

Hoofstuk 1

INLEIDING EN HIPOTESESTELLING

1.1 Inleidende opmerkings

1.1.1 Die Immanuel-figuur

Volgens die Joodse skrywer-filosoof Martin Buber (1964:383) is die Immanuel-profesie in Jesaja 7 een van die moeilikste gedeeltes in die Bybel om te verklaar. Wolf (1972:449) sluit hierby aan: “The identification of Immanuel and his mother in Is 7:14 has been the object of heated debate for centuries.”

Christen-navorsers het na aanleiding van Matteus 1:23 die moeder met Maria en die Immanuel-kind met Jesus Christus vereenselwig. (Vir ‘n Christologiese interpretasie van die Immanuel-kind, sien Widyapranawa 1990:42; Kaiser 1988: 55-70; Vasholz 1987: 97-84; Reymond 1989:1-15.) Hierdie siening is om verskeie redes vir Joods-rabbynse verklaarders problematies, onder andere omdat die betekenis van *‘almah* nie vir hulle maagdelikheid veronderstel, soos wat die vertaling van die begrip in die Septuagint (*parthenos*) doen nie. Verder is Jesaja 7:14 deur die meeste Joodse kommentatore nie as ‘n Messiaanse toespeeling geïnterpreteer nie (Kamesar 1990:51; Schoors 1987:68).

Dat die Immanuel-figuur inderdaad ‘n crux interpretum verteenwoordig, word duidelik as gelet word hoe wyd uiteenlopend die interpretasies van dié figuur is (vgl Kaiser 1988:55). Sommige interpretasies sluit by mekaar aan en oorvleuel, terwyl bepaalde interpretasies mekaar radikaal uitsluit. Deur sommige navorsers word die Immanuel-figuur as bepaalde persoon geïdentifiseer, terwyl ander redeneer dat die figuur onidentifiseerbaar is. ‘n Verdere moontlikheid wat by geleentheid ontgin word, is om “Immanuel” as ‘n kollektiewe aanduiding te beskou, wat nie net op ‘n eenmalige geboorte dui nie, maar op ‘n belofte wat deur verskeie geboortes waar gemaak kan word.

Van die mees verteenwoordigende interpretasies, of pogings tot identifisering van die Immanuel-figuur (uitgesonderd die bogenoemde Christelike interpretasie), is die volgende:

1.1.1.1 Immanu-El as seun van die koning Agas

Een van die oudste interpretasies van die Immanuel-profesie is dat Immanu-El (= Immanuel)* die seun is van koning Agas, naamlik sy seun Hiskia (Laato 1988: 193; Auret 1991b:67; Hertz 1960:305). Dié interpretasie was nie alleen gewild in die vroeë Rabbynse literatuur nie, maar word ook deur talle eksegete in ons eeu as die korrekte beskou.

* In navolging van die Hebreeuse teks, word die naam Immanu-El in dié studie in die reël as twee woorde geskryf, behalwe waar dit aan ‘n volgende woord gekoppel is, of in gevalle waarin daar direk of indirek na ander navorsers se uitsprake verwys word, en waarin die woord Immanuel as een woord aangedui word.

Volgens Hammershaimb (1966) en Bentzen (1944) hou die geboorte waarna in Jesaja 7 verwys word, verband met 'n koninklike kultus-rite, en die profeet Jesaja verkondig aan Agas die bestendiging van die Dawidiese lyn deur die kroonprins, Immanuel. By Hammershaimb hou dié gedagte verband met sy lees van die Ras Shamra-tekste, waarmee hy gepoog het om die koninklike kultus van die Jerusalemse tempel te (her)konstrueer (Hammershaimb 1966: 19-23). Ook Mowinckel (sien Laato 1988:140) en Ringgren (1952: 131) ondersteun die teorie dat die jong vrou Agas se eie vrou Abi was, en die kind Immanuel sy eie seun Hiskia.

Volgens Buber (1964:383-385) het Agas, nadat hy gehoor het van die Immanuel-teken, onmiddellik geweet wie die jong vrou was - naamlik sy eie vrou. Laasgenoemde siening kan egter na alle waarskynlikheid nie gehandhaaf word nie. Die onpersoonlike inkleding van die orakel maak dit onwaarskynlik dat Agas direk so 'n afleiding sou kon maak. Die onpersoonlike aard word beklemtoon deur die feit dat enige direkte naamgewing ontbreek. Die woord '*almah*' bevat moontlik ook 'n suggestie van verskuldheid, deurdát dit etimologies kan inspeel op die Hebreeuse woord עַלְמָה wat beteken om *weggesteek*, of *verskuil te wees*.

