en misleidende profetie.....	33
5.3 Immanuelprofetie.....	34
5.3.1 De Immanuelprofetie: verlossing of oordeel?	35
5.3.2 De Immanuelprofetie: vervulling dichtbij of ver weg?.....	37
5.4 Messiaanse profetie	39
5.4.1 Ontwikkeling messianisme in het OT en de intertestamentaire periode.....	40
5.4.2 Gedachten over de messiaanse profetie vanaf de Verlichting	41
6. Jes. 7:14 in het Nieuwe Testament	44
6.1 Het zelfstandig naamwoord παρθένος in het Nieuwe Testament	44
6.2 Relatie tussen MT Jes. 7:14, LXX Jes. 7:14 en NA28 Mat. 1:23	45
6.3 Jes. 7:14 in relatie tot Mat. 1:22-23: vervullingscitaat en exegese.....	48
6.3.1 Een vervullingscitaat: wat is dat?.....	48
6.3.2 Hedendaagse exegese van Mat. 1:22-23	49
7. Conclusies.....	52
Bibliografie.....	54
Bijlage 1 - Verwerking tekstkritiek.....	56
Bijlage 2 - Ontwikkelingen in de geschiedenis van de exegese van Jes. 7:14.....	60
Bijlage 3 - Een zoon met de naam Immanuel en de naam van zijn moeder is	62

Inleiding

Ik ben opgegroeid met de gedachte dat zo ongeveer elke tekst in het Oude Testament (OT) christologisch is te duiden. Tijdens de bachelor en mastercolleges Exegese OT en Nieuwe Testament (NT) bleek dat toch wat genuanceerder te liggen. In deze tijd ontwikkelde zich bij mij de gedachte dat de duale vervulling¹ dé methode zou zijn om profetische teksten in het OT te kunnen duiden. En dat de directe profetie² geen serieuze mogelijkheid (meer) is.

En toch wilde ik graag ook meer weten van het fenomeen *profetie*. Naar aanleiding van een gesprek met dr. Korpel heb ik besloten er mijn masterscriptie over te schrijven. In de voorliggende masterthesis is gezocht naar een antwoord op de vraag **onder welke voorwaarden Jes. 7:14 christologisch kan worden uitgelegd**.

Om deze vraag te kunnen beantwoorden, heb ik het onderzoek als volgt opgezet. De basis van waaruit ik ben gaan werken is de vertaling. Inzichten van exegeten en (theologische) woordenboeken waren daarbij onmisbaar. Vervolgens is gekeken naar de context van Jes. 7:14. In het derde hoofdstuk wordt gekeken naar de uitleg van een fors aantal gerenommeerde exegeten. Hoe kijken zij naar dit gedeelte en in hoeverre vinden ze dat deze tekst wel / niet christologisch kan worden geduid. Naar aanleiding van de vragen die de eerste drie hoofdstukken opwierpen, heb ik zelf óók grondig etymologisch en concordantie onderzoek gepleegd. Hoe moet het woord עֲלִיָּה worden gezien en wat is de relatie met een woord als בְּתוּלָה? Vervolgens kon een onderzoek naar wat profetie nu precies is, niet uitblijven. Omdat Jes. 7:14 in Mat. 1:23 wordt geciteerd, is ook gekeken naar het NT gebruik van Jes. 7:14. In hoofdstuk 7 volgt de conclusie. De vraag kan bevestigend worden beantwoord, maar wél onder enkele strikte voorwaarden. Maar, daarover meer in het laatste hoofdstuk, de conclusies.

Drie opmerkingen die behulpzaam zijn bij het lezen van deze masterthesis:

- Het eerste is, dat de Bijbelteksten afkomstig zijn uit de HSV, afgezien van hoofdstuk 1; dat is m'n eigen (werk)vertaling;
- In de verschillende hoofdstukken staat een jaartal achter de namen van auteurs die een commentaar op Jesaja hebben geschreven. Enkele trends worden hierdoor zichtbaar. Enkele keren (met name in hoofdstuk 3) wordt volstaan met het weergeven van de auteur, zonder datum van verschijnen. Dit is bewust gedaan om de leesbaarheid te vergroten;
- Wat bedoelen wij precies met het 'Nederlandse' woord *maagd* of *maagdelijkheid*? En hoe gingen mensen toen met dit begrip om? We moeten er immers voor oppassen om in de Semitische taal iets in te lezen, waar destijds geen woord voor was. Volgens www.vandale.nl is een maagd 'een meisje dat (ook wel: jongen die) nog geen geslachtsgemeenschap heeft gehad.' www.mijnwoordenboek.nl stelt dat het gaat om 'iemand die geslachtsrijp is en nog nooit seks heeft gehad.' www.wikipedia.nl geeft een betekenis ('persoon (soms in het bijzonder een vrouw) die geen geslachtsbetrekkingen heeft gehad') in de buurt van de andere twee betekenissen. Echter, deze internetsite opent ook de weg voor andere betekenissen: een jonge vrouw of een meisje. Met dit in onze bagage gaan we Jes. 7:14 en de context lezen. Een tekst van meer dan tweeduizend jaar oud!

Veel leesplezier!

¹ Als gedachte is, dat een profetie een boodschap bevat voor de hoorders van dat moment én verwijst naar Christus, wordt gesproken van duale vervulling.

² Met directe profetie wordt bedoeld dat de betreffende profetie alléén naar Christus wijst.

1. Vertaling Jesaja 7:1-25

J. Blenkinsopp (2000) *Isaiah*, 227-234. L. Koehler e.a., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (HAL). J.J.M. Roberts (2015) *First Isaiah, chapters 1-39*, 117-120. W. VanGemeren (Red.), *New international dictionary of Old Testament theology & exegesis* (NIDOTTE). J.D.W. Watts (1985) *Isaiah 1-33*, 91, 95-102.

Bij de vertaling is gebruik gemaakt van de Biblia Hebraica Stuttgartensia (incl. het kritisch apparaat - zie bijlage 1). Om het kritisch apparaat ten volle te kunnen benutten, zijn de Jesaja commentaren van Blenkinsopp (2006), Roberts (2015) en Watts (1985) gebruikt. Het zijn juist deze exegeten die uitgebreid verslag doen van hun tekstkritische bevindingen. Daarnaast was het gebruik van verschillende woordenboeken en Nederlandse vertalingen (NBG51, NBV, (H)SV en GNB96) zinvol.

1. En het gebeurde in de dagen van Achaz, de zoon van Jotham, de zoon van Uzziah, koning van Juda, dat Rezin, de koning van Syrië, en Pekah, de zoon van Remaliah de koning van Israël, optrok³ naar Jeruzalem om oorlog tegen haar te voeren,⁴ maar hij was⁵ niet in staat tegen haar te strijden.
2. Toen het Huis van David werd verteld dat Syrië al in Efraïm gereed stond,⁶ beefde zijn [Achaz'] hart en het hart van het volk, zoals de bomen van het bos beven bij de aanblik van de wind.
3. En de HEERE zei tegen Jesaja: ga nu op weg om Achaz te ontmoeten, u en uw zoon Shearjashub, naar het einde van het stroompje van de boventijver, bij de weg van het blekersveld.⁷
4. En zeg tegen hem: wees op uw hoede en wees stil, wees niet bevreesd en laat uw hart niet week worden voor die twee rokende stompen brandhout,⁸ voor de brandende toorn van Rezin en Syrië, en van de zoon van Remaliah.
5. Omdat Syrië kwaad tegen u heeft beraamd,⁹ *samen met*¹⁰ Efraïm en de zoon van Remaliah, door te zeggen:

³ עלה wordt veelal vertaald met *opgaan naar*. Dit woord komt in de context van 7:1 beter tot z'n recht als de vertaling van HAL (1994-2000, p. 828) wordt gevolgd: *to make one's way up*.

⁴ למלחמה עליה is samengesteld uit vier woorden: ל (van, aan, voor), ה (de, het), מלחמה (oorlog) en על (tegen haar). De SV vertaalt deze woorden met *ten oorlog tegen haar*. Een mooie oplossing, maar qua taalgebruik gedateerd.

⁵ Het Qa handschrift en de G, S en B vertalingen hebben de derde persoon meervoud. Vanuit 7:1 is echter duidelijk dat Rezin de drijvende kracht is. Dit bevestigt Watts, *Isaiah 1-33*, p. 86, i.t.t. Blenkinsopp, *Isaiah 1-39*, p. 227-229 en Roberts, *First Isaiah*, p. 108.

⁶ De woordcombinatie לאמר נחה is lastig te vertalen. HAL (1994-2000, p. 685) vertaalt נחה in combinatie met על met *to stand by*. Met dit in gedachten, is ervoor gekozen de woorden te vertalen met *al ... gereedstond*. De bepaling *al* is bewust gebruikt, om daarmee aan te geven dat Syrië inmiddels in het 'bevriende' buurland is gearriveerd.

⁷ De woordcombinatie ועדה כבס wordt door HAL (1994-2000, p. 459) als volgt beschreven: *field on which fulled cloths are spread out in order to dry and bleach*.

⁸ Diverse vertalingen vertalen נב met stuk(ken) of staart(en). HAL (1994-2000, p. 275) vertaalt het echter met *stump* (stomp). Dit wordt ondersteund door Kiuchi (in NIDOTTE, 1997, p. 1122).

⁹ Dat wat in de tekst volgt, wordt als enige door de G vertaling weggelaten.

¹⁰ De woorden *samen met* zijn tussengevoegd om de tekst leesbaarder te maken. Mogelijk zou ook *met* (SV) of *net als* (NBV) kunnen worden tussengevoegd. Al is het bezwaar bij de laatste optie, dat Syrië dan niet meer de initiërende rol wordt toegeschreven.

6. Laten wij optrekken¹¹ tegen Juda, het omver werpen, het onder ons verdelen en de zoon van Tabeel in het midden van haar als koning installeren.
7. Zo zegt de Heere HEERE: Het zal niet gebeuren en het zal niet plaatsvinden.
8. Want het hoofd van Syrië is Damascus en het hoofd van Damascus is Rezin.¹² En binnen nog vijftien jaar zal Efraïm in stukken worden gebroken¹³ en is het niet langer een volk.
9. En Samaria is het hoofd van Efraïm en de zoon van Remaliah het hoofd van Samaria. Als u niet zult geloven, zult u zeker geen standhouden.
10. En de HEERE sprak opnieuw tot Achaz door te zeggen:
11. Vraag voor uzelf een teken van de HEERE, uw God, beneden in de onderwereld of boven in de hoogte.¹⁴
12. Maar Achaz zei: ik zal het niet vragen en ik zal de HEERE niet verzoeken.¹⁵
13. Toen zei hij [Jesaja]: Hoor toch, Huis van David, is het voor u niet genoeg¹⁶ mensen te vermoeien, dat u ook mijn God zal vermoeien?
14. Daarom zal de Heere Zelf u een teken geven: Zie, het jonge meisje¹⁷ is zwanger. En zij baart een zoon en geeft hem de naam Immanuel.
15. Boter en honing zal hij eten, totdat hij het kwade weet te verwerpen en het goede te kiezen.
16. Want voordat de jongen het kwade zal weten te verwerpen en het goede te kiezen, zal het land verlaten zijn, namelijk *het land*¹⁸ van de twee koningen voor wie u beducht bent.
17. De HEERE zal over u en over uw volk en over het huis van uw vader dagen doen komen, zoals er niet gekomen zijn vanaf de dag dat Efraïm van Juda afweek:¹⁹ de koning van Assyrië.
18. En het gebeurt op die dag dat de HEERE zal fluiten naar de vlieg²⁰ die aan het einde van de stromen van Egypte is en naar de bij die in het land Assyrië is.

¹¹ Zie voetnoot bij 7:1. De werkwoordsvorm **נִעְלָה** is cohortatief, wat resulteert in de vertaling *laten wij*. De drie erop volgende werkwoordsvormen hebben naast een begin waw ook een cohortatieve betekenis. Om de vertaling niet nodeloos complex te maken, is het *en* en het *laten wij* bij deze drie vormen achterwege gelaten.

¹² Het kritisch apparaat en Blenkinsopp, *Isaiah 1-39*, p. 227-229 en Roberts, *First Isaiah*, p. 108 verwijderen de tweede zin van 7:8 en plaatsen deze achter de tweede zin van 7:9.

¹³ Naar aanleiding van HAL (1994-2000, p. 365).

¹⁴ Volgens HAL (1994-2000, p. 847) moet **עִמְקָה** (in de hifiel) worden vertaald met *to make deep*. Op p. 1374 staat, dat **שְׂאֵלָה** als een infinitief wordt afgeleid van de wortel **שָׂאֵל** en moet worden vertaald (p. 1369) met *woestijn, leegte, onderwereld*. HAL (1994-2000) schrijft op p. 171 dat **גְּבוּהָהּ** (in de hifiel) moet worden vertaald met *to make high*. HAL (1994-2000, p. 613) vertaalt **מֵעַל** met *upwards (above)*. De combinatie *beneden in de diepte of boven in de hoogte* was lastig te vertalen. Daarom is eerst goed nota genomen van het woordenboek en diverse Bijbelvertalingen. Op basis hiervan is tot de bovenstaande vertaling gekomen.

¹⁵ Het werkwoord **נִסָּה** wordt door HAL (1994-2000, p. 702) met *tempt (verleiden, bekoren, in verzoeking leiden, aanvechten)* vertaald.

¹⁶ De woorden *is het ... niet genoeg* komen in de vertaling voort uit het woord **מִכֶּם**, al wordt wel veel van het woord gevraagd.

¹⁷ Zie de bespreking van de vertaling van **עֵלְמָה** in hoofdstuk 4.

¹⁸ De verschillende vertalingen die erop zijn nageslagen, vertalen **מִפְּנֵי** zonder uitzondering met *het land*. Deze betekenis heeft het woord echter niet. Het woord valt uiteen in twee andere woorden: **מִן** (van, uit, vanwege) en **פְּנֵיהָ** (voorkant, gezicht).

¹⁹ **סוּר** wordt in HAL (1994-2000, p. 748) vertaald met *to fall down*. Diverse vertalingen spreken over *afschieden, afwijken* en *losmaken*. Om de qal vorm geen geweld aan te doen, is gekozen voor *afweek* in plaats van *zich afscheidde*.

²⁰ De vertalingen vertalen zowel *vlieg* als *bij* in het meervoud, terwijl beide naamwoorden in het enkelvoud worden weergegeven.

19. En ze komen en ze rusten²¹ allemaal in de dalen van de steile rotswanden, en in de kloven van de rotsen, en op alle doornstruiken, en op alle drinkplaatsen.²²
20. Op die dag zal de Heere met een scheermes, ingehuurd²³ aan de overkant van de rivier, namelijk de koning van Assyrië, het hoofd en de haren van de voeten²⁴ scheren en ook de baard wegnemen.
21. En het gebeurt op die dag dat een man een jonge koe en twee schapen in leven zal houden.
22. En het gebeurt dat hij van de overvloed van melk die zij geven, boter zal eten. Want boter en honing zal iedereen eten die is overgebleven in het midden van het land.
23. En het gebeurt op die dag dat elke plaats waar zich duizend wijnstokken bevinden, voor duizend zilverstukken, zal dienen voor distels en doornstruiken.²⁵
24. Met de pijl en de boog zal hij daar komen, omdat distels en doornstruiken op heel het land zullen zijn.
25. En al de bergen die met de schoffel geschoffeld zullen worden, daar zal u (enkelvoud) niet komen, uit vrees voor distels en doornstruiken. Het dient als weiland voor het vee en tot vertrapping door het kleinvee.

²¹ HAL (1994-2000, p. 679) vertaalt *נוח* met *to settle down* (tot rust komen). Omdat het werkwoord *בוא* ook met *komen* is vertaald, kan de vertaling van HAL niet helemaal worden overgenomen,, maar is gekozen voor *rusten*.

²² HAL (1994-2000, p. 676) vertaalt *נהלל* met *drinking place, watering place*. Opvallend is, dat *נהלל* in 7:19 door de vertalingen met drinkplaatsen wordt vertaald, terwijl de vertalingen hetzelfde woord in Jozua 21:35 vertalen met weidegronden.

²³ HAL (1994-2000, p. 1328) vertaalt het naamwoord *שכירה* met *hiring, meaning what has been hired*.

²⁴ HAL (1994-2000, p. 1344) vertaalt *שער* met *public hair*. Watts, *Isaiah 1-33*, p. 106 noemt *het haar van de voeten* een eufemisme en verwijst daarbij naar Ex. 4:25, waar Zippora met een mes de voorhuid van haar zoon besnijdt.

²⁵ Het werkwoord *היה* komt in 7:23 vier keer in de derde persoon mnl. enkelvoud voor. De eerste vorm, een perfectum vorm, is vertaald met *het gebeurt*. De andere drie (allen imperfectum) met *zich...bevinden*, - en *zal dienen*. De werkwoordsvormen zijn lastig te vertalen.

2. Jesaja: een geschiedenis

J. Blenkinsopp *Opening the Sealed Book*, 28-55. M.J. Boda, *Dictionary of the Old Testament Prophets*, 364-391, 397-422. D.G. Firth & H.G.M. Williamson, *Interpreting Isaiah - Issues and Approaches*, 21-39. M.J. Paul (2012) *Bijbelcommentaar Hooglied | Jesaja*, 109-154, 831-837. D.L. Petersen, *The Prophetic Literature - An Introduction*, 47-96.

In dit hoofdstuk komt het boek Jesaja in verschillende facetten aan de orde. Behandeld wordt achtereenvolgens het leven van Jesaja, de historische setting waarin hij leefde, de eenheid van het boek Jesaja en als laatste de interpretatiegeschiedenis van het boek.

2.1 Wie is de profeet Jesaja en in welke tijd leefde hij?

Wie is de profeet Jesaja?

De profeet Jesaja, de zoon van Amoz (1:1) leefde tijdens de regeringen van de koningen Uzzia (785-760 v. Chr.), Jotham (759-744 v. Chr.), Achaz (743-728 v. Chr.) en Hizkia (727-699 v. Chr.). Zie Kelle (in Boda (Red.), 2012, p. 403-406).²⁶ Dit wordt ook wel de Neo-Assyrische periode genoemd. Jesaja - zijn naam betekent *JHWH is redder* - was getrouwd met een profetes en had twee zonen: שְׁאָר יָשׁוּב - Sjear-Jashub (7:3) en מְהֵרָה שְׁלֵל חַשְׁבָּז - Maher Sjalal Chasj Baz (8:3). Jesaja had vrije toegang tot het paleis. Gezien de verheven literaire stijl van zijn boek heeft Jesaja waarschijnlijk een goede opvoeding en opleiding gehad. Volgens de Joodse overlevering in de Talmoed is Jesaja door koning Manasse, de zoon van Hizkia, op gruwelijke wijze aan zijn einde gekomen. Mogelijk duidt ook Hebr. 11:37 op de dood van Jesaja.

De profeet Jesaja, als de zoon van Amoz, komt in de eerste persoon drie keer in het boek Jesaja voor: in 1:1, 2:1 en 13:1. In de rol van de man Gods komt de naam van Jesaja (in de derde persoon) nóg drie keer voor. Het betreft de geschiedenissen rondom de Syro-Efraïmitische oorlog (7:3), de interventie van Jesaja in een campagne van Assyrië (20:2-3) en de belegering van Jeruzalem door koning Sanherib (Jes. 36-39).

Wat Blenkinsopp (2006, p. 28, 32) betreft heeft de profeet Jesaja twee gezichten: enerzijds is er de Jesaja van de uitspraken en de compromisloze kritiek op de politieke en economische leiders van zijn dagen. Anderzijds is Jesaja de man Gods, een zachtere en vriendelijker versie van Elia en Elisa, die zieken geneest en wonderen verricht.

In welke context leefde de profeet Jesaja?

Rond 790 v. Chr. en enkele tientallen jaren daarna, had in Assyrië een economische opleving plaats. Loyale vazalstaten als Israël en Juda liften hierop mee. Vanuit sociaal oogpunt had de opleving echter negatieve consequenties: er ontstond een economische elite. Juda onderging in de tijd van koning Uzzia een transitie van een op familieverbanden gebaseerde agrarische samenleving, naar een meer centraal geleide economie. Zo kon worden voldaan aan de opgelegde vazalgelden. Een gevolg hiervan waren oplopende conflicten tussen lokale bestuurders en boeren.

Rond 750 v. Chr. nam de dominantie van Assyrië af, wat Syrië naar de wapens deed grijpen. In 745 v. Chr. besteed echter de dominante Assyrische koning Tiglath-Pileser III de troon. Vanaf

²⁶ De datering van regeerperioden van de koningen wordt binnen Boda (Red.) niet consequent weergegeven. Daarom hanteer ik de datering van deze pagina's.

dat moment veranderde de situatie in het Midden-Oosten dramatisch. Syrië en Israël wilden dat Juda ook meedeed in een anti-Assyrië coalitie. De Judese koning Achaz weigerde echter aan deze coalitie deel te nemen, hetgeen resulteerde in wat we kunnen lezen in **Jes. 7:1-2**. In 732 v. Chr. wordt deze anti-Assyrië coalitie verslagen. Rezin, de koning van Syrië, wordt gedood. De koning van Israël, Pekah, wordt vervangen. Juda helpt het noordelijke Israël niet. Israël wordt een provincie in het Assyrische rijk.

Koning Hizkia bestijgt de troon van Juda op het moment dat de oorlog in het buurland nog na smeult. De regeringsperiode van deze koning toont drie opvallende gebeurtenissen. Omdat Juda trouw de vazalgelden blijft betalen, krijgt het in 720 v. Chr. de controle over Gaza toegewezen (2 Kon. 18:8). In 714 v. Chr. heeft, onder aanvoering van de koning van Ashdod, een regionaal oproer plaats tegen Assyrië. Juda lijkt hieraan, volgens buiten-Bijbelse gegevens, te hebben meegedaan. Bijbels gezien, lijkt dit niet logisch. Een mogelijkheid is, dat Hizkia tijdens zijn ziekte in datzelfde jaar is waargenomen. Zijn vertegenwoordigers zouden Juda in de rebellie tegen Assyrië hebben laten participeren. Als derde is er in 701 v. Chr. de belegering van Jeruzalem door de Assyrische koning Sanherib. Op weg naar de hoofdstad van Juda verwoest deze koning het land. Verschillende Bijbelse tradities (2 Kon. 18-19, 2 Kron. 32 en Jes. 36-37) geven een onbestemd beeld over de uitkomst van de belegering: (1) Hizkia's overgave en betaling van tribuut, (2) de terugtrekking van koning Sanherib onder druk van omstandigheden elders en (3) JHWH's doden van 185.000 soldaten in één nacht. Er is veel onderzoek gedaan om deze Bijbelteksten met elkaar in harmonie te brengen. Veel blijft echter onduidelijk (Kelle in Boda (Red.), 2012, p. 402-407).

2.2 Inhoud, structuur, eenheid en interpretatiegeschiedenis van het boek Jesaja

In deze paragraaf worden de volgende onderwerpen beschreven: de inhoud en structuur van het boek Jesaja, waarbij wordt gekeken naar twee belangrijke indelingen. Daarnaast is er aandacht voor de eenheid van het boek, door de eeuwen heen. Een onderwerp dat grote discussies met zich meebrengt.

2.2.1 Inhoud en structuur

Er zijn verschillende visies op de inhoud en structuur van het boek Jesaja. Als eerste moet de historische benadering genoemd worden. (2) Een andere approach is op basis van retorische kritiek, ondersteund door een thematische afbakening. (3) Er is de literair-dramaturgische kritiek, ontwikkeld door de bekende exegeet Watts. Andere manieren om de structuur en inhoud van Jesaja te kunnen beoordelen, zijn er op basis van (4) de naamsvermelding van Jesaja, de zoon van Amos, (5) de Qumrantekst, (6) elkaar afwisselende perspectieven en (7) de schakelrol van Jes. 36-39 (Paul (Red.), 2012, p. 138-144).²⁷ De twee belangrijkste methoden worden kort uitgewerkt.

De historische indeling, waarvan Petersen (2002, p. 50-60) een voorbeeld geeft, wordt volgens vijf perioden gestructureerd. Deze perioden beslaan ongeveer 250 jaar:

- ◇ *De Syro-Efraïmitische crisis (735-732 v. Chr.)* Achaz weigert een alliantie met Israël en Syrië aan te gaan om tegen Assyrië te strijden. Jesaja zegt daarop dat beide volken zullen worden

²⁷ In de SBOT serie is niet duidelijk wie de auteur is van een specifiek inleidend artikel of excurs. Daarom geef ik bij de verwijzing naar een van de boeken uit de SBOT serie de volgende vermelding: Paul Red. / Paul (Red.), (<jaartal>, p. <paginanummer>).

vernietigd, maar dan moet Achaz géén bondgenootschap aangaan met Assyrië. Juda moet naar God luisteren. Doet ze dat niet, dan zal het haar vergaan als Israël. Deze periode is vooral terug te vinden in de hoofdstukken 7-8.

- ◇ *De Neo-Assyrische bedreiging van Israël en Juda (705-701 v. Chr.)* De hoofdstukken 36-38 refereren ook aan Assyrië. Er wordt geschreven over de Assyrische aanval op Juda. Petersen stelt dat 3:25-26, 5:25-29, 9:8-20, 10:24, 29:1-4, 31:4-5 en 37:36 ook betrekking hebben op de relatie tussen Juda en Assyrië. Jesaja is helder over de rol die Assyrië heeft in het plan van God: Assyrië wordt door God gebruikt om Juda weer bij Hem terug te brengen (5:26).
- ◇ *De dreiging die van Babel uitgaat (610-587 v. Chr.)* De Assyrische koning Sanherib verovert Babylon in 689 v. Chr. In 612 v. Chr. worden de rollen omgedraaid. Al snel krijgt de Babylonische koning Nebukadnezar ook de controle over het Juda, waarbij Jeruzalem in 587 v. Chr. wordt ingenomen en de bevolking in ballingschap gaat. In hoofdstuk 13 gaat het over de ondergang van Babel, in hoofdstuk 14 over de verlossing ervan en in hoofdstuk 39 over gezanten uit Babel die Hizkia bezoeken. Daarnaast staan de hoofdstukken 43, 47 en 48 ook in het teken van Babel.
- ◇ *De periode van Cyrus, de koning van Perzië (ca. 540 v. Chr.)* Veel van wat in de hoofdstukken 40-66 staat, duidt op de periode waarin Cyrus en de Babylonische legers met elkaar strijden. Snel nadat Cyrus in 539 v. Chr. Babel heeft verslagen, neemt hij ook bezit van Juda. Het is deze Cyrus die de ballingen laat terugkeren (Ezra 1:2-4). Teksten als 44:28, 52:11 en 54:11-12 hebben betrekking op de periode van terugkeer en herbouw van de stad en de Tempel.
- ◇ *Het leven in het herbouwde Jeruzalem (ca. 520-480 v. Chr.)* Teruggekeerde ballingen willen de stad en de Tempel herbouwen. Aanvankelijk stranden hun pogingen door weerstand van mensen die rondom Jeruzalem wonen en door een gebrek aan financiële middelen. De opvolger van Cyrus - Kores - trekt de herbouw vlot, waardoor in 515 v. Chr. de inwijding van de Tempel plaats heeft. De hoofdstukken 55-66 handelen over het eerste deel van de regeringsperiode van Darius (522-486 v. Chr.).

Een andere manier om de inhoud van het boek Jesaja te bepalen, is het boek te lezen op basis van de aangedragen thematiek. Williamson (in Boda (Red.), 2012, p. 364-366) geeft hier een voorbeeld van. Hij benoemt zes thema's:

- ◇ *Introductie (Jes. 1)* De natie wordt bekritiseerd voor z'n afvalligheid van de HEERE en wordt bedreigd met nog meer straf.
- ◇ *Programma (2-12)* Veroordeling van de aard van de zonden, Jesaja's roeping, de Syro-Efraïmitische crisis, de dreiging van straf, het ideaal van gerechtigheid en vrede en afronding met hymne van lof.
- ◇ *Profetieën tegen de naties (13-27)* profetie tegen buitenlandse mogendheden, de Jesaja Apocalyps - meer tijdloos en universeel.
- ◇ *Vooruitlopend op een ramp (28-39)* Twintig jaar na de val van Israël wordt hier over een moeilijke periode van Juda geschreven. Jeruzalem wordt gered, maar de laatste woorden van dit gedeelte zijn toch niet hoopvol.
- ◇ *Troost Mijn volk (40-55)!* Dit gedeelte ademt een heel andere atmosfeer dan 1-39. Vergeet vroeger en kijk vooruit!
- ◇ *Het opnieuw ordenen van een goddelijke samenleving (56-66)* Het gaat over de gemeenschap in Jeruzalem. De verlossing is nog niet op de glorie uitgelopen, er wordt geklaagd.

2.2.2 Eenheid van het boek Jesaja: Jesaja als auteur?

Is Jesaja de enige auteur geweest van het *hele* profetenboek Jesaja? Dit is een onderwerp dat in de afgelopen drie eeuwen vaak is besproken. Paul Red. (2012, p. 114) vat het als volgt samen:

“Kort gezegd vinden we de volgende beweging: vanaf de Oudheid tot aan de Verlichting gaat men (veelal onbewust) uit van de eenheid van het boek. In de periode vanaf de Verlichting tot ongeveer 1970 komt men langzaam maar zeker tot de conclusie dat het Bijbelboek Jesaja in feite bestaat uit drie afzonderlijke boeken, die in verschillende perioden zijn ontstaan. Vanaf 1970 tot heden maakt deze gedachte steeds meer plaats voor de visie dat het boek Jesaja wel degelijk één boek is, een werk dat evenwel een lange en complexe en complexe ontstaansgeschiedenis heeft. Tegelijkertijd zijn er in de afgelopen eeuwen, tot op de dag van vandaag, uitleggers die heel het boek van Jesaja toeschrijven aan Jesaja van Jeruzalem, de profeet die leefde in de tijd van Hizkia”, (Paul Red. (2012, p. 114).

In deze paragraaf behandel ik de visie op de eenheid van het boek Jesaja in de loop van de eeuwen. Daarnaast ga ik in op de huidige status questionis, waarbij ik ook aandacht geef aan de gedachte dat het boek Jesaja door één auteur is geschreven.

Jesaja's eenheid: van de Oudheid tot de Verlichting (1775)

In de gelezen literatuur is het Paul die veel aandacht aan dit tijdvak besteedt (Paul (Red.), 2012, p. 114-117). Er zijn geen aanwijzingen dat de (over)schrijvers van de *Qumran gemeenschap* (ongeveer 140 v. Chr. tot 68 n. Chr.) onderscheid maken tussen de verschillende delen van het boek Jesaja. In de Jesajarol 1QIsa^a bijvoorbeeld sluit Jes. 39:8 direct aan op 40:1. Het boek *Wijsheid van Jezus Sirach* (180 v. Chr.) schrijft de visioenen in de hoofdstukken 40-66 over het herstel van Sion expliciet toe aan de profeet Jesaja. Uit geschriften van de rabbijnse traditie in de Middeleeuwen blijkt dat rabbijnen nauwelijks twijfelden aan de eenheid van het boek Jesaja, al is iemand als Ibn Ezra niet eenduidig in zijn bewoordingen. Tijdens de Reformatie en de tijd daarna, was het voor de Hervormers helder dat Jesaja dé schrijver van het hele boek moest zijn. Het was bekend dat Jes. 40-66 betrekking had op de ballingschap in Babel, maar ook op de periode daarna. Volgens Calvijn heeft Jesaja deze hoofdstukken kort voor zijn dood geschreven.

Jesaja's eenheid: van 1775 tot ongeveer 1970

Vanaf de Verlichting kwam er steeds meer ruimte voor de gedachte dat het boek Jesaja uit twee delen zou bestaan. En toen kwam B. Duhm in 1892 met een baanbrekend commentaar op Jesaja: het boek Jesaja bestaat uit drie delen. Duhm gaat uit van drie hypothesen (Williamson in Boda (Red.), 2012, p. 366-367): (1) Duhm denkt dat de hoofdstukken 40-55 een Babylonische setting veronderstellen en dat de hoofdstukken 56-66 in het deels herbouwde Jeruzalem zijn geschreven. (2) Duhm vindt dat de inhoud van de Knechtsliederen (42:1-4, 49:1-6, 50:4-9 en 52:13-53:12) in strijd is met de omringende hoofdstukken, waarin wordt geschreven over de trouweloze dienaar. De erop volgende hoofdstukken kunnen daarom niet van dezelfde auteur zijn. (3) De hoofdstukken 24-27 zijn van later datum dan de andere hoofdstukken in het eerste deel. Deze hypothesen hebben Duhm doen besluiten dat er tenminste drie delen moesten bestaan en dat Jesaja niet de enige schrijver kan zijn. In de tientallen jaren erna werd het steeds gebruikelijker om de drie delen steeds meer van elkaar te isoleren. Door het gebruik van redactiekritiek werd het boek Jesaja steeds meer ontleed. Steeds meer hoofdstukken uit het eerste deel van Jesaja werden als laat beschouwd.

Jesaja's eenheid: vanaf 1970 tot heden

De meest in het oog springende ontwikkeling van de laatste jaren is de herontdekking van de eenheid van het boek Jesaja. Niet dat nu wordt gesproken over één auteur, maar het is wel

meer normaal om te spreken over een literaire eenheid die samengaat met meerdere auteurs over meerdere eeuwen (Williamson in Firth & Williamson (Red.), 2009, p. 21). Deze ontwikkeling werd mede ingezet door het feit dat men binnen de drie delen van Jesaja steeds meer redactielagen ging veronderstellen: het einde was zoek. Met betrekking tot de eenheid van het boek Jesaja is er nog wel een belangrijk discussiepunt over de ontstaansgeschiedenis van het boek Jesaja: zijn afzonderlijke delen aan elkaar ‘geplakt’ of is het boek geleidelijk ontstaan (Williamson in Firth & Williamson (Red.), 2009, p. 27-28)?

- ◇ De geleerde O.H. Steck (1935-2001) was een groot voorstander van de eerste gedachte. De hoofdstukken 40-55 zijn als apart geschrift opgesteld, waarna het groeide en in aanraking kwam met het vroege werk van Jesaja en er deel vanuit ging maken. Hiervan zouden gedeelten als 11:11-16, 27:12-13 en 62:10-12 getuigen. Deze zienswijze houdt in dat de gedachte aan een Trito-Jesaja moet worden opgegeven, omdat het materiaal in 56-66 moet worden beschouwd als een product van accumulatie van materiaal door de processen van zowel *fortschreibung* en redactie;
- ◇ De tweede hoofdgedachte, waarvan Williamson zélf voorstander is (Petersen (2002, p. 48) ook), gaat uit van het startpunt dat er nooit separate boeken waren, die als een tweede fase werden samengevoegd. Een vroege vorm van het werk is opgepakt door een late ballingschap profeet die Deutero-Jesaja wordt genoemd. Hij voegde zowel zijn eigen materiaal toe en vormde het vroege materiaal op zo’n manier dat het zijn nieuwe aankondiging van verlossing ondersteunt. Deze gedachte heeft het voordeel dat de eenheid van het boek meer organisch is en minder het resultaat is van het naast elkaar plaatsen van in het verleden niet aan elkaar gerelateerd materiaal. Wat Williamson betreft, vormt de boodschap van verlossing in de hoofdstukken 40-55 het hart van het boek. De hoofdstukken 1-39 vormen grofweg een opmaat naar dit gedeelte en de hoofdstukken 56-66 zijn dan een afgeleide van het hart.

In het verleden was het normaal om dit soort passages van elkaar te isoleren om zo na te gaan wat authentiek was en wat niet. De huidige onderzoekers doen het andersom: er wordt eerst gezocht naar een verstaan van de tekst in z’n huidige weergave (synchrone analyse) om vervolgens terug te werken naar de meer hypothetische eerdere stadia (diachrone analyse) (Williamson in Firth & Williamson (Red.), 2009, p. 29).

Volgens Williamson (in Boda (Red.), 2012, p. 370) is het idee van eenheid in het auteurschap niet plausibel en / of noodzakelijk. En dit heeft, wat hem betreft, niets te maken met het wel of niet geloven in voorspellende profetie. Drie gedachten:

- ◇ De veronderstelde setting bij de verschillende onderdelen van het boek varieert aanzienlijk. Veel van wat in de hoofdstukken 40-55 is gerelateerd aan woorden met betrekking tot het lijden in het verleden en grijpt vooruit op de veronderstelde bevrijding. Wat voor zin hebben deze woorden in de achtste eeuw v. Chr.? Als een profeet dit in de achtste eeuw v. Chr. al wist, wat hadden deze woorden dan voor zeggingskracht voor zijn toehoorders?
- ◇ De boodschappen van de verschillende delen van het boek Jesaja zijn heel divers. Als al het materiaal in de achtste eeuw v. Chr. zou thuishoren, zouden de diverse onderdelen in het boek Jesaja elkaar tegenspreken. Daarom is het feit dat het boek over een lange periode is gegroeid een belangrijke hermeneutische sleutel;
- ◇ De verwijzingen vanuit het Nieuwe Testament veranderen deze conclusie niet, omdat het gebruik in deze contexten van Jesaja perfect kan worden begrepen als een verwijzing naar het boek, niet naar de auteur.

Al laat Petersen (2002, p. 48) er weinig ruimte voor (“But virtually no one maintains that the entire book (or even most of it) was written by one person.”), toch zijn er ook onderzoekers die ervan overtuigd zijn dat het boek Jesaja wél door één persoon is geschreven. Het punt is niet zozeer dat men het oneens is met de veronderstelde gedachte dat het boek Jesaja enkele honderden jaren omvat, maar dat deze onderzoekers problemen hebben met gevolgtrekkingen die dit in de hand werkt. Vindt een onderzoeker het wetenschappelijk verantwoord, dat Jesaja in zijn tijd spreekt over gebeurtenissen die honderden jaren later bewaarheid worden of niet? Dat is de vraag. Onderzoekers als Childs, Sailhamer en ook verschillende exegeten die in hoofdstuk 3 aan het woord zijn, denken dat dit mogelijk is. Dit is deels een geloofsuitspraak. Want het veronderstelt dat Bijbelse profeten als enige groep konden profeteren over iets dat honderden jaren later zou plaatsvinden. Onmogelijk lijkt me dit niet; maar zeker ben er ook niet van. Bijbelse profeten en hun collega’s in het buitenland hadden veel overeenkomsten, maar ook enkele belangrijke verschillen. En zou juist dit verschil wellicht kenmerkend kunnen zijn? Het onderwerp *profetie* wordt in hoofdstuk 5 behandeld.

3. Exegese van Jes. 7:10-17 door de eeuwen heen

W.A.M. Beuken (2003) *Jesaja 1-12*, 201-207. J. Blenkinsopp (2000) *Isaiah*, 227-234. W. Brueggemann (1998) *Isaiah 1-39*, 69-72. J. Calvijn (1551) *De profeet Jesaja, Deel 1, hoofdstuk 1-14*, vertaling: W.A. de Groot & J.F. Wijnhoud, 205-219. B.S. Childs (2001) *Isaiah*, 62-63, 65-69. Ibn Ezra (1089-1164) *Commentary of Ibn Ezra on Isaiah*, vertaling: M. Friedländer, Ph. D., 40-43. S. A. McKinion (Kerkvaders, 2004) *Isaiah 1-39*, p. 60-65. J.A. Motyer (1999) *The Prophecy of Isaiah*, 76-79. J.N. Oswalt (1986) *The Book of Isaiah, chapters 1-39*, 202-214. M.J. Paul (2012) *Bijbelcommentaar Hooglied | Jesaja*, 215-219, 224-227. J. Pelikan (1527), *Lectures on Isaiah Chapters 1-39*, vertaling: A.J. Bouman, in: Pelikan, J. (Red.), *Luther's Works, volume 16*, 83-85. J. Ridderbos (1951) *Jesaja*, 61-66. J.J.M. Roberts (2015) *First Isaiah, chapters 1-39*, 117-120. G.V. Smith (2007) *Isaiah 1-39*, 201-205, 211-216. L.A. Snijders (1979) *Jesaja deel I*, 99-105. J.D.W. Watts (1985) *Isaiah 1-33*, 91, 95-102. E.J. Young (1972) *The Book of Isaiah, chapters 1-18*, 277-295.

In dit hoofdstuk wordt nagegaan hoe de exegese van Jes. 7:10-17 door de eeuwen heen is geweest. De nadruk ligt hierbij op hedendaagse exegese van auteurs die het héle boek Jesaja becommentariëren. Daarnaast wordt ingegaan op de exegese van deze perikoop in de dagen van de Reformatie en de tijd van de Kerkvaders. Een Joods commentaar komt ook aan het woord.

De exegese van 7:10-17 door de eeuwen heen behandel ik per vers met behulp van de vraag- en antwoordvorm. Voor de lezer is dit overzichtelijk en prettig leesbaar.

Jes. 7:10 **Opnieuw sprak de HEERE tegen Achaz:**

◇ **Wat is de bedoeling van het woord *opnieuw*?**

Wat de reactie van Achaz op de profetische woorden van Jesaja (ofwel die van JHWH!) in 7:4-9 is geweest, is niet bekend. Het vervolg suggereert echter wel dat Jesaja's oproep te geloven geen effect heeft gehad (Brueggemann (1998), Ridderbos (1951), Roberts (2015), Young (1972)). Oswalt (1986) en Childs (2001) stellen dat 7:10-17 het tweede onderdeel van dezelfde confrontatie is. 7:3-9 zien ze als de toezegging; 7:10-11 als de uitdaging. Blenkinsopp (2000) nuanceert deze gedachte en vindt dat 7:10-17 niet wordt gepresenteerd als een onmiddellijke consequentie van 7:1-9, alhoewel hij daarvoor geen argument(en) aandraagt. Watts (1985) is stelliger: in het verhaal gaat het nadrukkelijk over een tweede woord en een tweede keer (zo ook Beuken (2003), Blenkinsopp (2000)). Paul (2012) kan met beide uitkomsten leven, al vindt hij het - vanwege de inhoudelijk verbondenheid tussen de beide perikopen - wel aannemelijk dat er niet een te lange periode tussen zit. Smith (2007) zit op min of meer dezelfde lijn.

◇ **Waar vond het gesprek tussen koning Achaz en de profeet Jesaja plaats?**

Waar de botsing tussen Achaz en Jesaja, tussen JHWH en het Davidische koningshuis (Beuken (2003)) plaatsheeft, is niet bekend. Watts (1985) doet een poging: hij vermoedt dat de discussie vlakbij de Gihonbron in de Kidronvallei plaatsheeft (zo ook Blenkinsopp (2000)).

Jes. 7:11 **Vraag voor uzelf een teken van de HEERE, uw God, vraag het beneden in de diepte of boven in de hoogte.**

◇ **Wat is een teken en hoe komt het in de Bijbel voor?**

Een teken komt op twee verschillende manieren in de Bijbel voor: als (1) iets wonderlijks, miraculeus en als (2) iets symbolisch. Bij een teken gaat het niet zozeer om het bijzondere karakter ervan; het gaat om de functie van het teken (Beuken (2003)). Met andere woorden: een teken is slechts een symbolische representatie van iets en dat hoeft niet bijzonder te zijn (Smith (2007)). Wonderlijke tekens zijn de uittocht uit Egypte (Ex. 8-14), de brandende braambos bij Mozes (Ex. 3:12), de vacht van Gideon (Richt. 6:36-40) en het teruggaan van de zonnewijzer (Jes. 38:7-8). Daarnaast zijn er symbolische tekens. Denk hierbij aan het merkteken van Kain (Gen. 4:15), de regenboog (Gen. 9:12), de twaalf stenen in de Jordaan (Joz. 4:1-7) en Jesaja die naakt door Jeruzalem loopt (Jes. 20:3). Calvijn (1551) voegt er nog twee symbolische tekens aan toe: de doop en het avondmaal - ter versterking van het geloof. Het feit dat Achaz een groots teken mag vragen, suggereert een wonderlijk, miraculeus teken. De regenboog valt hierbij in het niet. Het door Achaz te vragen teken is niet profetisch; het gegeven teken in 7:14 is dat wel (Smith (2007))!

◇ **Kan koning Achaz het door God aangeboden teken weigeren?**

Jesaja dwingt Achaz bijna een teken te vragen. En dat is bijzonder. Normaal gesproken is het andersom - mensen vragen God om een teken (Beuken (2003)). Nee, schrijft Calvijn (1551), als Achaz niets van het teken moet hebben, laat hij daarin zien dat hij zowel eigenwijs als ondankbaar is. Om een teken mag je vragen. Dat zien we bij Gideon (Calvijn (1551)). JHWH is bereid alle registers open te trekken om zo de koning tot geloof te bewegen (Roberts (2015)). Jesaja wijst Achaz op hun gezamenlijke relatie met *de HEERE, uw God*. Het is deze God die Jesaja heeft opgedragen naar de koning te gaan. Het gaat hier niet over een vreemde God, maar over de God van de voorvader van Achaz, David (Oswalt (1986)). Dat geeft extra verwachting, maar ook extra druk. De vraag wordt in de gebiedende wijs gesteld. Achaz kan niet weigeren. Om hem te helpen over de spreekwoordelijke drempel te stappen, geeft God de koning nog speelruimte door hem een keuze te laten maken (Young (1972)).

◇ **Wat betekent de uitdrukking *beneden in de diepte of boven in de hoogte*?**

Uit de uitdrukking beneden in de diepte (de onderwereld zou de muil kunnen openen - Ridderbos (1951)) of boven in de hoogte blijkt dat er geen restricties zijn op wat Achaz mag vragen (Oswalt (1986)). Het kan ook anders: Calvijn (1551) geeft de uitdrukking weer, door het aardse of hemelse tekens te noemen. Door de vraag zo te stellen, wordt duidelijk dat Jesaja JHWH ziet als Degene die macht heeft over alles en iedereen, zelfs over gebieden buiten onze werkelijkheid (Beuken (2003)). Maar de koning mag natuurlijk ook kiezen uit alles wat zich tussen deze twee uitersten bevindt (Ridderbos (1951)). Jesaja is dan ook niet het onderwerp van deze profetie, maar JHWH. Dit benadrukt de goddelijke autoriteit van het aanbod dat volgt (Childs (2001)).

Jes. 7:12 **Maar Achaz zei: Ik zal het niet vragen en de HEERE niet op de proef stellen.**

◇ **Waarom gaat koning Achaz niet in op het aanbod van JHWH?**

De hoop van Jesaja is tevergeefs. Heeft JHWH de koning verhard (Childs (2001))? Achaz heeft in ieder geval veel verwachting van de koning van Assyrië. Deze zal hem helpen, want God wil hij niet verzoeken. Hij heeft zijn eigen plannen al ontwikkeld. Hij lijkt daarbij te verwijzen naar Deut. 6:16, waar staat dat het verzoeken van de HEERE is verboden. Achaz trekt zo een theologisch rookgordijn op. Achaz bezigt duivelswerk door de Schrift voor zijn

eigen doel te citeren (Motyer (1999)). Het punt is echter wel, dat God de vraag aan Achaz stelt. Niet andersom (Beuken (2003)). De koning zou JHWH juist gehoorzamen als hij wél om een teken zou vragen (Calvijn (1551), Young (1972)). De koning liegt (Calvijn (1551)), als hij zegt dat hij God niet wil verzoeken. Voor een gelovige is een teken een bevestiging, een versterking van zijn geloof (Young (1972)). Uit de weigering blijkt twijfel, rebellie, ongeloof, onder een vrome dekmantel (Oswalt (1986)). Ondanks de door God in het verleden betoonde trouw. God zelf wil Achaz echter graag aan het geloof helpen als dat de oplossing voor de Syro-Efraïmitische crisis is (Motyer (1999)). De weigering van Achaz duidt daarom op een totaal gebrek aan vertrouwen in de macht van God. Achaz haat de HEERE en leunt op zijn eigen begrip (Young (1972)). De koning is gesteld op zijn bewegingsvrijheid. Hij wil daarin niet beknot worden (Snijders (1979)). Want, als hij het advies van de profeet zou opvolgen, wordt het afwachten (Roberts (2015)). Elk ontvangen teken zou hem in verlegenheid kunnen brengen. Om dit dilemma te voorkomen, doet hij een beroep op de hierboven beschreven georkestreerde vroomheid (Oswalt (1986)). Ibn Ezra (1089-1164) stelt zelfs dat Achaz God niet om een teken wil vragen, omdat de koning denkt dat God niet kan waarmaken wat hij zal vragen! Kan het niet zijn dat de prediking van Jesaja verharding van het hart van Achaz teweeg brengt (Ridderbos (1951))?

Jes. 7:13 Toen zei hij: Luister toch, huis van David, is het u niet genoeg mensen te vermoeien, dat u ook mijn God vermoeit?

Is de reactie van Achaz in 7:12 eventueel nog als vroom te betitelen; de heftige reactie van Jesaja in 7:13 sluit deze gedachte uit. Het gaat hier om hypocrisie, die voortkomt uit puur ongeloof (Childs (2001)).

◇ **Het accent verschuift van koning Achaz naar het huis van David. Wat is hiervan de achtergrond?**

In 7:10 waren de woorden van Jesaja nog aan Achaz gericht. In 7:13 spreekt de profeet tegen het hele huis van David (zie ook 7:9b). De koninklijke familie dacht blijkbaar net zo slecht over God als de koning. Het is dit huis, het koninklijke hof, waarvan wordt verwacht dat ze het volk rust en veiligheid brengt (2 Sam. 7:10-16), maar daar niet toe in staat is (Beuken (2003)). Er kwam geen perfecte koning, geen gouden eeuw (Motyer (1999)). Door middel van deze switch sluit Jesaja Davids huis nadrukkelijk uit van de relationele intimiteit van de God van Jesaja (Roberts (2015)). En hij noemt het huis van David dan wel, maar het wordt hier in verachtelijke gezin gesteld (Calvijn (1551)).

◇ **Heeft het *nee* van koning Achaz consequenties?**

Het is goed mogelijk dat de weigering van Achaz in 7:12 een (negatief) keerpunt betekent in de geschiedenis van de Davidische dynastie en het volk Juda. Het leidt ertoe dat het verbond dat God met het volk en het huis van David heeft gesloten, wankelt. Alhoewel God het met Achaz gehad heeft, blijft Hij trouw aan Zijn woord. Hij gaat door, maar dan zonder Achaz (Oswalt (1986)). Achaz heeft door God te wantouwen een rode lijn overschreden (Motyer (1999)). Er volgt een oordeelsaankondiging over dit ongeloof (Ridderbos (1951)). Wat Beuken (2003) betreft mogen op basis van deze tekst echter geen conclusies worden getrokken op welke specifieke punten Jesaja de dynastie veroordeelt. Blenkinsopp (2000) zit min of meer op dezelfde lijn.

◇ **Welke mensen raken, volgens de profeet Jesaja, vermoeid van het gedrag van koning Achaz?**

Op de vraag wie de mensen in de zinsnede *is het u niet genoeg mensen te vermoeien* zijn, zijn verschillende antwoorden mogelijk. Het zou kunnen duiden op gelovige mensen die

ernaar uitzien dat Achaz moedig en religieus leiderschap zal tonen. Oswalt (1986) bespreekt ook de opties dat de *mensen* voor profeten kunnen worden aangezien of dat het over de profeet zelf zou kunnen gaan. Deze opties hebben overigens niet de voorkeur. Er is nog een andere optie: Achaz heeft een crisis geërfd. De mensen verwachten van de nieuwe koning nieuwe ideeën, een nieuwe visie, goede diplomatie. Dit gebeurt niet; integendeel, er hangt wéér een dreiging van oorlog boven het hoofd. Dit alles leidt tot vermoeidheid bij de burgers van Juda (Watts (1985)). De afwijzing van het teken vermoeid God overigens meer, dan de uitvoering ervan (Paul (2012)).

◇ **Heeft het werkwoord לָאָה (vermoeien) een speciale betekenis in het boek Jesaja?**

Het werkwoord לָאָה (vermoeien) is een van de kernwoorden van het profetenboek Jesaja. JHWH is bijvoorbeeld moe van de godsdienst van het volk (1:14). Het woord wordt vaak gebruikt in de context van een rechtsgeding (Watts (1985)).

Jes. 7:14 Daarom zal de Heere Zelf u een teken geven: Zie, de maagd zal zwanger worden. Zij zal een zoon baren en hem de naam Immanuel geven.

Nu koning Achaz blijft volharden, geeft God het op. Hij gaat op zoek naar een ‘oplossing.’ Hij zal zelf een teken geven.

◇ **Het woord הַעַלְמָה (ha‘almâ) wordt door exegeten met maagd, maar ook met jonge vrouw vertaald. Wat is de goede vertaling?**

De opvattingen over de vertaling van het Hebreeuwse woord vallen grotendeels uiteen in twee posities. De eerste is die van *de jonge vrouw*. Deze visie wordt door Beuken (2003), Blenkinsopp (2000), Brueggemann (1998), Roberts (2015), Sniijders (1979) en deels door Paul (2012) en Watts (1985) gesteund. De betreffende exegeten zien geen ruimte voor de vertaling *maagd*, omdat er dan het Hebreeuwse woord *b^etûlâ* had moeten staan. Ze gaan ervan uit, dat de persoon in kwestie een seksueel volwassen vrouw is van huwbare leeftijd. Het Hebreeuwse woord is bijvoorbeeld niet gerelateerd aan een maagdelijke geboorte (Beuken (2003)). Als dit woord wordt gebruikt, wijst het op een jeugdige vrouw, maar niets wijst erop dat de conceptie in de toekomst ligt (Roberts (2015)).

De andere positie is dat het woord met *de maagd* moet worden vertaald. Calvijn (1551), Childs (2001), Luther (1527), Motyer (1999), Oswalt (1986), Ridderbos (1951), Smith (2007), Young (1972), de kerkvaders en deels Paul (2012) en Watts (1985) verdedigen deze positie. Calvijn (1551) en Young (1972) zijn het stelligst: het woord ‘*almâ* heeft nooit dienst gedaan om daarmee een getrouwde vrouw aan te duiden. ‘*almâ* betekent per definitie maagd (Young (1972)). Ridderbos (1951), Smith (2007) en Oswalt (1986) benadrukken dat maagdelijkheid in deze context niet de hoofdfocus heeft (het gaat om het kind), maar er wel uit volgt.

◇ **Wie is de maagd die zwanger zal worden? En wie is deze zoon die Immanuel genoemd wordt?**

Op beide vragen wordt door de exegeten geen eensluidend antwoord gegeven. Ik geef verkort de posities weer (zie voor meer informatie bijlage 3): (1) Een positie is dat de vrouw van Jesaja de moeder van het kind zou kunnen zijn (Jes. 8:3). Het kind, één van de drie zonen van Jesaja zou dan Maher Sjalal Chasj Baz zijn (Jes. 8:3). Roberts (2015) en Ibn Ezra (1089-1164) zijn voorstander van deze visie. (2) De tweede positie is dat het om een vrouw uit de harem van koning Achaz zou gaan. Wellicht heette deze vrouw Abi (2 Kon. 18:2) en was haar vader de hogepriester Zacharias. Het kind is dan ook een kroonprins, met de naam Hizkia. Deze visie is behoorlijk gangbaar en wordt gedeeld door Beuken (2003), Blenkinsopp (2000), Sniijders (1979) en Watts (1985). (3) De volgende, eveneens niet onbelangrijke,

positie is dat Immanuel duidt op een jongen uit de tijd van Achaz, maar ook verder wijst naar Jezus. Smith (2007) is voorstander van deze visie en vermoedt dat de jongen Hizkia is en zijn moeder Abi heet. Oswalt (1986) wijst deze positie ook als de meest waarschijnlijke aan, maar denkt dat het om Maher Sjalal Chasj Baz gaat en de maagd de vrouw van Jesaja is. Daarnaast zijn zowel Brueggemann (1998), Motyer (1999) als Ridderbos (1951) ook voorstander van de derde positie, waarbij ze overigens geen uitspraak doen over de naam van de maagd en de jongen. (4) De laatste - klassieke - positie stelt dat Immanuel model staat voor Jezus. Childs (2001) lijkt bedekt voorstander van deze gedachte. Calvijn (1551), Luther (1527), Young (1972) en de kerkvaders zijn fervent verdediger van deze positie.

◇ **Mat. 1:23 citeert Jes. 7:14. Hoe gaan de verschillende exegeten met deze relatie om?**

Ook hier gaan de wegen van de exegeten uiteen. Exegeten als Beuken (2003), Blenkinsopp (2000), Brueggemann (1998), Roberts (2015) en Watts (1985) zien weinig of geen ruimte voor het verstaan van Jes. 7:14 vanuit Mat. 1:23. Beuken (2003) bijvoorbeeld stelt dat de LXX en de Vulgaat aan de basis hebben gestaan van het verkeerd verstaan van Jes. 7:14. Blenkinsopp (2000) en Brueggemann (1998) zien dit verkeerde verstaan eveneens, maar denken dat dit verstaan één van de interpretaties van het boek Jesaja betreft (Blenkinsopp (2000)) of dat de kerkelijke gedachten over deze tekst een andere richting opgaan dan Jesaja bedoeld heeft (Brueggemann (1998)). Roberts (2015) is het hier ook mee eens en denkt dat dit verkeerde verstaan komt door de wijze van exegese van Mattheus die in zijn tijd *common sense* was.

Hiertegenover stellen Calvijn (1551), Childs (2001), Luther (1527), Motyer (1999), Ridderbos (1951), Smith (2007), Young (1972) en de kerkvaders dat Jes. 7:14 wél vanuit Mat. 1:23 kan / moet worden gelezen. Al is ene exegeet wat minder stellig (Childs (2001), Smith (2007)) dan de ander (Calvijn (1551), Luther (1527), Motyer (1999), Ridderbos (1951), Young (1972) en de kerkvaders). De eerste twee vinden Jes. 7:14 bijvoorbeeld een beginnende messiaanse tekst, die z'n uitwerking krijgt in Jes. 9:1-7. Calvijn (1551) en Luther (1527) zijn stellig, maar noemen Mat. 1:23 niet.

Jes. 7:15 Boter en honing zal hij eten, totdat hij in staat is het kwade te verwerpen en het goede te kiezen.