Dit is verder ook bekend uit II Kronieke 28 dat Agas een van sy seuns geoffer het aan 'n afgod, en dit maak dit onwaarskynlik dat Jesaja sou laat blyk dat Hiskia die Immanuel-figuur sou wees. Agas sou met sy swak karakter en ongeloofshouding miskien nie die versoeking kon weerstaan om nog 'n seun aan afgode prys te gee nie.

1.1.1.2 Immanu-El as seun van die profeet

‘n Ander interpretasie wat voorkom, is dat Immanuel die seun van Jesaja self is. Volgens hierdie siening word die moederfigure van Jesaja 7:14 en 8:3 aan mekaar verbind. Daar word dan veronderstel dat die *‘almah* van Jesaja 7:14 en die profetesfiguur in 8:3 een en dieselfde persoon is.

Fahlgren (volgens Laato 1988:145) vind dit vergelykbaar met Miriam, die suster van Moses wat *נביאה עלמה* en *נביאה* genoem is. Gottwald (1958:36-47) sluit hierby aan en noem die moontlikheid dat die *‘almah* kan dui op ‘n kultusslavin, wat die vrou van Jesaja en die moeder van die Immanuel-kind sou wees.

‘n Argument wat voorkom om die Immanuel-kind as een van Jesaja se eie kinders te identifiseer, is die feit dat Jesaja se kinders wat in die Jesajaboek genoem word, simboliese name ontvang het. So het Stamm (1954:32) en Hölscher (1923:160), byvoorbeeld geredeneer dat, in die lig van die feit dat Jesaja se kinders met simboliese name benoem word, die naam Immanuel ook ‘n simboliese naam is, en dat dié kind ook een van Jesaja se seuns moet wees. (Sien ook Gesenius 1859:1139).

In aansluiting by die idee dat die kind Immanu-El net soos Maher-shalal-gash-baz ‘n kind van Jesaja is, weens die duidelike ooreenkomste tussen Jesaja 7:14-16 en Jesaja 8:3,4, redeneer Wolf in sy artikel “A solution to the Immanuel prophecy” (1972:451-456) dat Jesaja 8:1-4 ‘n kort beskrywing is van ‘n huwelikeremonie tussen Jesaja en die profetes (*‘almah*). Die “betroubare getuies” wat in Jesaja 8:2 vermeld word, word dan deur Wolf gesien as huweliksgetuies.

Hierdie siening het uit verskeie oorde kritiek ontvang. Volgens Laato (1988:146) byvoorbeeld, is die huweliksinterpretasie (naamlik dat Jesaja met die *'almah* in die huwelik tree) waarvan Wolf 'n voorstander is, te vergesog en verbeeldingryk om waar te wees.

1.1.1.3 Immanu-El as kollektiewe uitdrukking

'n Heel ander interpretasiemoontlikheid word ontgin wanneer daar nie gepoog word om die begrip *Immanuel* (Immanu-El) en/of begrip *'almah* te identifiseer en op spesifieke persone te betrek nie, maar wanneer dit as kollektiewe uitdrukkinge beskou word. Dan word die begrip *'almah* gesien as verteenwoordigend van alle moeders wat hul kinders "Immanuel" sal noem om die land se bevryding te vier (McKane 1967:214.) In dié interpretasie (en soortgelyke interpretasies) word die Immanuel-benoeming deel van 'n landswyse viering waarby die hele volk, of volksoorblyfsel, betrokke gemaak word.

Allegories word die Immanuel-figuur deur sommige eksegete, wat ook die kollektiewe interpretasie volg, gesien as die getroue restant van die volk, met ander woorde as " 'n nuwe Israel". Die jong vrou word in hierdie interpretasies dan gewoonlik gesien as 'n personifikasie van Sion / Jerusalem, of Israel (Rignell 1957:113,117; Kruse 1965:27; Rice 1977:366).

Kruse interpreteer die jong vrou as Sion en die Immanuel-kind as die restant - volgens hom die geheiligde restant wat oorbly. Hy ondersteun sy argument deur te verwys na soortgelyke allegorieë wat in die Ou Testament voorkom, byvoorbeeld in Hosea 2:4;

4:5 en ook 11:1 waar die restant volgens hom ‘n nuwe Israel verteenwoordig. Kruse (1965:32) lê ook klem op Jesaja 66:7-14 waar sprake is van Sion wat geboorte skenk aan ‘n manlike kind, met ander woorde die “nuwe volk.”

Rice (1978:221) se siening hang ten nouste saam met dié van Kruse. Volgens hom het dit (simboliese) relevansie dat die kind *Shear Jashub* (“oorblyfsel-keer-terug”) in Jesaja 7:1-17 vermeld word, in dieselfde gedeelte waarin die ontmoeting tussen Jesaja en Agas beskryf word.

Ook hierdie verklaring het uit verskeie oorde kritiek ontvang. Laato (1988:149) byvoorbeeld, wys alle verklarings af wat die Immanuel-figuur as ‘n kollektiewe aanduiding sien. Hy wys daarop dat die redaktor van Jesaja 8:8 Immanuel as ‘n koning beskou het, en dit sou nie kon strook met ‘n kollektiewe interprestasie nie.

1.1.1.4 Immanu-El – Meervlakkige duiding?

Daar bestaan egter die moontlikheid, volgens Rignell (1957:11) en Rice (1978:225) dat Jesaja 8:8 op sowel ‘n individu as op ‘n restant kan dui. In dié geval het ons dan te doen met ‘n meervlakkige interpretasie, en kan die Immanuel-figuur as ‘n meerduidige profesie opgeneem word.

“Meervlakkigheid” of “meerduidigheid” kan ook op ander maniere ten opsigte van die Immanuel-figuur gebruik word. So, byvoorbeeld, word dit deur Oswalt (1986:208) in verband gebring met ‘n “double fulfillment theory.” Volgens hierdie

teorie verwys die Immanuel-orakel eerstens na Jesus, en tweedens na iemand uit die tyd van Agas.

1.1.1.5 Immanu-El as mitologiese figuur

‘n Interpretasie van die Immanuel-figuur, wat Laato (1988:150) ‘n mitologiese interpretasie noem, vind ons onder andere by Gressmann (1929:238-242). Hy wys daarop dat Immanuel se voedsel, naamlik dikmelk en heuning (Jes 7:15), die tipiese voedsel was van gode in sowel Griekse as Babiloniese mitologie. Gressman vind hierin ‘n Messiaanse gedagte, maar is van mening dat die Messiaanse gedagte as sodanig ontwikkel het uit mites - geleen by ander godsdienste - oor die geboorte van ‘n goddelike kind, wat blydskap en bevryding vir sy mense sal bring.

John Scullion (1968: 288) sluit by hierdie intertekstueel-mitologiese beskouing aan deur te wys op die geboorte van ‘n goddelike kind in die Egiptiese geskrifte. In die lig van raakpunte wat hy tussen die Egiptiese relaas en die Jesaja-profesie meen te vind, huldig Scullion die standpunt dat, al kom Israel se teologiese denke uit ‘n spesifiek Semitiese agtergrond, invloed van omringende volke in die nabye Ooste se godsdienste sigbaar is in Israel se godsdiens. Volgens hom vind dit onder andere in die Messiaanse gedagte gestalte.

(Sien ook Gray [1912] 1975:134 wat verwys na die kind Perseus – die wonderkind wat gebore is uit Zeus en die maagd Danae.)

1.1.1.6 Immanu-El as kreet/uitroep

Benewens die bogenoemde argumente word kortliks verwys na die moontlikheid dat Immanu-El dalk 'n kreet kan wees waarmee om hulp geroep word. Hierdie moontlikheid word deur Lescow (1967:207) ondersoek. Lescow is van mening dat die naamgewing eerder op so 'n hulpkreet van die volk (profeet) dui as wat dit na 'n bepaalde individu verwys. Snijders (1969:104) oorweeg die moontlikheid dat dit 'n ou liturgiese uitroep kon gewees het. Volgens Auret (1991a:9) kan die siening dat die begrip Immanuel 'n uitroep of kreet is, ook moontlik steun vind in die feit dat die woorde “Die Here van die leërskaie is met ons” in Psalm 46:8,12 as 'n rituele uitroep verstaan kan word. Miskien sou hierdie “rituele uitroep”, soos wat dit binne die konteks van Psalm 46 voorkom, egter eerder as 'n oorlogskreet as 'n hulpkreet geïnterpreteer kon word.