◇ **Wat wordt bedoeld met *boter en honing*?**

Childs (2001) stelt dat de boter en honing op twee manieren kan worden gelezen: (1) het kan een teken zijn van verwoesting, wanneer er geen voedsel overblijft in een verwoest land, behalve dat wat in de wildernis groeit. Het kan (2) echter ook een symbool van overvloed zijn, zoals een land dat *overvloedig van boter en honing*. Childs (2001) kiest niet. Snijders (1979) verbindt beide posities met elkaar: hij relateert deze periode aan 2 Kon. 19:29. Twee jaar lang kon het land niet bewerkt worden. Tijdens de jeugd van de jonge prins is het land in grote nood, maar toch lijdt men geen gebrek - zo ook Ridderbos (1951). Andere exegeten zien het eten van boter en honing óf negatief óf positief:

- Negatief: Motyer (1999) leest de boter en de honing als het dieet van hen die in het verwoeste land wonen. Paul (2012) ziet boter en honing ook negatief: boter en honing moeten we hier opvatten als een aanduiding van een moeilijke tijd met veel tekorten, zodat er geen graanproducten beschikbaar zijn. Volgens Smith (2007) heeft boter en honing een positieve connotatie (er is immers veel en goed voedsel), maar toch wil Smith (2007) het in 7:15 negatief lezen, zeker ook in het licht van 7:22. De boter en de honing dienen dan ook te worden geïnterpreteerd als een teken dat deze zoon in een

tijd van beroving en anarchie zal leven. Het landbouwbestaan wordt een nomadenbestaan. Oorzaak: de Assyriërs.

- Positief: boter en honing refereert zeer waarschijnlijk aan de tijd van overvloed, welvaart en welzijn. Dit kind zal over twee jaar in vrede leven. Er zal een terugkeer zijn naar het gewone leven (Brueggemann (1998)). Dit ziet Roberts (2015) ook zo. Het Hebreeuwse woord **חֶמֶת** (boter) refereert aan een melkproduct dat vergelijkbaar is met ons botervet (stremsel - Ridderbos (1951), Sniijders (1979)). De context suggereert dat het om keuzevoedsel gaat, zoals melk en honing, dat verwijst naar overvloed. Deze overvloed wordt ook door 7:22 gesuggereerd, alhoewel de wijngaarden zijn vernietigd. Young (1972) stelt dat boter en honing symbool staat voor koninklijk eten. Waarom krijgt de zuigeling zo'n ongebruikelijke maaltijd? Het was een wijdverspreid oosters geloof dat degene die 'op voedsel van de goden' leefde, zelf een bovennatuurlijk wezen was. Of Jesaja op de goddelijkheid van het kind wijst, is moeilijk na te gaan, maar door te wijzen op het koninklijke voedsel van de zuigeling wil Jesaja wel zeggen, dat de geboorte en deze kinderjaren niet normaal zijn.

◇ **Wat impliceren de woorden *het kwade te verwerpen en het goede te kiezen*?**

Young (1972) stelt dat het een verwijzing kan zijn naar wat schadelijk of nuttig is in het leven, maar in het licht van het gebruik van deze passage in Gen. 2, verwijst het ook duidelijk naar wat moreel goed en kwaad is. Op jonge leeftijd (het kind zal dan twee tot drie jaar zijn) leert het kind overigens het kwade terzijde te schuiven en het goede te kiezen of ten minste te onderscheiden. Ook Brueggemann (1998) gaat uit van een korte periode. Een kind weet rond het tweede jaar wat goed en fout is. Dit betekent dat de twee koningen en hun legers ongeveer twee jaar na de uitspraak van Jesaja zijn geëlimineerd. Paul (2012), Ridderbos (1951) en Roberts (2015) houden een paar jaar respectievelijk een periode van drie tot vier jaar aan. Calvijn (1551) zit op dezelfde lijn, al noemt hij geen jaren, maar heeft hij het simpelweg over het kind. Het voorzetsel **ל** duidt op een tijdsperiode, gerelateerd aan de opvoeding van de zoon. Ibn Ezra (1089-1164), Oswalt (1986), Smith (2007), Sniijders (1979) en Watts (1985) zitten op dezelfde inhoudelijke lijn, maar houden een langere periode aan. Oswalt (1986) splitst de periode op in twee onderdelen: binnen drie jaar wordt Damascus vernietigd en Samaria twaalf tot dertien jaar later. Tegen de tijd dat het kind een leeftijd heeft bereikt waarop het *officieel* aansprakelijk is, zijn zowel Israël als Syrië opgehouden te bestaan. Zoals eerder beschreven, verwacht Smith (2007) dat deze jongen in een moeilijke periode zal leven. Maar hij zal goede en juiste beslissingen nemen en slechte keuzes weigeren. Dit betekent dat deze godvruchtige zoon de slechte en ongelovige levenswijze van zijn vader Achaz zal afwijzen. En dit impliceert vervolgens een (volwassen - Sniijders (1979)) zoon van vijftien tot twintig jaar oud - zo ook Ibn Ezra (1089-1164). Watts (1985) zit op dezelfde lijn: op het moment dat het kind oud genoeg is om beslissingen te nemen, zal het land van de twee koningen worden verwoest. Het teken, Immanuel, heeft te maken met een periode waarin de huidige crisis verleden tijd is. Dit is parallel aan de uitspraak in 7:8b (vijfenzestig jaar), maar impliceert een kortere periode.

Beuken (2003) lijkt als enige niet van een periode, uitgedrukt in jaren, uit te gaan. Het gaat, schrijft hij, waarschijnlijk niet om een historische chronologie of om de psychologische ontwikkeling van het kind. Deze tijdsperiode betekent allereerst, dat JHWH de afstammelingen van David zal leiden om het kwade te verwerpen en het goede te kiezen. De voorgestelde periode is echter moeilijk te combineren met wat bekend is over de loop van de Syrisch-Efraïmitische oorlog.

Jes. 7:16 Voorzeker, voordat de jongen in staat is het kwade te verwerpen en het goede te kiezen, zal het land verlaten zijn, namelijk het land van de twee koningen voor wie u in angst verkeert.

◇ **Is er een verschil tussen de *zoon* uit Jes. 7:14-15 en de *jongen* uit Jes. 7:16?**

Nee, althans dat is de mening van de exegeten minus 1 die zijn onderzocht. Ja, stelt Calvijn (1551). Calvijn (1551) denkt dat het in 7:14-15 en in Jes. 7:16 over twee verschillende kinderen gaat. Dat komt, omdat hij niet op het woord יָ (want) wil focussen, maar op de bedoeling van de profeet. Jesaja is van z'n onderwerp afgeweken en keert er nu weer naar terug.

“(…) nadat hij [Jesaja] de hoop op het behoud van de stad gefundeerd heeft op de beloofde Middelaar, leert hij nu op welke manier ze behouden zal worden. Het gaat hier dus niet over Christus, maar over kinderen in het algemeen” (Calvijn, 1551, p. 216-217).

En, schrijft hij verder: het is niet waarschijnlijk dat de belofte van de verwoesting van Israël en Syrië vijfhonderd jaar in beslag zal nemen, totdat Christus komt. Daarom twee verschillende kinderen. Blijkbaar voorzag Calvijn (1551) de kritiek die hij, Luther (1527) en Young (1972) zouden krijgen. Young (1972) gaat er ook vanuit dat Immanuel de beloofde Messias is, maar maakt geen onderscheid tussen Jes. 7:14-15 en Jes. 7:16.

◇ **Wat wordt bedoeld met *zal het land verlaten zijn*?**

Het zijn met name Smith (2007) en Young (1972) die hier op ingaan. Smith (2007) stelt dat het land, de grond (...) in het enkelvoud is weergegeven, terwijl de koningen van Israël en Syrië regeerden over twee verschillende landen. Het is daarom lastig om het ... te zien als verwijzing naar deze twee landen. De tekst gebruikt niet *'erets*, het gewone woord voor land, maar *'adama*, dat grond, bodem of bewerkte aarde betekent. En dat zou kunnen inhouden dat de term waarschijnlijk niet refereert aan deze twee landen, maar aan Juda - zo ook Paul (2012), die de gedachte van Smith (2007) overneemt. Young (1972) denkt dat het land juist wél betrekking heeft op de twee noordelijke burenen van Juda. Waarschijnlijk gaat het hier om Israël en Syrië die als eenheid worden beschouwd, omdat de twee koningen worden geïdentificeerd als behorend bij het land. Jesaja spreekt over *het land van de twee koningen* en het is daarom moeilijk voor te stellen dat dit op Juda betrekking zou kunnen hebben.

◇ **Hoe dient 7:16-17 te worden gelezen in het licht van 7:14?**

Voor degenen van het ongeloof - Achaz en zijn volk - is het Immanuel teken een teken van vernietiging (7:17). Voor degenen die geloven, is het *God met ons* een belofte van de voortdurende presentie van God in de verlossing (7:16) (Childs (2001), Oswalt (1986)). Er zijn twee komende figuren. Immanuel zal verlossing brengen voor het volk van God; Achaz en zij die hem volgen, krijgen ook 'bezoek', maar deze koning brengt alleen maar vernietiging met zich mee (Young (1972)).

Jes. 7:17 De HEERE zal over u, over uw volk en over het huis van uw vader dagen doen komen zoals er niet gekomen zijn vanaf de dag dat Efraïm zich van Juda afscheidde, namelijk de heerschappij van de koning van Assyrië!

Gaat het in 7:15-16 over Achaz in de nabije toekomst, in 7:17 gaat het om de dagen die JHWH zal brengen. Deze dagen zijn niet zozeer gerelateerd aan een gebeurtenis; meer aan een periode (Beuken (2003)).

◇ **Waar moeten we aan denken bij de zinsnede *over uw volk (...) van Juda afscheidde*?**

Na de dood van koning Salomo splitste het volk Israël zich in 922 in twee delen: Juda (twee stammen) onder het koningschap van Rehabeam en Israël (tien stammen) onder

aanvoering van Jerobeam. Dat was een zeer ingrijpende gebeurtenis. Een land viel uit elkaar. Maar, er komt nu een ingrijpender uitdaging om de hoek kijken. Deze woorden houden verband met koning Sanherib (705-681). Deze koning verwoestte Juda ernstig en sloeg het beleg om Jeruzalem heen (Jes. 36-37). De exegeten denken in deze richting. Brueggemann (1998) schrijft dat de verwoesting op verzoek is van JHWH, de enige God die aanbod *met ons* te zijn, maar die nu *tegen ons* is in de vorm van Assyrië.

- ◇ [Wat betekent de heerschappij van de koning van Assyrië? En waarom staat het er zo zichtbaar - aan het einde van het vers?](#)

Geopolitiek gezien, is Assyrië het grote gevaar in het noorden. Het maakt het noordelijke Israël en Syrië compleet onbelangrijk (Brueggemann (1998)). Dit land staat bekend om z'n meedogenloosheid. Motyer (1999) vult aan dat de monarchie dan wel blijft bestaan, maar het is nog slechts een schim van weleer. Vanaf nu is Juda een vazalstaat - zo ook min of meer Snijders (1979). Volgens Oswalt (1986) doet Jesaja nog een laatste poging om de eigendunk van Achaz de genadeslag te geven. Wellicht was Achaz tevreden met de woorden uit Jes. 7:14-16. Deze woorden maken een einde aan die zelfgenoegzaamheid. Young (1972) introduceert hier de ballingschap die uitloopt op het verdwijnen van de theocratie. Vanwege de komst van de koning van Assyrië zal het nooit meer zijn zoals het was. Door de weigering van Achaz om de Heere te gehoorzamen, was Achaz verantwoordelijk voor de introductie van de nieuwe wereldorde en de teloorgang van zijn rijk. Ridderbos (1951) schrijft dat het niet willen luisteren van Achaz' naar God van Israël zijn zoon en opvolger Hizkia opzadelt met koning Sanherib.

Roberts (2015) heeft een andere insteek dan de hiervoor beschreven exegeten. Hij schrijft dat deze laatste woorden het vers een negatieve kant opsturen, maar dat deze woorden algemeen worden gezien als een latere toevoeging. Roberts (2015) denkt dat 7:17 in z'n geheel als heel positief moet worden gelezen. JHWH zal over Juda overvloed brengen zoals ze niet eerder hebben meegemaakt sinds de splitsing van de twee en de tien stammen. De positieve interpretatie van dit vers wordt ook ondersteund door de symbolische naam zelf: God met ons. Luther (1527) heeft eveneens een wat andere gedachtegang: Babel, schrijft hij, bestond nog niet eens. Daarom schrijft de profeet de Assyriërs toe, wat hun opvolgers, de Chaldeeën deden. De profeet noemt alle menselijke uitschot Assyriërs, namelijk, Meden, Parten, Chaldeeën, etc. en zegt kortweg: u zult niet in vrede leven totdat het teken des aanstoots (de Messias) zal komen.

Nu de exegese van de verschillende exegeten is beschreven, is het interessant te bezien in hoeverre er ontwikkelingen in de geschiedenis zichtbaar zijn, bij het exegetiseren van Jes. 7:14. En die zijn er - zie bijlage 2, waar de verschillen met behulp van kleuren worden duidelijk gemaakt. Hieronder volgt een kort overzicht, waarbij overigens niet alle exegeten evenveel aan het woord zijn.

[Naar aanleiding van de antwoorden op de vragen die ik aan Jes. 7:14 heb gesteld, zijn verschillende patronen zichtbaar. Deze geef ik samengevat weer:](#)

- ◇ Het eerste patroon is dat theologen Beuken (2003), Blenkinsopp (2000), Roberts (2015), Snijders (1979) en Watts (1985) veelal een andere positie innemen dan de exegeten Calvin (1551), Childs (2001), Luther (1527), Motyer (1999), Oswalt (1986), Ridderbos (1951), Smith (2007), Young (1972) (in al hun verscheidenheid) en de kerkvaders in het algemeen. Deze tegenstelling is met name goed zichtbaar in 7:14 waar het gaat over

- de vertaling van het woord *ha'almâ*. Beuken (2003), Blenkinsopp (2000), Roberts (2015), Sniijders (1979) en Watts (1985) vertalen het woord *ha'almâ* met *jonge vrouw*. De andere groep theologen (o.a. de kerkvaders, Luther en Calvijn) voelen veel meer voor de vertaling *maagd*. Dit is overigens niet vreemd, gezien het feit dat in hun tijd een andere betekenis niet bekend was. Brueggemann (1998), Paul (2012) en Watts (1985) denken overigens dat beide vertalingen mogelijk zijn;
- De tegenstelling is ook te zien in het antwoord op de vraag wie de maagd is en wie Immanuel zou kunnen zijn: de maagd is de vrouw en Immanuel het kind van Jesaja (Roberts (2015)) of de vrouw en het kind Immanuel zijn van Achaz (Beuken (2003), Blenkinsopp (2000), Sniijders (1979) en Watts (1985)). Daartegenover staat de gedachte dat Immanuel duidt op een kind in die specifieke tijd die daarnaast heen wijst naar Jezus (Brueggemann (1998), Motyer (1999), Oswalt (1986), Ridderbos (1951) en Smith (2007)) of naar Jezus alleen (Calvijn (1551), Childs (2001), Luther (1527), Young (1972) en de kerkvaders). Bij deze twee laatste opties gaat het om de vrouw van Jesaja (Oswalt (1986)), de vrouw van Achaz (Smith (2007)), een niet nader genoemde vrouw (Brueggemann (1998), Motyer (1999) en Ridderbos (1951)) of een maagd die zwanger wordt (Childs (2001)), zonder geslachtsgemeenschap - want alleen dan is het een wonderlijk teken (Calvijn (1551), Luther (1527), Young (1972) en de kerkvaders);
- Deze tweedeling is in 7:14 verder nog zichtbaar als er over de relatie tussen 7:14 en Mat. 1:23 wordt geschreven. Beuken (2003), Blenkinsopp (2000), Roberts (2015) en Watts (1985) zien weinig of geen ruimte voor het verstaan van Jes. 7:14 vanuit het NT. Al nemen ze Mattheus niets kwalijk; zo met het OT omgaan was immers de gebruikelijke wijze van exegetiseren in zijn tijd. Brueggemann (1998) lijkt hier een middenpositie in te nemen: hij vindt het kerkelijke dogma met betrekking tot deze tekst niet fout, maar gelooft ook niet dat Jesaja dit bedoeld heeft. Aan de andere kant staan Childs (2001), Childs (2001), Luther (1527), Motyer (1999), Ridderbos (1951), Smith (2007), Young (1972) en de kerkvaders die - de één stelliger dan de ander - vinden dat Jes. 7:14 juist wél vanuit Mat. 1:23 kan of moet worden gelezen.

Ik vermoed dat dit beschreven patroon wordt veroorzaakt door verschillen in visie op het lezen van de Bijbel. Bij Beuken (2003), Blenkinsopp (2000), Roberts (2015), Sniijders (1979) en Watts (1985) ligt meer de nadruk op het lezen vanuit het historisch-kritische motief, terwijl de andere groep een meer canonieke visie op de Bijbel lijkt te hebben.

- ◊ Een tweede waarneembaar patroon is de ontwikkeling van de exegese van de tijd van de kerkvaders tot onze huidige tijd. Hier lijkt hetzelfde plaats te vinden als bij de eerste observatie. De kerkvaders, Luther (1527), Calvijn (1551), Childs (2001) en Young (1972) zien de zoon Immanuel als Jezus. Deze zienswijze lijkt in de geschiedenis dominant te zijn geweest. Hierin is in de afgelopen eeuwen verandering gekomen. Exegeten als Motyer (1999), Oswalt (1986), Ridderbos (1951) en Smith (2007) willen de verwijzing naar Jezus vasthouden, maar willen daarnaast ook recht doen aan de werkelijke situatie waarin Jesaja op de aarde rondwandelde. Zij denken dat het wel degelijk om een specifieke jongen gaat (wie het ook moge zijn), maar houden daarnaast vast aan de gedachte dat deze zoon Immanuel een verwijzing is naar de Messias, naar Jezus van Nazareth. Daarnaast is er een derde groep theologen (Beuken (2003), Blenkinsopp (2000), Roberts (2015), Sniijders (1979) en Watts (1985)) die de tekst historisch-kritisch lezen en van een verwijzing naar Mat. 1:23 weinig of niets moeten hebben. Blenkinsopp (2000) stelt dat de identificatie van Immanuel

met Jezus in de traditie een grote betekenis heeft gekregen. Maar, dit is slechts één van de aspecten (en niet de belangrijkste) van het proces van interpreteren. De exegeze van Mattheus was in zijn dagen *common sense*, maar deze methode kan in onze dagen moeilijk worden gehandhaafd (Roberts (2015)). Mattheus had immers meer interesse in het vinden van profetieën over Jezus dan in het uitleggen van het OT. Mattheus had de gewoonte OT teksten te citeren, waarbij de eigenlijke betekenis wordt genegeerd. Sniijders (1979) wijdt geen woord aan een eventuele verwijzing naar Jezus. Watts (1985) doet dat ook niet, al schrijft hij wel excursen over de naam *Immanuel* en het verschijnsel *messiaanse profetie*. Beuken (2003) wijdt eveneens een excurs aan het Immanuel teken, maar komt tot de conclusie dat literair-historisch gezien de basisbetekenis van het Immanuel teken wordt door de context van de Syrisch-Efraïmitische oorlog en de benarde positie van Achaz.

4. Bespreking van de Hebreeuwse woorden עַלְמָה, בְּתוּלָה en עַמְנוּאֵל

W.A.M. Beuken (2003) *Jesaja 1-12*, 201-207. J. Blenkinsopp (2000) *Isaiah*, 227-234. W. Brueggemann (1998) *Isaiah 1-39*, 69-72. J. Calvijn (1551) *De profeet Jesaja, Deel 1, hoofdstuk 1-14*, vertaling: W.A. de Groot & J.F. Wijnhoud, 205-219. B.S. Childs (2001) *Isaiah*, 62-63, 65-69. D.J.A. Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew* (DCH), volume 1 - 289-290, volume 6 - 428. J. Day (Red.), *Prophecy and Prophets in Ancient Israel - Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, p. 225-244. D.N. Freedman (Red.), *The Anchor Yale Bible Dictionary* (AYBD), p. 853-854, 392-395. W. Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (HAHAT), p. 186, 973. Ibn Ezra (1089-1164) *Commentary of Ibn Ezra on Isaiah*, vertaling: M. Friedländer, Ph. D., 40-43. L. Koehler, W. Baumgartner, M.E.J. Richardson en J.J. Stamm, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (HAL), p. 166-167, 831, 835-836. J.A. Motyer (1999) *The Prophecy of Isaiah*, 76-79. J.N. Oswalt (1986) *The Book of Isaiah, chapters 1-39*, 202-214. M.J. Paul (2012) *Bijbelcommentaar Hooglied | Jesaja*, 215-219, 224-227. J. Pelikan (1527), *Lectures on Isaiah Chapters 1-39*, vertaling: A.J. Bouman, in: Pelikan, J. (Red.), *Luther's Works, volume 16*, 83-85. J. Ridderbos (1951) *Jesaja*, 61-66. J.J.M. Roberts (2015) *First Isaiah, chapters 1-39*, 117-120. M. Rydelnik, *The Messianic Hope Is the Hebrew Bible Really Messianic?* p. 146-162. G.V. Smith (2007) *Isaiah 1-39*, 201-205, 211-216. L.A. Snijders (1979) *Jesaja deel I*, 99-105. W. VanGemeren (Red.), *New international dictionary of Old Testament theology & exegesis* (NIDOTTE), volume 1 781-784, volume 3 - 415-419. J.D.W. Watts (1985) *Isaiah 1-33*, 91, 95-102. G.J. Wenham, 1979, p. 326-329. E.J. Young (1972) *The Book of Isaiah, chapters 1-18*, 277-295.

In dit hoofdstuk wordt nagegaan wat de achtergrond is van de woorden עַלְמָה, בְּתוּלָה en עַמְנוּאֵל. In de paragrafen *Oude Nabije Oosten*, *Oude Testament* en *Conclusies* laat ik de woordenboeken spreken. Overigens wordt niet elk van de drie woorden in de woordenboeken uitgebreid besproken. De literatuur uit de genoemde woordenboeken wordt aangevuld met opmerkingen vanuit gelezen commentaren uit hoofdstuk 3 en de later gelezen literatuur uit *Prophecy and Prophets in Ancient Israel* en *The Messianic Hope - Is the Hebrew Bible Really Messianic?*

4.1 עַלְמָה (‘almâ)

De woorden עֶלֶם (‘elem - jonge man) עַלְמָה (‘almâ - jonge vrouw) zijn afkomstig van de wortel עֶלְמִים (‘alûmîm - jong).

Oude Nabije Oosten

Verwant met deze wortel is het Ugaritische *ǵlmt*, dat *jongen* of *dienaar* betekent. In het Fenicisch is de verwantschap te zien in het woord ‘*alam*. Volgens Collins (in Day (Red.), 2010, p. 229) beargumenteren sommige Ugaritische bronnen dat עַלְמָה de bruid van de koning is. En in het Aramees wordt het woord עֵלִים ook met dienaar vertaald. Gebaseerd op deze verwantschappen wordt gesuggereerd dat עֶלְמִים vertaald zou moeten worden met *slavernij*. Een andere opinie, gebaseerd op het Ugaritisch gebruik, is dat de woorden *ǵlmt* en ‘*almâ* aanduidingen zijn voor de moedergodin, die een koninklijke erfgenaam baart (Walton in NIDOTTE, 1997, volume 3, p. 415).

Oude Testament

Het vrouwelijke *עַלְמָה* kan wat Walton (in NIDOTTE, 1997, volume 3, p. 416) betreft niet los gezien worden van de mannelijke en nominatieve vormen. Een opsomming van de vindplaatsen:

- ◊ De vrouwelijke vorm (*עַלְמָה*) komt negen keer voor: Gen. 24:43, Ex. 2:8, 1 Kro. 15:20, Ps. 46:1, 68:26, Spr. 30:19, Hoogl. 1:3, 6:8 en Jes. 7:14;
- ◊ De mannelijke vorm (*עַלְם*) komt slechts twee keer voor: in 1 Sam. 17:56, 20:22;
- ◊ De nominale vorm (*עַלְוִמִּים*) staat vijf keer in het OT: Job 20:11, 33:25, Ps. 89:46, 90:8 en Jes. 54:4.

Weging van verschillende OT gedeelten

Naast Jes. 7:14 is **Gen. 24:43** wellicht de bekendste tekst waarin *עַלְמָה* voorkomt. Rebecca wordt in de context van dit vers gezien als jong, ongehuwd, van huwbare leeftijd en een maagd (*בְּתוּלָה* - 24:16). Over de andere *עַלְמָה* die met toenaam wordt genoemd, Mirjam in **Ex. 2:8**, weten we weinig. Mirjam is de zus, die tussen het riet een oogje in het zeil houdt op het mandje van biezen, waarin haar broer Mozes ligt.

In de andere tekstgedeelten worden activiteiten toegeschreven aan / beschreven van niet nader genoemde personen. In **Ps. 68:26** wordt geschreven over trommelende *עַלְמוֹת*. **Spr. 30:19** schrijft over de weg van een man bij een *עַלְמָה* als één van de vier dingen die te wonderlijk zijn. Zelfs als het woord *דֶּרֶךְ* (weg) seksuele activiteit impliceert, geeft de tekst niet aan of het om een eerste seksuele ontmoeting zou gaan. **Hoogl. 1:3** spreekt over de liefde van meisjes voor hun koning. Wat dit impliceert is niet duidelijk. **Hoogl. 6:8** spreekt over zestig koninginnen, tachtig bijvrouwen en ontelbare *עַלְמוֹת*. Het gaat er mogelijk om categorieën binnen de harem van de koning, waarvan het onaannemelijk is dat één van deze categorieën als maagden kunnen worden gezien. Anderzijds zou het logisch zijn onderscheid te maken tussen hen die kinderen voortbrengen en zij die dat niet doen. De *עַלְמוֹת* zijn zij die nog geen kinderen hebben gebaard of wiens primaire functie in de harem kinderen voortbrengen is. Dat kinderen krijgen de kwestie is, wordt ook gesuggereerd door **Jes. 7:14**. Het gaat in die tekst immers over een teken dat de *עַלְמָה* zwanger is en een zoon zal baren.

De mannelijke vorm *עַלְם* verwijst in **1 Sam. 17:56** naar David als koning Saul aan zijn generaal vraagt van wie deze *עַלְם* een zoon is. In **1 Sam. 20:22** gaat het over een *עַלְם* die de pijlen van kroonprins Jonathan moet zoeken. Beide contexten geven geen beschrijving van wat kenmerkend is voor *עַלְם*.

Dan is er als laatste nog het nominale begrip *עַלְוִמִּים*. In **Jes. 54:4** wordt het woord *עַלְוִמִּיָּה* weergegeven, waarvan we in 54:5 lezen dat het om een verlaten vrouw gaat, die in 54:1 onvruchtbaar wordt genoemd. In **Job 20:11** en **33:25** verwijst het naar mannen in verhouding tot hun leeftijd. **Ps. 89:46** schrijft over de dagen van *עַלְוִמִּיָּו* die zijn verkort. De persoon in kwestie is met schaamte bedekt. Mogelijk wijst dit op het ophouden van mannelijkheid. **Ps. 90:6** is gerelateerd aan de wortel *עַלְם* en is in de bespreking niet relevant.

Wat is een *עַלְמָה* nu precies?

Walton (in NIDOTTE, 1997, volume 3, p. 417-418) denkt dat uit bovenstaande gedachten twee conclusies kunnen worden getrokken:

1. In Jes. 7:14, 54:4 ligt de focus op het krijgen van kinderen. De focus ligt niet op de moeder! Gaat het hier om (1) de *status* van de vrouw als het baren van kinderen (moeder), (2) het *vermogen* kinderen te baren (leeftijd, fysieke conditie, huwbaarheid) of (3) de *mogelijkheid* om kinderen te baren (maagdelijkheid)? Het feit alleen al dat een *עַלְמָה* onvruchtbaar kan

zijn (Jes. 54:4), suggereert dat de vertaling van עֲלֻמָּה niet exclusief *maagd* kan zijn. Het feit dat in 54:5 de עֲלֻמָּה verlaten wordt genoemd, sluit uit dat het woord alleen kan worden vertaald met een *ongetrouwd meisje van huwbare leeftijd*. Dit zou kunnen impliceren dat een vrouw ophoudt עֲלֻמָּה te zijn als ze moeder wordt; niet als ze trouwt of seksuele omgang met een man heeft;

2. Als het gaat om mannen, is het mogelijk dat het woord עֲלוּמָּי in Ps. 89:46 verwijst naar het vermogen van een man om vader te zijn. Het zwanger zijn van een vrouw is vergelijkbaar met het verwekken van een kind door een man. Maar het vermogen van de vrouw om een kind te krijgen wordt aangetoond door de geboorte, terwijl het vermogen van een man om een kind te verwekken, wordt aangetoond in zijn mannelijkheid. De gemeenschappelijke basis is het potentieel voor voortplantingsactiviteiten. We kunnen stellen dat bij een vrouw de term verwijst naar iemand die nog geen kind heeft gebaard, maar het wél verwacht.

HAL (1994-2000, p. 831, 835-836) werkt het woord עֲלֻמָּה en de aanverwante woorden nauwelijks uit. Het geeft overigens wel een kort overzicht van wat עֲלֻמָּה in de negen teksten zou moeten betekenen:

- ◇ Huwbaar meisje: Gen. 24:43, Ex. 2:8, Ps. 68:26, Hoogl. 1:3, 6:8;
- ◇ Meisje dat in staat is om te trouwen: Spr. 30:19;
- ◇ Jonge vrouw: Jes. 7:14;
- ◇ Onbekende (muzikale) betekenis: 1 Kro. 15:20, Ps. 46:1.

Exegeten als Calvijn (1551), Luther (1527), Motyer (1999), Rydelnik (2010) en Young (1972) kunnen niet met deze vertalingen leven, omdat deze teveel aan betekenis openlaten. De genoemde exegeten vertalen עֲלֻמָּה alle keren met *maagd*. Motyer (1999) en Rydelnik (2010) schrijven hier expliciet over: Motyer stelt bijvoorbeeld dat het in Hoogl. 1:3 waarschijnlijk meer gaat om ongetrouwde meisjes die op zoek zijn naar een goede match, dan om de verlangende blik van jonge getrouwde vrouwen. Rydelnik bespreekt Gen. 24. Rebecca wordt er beschreven als נַעֲרָה, בְּתוּלָה en עֲלֻמָּה. Drie synoniemen om er een maagdelijke jonge vrouw mee uit te drukken. De עֲלֻמָּוֹת in Hoogl. 6:8 zullen wat Rydelnik betreft ook eenmaal koningin of bijvrouw worden. Het woord impliceert in het geval van Hoogl. 6:8 dat de עֲלֻמָּוֹת nog *maagd* zijn.

עֲלֻמָּה in de context van Jes. 7:14

In deze subparagraaf geef ik in enkele korte vragen met de daarbij behorende antwoorden weer hoe de verschillende geraadpleegde exegeten over het gebruik van עֲלֻמָּה in de context van Jes. 7:14 denken.

Hoe vertalen de exegeten het woord עֲלֻמָּה in Jes. 7:14?

Met *maagd*: Calvijn (1551), Luther (1527), Childs (2001), Motyer (1999), Oswalt (1986), Ridderbos (1951), Smith (2007), Watts (1985) en Young (1972). Met *jonge vrouw*: (Ibn Ezra (1089-1164), (Beuken (2003), Blenkinsopp (2000), Brueggemann (1998), Paul (2012), Roberts (2015) en Snijders (1979). De kerkvaders vertalen עֲלֻמָּה - zonder uitzondering - met *maagd*, al zijn er twee geciteerde kerkvaders die de vertaling *jonge vrouw* (zonder geslachtsgemeenschap) ook mogelijk achten.

Deze indeling behoeft enige nuancering. Verschillende exegeten denken dat עֲלֻמָּה in Jes. 7:14 met *maagd* moet worden vertaald, maar geven daarbij ook aan dat עֲלֻמָּה niet in alle gevallen met *maagd* kan worden vertaald, zoals Luther (1527), Motyer (1999) en Young (1972) wél doen. Calvijn (1551) bijvoorbeeld denkt dat het woord soms ook met *jonge vrouw* kan worden

vertaald, maar schrijft hij, “hier gaat het over een maagd die niet in de natuurlijke weg, maar uit kracht van de genade van de Heilige Geest bevrucht zou worden.” Smith (2007) stelt dat het woord *עַלְמָה* een woordwortel heeft die niet specifiek de maagdelijkheid van jonge vrouwen voorstelt. Maar, jeugdigheid impliceert ook maagdelijkheid. Watts (1985), tenslotte, vindt de vertaling met *maagd* te smal; met *jonge vrouw* te breed. Bij Jes. 7:14 kiest hij voor *maagd*.

Waarom gebruikt de profeet in Jes. 7:14 gebruik van *עַלְמָה* in plaats van *בְּתוּלָה*?

Blenkinsopp (2000) vindt het logisch dat *עַלְמָה* wordt gebruikt. Hij wijst op de Middeleeuwse discussie, waarin rabbijnen stelden dat het in Jes. 7:14 niet om een maagd kan gaan, omdat het woord voor maagdelijkheid *בְּתוּלָה* is en niet *עַלְמָה*. Roberts (2015) zit op dezelfde lijn en schrijft dat niets in de tekst suggereert dat de conceptie in de toekomst ligt. Het gebruik van het participium *וַיֵּלֶדָת* impliceert dat de geboorte op handen is.

De tegenovergestelde positie bevindt zich bij Motyer (1999) en Young (1972). Motyer schrijft dat Jesaja het woord *עַלְמָה* gebruikte, omdat dit het dichtste ligt bij de betekenis van de maagdelijke geboorte. Young stelt dat *בְּתוּלָה* hier in ieder geval niet het juiste woord kan zijn. Het kan inderdaad met *maagd* worden vertaald, maar ook met *verloofde maagd*. En de wetten in Deuteronomium maken duidelijk dat ‘verraad’ aan de verloving net zo erg was als overspel en daarom met de dood bestraft werd. Als Jesaja dus *בְּתוּלָה* had gebruikt, zou hij ons in verwarring hebben achtergelaten.

Oswalt (1986) lijkt met zijn argumentatie tussen de twee beschreven posities te zitten. Hij suggereert een dubbele focus van de profetische uitspraak dat het gebruik van *עַלְמָה* hier verklaart. Op de korte termijn is de maagdelijke conceptie niet van primair belang. In plaats daarvan heeft het de volgende betekenis: een verwekt kind zou nog onvolwassen zijn op het moment dat de twee vijandige naties worden vernietigd (7:16, 22). Als Jesaja hier *בְּתוּלָה* had gebruikt, zou het kunnen zijn geweest dat Achaz zó met deze gedachte bevangen was geweest, dat hij de specifieke link met zijn tijd zou hebben gemist.

Conclusie

Hoe dient *עַלְמָה* te worden vertaald? Met het controversiële *maagd* of toch niet? In het ik alleen de vrouwelijke vorm in acht neem, ben ik geneigd te stellen dat het Hebreeuwse woord per definitie met *maagd* kan worden vertaald. Op deze stelligheid is overigens wel wat af te dingen: er zijn slechts negen teksten in het OT waar het woord *עַלְמָה* voorkomt. Voorzichtigheid is dan toch wel geboden!

Als we naar de wortel van *עַלְמָה* kijken en daarbij ook andere taalvelden in acht nemen, ligt het opeens minder helder. Een heel sterke tekst in dit verband vind ik Jes. 54:4. In 54:5 blijkt dat de *עַלְמָה* een verlaten vrouw is, die in 54:1 onvruchtbaar wordt genoemd. Blijkbaar is de *עַלְמָה* getrouwd geweest. Het is vervolgens niet fair om te stellen dat het huwelijk misschien nog niet geconsumeerd was. Het lastige aan dit vers is, dat deze ene tekst over dan dominant is over de negen verzen waarin *עַלְמָה* voorkomt.

Concluderend denk ik dat *עַלְמָה* - vanwege 54:4 - in 7:14 niet met *maagd* kan worden vertaald. Vertaal het woord daarom met *jong meisje*. Gegeven het feit dat de andere acht vindplaatsen (ook) niet spreken over een jong meisje dat seksuele gemeenschap heeft gehad (denk hierbij aan bijvoorbeeld Gen. 24:43 en Ex. 2:8) durf ik stellen dat ‘dit’ jonge meisje *maagd* is. Deze conclusie lijkt in overeenstemming met wat Jensen schrijft in AYBD, 1992, volume 3, p. 393-394:

“(…) the Hebrew term for “the young woman” (hā’almâ) refers to a young woman of marriageable age, who may normally be supposed to be a virgin, but it is not the technical term for “virgin” (bêtûlâ) which would have to have been used if that were the precise point intended.”

Hoe kan het meisje dan toch zwanger *zijn*? Verder in de masterthesis wordt duidelijk, dat 7:14 onderdeel is van een lange termijnprophetie. Hieruit volgt dat Jesaja ziet dat een jong meisje eenmaal zwanger is. Van het hoe, wat en wanneer heeft hij op dat moment geen weet.

4.2 בְּתוּלָה (b^êtûlâ)

Het woord בְּתוּלָה (b^êtûlâ - meisje onder de hoede van haar vader) heeft lexicale verwantschap met בְּתוּלִים (b^êtûlîm - adolescentie).

Oude Nabije Oosten

In het Akkadisch is het woord *batlu* aan בְּתוּלָה verwant en betekent *jonge man*. De vrouwelijke variant is *batultu*, wat adolescent of *huwbaar meisje* betekent. In het Ugaritisch komen we *btlt* tegen dat veelal wordt gebruikt als de naam van Anat, de vrouw van Baäl. In het Aramees wordt het woord בְּתוּלָה met jong meisje vertaald. Een gevonden Aramese vindplaats in Nippur suggereert dat het bij de vertaling van dit woord gaat om een *meisje van huwbare leeftijd* (Walton in NIDOTTE, 1997, p. 781).

Oude Testament

Het woord בְּתוּלָה komt vijftig keer in het OT voor. HAL (1994-2000, p. 166-167) onderscheidt tweeërlei uitleg:

- ◇ Een opgroeiend meisje zonder enige seksuele ervaring met een man;
- ◇ Als aanduiding: de maagdelijke dochter Sion. Al klopt deze aanduiding / beeldspraak eigenlijk niet: Sion is Israël. En Israël heeft inwoners, mensen(kinderen). Maagd kan dochter Sion niet zijn.

De enige exegeet die in het kader van Jes. 7:14 écht moeite doet om het woord בְּתוּלָה enigszins te beschrijven is Motyer (1999, p. 79). Hij geeft aan dat van de vijftig vindplaatsen, er twaalf metaforisch zijn (o.a. 37:22). Veertien vindplaatsen zijn algemeen, in die zin dat het gaat over jonge mensen (o.a. Ps. 148:12). En in eenentwintig gevallen (o.a. Ex. 22:16, Deut. 22:19) kan worden verondersteld dat het om een maagd gaat, maar de trigger hiervoor bevindt zich in de context, niet in het woord zelf. De resterende drie vindplaatsen bespreekt Motyer niet.

Wat is een בְּתוּלָה nu precies?

Wenham (1979, p. 326-329) stelt dat de betekenis van בְּתוּלָה gelijk is aan die van verwante woorden uit de omliggende landen. Het woord zou dan niet als *maagd* kunnen worden vertaald, maar als een *meisje van huwbare leeftijd*. De Assyrische en Hebreeuwse juridische gegevens aangaande deze woordgroep lijken dit te suggereren. Verder verwijst Wenham naar o.a.

- ◇ Est. 2:17-19 waaruit blijkt dat בְּתוּלָה wordt toegepast op nieuwe leden van de harem van de koning, zowel voor als nadat zij een nacht bij de koning hebben doorgebracht;
- ◇ In Joël 1:8 heeft de בְּתוּלָה een בְּעַל, wat vermoedelijk echtgenoot betekent.

De betekenis van het woord בְּתוּלָה blijkt dus na seksuele gemeenschap niet te veranderen. Hiertegen pleit echter een tekst als 2 Sam. 13:18, waarin kroonprinses Tamar wordt verkracht en ze als gevolg daarvan haar kledingstuk, dat verwijst naar haar maagd-zijn, verscheurt. Ze lijkt haar status als בְּתוּלָה te hebben verloren. Vanwege de seksuele gemeenschap met Amnon is ze in feite getrouwd en niet huwbaar meer.

Walton stelt (in NIDOTTE, 1997, Volume 1, p. 782) echter voor om breder te kijken. Voor het bepalen van de betekenis van een בְּתוּלָה gaat hij uit van meerdere criteria. Denk hierbij aan leeftijd, burgerlijke staat en seksuele status:

- ◇ Leeftijd: in elk van de tekstgedeelten waarin בְּתוּלָה voorkomt, is ze jong. Deze aanname wordt bevestigd door de vele teksten, waarin de בְּתוּלָה tegenover oudere mensen wordt geplaatst (Deu. 32:25, Ps. 148:12);
- ◇ Burgerlijke staat: in Richt. 21:11-12 wordt een verschil gemaakt tussen נָשִׁים (echtgenoten) in Jabes die een seksuele relatie hebben en בְּתוּלוֹת die deze relatie niet hebben. Hieruit kan geconcludeerd worden dat een jong meisje dat een אִשָּׁה wordt, ophoudt een בְּתוּלָה te zijn.

Toch is het hier m.i. oppassen geblazen. Schmitt bijvoorbeeld (in AYBD, 1992, Vol. 6, p. 853) schrijft dat de betekenis van het woord בְּתוּלָה niet per definitie *iemand die geen geslachtsgemeenschap heeft gehad* betekent. Als dat wél het geval is, wordt בְּתוּלָה meestal bijgestaan door de uitdrukking וְאִישׁ לֹא יָדָעָה (*geen man had gemeenschap met haar gehad*, n.a.v. Gen. 24:16, Num. 31:18). Dit wordt met zoveel woorden ook benadrukt door Motyer (1999, p. 79), Oswalt (1986, p. 210), Snijders (1979, p. 100) en Young (1972, p. 288). Hiertegenover staan Blenkinsopp (2000, p. 233), Childs (2001, p. 66) en Roberts (2015, p. 118), al is het impliciet. Zij stellen in mindere of meerdere mate, dat het woord בְּתוּלָה maagdelijkheid benadrukt. Het feit dat er niet een specifiek woord voor maagd blijkt te zijn, toont aan dat fysieke maagdelijkheid in het oude Israël geen bijzondere rol speelde.

- ◇ Seksuele status: er zijn verschillende typen seksuele activiteit, waardoor iemand geen בְּתוּלָה meer wordt genoemd (zoals Tamar in 2 Sam. 13:18). Maar er zijn ook vormen van seksuele activiteit bekend, waarbij de persoon in kwestie toch een בְּתוּלָה blijft (Esth. 2:17). Misschien, stelt Walton, is het de seksuele reputatie van iemand die het onderscheid genereert. In een dergelijk geval elimineert verkrachting of prostitutie de mogelijkheid dat een meisje als een בְּתוּלָה wordt beschouwd.

Walton concludeert in NIDOTTE (1997, volume 1, p. 782) dat een בְּתוּלָה iemand is die jong is en achtenswaardig, de puberteit is gepasseerd en nog in het huishouden van haar vader verblijft. Bij Joël 1:8 veronderstelt het woordenboek dat het huwelijk nog niet is voltrokken en het meisje nog in het huis van haar vader verblijft. De בְּתוּלוֹת in het boek Esther blijven deze status houden, totdat ze officieel een plaats hebben gekregen in de harem van koning Ahasveros.

Conclusies

- ◇ De woordenboeken HAL enerzijds en AYBD anderzijds lijken elkaar bij de betekenis van het woord בְּתוּלָה tegen te spreken. Waar HAL onomwonden spreekt van een “grown-up girl without any sexual experience with men”, (HAL, 1994-2000, p. 167) stelt Schmitt (in AYBD, 1992, Vol. 6, p. 853) dat er veelal sprake is van een maagd, als het Hebreeuwse woord in het gezelschap verkeert van de uitdrukking וְאִישׁ לֹא יָדָעָה, al was het in de context van toen niet zinvol deze uitdrukking te bezigen. Clines (1993-2016, p. 289), Gesenius (2013, p. 186) en Walton (in NIDOTTE, 1997, volume 1, p. 782) lijken een middenpositie te bewandelen. Voor Clines is een בְּתוּלָה een vrouw met soms een specifieke verwijzing naar maagdelijkheid. Gesenius spreekt onder andere van “heiratsfähiges Mädchen, Jungfrau nicht immer.” Walton bespreekt teksten als Esth. 2:17 en Ez. 23:3-8, waaruit duidelijk wordt dat je ook בְּתוּלָה kan worden genoemd, ná seksueel verkeer;
- ◇ Walton komt met het mogelijke onderscheid van een achtenswaardig (in dat geval word je בְּתוּלָה genoemd), dan wel niet achtenswaardig meisje. Maar, is Tamar na haar verkrachting dan geen achtenswaardige kroonprinses meer? De meisjes uit Ez. 23:3 zijn overigens níet achtenswaardig te noemen, maar worden toch בְּתוּלָה genoemd;

- ◇ Een aantal exegeten (Blenkinsopp (2000), Childs (2001), Roberts (2015)) die zijn bestudeerd, zijn stellig in hun opmerkingen over het feit dat een בְּתוּלָה h t woord voor maagd is. Deze stelligheid is niet terecht.

4.3 עִמָּנוּאֵל ('immānū'ēl)

Het woord עִמָּנוּאֵל ('immānū'ēl) is een (symbolische) eigennaam en betekent *met ons (is) God*.

Oude Nabije Oosten AYBD, HAL en NIDOTTE schrijven niet over verwantschap met andere talen.

Oude Testament Deze eigennaam komt twee keer (in Jes. 7:14 en 8:8) in de Hebreeuwse Bijbel voor. Een toespeling op deze naam is te vinden in Jes. 8:10.

De eerste (7:14) staat in de context van 7:10-17. Voorafgaand aan dit gedeelte lijkt de Syro-Efraïmitische oorlog (735-732 v. Chr.) op handen. De profeet Jesaja laat Achaz weten dat hij niet bang hoeft te zijn voor de legers van Isra el en Syrië. Maar, hij moet - als reactie op de oorlogsdreiging - ook geen verdrag sluiten met Assyrië! Hij moet zijn hoop en geloof op de God van Isra el stellen. Als bevestiging hiervan, zegt de HEERE bij monde van Jesaja, dat koning Achaz een bovennatuurlijk teken mag vragen. De koning weigert, waarop אֲדֹנָי zélf met een teken komt: הִנֵּה הָעַלְמָה הָרָה וְיֹלְדָת בֵּן וְקָרָאת שְׁמוֹ עִמָּנוּ אֵל - *Zie, de maagd is zwanger. En zij baart een zoon en geeft hem de naam Immanuel.* Deze jongen zal boter en honing eten, totdat hij in staat is het kwade te verwerpen en het goede te kiezen (7:15). Dit betekent, dat over niet al te lange tijd Isra el en Syrië zullen worden verslagen (7:16). Omdat Achaz niet heeft geluisterd, zal het koninkrijk Juda verschrikkelijk veel lijden meemaken (7:17). Tot zover de Bijbelse gegevens.

De andere twee vindplaatsen staan in de context van een oordeelspreek gericht op Isra el en Syrië. En dat gericht komt ook deels over Juda - het reikt tot aan de hals, wordt tegen Immanuel gezegd. Maar Juda zal niet helemaal omkomen; daar zorgt God voor. God immers met ons.

⁸ Hij dringt door tot in Juda, overspoelt het, trekt er doorheen, hij reikt tot aan de hals, en zijn uitgebreide vleugels zullen de volle breedte van Uw land innemen, **Immanuel!**⁹ Volken, loop te hoop, en word verpletterd! En neem ter ore, allen die in verre landen zijn, omgord u en word verpletterd; omgord u en word verpletterd!

¹⁰ Beraam een plan - het zal verijdeld worden! Spreek een woord - het zal niet tot stand komen! Want **God is met ons** (Jes. 8:8-10).

Meer over deze naam en de eraan gerelateerde profetie is te vinden in hoofdstuk 5.

5. Profetie: wat is dat?

W.A.M. Beuken (2003) *Jesaja 1-12*, 201-207. J. Blenkinsopp (2000) *Isaiah*, 227-234. M.J. Boda & J.G. McConville, *Dictionary of the Old Testament Prophets*, 16-24, 781-788. W. Brueggemann (1998) *Isaiah 1-39*, 69-72. J. Calvijn (1551) *De profeteet Jesaja, Deel 1, hoofdstuk 1-14*, vertaling: W.A. de Groot & J.F. Wijnhoud, 205-219. B.S. Childs (2001) *Isaiah*, 62-63, 65-69. J. Day (Red.), *Prophecy and Prophets in Ancient Israel - Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, 225-244. J. Day (Red.), *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, 252-254. M.C.A. Korpel & J. de Moor, *De zwijgende God*, 146-172, 267-271. J.A. Motyer (1999) *The Prophecy of Isaiah*, 76-79. J.N. Oswalt (1986) *The Book of Isaiah, chapters 1-39*, 202-214. M.J. Paul (2012) *Bijbelcommentaar Hooglied | Jesaja*, 215-219, 224-227, 831-837. M.J. Paul (2013), *Bijbelcommentaar Jeremia | Klaagliederen*, 849-858. M.J. Paul (2015), *Bijbelcommentaar Hosea | Maleachi*, 825-835. J. Pelikan (1527), *Lectures on Isaiah Chapters 1-39*, vertaling: A.J. Bouman, in: Pelikan, J. (Red.), *Luther's Works, volume 16*, 83-85. D.L. Petersen, *The Prophetic Literature An Introduction*, 1-96. J.J.M. Roberts (2015) *First Isaiah, chapters 1-39*, 117-120. M. Rydelnik, *The Messianic Hope Is the Hebrew Bible Really Messianic?* p. 1-33, 47-64, 146-163. J.H. Sailhamer, *Introduction to Old Testament Theology A Canonical Approach*, 197-252. P.E. Satterthwaite, R.S. Hess & G.J. Wenham, *The Lord's Anointed Interpretation of Old Testament Messianic Texts*, 1-17, 87-104, 281-302. J.C. Sharp, *The Oxford Handbook of The Prophets*, 5-22. G.V. Smith (2007) *Isaiah 1-39*, 201-205, 211-216. L.A. Snijders (1979) *Jesaja deel I*, 99-105. W. VanGemeren (Red.), *New international dictionary of Old Testament theology & exegesis (NIDOTTE)*, volume 2 - 1123-1127. J.D.W. Watts (1985) *Isaiah 1-33*, 91, 95-102. E.J. Young (1972) *The Book of Isaiah, chapters 1-18*, 277-295.

5.1 Profeteet en profetie in het Oude Nabije Oosten

5.1.1 De profeteet

Het woord *profeteet* is afkomstig van het Griekse woord *prophetes* dat zo iets betekent als *vooraf weten*. Profeten deden echter meer dan voorspellen. Ze spraken ook over het verleden en het heden. Volgens Nissinen (in Sharp (2016, p. 7)) is profeteet de aanduiding voor een geïnspireerde tussenpersoon, maar kan het ook de titel zijn van een tempel official. Het Hebreeuwse נְבִיא dat gerelateerd is aan het Griekse *prophetes* beantwoordt niet aan de diversiteit van de profeten van Israël. De Hebreeuwse Bijbel geeft vier woorden (Petersen, 2002, p. 5-6):

- ◊ De eerste is הוֹזֵן, dat *ziener* betekent. Het gaat hier om iemand die visioenen ontvangt. Een voorbeeld is Amos 7:12;
- ◊ Het woord רֹאֶה (*geestelijke*) wordt vooral bij Samuël gebruikt. Het woord geeft een persoon weer die met de geestelijke wereld communiceert om raad te geven. Een voorbeeld is 1 Sam. 9:9;
- ◊ Elia en Elisa worden vaak אִישׁ-אֱלֹהִים (*man Gods*) genoemd. Het gaat over mensen die over goddelijke krachten beschikken en respect verdienen. Een *man Gods* personifieert de godheid in deze wereld (1 Sam. 9:6);
- ◊ Het woord נְבִיא (*profeteet*) is het meest voorkomende woord. Waarschijnlijk duidt het op iemand die tot een bepaalde taak geroepen wordt (Jes. 29:10). Door de tijd heen is dit de standaarduitdrukking voor een profeteet geworden. Vaak beginnen ze hun profeteet met de woorden *zo zegt de HEERE*.

De zieners, geestelijken, mannen Gods en profeten hebben gemeenschappelijk dat ze tussenpersoon zijn tussen de profane en de geestelijke wereld; grensfiguren zijn het. In de Bijbel hebben deze mensen (m/v) verschillende achtergronden. Zo zijn Jeremia, Ezechiël en Zacharia afkomstig uit een priesterfamilie, maar was Amos boer. Sommige profeten zijn ook priester. Veelal bewegen profeten zich in stedelijk gebied en hebben ze toegang tot het koninklijk paleis. Van de Bijbelse profeten die bekend zijn, zijn er vijftig man en zes vrouw.

Er zijn profeten die geschriften hebben nagelaten. Denk hierbij aan Jeremia, Haggai en Maleachi. Deze profeten worden Schriftprofeten genoemd. Daartegenover staan ook profeten (Bileam, Elia, Elisa, Samuël) die géén geschriften hebben nagelaten.

Een profeet heeft een publiek nodig dat hem erkent als profeet. Er is bescherming nodig als de profeet met vervelende boodschappen komt. Daarnaast hebben bepaalde historische situaties een grotere behoefte aan duiding, aan profetie. Petersen (2002, p. 8) stelt dat deze voorwaarden leidden tot de aanwezigheid van profeten in de periode van de monarchie (1000-500 v. Chr.). Binnen deze vijfhonderd jaar zijn profeten dan met name actief in tijden van crises. Een voorbeeld is de profeet Elia die aan het einde van driejarige droogte tijdens het koningschap van Achab nadrukkelijk aanwezig was (1 Kon. 17-18). Denk ook aan de profeet Jesaja in Jes. 7:1-25. Na de ondergang van Israël en Juda verdwijnen de profeten. Volgens Petersen (2002, p. 12) is dit gerelateerd aan het feit dat de Joodse godsdienst veranderde van een religie die alleen in Israël kon worden gepraktiseerd, naar een godsdienst die overal ter wereld kon worden beoefend. Deze verandering leidde tot een andere behoefte: niet zozeer nieuwe woorden (profeten), als wel nieuwe interpretaties (rabbi's en schriftgeleerden). Brenneman (in Boda (Red.), 2012, p. 784 heeft een andere mening over het ophouden van de profetie. Profetieën gingen niet altijd in vervulling. Daarom gingen hoorders van deze boodschappen profetie met steeds meer achterdocht bekijken. Dit leidde uiteindelijk tot de ondergang van profetie.

Vanuit het Oude Testament wordt op verschillende manieren over profeten buiten Israël gesproken. Deut. 13:2 waarschuwt bijvoorbeeld voor het achterna gaan van *andere goden* - en daarmee impliciet van hun profeten. Bileam (Num. 22-24) was zo'n buitenlandse profeet, uit Moab. Heel veel meer wisten we tot enkele tientallen jaren geleden niet over buiten-Bijbelse profeten. Recente ontdekkingen laten echter zien dat er, naast de Joodse profeten, ook profeten in andere culturen zijn geweest. Profeten die spraken in de naam van hun god. Hun rol is vergelijkbaar met die van het Joodse נְבִיא (Stökl in Boda (Red.), 2012, p. 16). Het bekendst zijn de profeten uit Babylon (Mari) en Neo-Assyrië. Over hun leven in respectievelijk de achtste een zevende eeuw v. Chr. is weinig bekend. Over hun profetieën des te meer. De profeten verkeerden vaak in de tempel van hun god. Daarnaast konden de profeten mannelijk, vrouwelijk maar ook transgender zijn. In Babylon was twee derde man; in Neo-Assyrië was twee derde vrouw.

5.1.2 De profetie

Nissinen (in Sharp (Red.), 2016, p. 5-6) beschrijft profetie tweeledig. Profetie staat voor de bemiddeling van goddelijke kennis door niet-technische middelen, die bestaat uit vier essentiële componenten: (1) de *goddelijke zender* van de boodschap, (2) de eigenlijke *boodschap*, (3) *de profeet* en (4) de *ontvanger(s)* van de boodschap. Profetie moet daarnaast

niet los worden gezien van waarzeggerij. Profetie is één van de uitingsvormen van waarzeggerij. Wat profetie onderscheidt van andere vormen van waarzeggerij is het gebrek aan het gebruik van ‘techniek’, zoals het observeren van de levers van de offerdieren, de sterren of het vliegen van vogels. Profetie moet worden verstaan als een niet-technische, intuïtieve of geïnspireerde vorm van waarzeggerij, waarbij de profeet als spreekbuis van de godheid fungeert. Deze definitie wordt ook door Stökl (in Boda (Red.), 2012, p. 20) onderschreven.

In tegenstelling tot profetieën van buiten-Bijbelse profeten zijn veel van de profetieën van de Bijbelse profeten bewaard gebleven. Het kleine aantal bewaarde profetieën ten opzichte van hun grote geografische spreiding geeft aan dat profetieën in de buurlanden van Israël vaak niet in geschreven vorm eindigden (Nissinen in Sharp (Red.), 2016, p. 9). In de Mari cultuur gaat de inhoud van de profetieën met name over de politiek van de koning en het onderhoud van de tempels. In de Assyrische profetieën is de troonopvolging, de consolidatie van de regering van de koning, de dominantie van de wereld, de persoonlijke veiligheid en de afstemming tussen hemel en aarde van belang (Nissinen in Sharp (Red.), 2016, p. 10, 12).

Bijbelse profetie en buiten-Bijbelse profetie: de overeenkomsten

- ◇ Volgens Nissinen (in Sharp (Red.), 2012, p. 20) zijn er met betrekking tot de profetische bemiddeling een aantal overeenkomsten met (niet-)Bijbelse profetie. Het betreft:
 - de socio-religieuze context van de profeten in de tempels (zo ook Stökl, in Boda (Red.), 2012, p. 20;
 - de politieke significantie van profetie voor het koningschap;
 - het veranderde bewustzijn als voorwaarde voor profetie;
 - de ‘gender matrix’ die de profetische bemiddeling toestaat aan zowel mannen als niet-mannen.

Wat Nissinen betreft, zijn er geen redenen om te geloven dat de Griekse, Mesopotamische, en Bijbelse profetie drie verschillende socio-religieuze fenomenen representeren.