1.1.1.7 Immanu-El as die Here self

Dat Immanuel en Jahwe een en dieselfde persoon kan wees, word aangevoer deur Auret (1991b: 67-84). Op grond van redaksie-historiese en literêr-kritiese ondersoek kom hy tot die gevolgtrekking dat die laaste (post-eksiliese) redaktor van Jesaja 7:10-17 ongetwyfeld die Here self as bevrydende Immanuel-figuur gesien het.

In hierdie studie sal geredeneer word dat die Here ten nouste betrokke is by die Immanuel-figuur en sy optrede, maar dat God nie met die Immanuel-figuur geïdentifiseer hoef te word nie.

Wanneer die bogenoemde standpunte met mekaar vergelyk word, en in gedagte gehou word dat daar op elk verskeie variasies bestaan, word dit duidelik hoe wyd en uiteenlopend van aard die interpretasiemoontlikhede rondom die Immanuel-figuur is.

1.1.2 Geboorte- en geloofsmotiewe

‘n Probleem in verband met die uiteenlopende verklarings van die Immanuel-figuur is dat daar dikwels te eng gefokus word op die persoon as sodanig, en dat die orakel as geheel nie genoegsaam verreken word nie. So, byvoorbeeld, gebeur dit meermale dat die geboortemotief wat ons aantref in die Immanuel-orakel, en die geloofsaspek wat daarmee saamhang, in verklarings onderspeel word, of dat die geboorte slegs in terme van identifisering van die Immanuel-figuur aangewend word. By die Christologiese interpretasie van Jesaja 7:14, byvoorbeeld, word die geboortefaset dikwels bloot in diens gestel van die identifisering van die Immanuel-figuur as Christusfiguur.

Daar is egter ook navorsers wat ander motiewe in die gedeelte – soos die geboortemotief en die geloofsmotief - aanspreek en ten volle probeer verreken. Een voorbeeld van so ‘n ontginning van ‘n bepaalde motief vind ons in Lescow se artikel oor die geboortemotief van die Messias: “*Das Geburtsmotiv in den messianischen Weissagungen bei Jesaja und Micha*” (Lescow 1967: 173-207). Ironies genoeg argumenteer Lescow egter dat die geboortemotief nie relevant is in Jesaja 7 en selfs 9 nie (!), omdat hy Jesaja 7:14 as ‘n “noodkreet” interpreteer, as reaksie op ‘n dreigende krisis, terwyl hy wel Jesaja 9 Messiaans interpreteer, maar argumenteer dat die teksgegewe ingestel is op ‘n Messias uit die Dawiddinastie en dat daar nie op die geboorte of bekroning van die Messias gefokus word nie.

As in ag geneem word dat die teken wel in die eerste plek geformuleer word in terme van die geboorteskenking deur ‘n vrou, en dat die teken gegee word in die konteks van ‘n oproep tot geloof (Jes 7:9), wil dit voorkom of Lescow se siening, hoewel gedeeltelik geldig, eensydig is. Daar is reeds gewys op die moontlikheid van meerduidige interpretasie en die interpretasie van ‘n moontlike “noodkreet” hoef nie die geldigheid van die “geboortemotief” in Jesaja 7:14 uit te sluit nie. Die belangrikheid van die geboortemotief word duidelik as Jesaja 7:14 binne die konteks van die hele Immanuel-orakel gelees word, wat onder andere die geboorte van Maher-shalal-gash-baz insluit. Dit word verder bevestig wanneer daar gelet word op die ooreenkomste tussen die geboorte van die kind met die naam **עִמָּנוּ אֵל** (Jes7,8) en die geboorte van die kind met die naam **אֵל גְּבוּרָה** (Jes 9).

Die argument van Lescow teen ‘n “geboortemotief” in Jesaja 7 en 9 bevestig eerder die aanwesigheid van so ‘n motief, as wat dit die motief negeer. Dat die geboorte van ‘n kind as teken gegee word – ‘n heilsteken volgens Lindblom (1958:22) – te midde van ‘n tydperk van krisis, mag na ‘n paradoksaliteit klink. Dit kry egter betekenis wanneer ingesien word dat die kind van Jesaja 7, net soos die kind in Jesaja 9, as ‘n “lig” gegee word in die “duisternis”. Die geboorte van hierdie wonderkind (van Jesaja 7, 8 en 9) word juis genoem te midde van ‘n tydperk van verskriklike lyding, wat later bespreek sal word in terme van “geboortepyne” wat die Messiaanse tydperk voorafgaan (“birth pangs of the Messiah”).