- ◇ Zowel Petersen (2002, p. 16), Korpel & De Moor (2011, p. 146) als Paul Red. (2013, p. 851) stellen dat het taalgebruik van profeten in zowel binnen als buiten Israël veel op elkaar lijkt. Denk hierbij aan het Bijbelse *zo zegt de HEERE* naast dat van *zo spreekt Annunitum* van de Mari-profeten.
- ◇ Korpel & De Moor vinden - net als Nissinen - dat buiten-Bijbelse profetie sterk lijkt op profetie in de Bijbel. Zowel de buitenlandse als de Joodse profeten riepen hun koning op tot sociaal en rechtvaardig beleid (p. 147). Mari-profetieën zijn voorwaardelijk, net als veel Bijbelse profetieën dat zijn (p. 147). Net als Bijbelse profeten richtten ook de Mari-profeten kritische boodschappen tot hun koning (p. 148). De profetie werd versterkt met behulp van symbolische handelingen (p. 148) en de uitdrukking *man Gods* is in beide culturen bekend (p. 155).

Bijbelse profetie en buiten-Bijbelse profetie: de verschillen

- ◇ Petersen (2002, p. 17-18) stelt dat de profetische activiteit in het oude Israël verschilt door de monumentale literaire creaties die voortkomen uit het werk van de profeten. Er is geen profetische tekst uit het oude Mesopotamië, Syria-Palestina of Egypte die vergelijkbaar is met bijvoorbeeld de boeken van Jesaja of Hosea, niet in grootte, diepte van visie, noch in literaire complexiteit. In de Mari-teksten uit Babylon zijn geen latere toevoegingen of reflecties gevonden, zoals wel in de Joodse profetische literatuur het geval is;

- ◇ Eén van de belangrijkste kenmerken van Bijbelse profetie is het radicale tegenover van een profetie jegens de koning. De profeten in de Bijbel riepen het koningshuis veelal op zich te bekeren en terug te keren naar de God van hun voorouders. Tussen koning en profeet was veel sprake van animositeit. Dit in tegenstelling tot de profeten in het buitenland. Zij bevestigden hun koningen over het algemeen in hun status quo en beloofden hen overwinning of bevrijding (Korpel & De Moor, 2011, p. 159, Stökl (in Boda (Red.), 2012, p. 20 en Paul Red. (2013, p. 851). Enige nuancering is op z'n plaats. De Babylonische en Neo-Assyrische profetieën werden bewaard in de koninklijke archieven. Kritiek wordt daarom logischerwijze minder bewaard.

5.2 Goede en misleidende profetie

Wat is een goede en wat is een misleidende profetie? Het boek Deuteronomium heeft er verschillende perikopen aan gewijd. Over goede profetie wordt het volgende geschreven:

Wanneer u dan in uw hart zegt: Hoe kunnen wij het woord herkennen dat de HEERE niet gesproken heeft? Wanneer die profeet in de Naam van de HEERE spreekt, en het gebeurt niet en het komt niet uit, dan is dat een woord dat de HEERE niet gesproken heeft. In overmoed heeft die profeet dat gesproken; wees niet bevreesd voor hem (Deut. 18:21-22).

Over misleidende profetie is de auteur van het boek Deuteronomium ook duidelijk:

Als in uw midden een profeet opstaat of iemand die dromen heeft, en u een teken of wonder geeft, en dat teken of dat wonder waarvan hij tot u gesproken had, komt en hij zegt: Laten we achter andere goden aan gaan, die u niet kent, en laten we die dienen, luister dan niet naar de woorden van die profeet of naar hem die die dromen heeft! Want de HEERE, uw God, stelt u dan op de proef om te weten of u de HEERE, uw God, liefhebt met heel uw hart en met heel uw ziel (Deut. 13:1-3).

Volgens de Bijbelse gegevens worden er met name misleidende profeten gesignaleerd in de jaren die voorafgaan aan de val van Jeruzalem. Ze stelden de zonden niet aan de kaak. De oproep tot bekering bezigden ze niet. Zodoende werd het onheil niet afgewend. Misleidende profeten hadden veelal positieve boodschappen en stonden in nauwe verbinding met de bestuurlijke en economische bovenlaag. Ze vormden geen 'tegenover', zoals de goede profeten dat wel deden. "De ware profeten vroegen aandacht voor de verbreking van het verbond van de zijde van het volk door de zonden van ongerechtigheid, afgoderij en goddeloosheid. Deze kant van het verbond lieten de valse profeten terzijde liggen" (Paul (Red.), 2013, p. 853).

Wat zijn mogelijke criteria voor het onderscheiden van een profetie? Brenneman (in Boda (Red.), 2012, p. 783-785) beschrijft drie typen onderzoek. Een van de onderzoeken focust op de persoon, het karakter en de eigenschappen van een profeet. Een profeet met een misleidende boodschap heeft dan bijvoorbeeld een slecht karakter en toont goddeloos gedrag. Jeremia beschrijft dat dit type profeten overspel pleegt en liegt (Jer. 23:14). Of dronken zijn (Jes. 28:7). Bij dit type onderzoek is wel een kanttekening te maken. Want, hoe duiden we dan het 'immorele gedrag' van profeten als Hosea en Jesaja? Brenneman (in Boda (Red.), 2012, p. 783) wijst hierop. Hosea trouwt bijvoorbeeld met een prostituee (Hos. 1:2). Jesaja loopt drie jaar lang naakt door Jeruzalem (Jes. 20:2-3). Een verzachtende omstandigheid is wel, dat zij dit doen naar aanleiding van het spreken van de HEERE.

Een ander type onderzoek focust zich op de boodschap van de profeet. Paul Red. (2013, p. 853-854) beschrijft zeven (objectieve) kenmerken die de boodschap van een misleidende profeet kenmerken: (1) deze profeten spreken woorden die het volk, de priesters en het koningshuis welgevallig zijn; ze hebben nooit een confronterende boodschap. (2) Ze roepen niet op tot bekering. (3) Ze zijn niet pessimistisch over de toekomst. (4) Ze spreken over vrede. (5) Ze spreken woorden die niet in overstemming zijn met de Thora en de woorden van de goede profeten. (6) Ze spreken leugens en bedrog die uit hun eigen hart voortkomen. (7) Ze leren de afval van de HEERE. De boodschap van een goede profeet wordt daarentegen gekenmerkt door de goddelijk inspiratie. Dit is herkenbaar aan de woorden *כֹּה אָמַר יְהוָה* (zo zegt de HEERE). Natuurlijk kan elke profeet dat zeggen. De auteur van Deuteronomium schrijft daarom in 18:22 dat de gedane profetie moet uitkomen. Dit betekent dat er tussen de gedane profetie en het uitkomen ervan niet teveel tijd mag zitten.

Helemaal overtuigd van de opsomming van Paul ben ik niet. De kenmerken een, twee en vier kunnen inderdaad de boodschap van een misleidende profeet kenmerken. Echter, ook goede profeten brachten - al is dat in mindere mate - welgevallige boodschappen, reppen positief over de toekomst en spraken over vrede. Jeremia is zo'n profeet die spreekt over onheil, maar ook over heil. Over oordeel, maar ook over hoop.

Een derde type onderzoek focust op de hoorders van de profetische boodschap. Hoe reageren de luisteraars op de afgegeven boodschap? Worden ze overgehaald of niet? Uit onderzoek (Brenneman, in Boda (Red.), 2012, p. 784) blijkt, dat zij die de boodschap geloven, niet worden afgeschrikt door het mogelijk niet in vervulling gaan van de profetie. Anderen gaan profetie echter meer en meer negeren en zoeken hun heil elders.

Veel onderzoekers gaan er vanuit, "dat er *geen objectieve* criteria voor onderscheiding bestaan en dat de beoordeling door de historische context en de traditie of door de toenmalige hoorders bepaald werd" (Paul (Red.), 2013, p. 855). Hij of zij was een goede profeet als een aantal mensen de betreffende persoon als een goede profeet beschouwden. Petersen (2002, p. 44) stelt in zijn boek *The Prophetic Literature* dat profetieën subjectief van aard zijn: "Prophetic literature is the product of creative speakers and writers who were influenced not only by contemporary events but also by a view of Yahweh (...)." Paul Red. (2013, p. 854) denkt "dat er harde en zachte criteria zijn [denk aan de eerder genoemde zeven criteria, AVN] om ware van valse profetie te onderscheiden." Dit betekent, dat het voor de hoorders van de profeten toen niet altijd duidelijk was of een profetie goed of misleidend was. Onze Bijbel is er echter wel duidelijk over. "In hoeverre we dat aanvaarden, is een kwestie van geloof" (Paul (Red.), 2013, p. 854). De profeten zélf vonden het overigens ook moeilijk om de stem van de Geest van God te onderscheiden van hun eigen geest:

"Jes. 30:21 beschrijft de stem van God die een gelovige instrueert om de juiste richting op te gaan als een stem 'van achter'. De Leraar is op dat moment zelf niet te zien, maar in een flits kun je zijn stem wel herkennen - voor zover je bekend bent met hem", (Korpel & De Moor, 2012, p. 268).

5.3 Immanuelprofetie

De Immanuelprofetie is onderwerp van veel debat. Denk hierbij aan bijvoorbeeld de vraag of de profetie moet worden gelezen als positief of juist als een bedreiging. Een andere vraag is, of de profetie op de korte of op de lange termijn wordt vervuld. Deze paragraaf beschrijft de antwoorden op deze vragen, die in de gelezen literatuur naar voren zijn gekomen.

5.3.1 De Immanuelprofetie: verlossing of oordeel?

In de gelezen literatuur worden drie posities ingenomen: de uitwerking van de profetie is (1) verlossing, (2) oordeel en (3) verlossing én oordeel.

Profetie is verlossing

Een kleine minderheid denkt dat het gegeven teken grotendeels relateert aan verlossing. Het gegeven teken is simpel, schrijft Watts (1985, p. 97). Het teken is verbonden aan een periode waarin de huidige crisis er niet meer zal zijn. Daarnaast laat de opmerking in 7:7, waarin יהרה paal en perk stelt aan de opmars van Israël en Syrië, zien dat de dreiging jegens Achaz leeg is. Achaz overleeft beide koningen (Watts, 1985, p.102). Brueggemann (1998, p. 70) ziet de profetie ook als positief, vanwege de Davidische theologie in 2 Sam. 7 en vanwege de kernovertuiging dat God Israël zal beschermen. Beuken (2003, p. 207) eindigt zijn bespreking van de perikoop met de opmerking dat Immanuel Gods aanwezigheid voor het huis van David belichaamt in het tijdperk van de vernietigende overmacht van Assyrië. Onder Achaz betekent dit redding van de dreigende straf, toen die generatie de gelegenheid had om het geloof jegens JHWH te bewijzen (7:9) en daarna als heil, door het vonnis heen, toen het recht op heil verspeeld was (8:11-15). Schibler (in Satterthwaite (Red.), 1995, p. 99) schrijft dat door dit teken naar voren komt, dat God met zowel Achaz als Jeruzalem is. Collins (in Day (Red.), 2010, p. 229) schrijft dat koning Achaz niet bang hoeft te zijn voor de noordelijke koningen. Het gebruik van de wortel אמן in 7:9, waarin koning Achaz gemaand wordt stand te houden, kan een toespeling zijn op 2 Sam. 7. Collins concludeert dat dit mogelijk impliceert dat het Davidische verbond uit 2 Sam. 7:15-16 blijft bestaan. De boter en honing uit 7:22 duidt Collins overigens als dubbelzinnig. Er is blijkbaar geen landbouw (meer) mogelijk en het enige beschikbare voedsel is wilde honing en dat wat de weinige kudden opleveren. En alsof het al niet ernstig genoeg is: wijngaarden - het symbool van luxe in de achtste eeuw v. Chr. - worden vernietigd. Maar, schrijft Collins, het feit dat het vernietigde land nog steeds boter en honing oplevert, betekent dat de belofte aan David niet is ingetrokken (p. 234). Een laatste argument om de profetie positief te bezien, beschrijft Collins op p. 236: de conclusie van 7:16b laat zien dat het oordeel wordt uitgesproken jegens Israël en Syrië (het land van de twee koningen voor wie u in angst verkeert). Jes. 7:17 gaat tegen deze redenering in, vanwege de woorden אֵת מְלִכֵי אֲשׁוּר, maar Collins denkt dat deze woorden een verkeerde weergave van de werkelijke tekst zijn. Zonder deze toevoeging is 7:17 een belofte van redding. Eén van de argumenten van Roberts (2015, p. 120) voor het zien van de profetie als positief, betreft eveneens de omissie in 7:17b. Daarnaast ziet hij boter en honing als keuzevoedsel (n.a.v. Gen. 18:8). Keuzevoedsel impliceert dat er rijke en overvloedige maaltijden mogelijk zijn, ook al worden de wijngaarden vernietigd (7:22). Verder refereert Roberts nog aan de symbolische naam Immanuel zélf. Immanuel betekent immers *God met ons*. Deze betekenis is positief en verwijst naar bijvoorbeeld de Sionsliederen, waarin de veiligheid van Sion bezongen wordt. Denk hierbij aan Ps. 46:12 waarin staat dat *de HEERE van de legermachten met ons is*.

Profetie is oordeel

Een andere kleine minderheid ziet het gegeven teken met name als een oordeel. Williamson (in Day, 1998, p. 253) gaat ervan uit dat door de profetie een radicale discontinuïteit ontstaat met de huidige heersers van het Davidische koningshuis. Het lijkt erop, stelt hij, dat de

toewijding van God aan Zijn volk de specifieke zorg voor een bepaalde historische dynastie opgeeft. Alhoewel het teken, dat in de naam moet worden gezocht, ook continuïteit vertegenwoordigt: God zal voor effectief leiderschap voor Zijn volk zorgen. Williamson neemt hiermee wel het meest stellige standpunt in. Motyer (1999, p. 78) noemt twee argumenten voor zijn stellingname dat de profetie met name als oordeel moet worden gezien. De boter en honing van 7:22 is geen keuzevoedsel, maar het dieet van hen die in het verwoeste land Juda wonen. Daarnaast stelt Jes. 7:17 dat er een grote ramp op het land Juda afstevent, ondanks het positieve in 7:16. Koning Achaz wordt door Jesaja tot de onmiddellijke erfgenaam van het komende debacle gemaakt. Paul Red. (2012, p. 225-226) schrijft dat de naam Immanuel uitdrukt

“dat God nabij is, ook in moeilijke situaties.” Daarnaast “zal het land Juda verlaten worden door de twee koningen voor wie Achaz bang is (...)” Jawel, maar “het eten van boter en honing [in 7:15] duidt op een moeilijke tijd met veel tekorten (...). En “de toekomst is niet geheel rooskleurig, want er komt een andere gevaar. Er zullen (...) dagen aanbreken die er zo niet geweest zijn sinds de rijksdeling (...). De koning van Assur zal het land en de steden verwoesten (...). Het Davidische koningshuis staat dus ernstig onder druk.”

Profetie is verlossing en oordeel tegelijk

Het grootste deel van de onderzoekers denkt dat de profetie als verlossing, maar tegelijkertijd ook als oordeel moet worden gezien. Oswalt (1986, p. 204) stelt dat de profetie een dubbelzinnig karakter heeft. De profetie brengt zowel goed als slecht nieuws. Hij schrijft, dat zij die stellen dat de profetie er een is van zegeningen, gedwongen worden om 7:17 samen met de perikoop van 7:18-25 te herinterpreteren. Deze perikoop wordt immers verondersteld een verheldering van 7:17 te zijn. Maar, zij die denken dat de profetie er een van oordeel is, moeten iets met 7:16. De aanwezigheid van God met ons betekent wel en wee. Voor zover we van Hem afhankelijk willen zijn, resulteert Gods aanwezigheid in zegen. Als we onafhankelijkheid zoeken, resulteert zijn aanwezigheid in een vloek (1986, p. 208-209).

Calvijn (1551, p. 213) wijst op de verlossing en het oordeel die van deze profetie uitgaan. Verlossing, omdat God Zijn beloften ondanks Achaz toch zal vervullen, in de komst van Christus. “Ter wille van Hem wil God de stad redden. Weliswaar bent u [Achaz, AVN] dat onwaardig, maar Gods raad zal bestaan en uitgevoerd worden.” De andere kant is ook waar, schrijft Calvijn (p. 218): de HEERE kondigt koning Achaz zijn eigen ondergang aan. Door deze profetie laat God hem weten dat de Assyriërs, waar hij het van verwachtte, over hem en zijn volk zullen heen walsen. Young (1972, p. 291-295) zegt dit in min of meer dezelfde woorden. Immanuel zal voor het volk van God verlossing brengen. Achaz en zijn volgelingen krijgen óók bezoek, maar dan van koning Tiglath-Pileser III. Deze koning vernietigt alles wat hij tegenkomt. De gebeurtenissen die de trein die in gang hebben gezet, leiden uiteindelijk tot de ballingschap en de afschaffing van de theocratie. Snijders (1979, p. 104) schrijft dat het teken troostrijk is (de toekomst van de dynastie en de stad is verzekerd), maar ook negatief: koning Achaz wordt aan de kant gezet. Zijn politiek jegens Assyrië houdt geen stand. Childs (2001, p. 68) denkt dat voor degenen van het ongeloof (Achaz en het ongelovige Israël) het Immanuel teken een teken van vernietiging is; voor degenen die geloven (het gelovige overblijfsel), is het Immanuel teken een belofte van Gods voortdurende presentie in de verlossing. Door deze profetie wordt er een wig gedreven tussen de ongehoorzame Achaz en de ware messiaanse vertegenwoordiger van de troon van David (9:6). Petersen (2001, p. 52) schrijft dat Jesaja de profetie op een behendige manier transformeert van een profetie van verlossing in een profetie van oordeel. Israël en Syrië zullen als bedreiging verdwijnen voordat het kind opgroeit. Echter, vanwege het gebrek aan Juda's vertrouwen, zal het land lijden onder de koning van Assyrië. Smith (2007, p. 212-214) ziet de

profetie eveneens als positief en negatief. Positief, omdat Hizkia - Smith denkt dat Immanuel moet worden gezien als Hizkia - als godvruchtige aankomende troonopvolger een teken van hoop is voor godvruchtige mensen in Juda. Negatief, want het eten van boter en honing kan dan wel positief geduid worden - er is immers nog voedsel, maar Jesaja gebruikt deze term hier om de terugkeer naar een nomadisch bestaan te beschrijven, in plaats van een gevestigde landbouwcontext. En dat betekent dat deze zoon een aantal jaren in een tijd van beroving en anarchie zal leven.

5.3.2 De Immanuelprofetie: vervulling dichtbij of ver weg?

In de gelezen literatuur worden ook hier drie posities ingenomen: de vervulling van de profetie zal plaatsvinden (1) in de nabije toekomst, (2) over enkele honderden jaren of (3) in de nabije toekomst, maar ook over enkele honderden jaren.

Vervulling dichtbij

Snijders (1979, p. 102) schrijft dat “het teken voor Achaz is bestemd en niet eerst in de verre toekomst gegeven zal worden in de gedaante van een nieuwe generatie, een gelouterde rest, maar spoedig.” Volgens Watts (1985, p. 97) loopt de profetie parallel aan de uitspraak in 7:8b, maar impliceert het een veel kortere periode. Oswalt (1986, p. 214) beschrijft twee sporen. Enerzijds is het goed mogelijk dat een kind van ongeveer drie jaar in staat moet zijn het kwade te verwerpen en het goede te kiezen. Dit impliceert dat binnen drie jaar Damascus en Samaria zullen worden geplunderd. Anderzijds is vanuit de geschiedenis bekend, dat het meer dan drie jaar duurde voordat Samaria werd vernietigd en Israël ophield te bestaan. Oswalt denkt zodoende, dat de beste interpretatie van deze profetie is, dat tegen de tijd dat het kind een leeftijd heeft bereikt waarop het officieel aansprakelijk is, zowel Israël als Damascus zullen ophouden te bestaan. Brueggemann (1999, p. 70) schrijft dat het kind een zichtbaar, fysiek en herbevestigend teken is van de kernovertuiging van het koninkrijk Israël dat God present is in en met en voor Israël als verdediger, voogd en beschermer. Blenkinsopp (2000, p. 233) verwijst naar Ibn Ezra die stelt dat het teken in de nabije toekomst om verificatie vraagt. Beuken (2003, p. 205) is kort en bondig: het heden wordt bepaald door het teken van geboorte en vermelding van de naam, de nabije toekomst door de vervulling ervan in de verwoesting van de vijanden (7:16). Paul Red. (2012, p. 217) gaat niet met zoveel woorden in op de vraag wanneer de profetie wordt vervuld. Toch stelt hij

“dat het aannemelijk is, dat hier wordt gesproken over een onbekende jonge vrouw die in een tijd van dreiging aan haar zoon de naam ‘Immanuel’ geeft. Dat heeft betekenis voor koning en volk. (...) Als Jesaja een rechtstreekse [messiaanse, AVN] profetie had uitgesproken, zou Jozef de naam Immanuel moeten geven, maar dat gebeurde niet. Het is aannemelijker dat Mattheüs hier [Mat. 1:25, AVN] met ‘vervullen bedoelt dat God eerdere gebeurtenissen op een hoger plan brengt.”

Roberts (2015, p. 120) tenslotte, gaat ook uit van een snelle vervulling. Jesaja belooft dat wat voedseltekorten, als gevolg van de belegering van Jeruzalem, hebben veroorzaakt of zullen veroorzaken, binnen drie jaar (want dan is de geboorte van Immanuel) worden goedge maakt.

Motyer, Childs en Smith zien de vervulling op korte termijn plaatsvinden, maar zien daarnaast ook (lichte) messiaanse trekken in deze profetie. Motyer (1999, p. 77) schrijft dat het verwachten van een goddelijke Messias sterk in het OT aanwezig is. Hij vindt het duidelijk

zichtbaar, dat op enig moment de verwachtingen zich ontwikkelen in de richting van een perfecte koning die voor altijd en overal zal regeren (9:7) en die - zo schrijft Motyer - zowel de zoon van David als de Zoon van God zou zijn. Childs (2001, p. 62) stelt dat in Jesaja 7 de messiaanse hoop die met Immanuel wordt geïntroduceerd, zich begint te ontwikkelen. Binnen enkele jaren zullen de zegeningen waarop in de naam wordt geanticipeerd, zichtbaar zijn voor hen die geloven in de messiaanse regering van God. De taal van boter en honing getuigt van dezelfde nieuwe eschatologische realiteit als die van de grote vreugde over de oogst in 9:3, of van de aarde die vol is van de kennis van de HEERE, zoals water de aarde bedekt (11:9). Ondanks het buitengewone mysterie en de onbepaaldheid rondom het gegeven Immanuel teken, zijn er veel duidelijke indicaties dat het teken door de Jesaja tradities messiaans werd verstaan, en zo vormgegeven om de messiaanse hoop voor elke opeenvolgende generatie te verduidelijken en uit te breiden (Childs, 2001, p. 68-69). Smith (2007, p. 216) denkt dat de Immanuelprofetie laat zien dat de vervanging van koning Achaz zal plaatshebben na het verliezen van de oorlog tegen de Assyriërs en dat Immanuel (Hizkia) een godvruchtige koning zal zijn die de goede keuzes maakt. Smith denkt overigens ook dat deze profetie iets in zich heeft van een beginnende messiaanse tekst, maar dat deze meer verduidelijking nodig heeft. De naam Immanuel in 8:8, 10 en de relatie met 9:1-7 kan helpen de mogelijke messiaanse identiteit van Immanuel verder te verduidelijken.

Vervulling ver weg

Young (1972, p. 290-291) is helder: het kind kan niet beschouwd worden alsof het in de tijd toen en daar is geboren. Zijn geboorte wordt omgeven door het mysterieuze en bovennatuurlijke. Jesaja kondigt daarom geen hedendaags kind aan. Hij kijkt in een visioen vooruit naar de geboorte van Degene wiens aanwezigheid God naar Zijn volk brengt.

Vervulling dichtbij en ver weg

Het is verrassend dat alleen Young onomwonden schrijft dat Jesaja het in het kader van Jes. 7:13-17 heeft over de komende Messias als de Zoon van God.

Luther, Calvijn en Rydelnik komen met een andere oplossing voor de ontcijfering van de Immanuelprofetie. De drie exegeten komen met de gedachte dat 7:13-15 een lange termijnprofetie is, waarin het over Christus gaat. Jes. 7:16-17 zou dan een profetie zijn, die binnen enkele jaren in vervulling gaat. Luther (1527, p. 84-85) spreekt zich niet expliciet uit, maar uit de volgende woorden denk ik toch te kunnen destilleren, dat hij voor deze optie kiest:

“And he foretells two signs: The one is hidden, the other open. The latter he explains in chapter 8 (...). The first one does not apply to Ahaz, because he did not live to see it, but the second does. (...). But this sign was given for the sake of the remnant, that the kingdom of Judah should not be destroyed until Christ would come. It is, however, a hidden sign for the sake of the ungodly.”

Calvijn schrijft dat veel Griekse en Latijnse exegeten (die denken dat deze perikoop alleen als lange termijn profetie kan worden gelezen) bij 7:13-17 niet zorgvuldig te werk gaan. Hij stemt daarom in met iemand als Ibn Ezra, die vindt dat de context in ogenschouw moet worden genomen:

“De stad werd belegerd en daarom moest Jesaja een teken geven. Maar, waarom zou hij de Messias die vijfhonderd jaar later zou komen beloofd hebben? Deze belofte aangaande Christus zou volgens hen [Griekse en Latijnse exegeten, AVN] geen enkele zin hebben voor Achaz, die moest vatten ten aanzien van de bevrijding van Jeruzalem. Maar, dit is een onzorgvuldige uitleg”, (Calvijn, 1551, p. 212).

Calvijn vindt dat 7:13-15 is gericht op de lange termijn. Deze heeft betrekking op Jezus en wordt gegeven aan het huis van David. Echter, de belofte moet op dát moment de hoorders van Jesaja óók iets te zeggen hebben. Calvijn ziet 7:16-17 daarom als een korte termijn profetie gericht aan koning Achaz, die handelt over een kind in die tijd. In het geval dit kind een bepaalde leeftijd bereikt, is het gedaan met de dreiging van de noordelijke buurlanden. Bij 7:16 maakt hij de volgende opmerking:

Velen hebben de fout gemaakt, dat ze dit vers met het vorige verbonden, alsof hier over hetzelfde kind zou worden gesproken. (...) Het gaat hier dus niet over Christus, maar over kinderen in het algemeen. Hierin verschil ik van mening van alle commentatoren. (...) het is niet waarschijnlijk dat deze belofte van de aanstaande verwoesting van die beide rijken, wat de tijd betreft zich zou hebben uitgestrekt over vijfhonderd jaar, dat wil zeggen tot de komst van Christus”, (Calvijn, 1551, p. 216-217).

Rydelnik (2010, p. 150-158) heeft dezelfde gedachtegang als Calvijn. Achaz' huis wordt bedreigd. Dit zou de vernietiging van de messiaanse hoop kunnen betekenen. De dreiging vraagt daarom om de noodzaak van een lange termijn teken (7:14) aan het huis van David, dat ondanks de dreiging, de Messias zal worden geboren.

Jes. 7:16 heeft, wat Rydelnik betreft, een openingsfrase die in het Hebreeuws een tegendraadse nuance reflecteert. Dit betekent dat een gescheiden profetie is toegestaan. In 7:16 spreekt Jesaja tot koning Achaz. In het doen van deze korte termijn profetie volgt Jesaja een frequent patroon in zijn boek. Door de snelle uitkomst van de korte termijn profetie, geeft hij zijn publiek de mogelijkheid te vertrouwen op het uitkomen van de lange termijn profetie.

5.4 Messiaanse profetie

Oude Nabije Oosten Het werkwoord מָשַׁח (zalven) komt weinig in het Ugaritisch en Akkadisch voor. De contexten waarin het woord voorkomt suggereren de mogelijkheid van “a homophonous root meaning to stretch out the hand; conform Arabic *masaha*, stroke with the hand” (Oswalt in NIDOTTE, 1997, volume 2, p. 1123).

Oude Testament De twee wortels voor *zalven* (מָשַׁח (130 keer) en מָשַׁח (12 keer)) drukken twee verschillende aspecten uit van het zichzelf insmeren van olie of het overgoten worden van olie door iemand anders. Het Hebreeuwse מָשַׁח betreft een cosmetisch en soms ook medicinaal gebruik van olie. Op vier uitzonderingen na (2 Sam. 1:21, Jes. 21:5, Jer. 22:14 en Amos 6:6) is de wortel מָשַׁח gerelateerd aan een formele activiteit, die wordt geassocieerd met inauguratie en inwijding. Nog eens vier keer komt het woord voor in de context van het bestrijken van ongezuurde platte koeken (Ex. 29:2, Lev. 2:4, 7:12, Num. 6:15). De overige keren dat מָשַׁח en de ervan afgeleide woorden voorkomt, zien we met name in twee perioden:

- ◇ de keren dat het woord verwijst naar de inhuldiging van de tabernakel [tussen Ex. 25:6 en Num. 7:88 - 54 keer] en
- ◇ de keren dat het woord verwijst naar de inauguratie van de koningen Saul, David en Salomo [tussen 1 Sam. 2:10 en 1 Kon. 5:1 - 34 keer].

Naast koningen en priesters wordt de wortel ook nog drie keer gebruikt met betrekking tot profeten (1 Kon. 19:16, 1 Kron. 16:22, Ps. 105:15).

Verder komt de wortel van het woord מָשַׁח een aantal keren voor in de context van het heiligen van iets. Dit zalven veronderstelt niet alleen speciale verplichtingen, maar ook een speciale status. Bij het aanraken van de *gezalfde van de HEERE*, raak je Hemzelf aan. De aanduiding מָשַׁח komt 38 keer voor. Negen keer gebruikt David deze uitdrukking om daarmee Saul aan te duiden. In het geval een persoon de gezalfde van de HEERE is, valt de persoon in kwestie veelal onder de bijzondere zorg en bescherming van God.