Hierdie teken word verder ook in verband gebring met geloof. Daar word gesuggerer dat daar by die moeder geloof aanwesig is. Hoe anders is dit moontlik dat sy haar haar kind “God is met ons” noem? Maar ook die geloof van ‘n kind wat leer

om te onderskei, word gesuggereer. Dit hang verder ten nouste saam met die geloof wat by die volk aanwesig is in die verwagting wat afgestem is op die geboorte van 'n redderkind – 'n Messias met bykans Goddelike name, volgens Jesaja 9.

Dit is belangrik om daarop te let dat bykans *enige* teken gegee kon word aan Agas en Israel, in samehang met die oproep tot geloof in Jesaja 7:9, veral as die Here se aanbod aan Agas ernstig opgeneem word: “Vra 'n teken van die Here jou God. Gaan diep af – vra tog, of gaan op na die hoogtes” (Jes 7:11). Tog gee die Here die vreemde teken van 'n jong vrou wat geboorte skenk aan 'n kind, 'n seun. Dat hierdie geboorteskenking aan 'n kind egter nie net 'n simboliese kreet is nie blyk duidelik uit die handeling van die seuntjie wat beskryf word in Jesaja 7:15,16. Juis die feit dat die teken so eenvoudig beskryf word in terme van “'n jong vrou wat swanger word en 'n kind baar”, maak dit duidelik dat die geboortegewingaspek (wat die eerste deel van die teken uitmaak) absoluut relevant is.

Hierdie uitgangspunt sal getoets word deur die nadere analise van die Immanuel-orakel as geheel.

1.2 Hipotesestelling

Oënskynlik is die mees voor-die-hand-liggende problematiek van hierdie gedeelte die identifisering van die Immanuel-figuur. Hiermee saam hang gewoonlik die vraag na die moontlikheid of dié figuur Messiaans geïnterpreteer behoort te word. (Sien byvoorbeeld Auret (1989) se proefskrif: “Die Immanuel-perikoop en die Messiasvraagstuk.”) Hoewel dit toegegee moet word dat die rol van die Immanuel-

figuur sentraal is in die Immanuel-orakel, moet bygevoeg word dat die geloofsaspek en die aspek van geboortegewing ten nouste met hierdie sentrale gegewe verbind is. Dié fasette (geloof, geboorte) word dikwels in navorsing onderspeel deurdat die klem eensydig gelê word op die Immanuel-figuur. Myns insiens behoort ook dié genoemde fasette verreken te word in navorsing oor die Immanuel-orakel.

In die lig hiervan is daar bepaalde hipoteses moontlik:

- i. In die Immanuel-orakel word ingespeel op verskeie Ou Testamentiese tradisies.
- ii. Die geboorte van die Messiaskind hou verband met 'n lydingstydperk wat die geboorte van 'n nuwe tyd, die Messiaanse tydperk voorafgaan.
- iii. Die geboorte van Immanu-El word by uitstek 'n simbool van die vernuwende krag van God tydens verskriklike lyding. Hierdie vernuwende krag van God hang in die Immanuel-orakel ten nouste saam met geloof.

Hoofstuk 2

METODIEK

In die lig van die uiteenlopende verklaringsmoontlikhede van die Immanuel-gedeelte, is dit van belang om kortliks te besin oor die benadering wat gevolg gaan word by die verstaan van die teks. In die lig van die magdom literatuur wat daar reeds oor die Immanuel-figuur bestaan, moet daar ook gevra word of die betrokke benadering enige verdere lig kan werp op die uitleg van die Skrifgedeelte waarin die Immanuel-figuur verskyn.

Om te weet watter invalshoek die korrekte en bruikbare is om 'n bepaalde teks te interpreteer, is problematies. Dit kan nie ontken word dat die manier waarop die teks benader en geles word, bepalend kan wees vir die uiteindelijke interpretasie daarvan en gevolgtrekking daaroor nie.

2.1 Interpretasiemetodes

Conrad (1991: 27) wys byvoorbeeld in sy boek "Reading Isaiah" daarop dat daar uiteenlopende metodes bestaan om 'n teks te lees. Volgens hom kan die uiteenlopende metodes in drie groepe verdeel word:

Eerstens is daar volgens Conrad die "*Expressive theories*" wat klem lê op die bedoeling van die outeur. Dit kan as 'n vorm van die histories-kritiese benadering gesien word.

Tweedens is daar die “*Objective theories*”, wat neerkom op ‘n teks-immanente benadering waarin alle klem op die teks self gelê word, en waar eksterne faktore, soos historiese agtergrond of outeursbedoeling, na die agtergrond skuif.