Binnen het OT zijn er slechts twee eenduidige verwijzingen naar een eschatologische figuur, een Gezalfde, een Messias: beide in Dan. 9 (25, 26). De schrijver van het boek Daniël verwijst naar een tijd in de toekomst waarin de Gezalfde, de Messias zal komen (Oswalt in NIDOTTE, 1997, volume 2, p. 1123-1127).

Door middel van het zalven worden mensen tot iets toegerust. Dit leidt tot de gedachte dat de gezalfde, de Messias in Dan. 9:25-26, ook een zekere waardigheid heeft. Hiermee is volgens Selman (in Satterthwaite e.a. (Red.), 1995, p. 283) overigens niet gezegd, dat Dan. 9 wijst op Jezus van Nazareth. Volgens Selman moet veeleer worden gedacht aan een historische figuur, al is deze tekst voor velerlei uitleg vatbaar. De niet-Joodse koning Cyrus wordt immers ook de gezalfde van de HEERE genoemd. Uit het voorgaande blijkt dan ook, dat het woord *gezalfde* algemeen werd gebruikt.

McConville (in Satterthwaite e.a. (Red.), 1995, p. 5) denkt dat er geen algemeen geldende definitie van messianisme is te geven. Dit laat, wat hem betreft, veel ruimte voor exegeet, die zich allereerst de vraag moet stellen hoe hij / zij over het OT denkt: is deze in essentie verwachtend of niet? McConville (in Satterthwaite e.a. (Red.), 1995, p. 284) vindt dat het 'concept' Messias niet moet worden beperkt tot een enkel Hebreeuws woord. Hij stelt voor breder te kijken, naar messiaanse afbeeldingen en symbolen. Rydelnik (2010, p. 2) bevestigt dit eveneens:

"In this work, I am not limiting the discussion of the Messiah only to those passages that use the exact Hebrew term *māšīah*, but I included all terms (a.o. the Branch, the Holy One and the Servant of the Lord, AVN) and passages relating to that future royal figure as "messianic.""

5.4.1 Ontwikkeling messianisme in het OT en de intertestamentaire periode

Messianisme wordt door de moderne wetenschap veelal als een ontwikkeling gezien die in de late OT periode, de periode van na de ballingschap, heeft plaatsgevonden. Het messianisme komt alleen aan de orde in de boeken van na-ballingschap profeten en enkele geschriften in de intertestamentaire geschriften (McConville in Satterthwaite e.a. (Red.), 1995, p. 10-11). Paul en Rydelnik vinden overigens dat de gedachte van het messianisme in alle delen van het OT te vinden is, waarover verderop meer. De achtergrond van dit verschil in interpretatie is, hoe de onderzoeker het messianisme waardeert (McConville in Satterthwaite e.a. (Red.), 1995, p. 15-17). Want, het maakt nogal wat uit of messianisme wel / niet wordt gezien als een fenomeen dat in de Israëlitische religie thuishoort. En is messianisme wel / niet een centraal motief in het OT? Is typologie een manier om messianisme te duiden?

Vanuit het Judaïsme tussen de beide testamenten is niet veel over het messianisme bekend. In de apocriefe boeken wordt er weinig over geschreven. Enige tekenen van messiaanse verwachtingen zijn overigens wel te vinden in enkele Qumran rollen en de Psalmen van Salomo. In laatstgenoemd boek wordt bijvoorbeeld geschreven dat God zélf Koning is, waarna de schrijver vervolgt "dat het nageslacht van David altijd koning zal zijn; vanaf vers 32 wordt

gebeden dat Israëls koning, zoon van David, zal opstaan. Er is dus een zeer nauwe band tussen God en de Messias-koning”, (Paul (Red.), 2015, p. 831). De Qumran gemeenschap leefde met de gedachte dat zij de komst van de Messias zouden meemaken.²⁸ In verschillende Qumranrollen wordt over de Messias gesproken:

1QSa ii 11-14 spreekt over de geboorte van de priesterlijke Messias bij de Gemeenschap van Qumran. Vanaf regel 14 wordt gesproken over de Messias van Israël, die dus chronologisch en blijkbaar ook hiërarchisch ná de priesterlijke Messias komt. In latere teksten (4QpGen v3-4 / 4Q458 2 ii 6, AVN) wordt van deze tweede Messias gezegd dat hij een telg van David zal zijn (Paul (Red.), 2015, p. 831).

Overigens onderschrijven Paul Red. (2015, p. 825-831) en Rydelnik (2010, p. 47-64) de stelling van McConville dat het messianisme pas na de ballingschap begon te leven, niet. Paul Red. wijst bijvoorbeeld op Deut. 18:15, waarin de auteur wijst op een profeet uit het midden van het volk Israël. Deze profeet zal de HEERE, uw God, doen opstaan. Het volk moet naar hem luisteren. Verder wijst Paul Red. op de al eerder in deze masterthesis aangehaalde 2 Sam. 7:12-16, waar יהיה het eeuwige koningschap van David bevestigt. “In loop van de geschiedenis van het OT blijkt het zicht op een komende Verlosser duidelijker te worden dan in de begintijd het geval was” (Paul (Red.), 2015, p. 826). Jesaja is bijvoorbeeld specifiek dan de auteur van Torah. Rydelnik wil door middel van het bespreken van Gen. 49:8-12 (Jacob zegent zijn zonen), Num. 24:14-19 (Bileam zegent Israël nogmaals) en Deut. 18:15-19 (belofte van de profeet) aantonen dat het OT al op de latere Messias wijst. Hij doet dit met behulp van binnen-Bijbelse perspectieven.

5.4.2 Gedachten over de messiaanse profetie vanaf de Verlichting

Rydelnik (2010, p. 13-33) geeft een helder overzicht van de status questionis met betrekking tot de messiaanse profetie. Hij beschrijft zeven typen vervulling. Deze beschrijf ik kort, waarbij ik tussen ronde haakjes (...) aangeef welke onderzoeker in welk jaar de betreffende gedachte heeft beschreven.^{29 30} De naam en het jaartal tussen rechte haakjes [...] refereert aan de exegeten uit hoofdstuk 3:

- ◇ **Historische vervulling** (Collins, 1724) De profetie refereert aan historische gebeurtenissen en mensen in de tijd van de profeten. De OT messiaanse profetie leert dat de christenheid de uitgroei van de geschiedenis is en niet de vervulling van de profetie [Ibn Ezra (1089-1164), Snijders (1979), Watts (1985), Blenkinsopp (2000), Beuken (2003), Roberts (2015)].
- ◇ **Duale vervulling** (Sherlock, 1732) De profetie - ook wel *sensus plenior* genoemd - heeft twee vervullingen. De eerste refereert aan een onmiddellijke historische figuur en de tweede refereert aan de Messias. De Goddelijke auteur heeft een betekenis in de tekst gelegd,

²⁸ Voor een uitgebreide kennisname van de messiasverwachting in de Qumrangemeenschap verwijs ik naar J.J. Collins, *The Scepter and the Star * The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and other Ancient Literature* (New York, NY: Doubleday, 1995).

²⁹ NB: de achternaam plus het jaartal geef ik weer om daarmee te kunnen laten zien, wanneer het type vervulling in de wetenschap bekend is geworden. Ik suggereer hiermee geenszins, dat ik de werken van deze onderzoekers heb gelezen.

³⁰ Het is vanzelfsprekend dat bovenstaande typen vervullingen ook eerder in de tijd zijn beschreven. Denk hierbij bijvoorbeeld aan de historische vervulling: Ibn Ezra (1089-1164) deed ruim eerder van zich horen dan Collins (1724). Het punt is echter dat iemand als Collins een standaardwerk heeft gewijd aan deze problematiek; Ibn Ezra niet. De Hervormers Luther (1527) en Calvijn (1551) beschreven hun gedachten natuurlijk ook ruim eerder dan bijvoorbeeld Sailhamer (1995).

waarvan de menselijke auteur geen weet had [Ridderbos (1951), Brueggemann (1998), Motyer (1999), Oswalt (1989), Smith (2007)].

- ◇ **Typologische vervulling** (Bentzen, 1955) De letterlijke betekenis refereert aan een historische figuur of gebeurtenis. Deze figuur of gebeurtenis is vervolgens een type van de Messias (of iets in Zijn leven).
- ◇ **Voortgaande vervulling** (Beecher (1905), Kaiser (1995)) De passage heeft slechts één betekenis dat is de betekenis die de auteur er aan gaf. Volgens deze methode is de profetie gegeven in de vorm van zaad dat groeit en groeit. Dit laat zich zien in diverse historische figuren, die uiteindelijk culminerend in de Messiaanse vervulling.
- ◇ **'Relecture' (opnieuw lezen) vervulling** (Clements (1989), Wegner (1992)) De letterlijke betekenis refereert aan een historische figuur of gebeurtenis. De profetie wordt door bijvoorbeeld de LXX vertalers en de NT auteurs opnieuw gelezen, wat leidt tot een nieuwe betekenis. De originele betekenis wordt aangevuld met een messiaanse betekenis.
- ◇ **Midrash of pesher vervulling** (Longnecker (1975), Juel (1988)) De profetie refereert aan historische gebeurtenissen en mensen in de tijd van de profeten. De *pesher* of de *midrash* interpreteren de oude passages op een creatieve manier om ze hun vervulling te doen krijgen in hedendaagse gebeurtenissen.
- ◇ **Directe vervulling** De profetie refereert direct aan de Messias. Er is geen oog voor de historische setting waarin de profetie is uitgesproken. Deze vervulling valt uiteen in twee subtypen:
 - Confessionele benadering (Von Hengstenberg, 1835): de profetieën van de Hebreeuwse Bijbel worden door de bril van het NT gelezen. Er is niet veel aandacht voor de literaire context van de originele hoorders.
 - Canonieke benadering (Sailhamer (1995), Horbury (1998)): het NT wordt gelezen door de ogen van de Hebreeuwse Bijbel. De Hebreeuwse Bijbel is samengesteld met een messiaanse intentie [Young (1972), Childs (2001)].

Calvijn (1551) en Rydelnik (2010) stellen beiden dat 7:13-15 een directe messiaanse profetie (directe vervulling) bevat, maar koppelen direct daaraan de gedachte dat 7:16-17 een profetie werd uitgesproken die directe relevantie had voor de historische setting, waarin de luisteraars van Jesaja zich bevonden (historische vervulling)! Het lijkt wel of beide heren de commentaren van Paul over dit onderwerp hebben gelezen: "Het is eigen aan de profetische woorden dat gebeurtenissen dichtbij en ver weg direct na elkaar genoemd worden", (Paul (Red.), 2012, p. 837).

Zoals uit de conclusies zal blijken, heb ik in de afgelopen maanden een voorkeur ontwikkeld voor de directe vervulling met daarbinnen de *canonieke benadering*. Waar Sailhamer en in mindere mate Childs echter teveel aan voorbijgaan, is het historische belang van de tekst. De volgende zinsnede (Sailhamer, 1995, p. 202) toont dat aan:

"It is our belief that once we get a clear picture of what a text is and grasp the notion that texts that depict events are not the same kind of things as the events themselves, the question of the role of historical background in interpretation is in large measure resolved. Once we understand what a narrative text is, it becomes quite clear that a knowledge of the events that can be garnered from an understanding of the historical background of those events has little place in our understanding of the text *as a text*."

Op deze wijze wordt de context van de tekst (in ons geval Jes. 7:14) te weinig recht gedaan. Ik zoek hierin een middenweg, waarbij enerzijds rekening wordt gehouden met de historische context, maar anderzijds ook ruimte is voor de directe vervulling.

6. Jes. 7:14 in het Nieuwe Testament

W. Arndt, F.W. Danker, W. Bauer, & F.W. Gingrich, *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*, 777. C. Brown, *New international dictionary of New Testament theology* (NIDNTT), volume 3 - 1071-1073. R.T. France, *The Gospel of Matthew*, 11-14, 46-59. D.N. Freedman (Red.), *The Anchor Yale Bible Dictionary* (AYBD), 853-854. D. A. Hagner, *Matthew 1-13*, LLV-LVII, 13-21. U. Luz, *A Commentary on Matthew 1-7*, 89-100, 125-131. M.J.J. Menken, *The Textual Form of the Quotation from Isaiah 7:14 in Matthew 1:23*, 144-160. R. de Sousa, *Is the Choice of παρθένος in LXX Isa. 7:14 Theologically Motivated?* 211-232. W.J.C. Weren, *Studies in Matthew's Gospel Literary Design, Intertextuality, and Social Setting*, 125-135.

Dit hoofdstuk gaat in op het gebruik van Jes. 7:14 in Mat. 1:22-23. Gekeken wordt naar het gebruik van het zelfstandig naamwoord παρθένος in het NT. Hiervoor zijn de (theologische) woordenboeken NIDNTT, AYBD en BDAG gebruikt.

In paragraaf 2 wordt, met behulp van onderzoekers met een historisch-kritische achtergrond, nagegaan hoe de verhouding tussen MT Jes. 7:14, LXX 7:14 en NA28 Mat. 1:23 begrepen moet worden. Wat zijn de verschillen tussen de MT en de LXX? Hoe moeten we deze verschillen waarderen? Wat is de achtergrond van het verschillend gebruik van het Griekse καλέω in de LXX en NA28? Is het gebruik van παρθένος theologisch gemotiveerd?

In paragraaf 3 wordt - aan de hand van drie moderne commentaren - de relatie tussen Jes. 7:14 en Mat. 1:22-23 besproken.

6.1 Het zelfstandig naamwoord παρθένος in het Nieuwe Testament

Het zelfstandig naamwoord παρθένος komt in veertien verzen vijftien keer voor. In het evangelie van Mattheus komt het vier keer voor: in het bekende 1:23, waarin het citaat uit Jes. 7:14 is opgenomen en daarnaast nog drie keer in de perikoop van 25:1-13. Lukas gebruikt dit woord in Luk. 1:27 (twee keer!) en in Han. 21:9. Paulus bezigt het woord zes keer in de perikoop van 1 Kor. 7:25-40. Daarnaast maakt hij van παρθένος gebruik in 2 Kor. 11:2. De apostel Johannes gebruikt het in Openb. 14:4.

Het algemene gebruik van παρθένος komt drie keer naar voren in de parabel van de vijf wijze en vijf dwaze meisjes in Mat. 25:1-13. Het wordt ook algemeen gebruikt door Lukas in Han. 21:9. Hij gebruikt er het woord om de dochters aan te duiden van een diaken met de naam Filippus. Paulus bezigt het woord zes keer in algemene zin in de perikoop van 1 Kor. 7:25-40, waarin hij het ongehuwd zijn en blijven van maagden of ongetrouwde vrouwen behandelt.

In relatie tot Maria, de moeder van Jezus, wordt παρθένος drie keer gebruikt. In Mat. 1:23 wordt Maria door middel van het LXX citaat uit Jes. 7:14 - indirect - maagd genoemd. Lukas noemt Maria in Luk. 1:27, in directe zin, tot twee keer toe maagd. Het betreft het maagd zijn van Maria tot de geboorte van Jezus.

In het NT wordt παρθένος ook in metaforische zin gebruikt. In 2 Kor. 11:2 schrijft Paulus aan de gemeente van Korinthe dat hij de gemeente als een reine maagd aan Christus heeft voorgesteld. In Openb. 14:4 schrijft Johannes over mensen die niet met vrouwen bevlekt zijn, omdat ze maagden zijn. Dit duidt op gelovigen van beide seksen die, in het geloof gestorven, samengebracht zijn als eerstelingen voor God, wat een voorafschaduwing is van een grotere oogst.

6.2 Relatie tussen MT Jes. 7:14, LXX Jes. 7:14 en NA28 Mat. 1:23

Aan de hand van artikelen van onderzoekers met een historisch-kritische achtergrond wordt van verschillende kanten belicht hoe de verhouding van MT Jes. 7:14, LXX (Rahlfs) Jes. 7:14 en NA28 Mat. 1:23 begrepen moet worden. Het gaat om de volgende literatuur:

- ◇ M.J.J. Menken (met de nadruk op het tekstuele karakter en de tekstuele vorm van Jes. 7:14 en Mat. 1:23);
- ◇ R. de Sousa (met een focus op de vraag of de keuze voor παρθένος in LXX Jes. 7:14 theologisch is gemotiveerd);
- ◇ W.J.C. Weren (met een accent op de interpretatie van Jes. 7:14 door Mattheus).

Hieronder volgt een overzicht van de MT, de LXX en de NA28 tekst. Daarna volgt de Nederlandse vertaling als hulpmiddel bij het lezen van deze paragraaf:

- ◇ **MT Jes. 7:14** : לְכוּ יְהוֹן אֲדֹנָי הוּא לְכֶם אֵת הַנְּהַה הַעֲלֵמָה הַרְהוּ וְיִלְדֶת בֵּן וְקָרְאת שְׁמוֹ עִמָּנוּ אֵל:
- ◇ **LXX Jes. 7:14** (...) ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἰόν καὶ καλέσῃ τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουὴλ.
- ◇ **NA28 Mat. 1:23** (...) ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἰόν καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουὴλ.

MT Jes. 7:14	Zie, de <u>jonge vrouw</u> . <u>is zwanger</u> (bijvoeglijk naamwoord). En . <u>zij baart</u> (vrl. ev. participium) . een zoon . en . <u>zij geeft</u> (3 ^e pers. vrl. ev. perfectum) . hem de naam Immanuel.
LXX Jes. 7:14	Zie, de <u>maagd</u> . <u>zal zwanger worden</u> (3 ^e pers. ev. futurum) . en . <u>zij zal baren</u> (3 ^e pers. ev. futurum) . een zoon, . en . <u>zij zult geven</u> (2 ^e pers. vrl. ev. futurum) . hem de naam Immanuel.
NA28 Mat. 1:23	Zie, de <u>maagd</u> . <u>zal zwanger worden</u> (3 ^e pers. ev. futurum) . en . <u>zij zal baren</u> (3 ^e pers. ev. futurum) . een zoon, . en . <u>zij zullen geven</u> (3 ^e pers. mv. futurum) . hem de naam Immanuel.

Uitgangspunt(en) artikelen

Menken geeft in zijn artikel niet aan wat zijn veronderstellingen zijn. Echter, door het artikel heen is zijn sterke focus op de tekst merkbaar. Gebruikte woorden als tekstuele vorm en tekstueel karakter onderstrepen deze stelling. Net als Menken heeft De Sousa een sterke focus op de tekst, maar hij neemt daarnaast ook nadrukkelijk de culturele en historische aspecten mee van de tijd waarin een woord als παρθένος tot stand is gekomen. Weren baseert zich in zijn artikel op een intertekstuele studie die twee veronderstellingen in zich heeft:

“The first is that in a study on traces of the Old Testament in the New, the Hebrew text and the version of the Septuagint (LXX) deserve equal attention. The second is that an explicit quotation continues to refer to the textual unit from which it originates, while simultaneously it is interwoven into a new literary context”, (Weren, 2014, p. 125).

Relatie MT Jes. 7:14, LXX Jes. 7:14 en NA28 Mat. 1:23

Mattheus gebruikt in de perikoop over de geboorte van Jezus een citaat uit de LXX. Hij neemt niet de MT of een andere vertaling als uitgangspunt. Op welke punten verschilt de LXX van de MT? En welk effect heeft dit mogelijk op Mat. 1:23?

- ◊ Het Hebreeuwse הָרָה (zwanger) wordt in de LXX vertaald met ἐν γαστρὶ ἔξει (zij zal zwanger worden), en niet met het veel gebruikte ἐν γαστρὶ λή(μ)ψεται (zij zal zwanger zijn). De woorden ἐν γαστρὶ ἔξει geven weer dat een vrouw een baby verwacht. Jesaja focust in de LXX de aandacht op de toestand van de moeder, zonder aandacht aan de vader te geven. In Mat. 1:23 wordt de rol van de vader ook niet besproken. Dit is een argument in het voordeel van de gedachte dat Jezus geen biologische vader heeft (Weren, 2014, p. 127).

ἐν γαστρὶ ἔξει of ἐν γαστρὶ λή(μ)ψεται? Het Hebreeuwse הָרָה wordt in de verschillende Griekse vertalingen met ἐν γαστρὶ ἔξει vertaald. De uitzondering op deze regel is de vertaling van Jes. 7:14. Veel Griekse vertalingen hebben hier ἐν γαστρὶ λή(μ)ψεται. Een verklaring voor deze afwijking is volgens Menken (2001, p. 150) dat λή(μ)ψεται de originele LXX lezing is, maar dat deze later is veranderd in ἔξει. Wellicht onder invloed van Mat. 1:23. Overigens hebben de bekende Joodse vertalers Aquila en Symmachus - die een vertaling hebben gepubliceerd die dichterbij het Hebreeuws staat dan de LXX - ἔξει hier met συλλαμβανει (zij zal zwanger zijn) vertaald. Dit is niet vreemd, gezien de controverse tussen Joden en christenen. Christenen zien Jes. 7:14 immers als een voorspelling van de geboorte van Jezus, in tegenstelling tot de Joden. Menken stelt desondanks dat ἐν γαστρὶ ἔξει hier de betere vertaling is die Mattheus waarschijnlijk in zijn *Vorlage* (een gereviseerde LXX) heeft gevonden. Menken heeft er het volgende argument voor:

“The LXX translation is still followed in that הָרָה, which functions as a participle, and the participle יָלֶדָה are translated by indicatives of the future, and not, as in the translations of Aquila and Symmachus, in an extremely literal way by indicatives of the present”, (Menken, 2014, p. 153).

- ◊ In de MT beschrijft het bijvoeglijk naamwoord הַהָרָה, het participium (יֹלְדָה - zij baart / zij is barend) en de persoonsvorm (קָרָאָהּ - zij geeft) de situatie van de vrouw. Op het moment dat Jesaja tegen Achaz spreekt, is de vrouw in kwestie zwanger en staat ze op het punt te baren. In de LXX is deze profetie in de toekomstige tijd vertaald: ἐν γαστρὶ ἔξει (zij zal zwanger worden), τέξεται (zij zal baren) en καλέσεις (u / jij zult geven). Vanuit het oogpunt van Mattheus geeft LXX Jes. 7:14 weer, wat eeuwen later zal plaatsvinden: de geboorte van Jezus, voorzegt door de profetie van Jesaja (Weren, 2014, p. 127).

καλέσεις (LXX Jes. 7:14) of καλέσουσιν (NA28 Mat. 1:23)? Volgens Menken (2001, p. 151, 155-160) geeft de LXX de goede werkwoordsvorm weer. Menken wijst erop dat de Codici A en B en andere handschriften deze vorm ook hebben. Een extra argument is gerelateerd aan de gedachte dat in Bijbelse geboorteprofetieën (o.a. Gen. 16:11) de persoon die de profetie ontvangt, het kind een naam geeft. Maar, hoe is καλέσουσιν dan in Mat. 1:23 terecht gekomen? Menken onderscheidt twee denkrichtingen:

- ◊ De eerste is, dat onderzoekers veronderstellen dat er spanning bestaat tussen de namen Jezus (*Hij zal Zijn volk zalig maken van hun zonden*) en Immanuel (*God met ons*). Menken vindt dat tussen deze namen echter géén spanning bestaat (Menken, 2001, p. 151, 156) en dat καλέσεις daarom beter in Mat. 1:23 past dan καλέσουσιν. Menken kan zich niet voorstellen dat Mattheus de tweede persoon enkelvoud zomaar zou hebben genegeerd als deze in zijn *Vorlage* had gestaan (Menken, 2001, p. 159). Weren ziet het anders: hij denkt dat het verschil in weergave is gerelateerd aan de context (Weren, 2014, p. 132). Hij beschouwt de meervoudsvorm als een uitnodiging aan Mattheus' lezers. Zij moeten Jezus zien als een teken van de aanwezigheid van God in hun midden.
- ◊ Daarnaast stellen veel onderzoekers dat Immanuel een christologische kwalificatie is, die de christelijke gemeenschap aan Jezus toeschrijft. En dat er daarom in 1:23 καλέσουσιν staat. Menken denkt echter dat Mattheus de christelijke gemeenschap niet als het onderwerp van καλέσουσιν zag. Simpelweg omdat de expliciete bewering dat Jezus met Zijn volgelingen is, in het evangelie van Mattheus alleen door Jezus zélf wordt gebezigd.

Dit alles doet Menken concluderen dat de tekst (een gereviseerde LXX) die Mattheus gebruikt om zijn evangelie te schrijven de werkwoordsvorm καλέσουσιν heeft bevat. En dat Mattheus deze vorm heeft laten staan, ondanks dat de andere vorm hem beter zou uitkomen.

- ◇ Het Hebreeuwse *עלמה* (jonge vrouw) wordt in de LXX slechts twee keer met *παρθένος* (maagd) vertaald. Het waarom is niet duidelijk, omdat (1) *עלמה* alleen nog in Gen. 24:43 met *παρθένος* wordt weergegeven, waarin het over Rebecca gaat die maagd is. (2) Het Hebreeuwse woord voor maagd (*בתולה*) wordt in de LXX ook met *παρθένος* vertaald. (3) In de LXX is *νεᾶνις* (jonge vrouw, meisje, maagd) de meer algemene weergave van *עלמה*. De wat bijzondere vertaling naar *παρθένος* past overigens wel in de context van Mattheus. Hij kan hiermee in 1:23 benadrukken dat de zwangerschap van Maria niet door tussenkomst van een man (mens), maar door de Heilige Geest (God) is (Weren, 2014, p. 127). De Sousa gaat hier niet in mee en denkt dat het gebruik van *παρθένος* niet theologisch gemotiveerd is.

Er zijn grofweg twee ‘scholen’ die pleiten voor de gedachte dat het gebruik van *παρθένος* theologisch gemotiveerd zou zijn (De Sousa, 2008, p. 213-221):

- ◇ De eerste groep [R. Kittel, H. Gressmann, I.L. Seeligmann, M. Rösel] denkt dat de vertaler van het boek Jesaja leunde op tradities van de bovennatuurlijke conceptie van een goddelijke, messiaanse figuur. Gedacht wordt aan de maagdelijke geboorten van Aeolus (Griekenland) en Horus (Egypte). De eschatologische dimensie die aan deze godinnen wordt toegeschreven, zou doorslaggevend zijn voor de weergave van LXX Jes. 7:14. De vertaler verandert het ideaal van de Hebreeuwse tekst en tekent de Messias als een bovennatuurlijk, zondeloos wezen, aan wie een bovennatuurlijke afkomst wordt toegeschreven. Tegenwerping van De Sousa: (1) het idee van een buitenaardse Messias die zondeloos leeft, is van een latere datum. (2) Daarnaast houdt dit concept geen rekening met het feit dat een *παρθένος* geboorte in de Griekssprekende wereld negatieve associaties oproept: de moeder van een *παρθένος* kind was jong en ongetrouwd. De vader onbekend. Deze kinderen waren sociale outcasts;
- ◇ Een andere groep onderzoekers [A. van der Kooij, J. Lust] denkt dat de woorden *παρθένος* en ‘dochter Sion’ dezelfde betekenis hebben. Dit heeft als implicatie dat de theologische referentie van LXX 7:14 niet de maagdelijke geboorte van de Messias veronderstelt, maar een collectieve geboorte van de kinderen van ‘de maagd, de dochter Sion’ (Jes. 37:22). Tegenwerping van De Sousa: de LXX weergave van Jes. 37:22 is een vertaling. En dat betekent dat het niet mogelijk is onderscheid te maken in specifieke theologische noties.

Nadat De Sousa de reikwijdte heeft onderzocht van de woorden *עלמה* en *παρθένος* komt de auteur tot een conclusie. De primaire betekenis van *παρθένος* is maagd, maar het kan ook worden gebruikt om jonge vrouwen in het algemeen aan te duiden. Anderzijds lijkt *עלמה* niet primair op maagdelijkheid te focussen, maar in de teksten waarin het woord voorkomt, is het waarschijnlijk dat bij het gebruik van *עלמה* aan een maagd wordt gedacht (De Sousa, 2008, p. 231). Op de vraag of het gebruik van *παρθένος* in LXX Jes. 7:14 theologisch gemotiveerd is, antwoordt De Sousa ontkennend. Het is een woord met brede culturele toepassingen en nuances. Het is voor ons lastig, zo niet onmogelijk om de specifieke nuances te onderscheiden van woorden als *meisje*, *dienstmeisje*, *maagd* en *jonge vrouw* (De Sousa, 2008, p. 232).

- ◇ De betekenis *God met ons* in Mat. 1:23 wordt niet door de MT ondersteund, maar wél door LXX Jes. 8:10.

Conclusie(s)

Weren stelt dat door het gebruik van *παρθένος* de LXX het feit benadrukt dat op het moment van de profetie de vrouw alleenstaand is en nog geen seksuele gemeenschap heeft gehad. Haar zwangerschap en bevalling zijn gebeurtenissen die in de toekomst zullen plaatshebben. Het woord *παρθένος* ondergaat in het evangelie van Mattheus een semantische transformatie,

omdat het woord betrekking heeft op Maria, die met Jozef is verloofd. Door het gebruik van παρθένος in deze specifieke geschiedenis krijgt het woord de specifieke betekenis van *maagd*. Dit dient om het mysterie van de oorsprong van Jezus te versterken (Weren, 2014, p. 135). Dit tendeert naar de gedachte dat Mattheus een theologische motivatie heeft gehad om de LXX tekst als leidraad voor zijn citaat te gebruiken. Dit vind ik een lastig punt. Theologisch gezien komt het citeren uit de LXX Mattheus inderdaad goed uit. Maar is de Geest hierin niet leidend geweest? Is dit niet wat God wilde?

De gedachte dat het citeren uit de LXX theologisch gemotiveerd is, kan De Sousa - die zich in zijn artikel focust op het woord παρθένος - niet voorstellen. Dit heeft geen zin denkt De Sousa, omdat παρθένος zowel maagdelijkheid uitbeeldt als jonge vrouw kan betekenen. Overigens, de beschrijving door De Sousa van de context rondom een παρθένος geboorte vind ik sterk. Maar de gevolgtrekking dat een παρθένος geboorte en een daaruit voortkomende redder niet te combineren zou zijn, lijkt me niet terecht. Jezus wilde zich toch juist vernederen? Daar past het als een *outcast* geboren worden goed bij.

Menken denkt dat de vertaling van הַמָּאָה met παρθένος slechts dan problematisch is als christenen hun weergave van de geboren Jezus uit een maagd willen ondersteunen met een beroep op Jes. 7:14 (Menken, 2001, p. 154). Deze opmerking begrijp ik niet. Menken stelt in zijn conclusies dat het citaat dat Mattheus heeft gebruikt, afkomstig is van een gereviseerde LXX. De aanpassingen bestonden uit het veranderen van ἐν γαστρὶ λή(μ)ψεται in ἐν γαστρὶ ἔξει, om zo de vertaling van de Hebreeuwse tekst beter weer te geven en in het wijzigen van καλεσεῖς in καλέσουσιν, mogelijk onder de invloed van een Hebreeuwse variant. Er zijn geen redenen om de revisie aan Mattheus toe te schrijven, er zijn gronden om te denken dat hij de citaten vond in de vorm waarin hij ze presenteert (Menken, 2001, p. 160).

6.3 Jes. 7:14 in relatie tot Mat. 1:22-23: vervullingscitaat en exegese

Mat. 1:23, waarin de profetie uit Jes. 7:14 wordt aangehaald, wordt in 1:22 vooraf gegaan door een vervullingscitaat. Aan de hand van drie commentaarseries uit de breedte van de theologie ga ik na wat een vervullingscitaat is en hoe wordt omgegaan met de exegese van Mat. 1:22-23. Het betreft de volgende moderne commentaren:

- ◇ Hermeneia (HERM, Luz);
- ◇ Word Biblical Commentary (WBC, Hagner);
- ◇ The New International Commentary on the New Testament (NICNT, France).

De HERM serie wordt internationaal als een liberaal commentaar beschouwd. De NICNT serie wordt als meer conservatief gezien, terwijl de WBC serie zich daartussen bevindt.

6.3.1 Een vervullingscitaat: wat is dat?

Het evangelie van Mattheus heeft een aantal kenmerken. Denk aan de genealogie aan het begin van het evangelie of aan de grote nadruk op het (toekomstige) koninkrijk der hemelen. Een ander kenmerk van het evangelie is vervulling. Vervulling van wat er in het OT bijvoorbeeld is gehoopt, geschreven en gezegd aangaande Jezus de Messias. Dit is zichtbaar in de tientallen citaten en de honderden toespelingen op het OT. Mattheus is hierin niet uniek, maar met zijn vervullingscitaten is hij dat wel.

De vorm van een vervullingscitaat

De drie bovengenoemde commentatoren Luz, Hagner en France onderscheiden in Mattheus ten minste tien vervullingscitaten. Deze vervullingscitaten worden vijf keer voorafgegaan door het voorzetsel ἵνα - *opdat* (1:22, 2:15, 4:14, 12:17, 21:4), drie keer door ὅπως - ook *opdat* (2:23, 8:17, 13:35) en twee keer door τότε - *toen* (2:17, 27:9), die overigens de indicatief ἐπληρώθη heeft in plaats van de conjunctief πληρωθῆ.

Daarnaast blijkt sprake van verschillende afzenders: één ervan is ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου - *door de Heere door de profeet* (1:22, 2:15). Daarnaast zijn er prepositionele frases als διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου - *door de profeet Jesaja* (4:14, 12:17, 8:17) en διὰ Ἰερεμίου τοῦ προφήτου - *door de profeet Jeremia* (2:17, 27:9). Bij de overige drie geciteerde teksten heeft Mattheus geen afzender en volstaat hij met een kortweg διὰ τοῦ προφήτου - *door de profeet* (13:35, 21:4 - enkelvoud) of διὰ τῶν προφητῶν - *door de profeten* (meervoud - 2:23).

Deze vervullingscitaten hebben de volgende Griekse woorden in zich: “(...) (ἐ)πληρωθῆ τὸ ῥηθὲν διὰ (...) τοῦ προφήτου λέγοντος;” Dit betekent grofweg (waarbij ik geen rekening houd met verschillende afwijkingen) dat een vervullingscitaat er als volgt uitziet: “*opdat / toen · vervuld werd / is / zou worden · wat gesproken is / was door · Jeremia / Jesaja · de profeet, · toen hij zei:*”

France (2007, p. 11) stelt dat er wellicht nog een elfde citaat is (2:5) dat aan bovenstaande tien citaten kan worden toegevoegd, alhoewel het hier een gewijzigde formule (γέγραπται - geschreven door in plaats van λέγοντος - *gesproken door*) betreft. Ook Hagner (1995, p. LV) zou één passage aan de bovenstaande tien citaten willen toevoegen: 13:14, waarin het werkwoord πληρώω - *vervullen*, is vervangen door ἀναπληρώω - *vervullen*. In deze tekst is - volgens Mattheus - Jezus aan het woord. Beide voorstellen neem ik niet over, omdat er dan van uniformiteit geen sprake meer is.

De kenmerken van een vervullingscitaat

Een vervullingscitaat is aan een aantal kenmerken te herkennen. Als eerste komt in elk van de citaten het Griekse werkwoord πληρώω - *vervullen* voor. Dit werkwoord komt overigens zestien keer in het evangelie van Mattheus voor; in zes van de gevallen dus in een andere context. De vervullingscitaten vinden daarnaast plaats in verhalende contexten. Een derde kenmerk is het feit dat het citaat (ook hier is een uitzondering: 13:35) dat volgt op de introductieformule een gemengde tekstkleur heeft (Luz, 2007, p. 126-129). Sommige citaten komen bijvoorbeeld meer overeen met de Septuaginta (LXX) dan met de masoretische tekst. Daarnaast zijn er teksten die overeenkomsten hebben met Targums en andere Griekse vertalingen. Mattheus zou ook vroegchristelijke bronnen kunnen hebben gebruikt. Luz concludeert dat het goed mogelijk is dat Mattheus de tekst van zijn bronnen (LXX, MT, mogelijke christelijke verzamelingen van getuigenissen, mondelinge overlevering) ongewijzigd overneemt, of dat hij de tekst licht wijzigt in de richting van bijvoorbeeld de LXX, waar hij vanuit zijn christenzijn bekend mee was. Hij is er echter niet zeker van en neemt daarom geen standpunt in. Een vierde en laatste kenmerk is dat vervullingscitaten in de regel verschijnen als de Mattheus iets concludeert (Luz, 2007, p. 125).

6.3.2 Hedendaagse exegese van Mat. 1:22-23

De exegese van Mat. 1:22-23 behandel ik ook hier met behulp van de vraag- en antwoordvorm.

◇ Welke rol speelt het vervullingscitaat van 1:22-23 in de perikoop van 1:18-25?

Volgens **France** (2007, p. 54) interrumpeert de introductieformule het lopende verhaal, maar heeft deze in feite een centrale rol. France schrijft dat deze introductieformule enigszins afwijkt van de andere negen formules. Zo ook **Luz** (2007, p. 95-96). Het *door de Heere* is toegevoegd, om expliciet te maken, dat het God zélf is die dit alles bekendmaakt. Daarnaast introduceren de woorden *dit alles is geschied* een algemeen statement van de vervulling van de Schrift in plaats van een specifiek citaat. **Hagner** (1995, p. 16) stelt dat Mattheus met opzet het verhaal rondom het citaat construeert. Hagner vindt dat deze passage kan worden gezien als een midrash. In die zin dat het OT citaat de sleutel is en onderdelen ervan worden gebruikt in het verhaal eromheen. **Luz** (2007, p. 91) schrijft dat de twee verzen gemakkelijk uit de perikoop kunnen worden verwijderd, alhoewel het duidelijk is, dat er talloze onderlinge relaties bestaan.

◇ **Jesaja geeft koning Achaz een teken. Heeft dit teken eeuwen later nog steeds zeggingskracht?**

De profetie in 735 v. Chr. is niet gericht op de verre toekomst. **France** (2007, p. 56-57) schrijft dat het gegeven teken relateert aan de inval door het leger van Assyrië. Echter, Mattheus heeft goede redenen om te denken dat de profetie niet alleen voor toen was. De naam Immanuel komt immers ook in Jes. 8:8, 10 voor. Daarnaast zijn ook teksten als Jes. 9:7 en 11:1-5 - beide messiaans getint - in dit verband interessant. Mattheus' conclusie zou weleens geweest kunnen zijn, dat Jesaja's gedachten zich hebben bewogen van het 'God met ons' voor Juda naar een vollediger uitkomen van de Davidische hoop. Dit wordt ook wel progressieve profetie genoemd. Jes. 7:14 kan dus verder wijzen dan de onmiddellijke politieke crisis in de achtste eeuw v. Chr. **Hagner** (1995, p. 20) schrijft ook dat vervulling in de nabije toekomst vereist is, maar dat de belofte ook verder reikt. Eeuwen na Jesaja zijn er Joden tot de conclusie gekomen, dat een diepere betekenis in de belofte ligt. De achtergrond hiervan is de naam Immanuel die aan het kind wordt gegeven, maar ook de omringende passages, waarover France evenzeer spreekt. De zoon uit Jes. 7:14 is op deze manier gemakkelijk te identificeren als de Zoon van David die het te verwachten koninkrijk van veiligheid, gerechtigheid en recht zal brengen. **Luz** (2007, p. 96) geeft op deze vraag een kort antwoord: het is duidelijk dat Jesaja niet dacht aan een maagdelijke geboorte, noch aan een Messias die eeuwen later geboren zou worden. Luz schrijft overigens weinig specifiek over de relatie tussen Jes. 7:14 en Mat. 1:22-23.

◇ **Hoe waarden France, Hagner en Luz het feit dat het Hebreeuwse עַלְמָה in de LXX is vertaald naar παρθένος - dat door Mattheus in Mat. 1:23 wordt gebruikt?**

France (2007, p. 55-56) schrijft dat het door Jesaja gebezigde עַלְמָה in de OT context weergeeft dat de vrouw in kwestie seksueel volwassen is, maar nergens voor een getrouwde vrouw wordt gebruikt. Het woord betekent niet expliciet *maagd*, maar het feit dat Jesaja dit ongewone woord in relatie tot de geboorte van het kind gebruikt, suggereert dat het hier om iets anders gaat dan om een normale geboorte binnen een huwelijk. Wellicht wordt het woord daarom in de LXX weergegeven met παρθένος. Conclusie: het Hebreeuwse woord is voldoende ongewoon om te suggereren dat de LXX vertaling niet willekeurig is. **Hagner** (1995, p. 20) denkt dat vanwege de gedachte aan een diepere betekenis - die nog niet gerealiseerd was, de Joodse vertalers van de LXX het Hebreeuwse עַלְמָה hebben vertaald met παρθένος. Op deze manier kunnen de bovennatuurlijke associaties worden nadrukt die opkomen bij de identiteit en het werk van deze Zoon. Conclusie: de interpretatie van het Hebreeuwse woord עַלְמָה is congruent met het grotere

plaatje. **Luz** (2007, p. 96) denkt dat $\pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ in de context moet worden verstaan als maagd, alhoewel dat verstaan niet noodzakelijkerwijs is gebaseerd op de betekenis van het profetische woord. Conclusie: de bedoeling van de ongebruikelijke LXX vertaling is onduidelijk.

◇ **Hoe moet de naam *Immanuel* worden gelezen?**

Volgens **France** (2007, p. 49) is het mogelijk de naam *Immanuel* alleen in de OT betekenis te lezen, als de zorg van God voor Zijn volk Israël. Punt is wel, dat de geboorte van de jongen het directe werk van de Heilige Geest is. Het zou dus ook een direct statement van de presentie van God in Jezus zélf kunnen zijn. **Hagner** (1995, p. 19) is explicieter: bij *God met ons* zullen de Joodse lezers van Mattheus niet alleen aan het Joodse volk hebben gedacht. De ondergang van Jeruzalem was immers bekend - en God had het niet verhoed. De lezers zullen bij de betekenis van de naam denken aan hun eigen volk, maar ook aan de heidenen. **Luz** (2007, p. 96) denkt dat de lezers bij het *God met ons* aan zichzelf zullen denken, omdat er niemand anders is, die aan de derde persoon kan relateren. Voor hen zal Jezus Immanuel zijn.

◇ **Wat vinden de verschillende exegeten van de maagdelijke geboorte?**

Hagner (1995, p. 15) stelt dat de maagdelijke geboorte in de verhalen van Mattheus en Lukas een centraal onderdeel is. In het geval iemands wereldbeeld het niet verbiedt, schrijft hij, is er geen dwingende reden om hun getuigenis niet serieus te nemen. **Luz** (2007, p. 93) heeft een tegengestelde positie en vindt het een hopeloos iets om de historiciteit van de maagdelijke geboorte na te gaan. Die zijn er niet. En de argumenten zijn zwak. De maagdelijke geboorte is een middel voor het belijden van het geloof en heeft geen historische achtergrond. Mattheus heeft, volgens **Luz** (2007, p. 100) het geloof in de maagdelijke geboorte van zijn traditie overgenomen.

◇ **Waarop ligt de focus van de perikoop (1:18-25)?**

Volgens **Hagner** (1995, p. 21) ligt de focus níet op de geboorte, maar op het kind, die een centrale rol zal spelen in de vervulling van de beloften van God. Wat **Luz** (2007, p. 90) betreft gaat de perikoop ook niet over de (maagdelijke) geboorte, maar concentreert het verhaal zich op de persoon Jozef.

7. Conclusies

De onderzoeksvraag die tijdens het schrijven van de masterscriptie met ons meeging, is de volgende: onder welke voorwaarden kan Jes. 7:14 christologisch worden uitgelegd? De conclusie begint bij de bespreking van het woord *עַלְמָה*, waarna ik doorreis naar het brede terrein van het verschijnsel (vervullings)profetie. Vervolgens bekijk ik welke type vervulling het meest plausibel lijkt.

Uit onderzoek is mij gebleken dat de wortel van het Hebreeuwse *עַלְמָה* niet in alle gevallen met maagd kan worden vertaald. De nominale vorm (*לוּמִיָּעַ*) sluit dit uit. Een belangrijk argument hiervoor is Jes. 54:4 waar het woord *עַלְמָה* voorkomt. In de context, in 54:5, lezen we dat het om een verlaten vrouw gaat die in 54:1 onvruchtbaar wordt genoemd. Deze vrouw zal geen maagd meer zijn. Met name de oudere commentaren vertalen het woord *עַלְמָה* standaard met *maagd*. Vreemd is dit niet, gezien het feit dat pas sinds het begin van de vorige eeuw veel onderzoek is gedaan naar de herkomst van Hebreeuwse woorden. Tot dat moment werd de invloed van buiten Israël bijvoorbeeld veel minder meegenomen. Daarnaast kan in de moderne tijd heel gemakkelijk met behulp van computerprogramma's worden gezocht; honderden jaren geleden was dat niet mogelijk.

Het is voor mij een vraag, waarom in de context van 7:14 in orthodox-christelijke kringen zo stellig wordt vastgehouden aan de vertaling van *עַלְמָה* met maagd. Ik denk dat het goed mogelijk is, het woord met jong meisje te vertalen. Een meisje dat nog geen seksuele gemeenschap heeft gehad. Gezien de context van het woord in andere teksten, lijkt me dat geen vreemde conclusie. Jesaja schildert in deze lange termijnprofetie een meisje dat zwanger is. Vanuit het NT lees ik dan (gelovig?) dat deze zwangerschap niet door een man, maar door de Geest is veroorzaakt. Jesaja wist in de lange en korte termijnprofetie wat hij profeteerde, maar ik vermoed dat hij niet wist hoe dat meisje zwanger zou raken.

Ik wil ook eerlijk zijn. Als alleen het OT had bestaan, had ik dan ook vastgehouden aan het feit dat het meisje uit 7:14 geen seksuele gemeenschap zou hebben gehad? Het is een hypothetische, maar terechte vraag. Enerzijds ligt hier, denk ik, een stukje verlegenheid. Anderzijds moet ik daarbij ook denken aan het canoniek lezen van de Bijbel (van Childs, 1993, p 55-79, Rydelnik, 2010, p. 1-112. 185-190 en Sailhamer, 1995, p. 197-252), met de haken en ogen die ook aan deze methode kleven. Roept het OT niet verlangend om een vervolg? Kijkt het OT niet reikhalzend uit naar wat later het NT blijkt te zijn? Mijn antwoord is ja, en daarom durf ik het aan.

Wetenschappelijk onderzoek toont aan dat de profeten van Israël in hun doen en laten te vergelijken zijn met hun collega's van buiten de landsgrenzen. Toch zijn er ook (forse) verschillen. De Bijbelse profeten waarschuwden hun hoorders vaak en waren anti-establishment. Daarnaast zijn de boeken die ze hebben nagelaten onvergelijkbaar en dienden ze ook nog eens *יהוה*, die met geen God is te vergelijken, ook anno 2018. In hoeverre dit anders-zijn enige ruimte overlaat voor profetie op de lange termijn weet ik niet, maar ik acht het niet onmogelijk.

De **historische vervulling** (lees: vervulling alléén in de context van toen) van een profetie als enige mogelijkheid vind ik onverdedigbaar. Het is zeker waar dat profetie in z'n context moet worden gelezen, maar er is meer. Waar blijft de verwevenheid van het OT met het NT? Jezus Zélf is toch wel heilig van deze relatie overtuigd (Luk. 24:27). Een tweede zwaarwegend

argument is, wat mij betreft, de (onbedoelde) blokkade die het opwerpt voor het eschatologisch lezen van bijvoorbeeld 2 Sam. 7 en andere teksten, waarin het erfelijk koningschap (tot in eeuwigheid!) aan David wordt toegezegd. De **duale vervulling** (lees: vervulling in de context van toen en later in Christus) die mijn voorkeur had, vind ik achteraf niet goed te verdedigen. Ze suggereert immers twee betekenissen voor een en dezelfde tekst. De profetie heeft betekenis voor de periode waarin de profeet leefde, maar ook voor een periode van honderden jaren later. Van deze laatste betekenis zou de profeet dan geen weet hebben, maar wordt er vanuit het NT in ingelezen. De **directe vervulling** (lees: vervulling alléén in Christus, honderden jaren later) als enige mogelijkheid om deze profetie te lezen, heeft eveneens geen sterke papieren. Het grootste tegenargument vind ik de irrelevantie van zo'n profetie voor de hoorders van Jesaja. Jesaja doet, naar aanleiding van Achaz' weigering, een profetie maar die zou dan niet gericht zijn op de context. Op z'n hoorders. Maar, een profetie of een deel daarvan, moet op korte termijn falsificeerbaar zijn.

Ik ben - alles overziende - van oordeel dat het christologisch lezen van 7:14 wél mogelijk is. Maar, dat is op grond van twee uitgangspunten: (1) in het geval van 7:14 (onderdeel van 7:13-15) is de directe vervulling het meest op z'n plaats, maar (2) dit is alleen mogelijk als 7:16-17 als een historische vervulling wordt gelezen. In feite combineer ik dus de directe en de historische vervulling met elkaar. Hierin volg ik Calvijn en Rydelnik. Ter verheldering van deze stellingname: Jesaja keert zich in 7:13 tot het huis van David en stelt hen gerust. Hij zegt als het ware dat God Zijn verbond uit 2 Sam. 7 niet zal herroepen. De Davidische troon zal blijven voortbestaan. Wát er ook gebeurt. Er komt eenmaal een Koning die wél zal doen wat יהוה vraagt. Vervolgens heeft Jesaja in 7:16 ook nog een profetie voor Achaz: over enkele jaren zal Juda geen last meer hebben van de twee koningen uit het noorden. In zowel de lange als de korte termijnprofetie is er de aankomende verlossing hoorbaar. Maar de korte termijnprofetie draagt ook een duidelijke dreiging met zich mee. 7:17 spreekt namelijk over de heerschappij van de koning van Assyrië. Koning Achaz wordt inderdaad verlost van de twee noordelijke koningen, maar de agressie van de koning van Assyrië zal nog erger zijn. De korte termijnprofetie in 7:16-17 is enkele jaren later al falsificeerbaar, waardoor Jesaja's luisteraars ook kunnen / mogen geloven dat de lange termijnprofetie van 7:13-15 waar is. Met deze benadering wordt recht gedaan aan de context van het OT - Calvijn was modern voor zijn tijd! En neem ik serieus wat auteurs van het NT in relatie tot het OT schrijven. Daarnaast blijf ik weg bij de gedachte dat NT auteurs het OT lazten op een manier die in 2018 niet (meer) houdbaar is. Ik vind dat een aanmatigende gedachte.

Ik besef dat deze theorie óók pijnpunten heeft. Een tegenargument kan immers zijn, dat de scheiding van de verzen 15 en 16 te lichtvaardig wordt genomen op grond van alleen het Hebreeuwse voorzetsel כִּי. Daarnaast is er in de BHS, maar ook in LXX geen aanwijzing (een witregel o.i.d.) te vinden dat deze theorie ondersteunt. Een derde tegenwerping kan zijn, waarom deze theorie in het onderzoek niet breder is geverifieerd. Hoe zit het met andere profetische teksten die vanouds als messiaans werden gelezen? In deze masterthesis lag de scope echter alleen op Jes. 7:14, maar een uitbreiding van dit onderzoek is wel het overwegen waard.

Bibliografie

- ◇ A. Alt, O. Eißfeldt, P. Kahle & R. Kittel, *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart: Deutschen Bibelgesellschaft, 1997).
- ◇ W. Arndt, F.W. Danker, W. Bauer, & F.W. Gingrich, *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000).
- ◇ W.A.M. Beuken, *Jesaja 1-12* (HThKAT, Freiburg im Breisgau: Herder Verlag GmbH, 2003).
- ◇ J. Blenkinsopp, *Isaiah 1-39* (AYB, New York, NY: Doubleday, 2000).
- ◇ J. Blenkinsopp, *Opening the Sealed Book Interpretations of the Book of Isaiah in Late Antiquity* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2006).
- ◇ M.J. Boda & J.G. McConville, *Dictionary of the Old Testament Prophets* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2012).
- ◇ C. Brown, *New international dictionary of New Testament theology* (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1986).
- ◇ W. Brueggemann, *Isaiah 1-39* (WeBC, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1998).
- ◇ J. Calvijn (1551), *De profete Jesaja deel 1 - Hoofdstuk 1-14*, vertaling W.A. de Groot & J.F. Wijnhoud (Kampen: Uitgeverij De Groot - Goudriaan, 1985).
- ◇ B.S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments* (Minneapolis, MN: Augsburg Fortress, 1993).
- ◇ B.S. Childs, *Isaiah* (OTL, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2001).
- ◇ D.J.A. Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 1993-2016).
- ◇ J. Day (Red.), *Prophecy and Prophets in Ancient Israel - Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* (New York, NY: T&T Clark International, 2010).
- ◇ J. Day (Red.), *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* (London: Bloomsbury Publishing Plc., 2013).
- ◇ Ibn Ezra (1089-1164), *The Commentary of Ibn Ezra on Isaiah: Vol. I*, vertaling M. Friedländer, Ph. D. (New York, NY: Philipp Feldheim, Inc., 1873).
- ◇ R.T. France, *The Gospel of Matthew* (NICNT, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2007).
- ◇ D.G. Firth & H.G.M. Williamson, *Interpreting Isaiah Issues and Approaches*. (Nottingham: Inter-Varsity Press, 2009).
- ◇ D.N. Freedman (Red.), *The Anchor Yale Bible Dictionary* (New York, NY: Doubleday, 1992).
- ◇ W. Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (Heidelberg: Springer, 1997-2012).
- ◇ D. A. Hagner, *Matthew 1-13* (WBC, volume 33a; Dallas, TX: Word Books, 1995).
- ◇ L. Koehler, W. Baumgartner, M.E.J. Richardson en J.J. Stamm, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden: Brill, 1994-2000).
- ◇ M.C.A. Korpel & J. de Moor, *De zwiigende God* (Middelburg: Skandalon Uitgeverij B.V., 2011).

- ◇ M. Luther (1527), *Lectures on Isaiah Chapters 1-39*, vertaling A.J. Bouman, in: Pelikan, J. (Red.), *Luther's Works, volume 16* (Saint Louis, MO: Concordia Publishing House, 1969).
- ◇ U. Luz, *A Commentary on Matthew 1-7* (HERM, Minneapolis, MN: Fortress, 2007).
- ◇ M.J.J. Menken, *The Textual Form of the Quotation from Isaiah 7:14 in Matthew 1:23*, (Novum Testamentum XLIII 2, Leiden: Koninklijke Brill N.V., 2001).
- ◇ S.A. McKinion, *Isaiah 1-39* (ACCS, Downers Grove, IL: InterVarsity Press: 2004).
- ◇ J.A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah* (TOTC, Leicester (England): Inter-Varsity Press, 1999).
- ◇ J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah Chapters 1-39* (NICOT, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1986).
- ◇ M.J. Paul e.a., *Bijbelcommentaar Hooglied | Jesaja* (SBOT 9, Veenendaal: Centrum voor Bijbelonderzoek, 2012).
- ◇ M.J. Paul e.a., *Bijbelcommentaar Jeremia | Klaagliederen* (SBOT 10, Veenendaal: Centrum voor Bijbelonderzoek, 2013).
- ◇ M.J. Paul e.a., *Bijbelcommentaar Hosea | Maleachi* (SBOT 12, Veenendaal: Centrum voor Bijbelonderzoek, 2015).
- ◇ D.L. Petersen, *The Prophetic Literature An Introduction* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2002).
- ◇ J. Ridderbos, *Jesaja Eerste deel hoofdstuk 1-39* (KV, Kampen: Uitgeversmij Kok, 1951).
- ◇ J.J.M. Roberts, *First Isaiah* (HERM, Mineapolis, MN: Fortress Press, 2015).
- ◇ G.V. Smith, *Isaiah 1-39* (NAC, Volume 15a, Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 2007).
- ◇ M. Rydelnik, *The Messianic Hope Is the Hebrew Bible Really Messianic?* (Nashville, TN: B&H Publishing Group, 2010).
- ◇ J.H. Sailhamer, *Introduction to Old Testament Theology A Canonical Approach*. (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1995).
- ◇ P.E. Satterthwaite, R.S. Hess & G.J. Wenham, *The Lord's Anointed Interpretation of Old Testament Messianic Texts* (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 1995).
- ◇ J.C. Sharp, *The Oxford Handbook of The Prophets* (New York, NY: Oxford University Press, 2016).
- ◇ L.A. Snijders, *Jesaja deel I* (POT, Nijkerk: Uitgeverij G.F. Callenbach B.V., 1979).
- ◇ R. de Sousa, *Is the Choice of παραθέτος in LXX Isa. 7:14 Theologically Motivated?* (Journal of Semitic Studies LXXX/2, 2008).
- ◇ W. VanGemeren (Red.), *New international dictionary of Old Testament theology & exegesis* (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1997).
- ◇ J.D.W. Watts, *Isaiah 1-33* (WBC, Volume 24, Nashville, TN: Zondervan, 1985).
- ◇ G.J. Wenham, *The book of Leviticus* (NICOT, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1979).
- ◇ W.J.C. Weren, *Studies in Matthew's Gospel Literary Design, Intertextuality, and Social Setting* (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2014).
- ◇ E.J. Young, *The Book Of Isaiah, Volume 1, Chapters 1-18* (Grand Rapids, MI: Grand Rapids Book Manufacturers, Inc., 1972).

Bijlage 1 - Verwerking tekstkritiek

Jesaja 7:1

וַיְהִי בַיּוֹם אֲחָז בְּנֵי-יֹזָבֵב בְּנֵי-עֲזִיָּהוּ מֶלֶךְ יְהוּדָה עָלָה רֶצִין מֶלֶךְ-אַרְם וּפְקַח בֶּן-רְמִלִּיָּהוּ מֶלֶךְ-יִשְׂרָאֵל יְרוּשָׁלַם
לְמַלְחָמָה עָלֶיהָ וְלֹא יָכֹלָה לְהִלָּחֵם עָלֶיהָ^b:

יָכֹלָה^a ⇔ Kritisch apparaat: Ω^a Ƨ Ƨ et 2 R 16,5

In 7:1 is het onderwerp Rezin ((...) hij was niet in staat (...)); in 2 Kon. 16:5 staat dezelfde zinsnede, maar is het onderwerp de twee koningen ((...) zij waren niet in staat (...)). In 7:1 is het duidelijk dat Rezin de drijvende kracht is achter de oorlog. De derde persoon enkelvoud is zodoende correct (Watts, 1985, p. 86).³¹

עָלֶיהָ^b ⇔ Kritisch apparaat: > 2 R 16,5

Het kritisch apparaat merkt op dat de woorden (...) *tegen haar* niet in 2 Kon. 16:5 worden vermeld. Dit is m.i. echter geen reden om het in 7:1 weg te laten (Watts, 1985, p. 86 / Blenkinsopp, 2000, p. 227-229 / Roberts, 2015, p. 108).

En het gebeurde in de dagen van Achaz, de zoon van Jotham, de zoon van Uzziah, koning van Juda, dat Rezin, de koning van Syrië, en Pekah, de zoon van Remaliah de koning van Israël, optrok naar Jeruzalem om oorlog tegen haar te voeren, maar hij was niet in staat tegen haar te strijden.

Jesaja 7:3

וַיֹּאמֶר יְהוָה^a אֶל-יִשְׁעִיָּהוּ^a צֶא-נָא לְקַרְאֵת אֲחָז אֶתְּהָ וּשְׂאֵר יְשׁוּבֵי בְנֵי אֶל-קִצֵּה תַעֲלֵת הַבְּרֵכָה הָעֲלִיזָה אֶל-
מִסְלַת שְׂדֵה כּוֹבֵס:

אֶל-יִשְׁעִיָּהוּ^a ⇔ Kritisch apparaat: ^{a-a} prp אלי

Het kritisch apparaat stelt *אלי* voor in plaats van *אל*. Voor de vertaling maakt dit echter niet uit en ik vind dit voorstel dan ook niet relevant.

En de HEERE zei tegen Jesaja: ga nu op weg om Achaz te ontmoeten, u en uw zoon Shearjashub, naar het einde van het stroompje van de bovenvijver, bij de weg van het blekersveld.

Jesaja 7:5

יָעַן כִּי-יַעַן עָלִיד אַרְם רָעָה אֶפְרַיִם וּבְנֵי-רְמִלִּיָּהוּ לְאֹמֶר:

אַרְם^a ⇔ Kritisch apparaat: > Ƨ

In de Ƨ vertaling komt de zinsnede na *יָעַן כִּי-יַעַן עָלִיד אַרְם* niet voor. In de andere handschriften en vertalingen wel, wat een reden is om deze zinsnede wél in de vertaling mee te nemen (Watts, 1985, p. 86 / Blenkinsopp, 2000, p. 227-229 / Roberts, 2015, p. 108).

³¹ Blenkinsopp, 2000, p. 227-229 en Roberts, 2015, p. 108 vertalen echter wel met *zij waren*. Voor hen is doorslaggevend dat er belangrijke tekstgetuigen (Ω^a, Ƨ, Ƨ, en Ƨ) zijn, die deze lezing hebben.

Omdat Syrië kwaad tegen u heeft beraamd, *samen met* Efraïm en de zoon van Remaliah, door te zeggen:

Jesaja 7:6

נַעֲלָה כִּיהוּדָה וְנִקְיָצְנָה וְנִבְקַעְנָה אֵלֵינוּ וְנִמְלִיךְ מֶלֶךְ בְּתוֹכָהּ אֶת בְּנוֹ-טַבְאֵל^a: ס

אֶבְרָאִים^a ↔ Kritisch apparaat: **טטב** ut Esr 4,7 —

De eigennaam *Tabeel* komt volgens het kritisch apparaat in de **ט**, **ט**, en **ט** vertalingen ook in Esther 4:7 voor.

Laten wij optrekken tegen Juda, het omver werpen, het onder ons verdelen en de zoon van Tabeel in het midden van haar als koning installeren.

Jesaja 7:8

כִּי רֹאשׁ אֶרֶם דְּמִשְׁקִי וְרֹאשׁ דְּמִשְׁקִי רַצִּין^a וְיִבְלֹוד שִׁשִּׁים וְחִמְשׁ שְׁנָה יַתַּת אֶפְרַיִם מֵעַם^a:

אֶבְרָאִים^a ↔ Kritisch apparaat: ^{a-a} tr post 9^a

Het kritisch apparaat vraagt zich af of het gedeelte dat zich tussen ^a...^a bevindt, niet moet worden verplaatst naar 7:9, na de eerste zin. De gedachtegang snap ik wel, maar omdat er geen (belangrijke) tekstgetuige is die deze gedachte ondersteunt, neem ik deze niet over.³²

Want het hoofd van Syrië is Damascus en het hoofd van Damascus is Rezin. En binnen nog vijfenzestig jaar zal Efraïm in stukken worden gebroken en is het niet langer een volk.

Jesaja 7:9

וְרֹאשׁ אֶפְרַיִם שְׁמִרְיוֹן וְרֹאשׁ שְׁמִרְיוֹן בְּנוֹ-רַמְלִיָּהוּ אִם לֹא תֵאמְרוּ כִּי לֹא תֵאמְנוּ: ס

אֶבְרָאִים^a ↔ Kritisch apparaat: **prp** בִּי (tr huc')

Het kritisch apparaat stelt hier een ander woord voor: **בי**. In plaats van het vertaalde *dan* zou er (*van*) *mij* moeten staan. Ik snap de toegevoegde waarde van dit voorstel niet.

En Samaria is het hoofd van Efraïm en de zoon van Remaliah het hoofd van Samaria. Als u niet zult geloven, zult u zeker geen standhouden.

Jesaja 7:10

וַיֹּסֶף יְהוָה^a דְּבַר אֶל-אֶתָּו לֵאמֹר:

אֶהְיֶה^a ↔ Kritisch apparaat **prp** יִשְׁעִיָּהוּ cf **ט**

Naar aanleiding van wat er in het **ט** handschrift staat, stelt het kritisch apparaat voor **יהוה** (HEERE) te vervangen door **ישעיהו** (Jesaja). Deze gedachtegang wordt echter niet door andere tekstgetuigen gesteund.³³ Dit voorstel neem ik dan ook niet over.

³² Dit bevestigt Watts, 1985, p. 89. Blenkinsopp, 2000, p. 227-229 en Roberts, 2015, p. 108 nemen het voorstel van het kritisch apparaat echter wel over.

³³ Ook Blenkinsopp, 2000, p. 227-229, Roberts, 2015, p. 117 en Watts, 1985, p. 95 gaan niet met het kritisch apparaat mee.

En de HEERE sprak opnieuw tot Achaz door te zeggen:

Jesaja 7:11

שאל-לך אות מעם יהנה אלהיך העמק שאלה^a או הגבסה למעלה:

שאלה^a ⇔ Kritisch apparaat: α'σ'θ' εἰ ἄδην, I שאלה cf Ɔ en Ɔ

Het kritisch apparaat stelt dat verschillende Griekse vertalingen hier εἰ ἄδην hebben staan, wat *hel*, *onderwereld* betekent. De Ɔ en Ɔ vertalingen hebben een Hebreeuws woord dat iets verschilt, met de BHS versie. M.i. is dit voor de vertaling niet relevant.

Vraag voor uzelf een teken van de HEERE, uw God, beneden in de onderwereld of boven in de hoogte.

Jesaja 7:13

וַאֲמַר^a שְׁמַעוּנָא בַּיַּת דְּגַד הַמְעַט מִכֶּם הַלְאוֹת אֲנִישִׁים כִּי תִלְאוּ גַם אֶת-אַלְהֵי:

וַאֲמַר^a ⇔ Kritisch apparaat: prp וַאֲמַר

Wat het kritisch apparaat betreft zou het waj.jo'.mer moeten zijn in plaats van wa.'o.mar. M.i. is het voor de vertaling niet relevant; daarnaast worden geen tekstgetuigen genoemd.

Toen zei hij [Jesaja]: Hoor toch, Huis van David, is het voor u niet genoeg mensen te vermoeien, dat u ook mijn God zal vermoeien?

Jesaja 7:14

לְכוּ יַתּוֹ אֲדַגְי הוּא לְכֶם אוֹת הַנְּהָה הַעֲלֵמָה^a הָרָה וְיִלְדֶת בֶּן וְקָרְאתָ^b שְׁמוֹ עֲמָנוּ אֵל:

הַעֲלֵמָה^a ⇔ Tekstkritiek: Ɔ ἡ παρθένος α'σ'θ' ἡ νεᾱνις

Volgens de Ɔ vertaling zou hier ἡ παρθένος³⁴ moeten staan; volgens verschillende Griekse handschriften ἡ νεᾱνις.³⁵

וְקָרְאתָ^b ⇔ Tekstkritiek: Ɔ^a Ɔ^s וְקָרָא

Volgens de handschriften Ɔ^a en Ɔ^s moet er niet w^e.qa.ra't (zij geeft / noemt hem) staan, maar w^e.qa.ra' (men geeft / noemt hem). Andere (meer) gezaghebbende handschriften hebben de derde persoon enkelvoud, vrouwelijk. Daarnaast is het niet vreemd dat degene die baart ook een naam aan het kind zal geven, al was dat in het oude Israël niet gebruikelijk.³⁶

Daarom zal de Heere Zelf u een teken geven: Zie, de jonge vrouw / de maagd is zwanger. En zij baart een zoon en geeft hem de naam Immanuel.

³⁴ Volgens BDAG, 2000, p. 777 kan ἡ παρθένος het beste worden vertaald met *one who has never engaged in sexual intercourse, virgin, chaste person*.

³⁵ Volgens BDAG, 2000, p. 667 kan ἡ παρθένος het beste worden vertaald met *young woman*.

³⁶ Ook Blenkinsopp, 2000, p. 227-229, Roberts, 2015, p. 117 en Watts, 1985, p. 95 opteren voor de derde persoon enkelvoud, vrouwelijk.

Jesaja 7:17

יָבִיא יְהוָה וְעָלְיָךְ וְעָלְ-עַמְּךָ וְעָלְ-בַיִת אָבִיךָ יָמִים אֲשֶׁר לֹא-כָאוּ לְמִיּוֹם סוּר־אֶפְרַיִם מֵעַל יְהוּדָה אֵת מֶלֶךְ אֲשׁוּרִי^a: פ

אֵת מֶלֶךְ אֲשׁוּרִי^a ⇔ Tekstkritiek: ^{a-a} add

Volgens het kritisch apparaat zou *de koning van Assyrië* een toevoeging zijn. De tekstgetuigen hebben deze zinsnede echter allemaal. Daarnaast is deze zinsnede van belang om de verzen 18-25 goed te kunnen begrijpen (Watts, 1985, p. 103-104).

De HEERE doet over u en over uw volk en over het huis van uw vader dagen komen, zoals er niet gekomen zijn vanaf de dag dat Efraïm van Juda afweek: de koning van Assyrië.

Jesaja 7:20

בַּיּוֹם הַהוּא יִגְלַח אֶדְנִי בְמַעַר^a הַשְּׂכִינָה בְעַבְרֵי נְהַר^b בְּמֶלֶךְ אֲשׁוּרִי^b אֶת־הָרֹאשׁ וְשַׁעַר הַרְגְלָיִם^c וְגַם אֶת־הַזְּנוּן תִּסְפֶּה: ס

בְּתַעַר^a ⇔ Tekstkritiek: **ἄ τῶ ξυρῶ**, **בת'**

Volgens de **ἄ** vertaling zou hier τῶ ξυρῶ (het scheermes) moeten staan; dit moet worden gelezen als **בת'**, wat *dochter* betekent. Dit stukje tekstkritiek snap ik niet.

בְּמֶלֶךְ אֲשׁוּרִי^b ⇔ Tekstkritiek: ^{b-b} add

Volgens het kritisch apparaat zou, net als in 7:17, *de koning van Assyrië* een toevoeging zijn. De tekstgetuigen hebben deze zinsnede echter allemaal. Voor het verstaan van de tekst is dit tekstgedeelte niet nodig; om de hoorders van de Jesaja erbij te houden, is het niet vreemd dat de koning van Assyrië nogmaals wordt genoemd.

Op die dag zal de Heere met een scheermes, ingehuurd aan de overkant van de rivier, namelijk de koning van Assyrië, het hoofd en het haar van de voeten scheren en ook de baard wegnemen.

Jesaja 7:22

וְהָיָה מִרְבַּע עֲשׂוֹת חֶלֶב^a יֵאָכֵל הַמֶּאֱכָה כִּי־הַמֶּאֱכָה וְדָבַשׁ יֵאָכֵל כְּלֵי־הַזֹּתֵר בְּקֶרֶב הָאָרֶץ:

יֵאָכֵל הַמֶּאֱכָה כִּי^a ⇔ Tekstkritiek: ^{a-a} > **ἄ dl**

De woorden **כִּי יֵאָכֵל הַמֶּאֱכָה** zijn verwijderd en daardoor absent in de **ἄ** vertaling. De woorden ... *(hij) zal boter eten. Want ...* kunnen echter gewoon blijven staan, omdat het hier om slechts één (overigens niet onbelangrijke) vertaling gaat.

En het gebeurt dat hij van de overvloed van melk die zij geven, boter zal eten. Want boter en honing zal iedereen eten die is overgebleven in het midden van het land.

Bijlage 2 - Ontwikkelingen in de geschiedenis van de exegese van Jes. 7:14

Jes. 7:14 **Daarom zal de Heere Zelf u een teken geven: Zie, de maagd zal zwanger worden. Zij zal een zoon baren en hem de naam Immanuel geven.**

Nu koning Achaz blijft volharden, geeft God het op. Hij gaat op zoek naar een ‘oplossing.’ Hij zal zelf een teken geven.

- ◊ **Het woord הַעַלְמָה (ha’almâ) wordt door exegeten met maagd, maar ook met jonge vrouw vertaald. Wat is de goede vertaling?**

De vertaling van het Hebreeuwse woord valt grotendeels uiteen in twee posities. De eerste is die van *de jonge vrouw*. Deze visie wordt door **Beuken (2003)**, **Blenkinsopp (2000)**, **Brueggemann (1998)**, **Roberts (2015)**, **Snijders (1979)** en deels door Paul (2012) en **Watts (1985)** gesteund. De betreffende exegeten zien geen ruimte voor de vertaling *maagd*, omdat er dan het Hebreeuwse woord *b^etûlâ* had moeten staan. Ze gaan ervan uit, dat de persoon in kwestie een seksueel volwassen vrouw is van huwbare leeftijd. Het Hebreeuwse woord is bijvoorbeeld niet gerelateerd aan een maagdelijke geboorte (Beuken (2003)). Als dit woord wordt gebruikt, wijst het op een jeugdige vrouw, maar niets wijst erop dat de conceptie in de toekomst ligt (Roberts (2015)).

De andere positie is dat het woord met *de maagd* moet worden vertaald. **Calvijn (1551)**, **Childs (2001)**, **Luther (1527)**, **Motyer (1999)**, **Oswalt (1986)**, **Ridderbos (1951)**, **Smith (2007)**, **Young (1972)**, de **kerkvaders** en deels Paul (2012) en Watts (1985) verdedigen deze positie. Calvijn (1551) en Young (1972) zijn het stelligst: het woord *’almâ* heeft nooit dienst gedaan om daarmee een getrouwde vrouw aan te duiden. *’almâ* betekent per definitie maagd (Young (1972)). Ridderbos (1951), Smith (2007) en Oswalt (1986) benadrukken dat maagdelijkheid in deze context niet de hoofdfocus heeft (het gaat om het kind), maar er wel uit volgt.

- ◊ **Wie is de maagd die zwanger zal worden? En wie is deze zoon die Immanuel genoemd wordt?**

Op beide vragen wordt door de exegeten ook geen eensluidend antwoord gegeven. Ik geef verkort de posities weer (zie voor meer informatie bijlage 3): (1) Een positie is dat de vrouw van Jesaja de moeder van het kind zou kunnen zijn (Jes. 8:3). Het kind, één van de drie zonen van Jesaja zou dan Maher Sjalal Chasj Baz zijn (Jes. 8:3). **Roberts (2015)** en Ibn Ezra (1089-1164) zijn voorstander van deze visie. (2) De tweede positie is dat het om een vrouw uit de harem van koning Achaz zou gaan. Wellicht heette deze vrouw Abi (2 Kon. 18:2) en was haar vader de hogepriester Zacharias. Het kind is dan ook een kroonprins, met de naam Hizkia. Deze visie is populair en wordt gedeeld door **Beuken (2003)**, **Blenkinsopp (2000)**, **Snijders (1979)** en **Watts (1985)**. (3) De volgende, eveneens niet onbelangrijke, positie is dat Immanuel duidt op een jongen uit de tijd van Achaz, maar ook verder wijst naar Jezus. **Smith (2007)** is voorstander van deze visie en vermoedt dat de jongen Hizkia is en zijn moeder Abi heet. **Oswalt (1986)** wijst deze positie ook als de meest waarschijnlijke aan, maar denkt dat het om Maher Sjalal Chasj Baz gaat en de maagd de vrouw van Jesaja is. Daarnaast zijn zowel **Brueggemann (1998)**, **Motyer (1999)** als **Ridderbos (1951)** ook voorstander van de derde positie, waarbij ze overigens geen uitspraak doen over de naam van de maagd en de jongen. (4) De laatste - klassieke - positie stelt dat Immanuel model staat voor Jezus. **Childs (2001)** lijkt bedekt voorstander van deze gedachte. **Calvijn (1551)**, **Luther (1527)**, **Young (1972)** en de **kerkvaders** zijn fervent verdediger van deze positie.

- ◇ Mat. 1:23 citeert Jes. 7:14. Hoe gaan de verschillende exegeten met deze relatie om?
- Ook hier gaan de wegen van de exegeten uiteen. Exegeten als Beuken (2003), Blenkinsopp (2000), Brueggemann (1998), Roberts (2015) en Watts (1985) zien weinig of geen ruimte voor het verstaan van Jes. 7:14 vanuit Mat. 1:23. Beuken (2003) bijvoorbeeld stelt dat de LXX en de Vulgaat aan de basis hebben gestaan van het verkeerd verstaan van Jes. 7:14. Blenkinsopp (2000) en BR zien dit verkeerde verstaan eveneens, maar denken dat dit verstaan één van de interpretaties van het boek Jesaja betreft (Blenkinsopp (2000)) of dat de kerkelijke gedachten over deze tekst een andere richting opgaan dan Jesaja bedoeld heeft (BR). Roberts (2015) is het hier ook mee eens en denkt dat dit verkeerde verstaan komt door de wijze van exegese van Mattheus die in zijn tijd *common sense* was. Hiertegenover stellen Calvijn (1551), Childs (2001), Luther (1527), Motyer (1999), Ridderbos (1951), Smith (2007), Young (1972) en de kerkvaders dat Jes. 7:14 wél vanuit Mat. 1:23 kan / moet worden gelezen. Al is ene exegeet wat minder stellig (Childs (2001), Smith (2007)) dan de ander (Calvijn (1551), Luther (1527), Motyer (1999), Ridderbos (1951), Young (1972) en de kerkvaders). De eerste twee vinden Jes. 7:14 bijvoorbeeld een beginnende messiaanse tekst, die z'n uitwerking krijgt in Jes. 9:1-7. Calvijn (1551) en Luther (1527) zijn stellig, maar noemen Mat. 1:23 niet.

Bijlage 3 - Een zoon met de naam Immanuel en de naam van zijn moeder is ...

Wie is de zoon, die de maagd zal baren? In de loop van de tijd zijn hierover talloze publicaties verschenen. De meningen over de interpretatie van de Immanuel teken lopen ver uiteen. Hieronder geef ik de belangrijkste posities weer, die in de gelezen commentaren een plaats krijgen.

Immanuel is Maher Sjalal Chasj Baz

Deze stellingname verbindt het teken van de maagd en de zoon in 7:14, 16 met de profetes (Jesaja's vrouw) en de zoon in 8:3-4. Deze visie geeft de profetie een directe relevantie voor de koning en zijn volk. Deze gedachtegang is mede populair, omdat de uitdrukking **כִּי בְּטֶרֶם יֵדַע הַבְּעֵר** (voordat de jongen in staat is) in beide tekstgedeelten naar voren komt. Daarnaast gaat het in beide teksten over een vrouw die een zoon baart. In deze visie wordt het Immanuel teken positief geduid: God zal de noordelijke vijanden van Juda vernietigen. Het Maher Sjalal Chasj Baz teken daarentegen, wordt negatief geduid: de noordelijke vijanden zullen worden verslagen, maar ook Juda ontloopt haar straf niet.

Argumenten pro: (1) positief is de sterke tekstuele samenhang tussen 7:14, 16 en 8:3-4, zowel inhoudelijk als syntactisch (Paul (2012), Smith (2007)). (2) Deze visie sluit aan op 8:18, waarin Jesaja stelt dat de kinderen die hij van de HEERE heeft ontvangen, dienen tot tekens en wonderen in Israël (Beuken (2003)). (3) Israëliische vrouwen trouwden op jonge leeftijd; Jesaja's vrouw zou dus nog een tiener kunnen zijn. Watts (1985) vertaalt 'almâ met jonge vrouw. Deze jonge vrouw zou dus Jesaja's vrouw kunnen zijn (Roberts (2015)). (4) Jesaja heeft drie kinderen, symmetrisch aan de situatie van Hosea, met wiens toespraken Jesaja bekend lijkt te zijn. Jesaja's vaderschap kan ook worden aangevoerd in de veronderstelling dat 7:1-17 en 8:14 parallelle versies zijn, vergelijkbaar met Hosea's echtelijke perikelen (1:2-9 en 3:1-5) (Blenkinsopp (2000)). Ibn Ezra (1089-1164) en Roberts (2015) zijn voorstander van deze visie.

Argumenten contra: (1) Jesaja spreekt in 7:3 en 8:3 over zijn twee zonen. Waarom spreekt hij in 7:14 ook niet over Immanuel als zijn eigen zoon (Paul (2012), Smith (2007))? (2) Jesaja spreekt in 7:14 over een maagd. Dit is een vreemde uitspraak, als zijn vrouw volgens 7:3 inmiddels een zoon heeft gebaard (Blenkinsopp (2000), Paul (2012), Smith (2007)). (3) In 7:13-14 wordt het huis van David aangesproken. Dat is het onderwerp; niet Jesaja (Smith (2007)). (4) In 7:16 wordt de jongen beschreven als iemand die in staat is het kwade te verwerpen en het goede te kiezen. Dit suggereert een leeftijd van minimaal twaalf jaar. In 8:4 gaat het over een jongen die pappa of mamma zal kunnen roepen. Dit veronderstelt een leeftijd van ongeveer twee jaar. Het is dus de vraag of het in beide teksten over dezelfde jongen gaat (Smith (2007)). (5) De latere beschrijving van Juda als *uw land ... Immanuel* (8:8) doen meer denken aan een koningszoon, dan aan een zoon van de profeet Jesaja (Smith (2007)). (6) Van belang is daarnaast dat vanuit de tekst niet helder wordt dat de jongen beide namen (Immanuel en Maher Sjalal Chasj Baz) draagt (Paul (2012)). (7) Het raadselachtige karakter van dit teken, het vermijden van de naam van deze vrouw en de afwezigheid van aanwijzingen als uw vrouw, uw jonge vrouw, deze jonge vrouw zijn argumenten tegen de gedachte dat het hier zou gaan om de vrouw van Achaz of Jesaja (Oswalt (1986)).

Immanuel is Hizkia

Ook deze oplossing is populair en is gebaseerd op het feit dat Jesaja spreekt over de toekomst van het huis van David. Het huis van David is het onderwerp. De belofte van Immanuel (God is met ons) doet sterk denken aan belofte die Nathan uitsprak in de richting van David: *de HEERE is met u* (2 Sam. 7:3). De maagd zou een vrouw zijn uit de harem van koning Achaz en heet wellicht Abi (2 Kon. 18:2). Dit teken is een bedreiging voor het koningschap van Achaz, maar ook een belofte van hoop voor het koningshuis.

Argumenten pro: (1) in de profetie is het koningshuis van Achaz het onderwerp. Door ervan uit te gaan dat het teken een zoon van Achaz is, komt dit goed tot z'n recht (Beuken (2003), Blenkinsopp (2000), Smith (2007)). De profetie kondigt de geboorte van een zoon aan die door zijn bestaan en naam het voortbestaan van de dynastie en de onmiddellijke bevrijding van de huidige bedreiging moet garanderen. Het zou Hizkia kunnen zijn, maar dat is niet zeker (Beuken (2003)). (2) Bij deze oplossing is de verwantschap tussen de verschillende teksten (2 Sam. 7 en 7:14) eveneens een sterk punt (Smith (2007)). Beuken (2003), Blenkinsopp (2000), Snijders (1979) en Watts (1985) zijn voorstander van deze visie.

Argumenten contra: (1) Ondanks de elkaar tegensprekende chronologische gegevens lijkt het er sterk op, dat Hizkia al geboren is op het moment dat deze profetie is uitgesproken (Paul (2012), Smith (2007)). (2) Daarnaast is het onwaarschijnlijk dat Achaz de moeder van het kind zal toestaan haar zoon Immanuel te noemen (Paul (2012), Smith (2007)).

Immanuel is Jezus

In deze interpretatie - die gebaseerd is op Mat. 1:23 - is het de maagd Maria die een zoon (Jezus) zal baren. De vertaling *maagd* is ontleend aan de Griekse LXX, terwijl het Hebreeuwse woord ruimer kan worden opgevat. Veelal gaat men er bij deze visie vanuit dat het in 7:14 (profetie op de korte termijn) over een andere jongen gaat dan in 7:15-17 (profetie op de korte termijn). Het combineren van beide profetieën is belangrijk; door het uitkomen van de profetie op de korte termijn, zal men ook geloven in de profetie voor de lange termijn.

Argumenten pro: (1) het Hebreeuwse woord אֱלֹהִים (God) wordt door Jesaja telkens gebruikt als hij de godheid bedoelt. Dit woord, dat in 9:6 voorkomt, staat ook in 7:14. (2) Deze positie doet recht aan de NT interpretatie van Mat. 1:23. Luther (1527), Calvijn (1551) en Young (1972) zijn overduidelijk voorstander van deze visie. Met name Calvijn (1551) schrijft er veel over. Een kort citaat:

“Verder valt er niet in het minst aan te twijfelen, of deze naam [Immanuel] is op deze grond aan Christus gegeven dat Hij werkelijk als de Eniggeboren Zoon van God ons vlees heeft aangenomen; en wat Zijn natuur aangaat ‘onzer één is geworden’. Dat is de reden, waarom Hij ‘God met ons’ wordt genoemd” (Calvijn, 1551, p. 215).

Childs (2001) lijkt evenzeer voorstander van deze visie, al is het in bedekte termen. De kerkvaders zien in het gegeven teken Immanuel als de Zoon van God naar voren komen. Echt beargumenteren zoals Calvijn (1551) en Young (1972) doen ze dat overigens niet. Calvijn (1551) stelt dat 7:13-15 een directe messiaanse profetie bevat, maar koppelt direct daaraan de gedachte dat 7:16-17 een profetie werd uitgesproken die directe relevantie had voor de historische setting, waarin de luisteraars van Jesaja zich bevonden.

Argumenten contra: (1) het voornaamste kritiekpunt van deze benadering, is dat het NT wordt ingelezen in 7:14, terwijl deze betekenis niet uit de context blijkt. En de vraag is of

dit correct is, omdat het doel van exegese is de bedoeling van de originele auteur te achterhalen (Smith (2007), Roberts (2015)). (2) Daarnaast heeft de profetie voor de hoorders in de tijd van Jesaja geen relevantie; de woorden gaan immers pas over 700 jaar in vervulling (Smith (2007)). (3) De voorgestelde scheiding tussen 7:15 en 7:16 is omstreden (Paul (2012)). (4) De term *de jonge vrouw* verwijst niet naar een maagdelijke geboorte. Een dergelijke interpretatie maakt deel uit van de uitleggenschap van de tekst, die z'n neerslag heeft in de weergave van *parthenos* in de LXX alsook in Mat. 18:23 (Beuken (2003)).

Immanuel is zowel een jongen in Achaz' tijd als Jezus

De profetie zegt iets over de periode waarin Achaz leefde. De NT interpretatie moet echter niet genegeerd worden. De eerste vervulling is de geboorte van een zoon van Achaz of Jesaja. De tweede vervulling van dezelfde profetie is gerelateerd aan Christus.

Argument pro: de relevantie van de tijd van Achaz wordt gehandhaafd, terwijl het NT perspectief overeind blijft (Smith (2007)). Smith (2007) is voorstander van deze visie, waarbij hij denkt dat de jongen mogelijk Hizkia is. De positie van Brueggemann (1998) is lastig te bepalen. Enerzijds lijkt hij geen probleem te hebben met het verstaan van 7:14 in NT perspectief, waarbij hij dan vooral inzoomt op de maagd. Anderzijds benadrukt hij ook de fysieke aanwezigheid van de jongen. Hij doet geen uitspraak over wie de jongen zou kunnen zijn. Motyer (1999) en Ridderbos (1951) gaan eveneens uit van deze gedachtegang, maar doen geen uitspraak over wie de jongen zou kunnen zijn. Oswalt (1986) combineert twee visies. Hij vermoedt dat het in 7:14 gaat om Maher Sjalal Chasj Baz, maar hij wil ook vooruit in de tijd kijken.

Argument contra: deze benadering heeft de fundamentele hermeneutische zwakheid in zich - op de analogiegedachte na - dat ze twee verschillende betekenissen voor 7:14 suggereert. Dit type exegese kan wel gebruikt worden, maar met die restrictie dat het tweevoudige verstaan moet worden ondersteund door de exegese van 7:14. Want anders is het mogelijk een mening aan een vers te toe te schrijven (de NT uitleg), die niet aan de profeet is geopenbaard (Smith (2007)).