Derdens is daar die “*Pragmatic theories*” waarin die resepsie van die teks deur die leser van die grootste belang geag word.

Conrad gee self voorkeur aan ‘n kombinasie van die “*Objective theories*” en “*Pragmatic theories*” - op grond van sy uitgangspunt dat die leser en die teks as sodanig meer relevant is as die ontwikkeling en ontstaan(sgeskiedenis) van die teks.

Conrad se keuse vir die beklemtoning van die resepsie-analise val saam, en maak deel uit vir die keuse om die Bybel as letterkundige dokument te lees. Hierin sluit hy sterk aan by die gedagterigting wat reeds deur James Barr bepleit is.

2.2 Teksimmanente eksegese

Barr, aangehaal deur Conrad (1991:5) skryf soos volg: “Once we think of the Bible as literature, and take as units not the single words but the great literary and stylistic complexes, it becomes more and more difficult to find any use for a referential idea of meaning. The literature is its own meaning.”

Hierdie manier van teksimmanente eksegese (wat tegelykertyd ook historiese- en resepsiekritiek in ag neem) sal die vertrekpunt wees van die teksontleding en interpretasie.

Terselfdertyd sal gepoog word om die poëtiese fasette van die teks deurlopend te verreken. Die uitgangspunt is dat die Immanuel-orakel sterk poëtiese trekke vertoon, en dat dit nie sonder deeglike inagneming van die poëtiese karakter van die teks ten volle begryp kan word nie.

2.3 Die poëtiese karakter van die Immanuel-orakel

Watson (1984:47 ev) maak 'n onderskeid tussen prosa en poësie, en toon aan dat die aan- of afwesigheid van bepaalde elemente deurslaggewend is by die besluit of 'n teks wel as poësie geklassifiseer kan word. Hierdie elemente kan volgens Watson breedweg soos volg ingedeel word: “*broad indicators*” (sintaksis, metrum, taal, styl), “*structural indicators*” (parallelismes, chiasmes, ens.), “*devices concerned with sound*” (woordspel, rym) en “*negative criteria*” (die afwesigheid van prosaïese elemente).

Wanneer Watson se kriteria in berekening gebring word, word dit onmoontlik om die sterk poëtiese inslag van die teks te ontken. Selfs by die inleidende perikoop, Jesaja 7:1-6, wat as prosa beskou kan word, is poëtiese elemente deurlopend aanwesig.

Enkele van die elemente wat die poëtiese karakter van die teks bevestig, is die volgende:

- Die voorkoms van poëtiese tegnieke soos parallelismus membrorum, klankrym, woordspel.
- Die wyse waarop van herhaling gebruik gemaak word.

Herhaling as sodanig hoef natuurlik nie per se 'n aanduiding van poësie te wees nie (Watson 1984:53), maar wanneer die herhaling refreinmatig voorkom, en/of as inclusio-tegniek gebruik word, kan dit op poëtiese intensie dui. Van beide laasgenoemde tegnieke is daar sprake in die Immanuel-orakel.

Van besondere belang vir die onderhawige diskussie is Watson se idee van die “herkonstruering” van 'n poëtiese teks. Dit hou in dat daar tekste bestaan wat wesenlik poëties van aard is, maar wat sogenaamd prosaïes voorkom. Volgens Watson is dit moontlik om die prosaïese elemente of partikels te “snoei” en so by die digkuns uit te kom. Dat so 'n rekonstruering van 'n teks met die grootste omsigtigheid gepaard moet gaan, word deur Watson (1984:58) beklemtoon.

Vir die onderstaande bespreking word egter van geen rekonstruering gebruik gemaak nie, slegs van segmentering en poëtiese interpretasie. Watson se siening dat daar binne 'n “prosaïese teks” dikwels 'n “poëtiese teks” verskuil lê, dien slegs as rigtingwyser om nie byvoorbaat die moontlike poëtiese karakter van 'n teks te onderspeel bloot op grond van die prosaïese voorkoms daarvan nie.

Soos Christensen (1987:34) geargumenteer het in sy ontleding van Jona: “The thesis explored here is that the entire book of Jonah belongs to the category of poetry as this term is normally used in the field of literature. The book moves between narrative and lyric poetry, within the context of a delightful literary masterpiece”, sal geargumenteer word dat daar in die Immanuel-orakel eerder sprake is van narratiewe poësie wat afgewissel word met liriese poësie, as van prosa en poësie wat mekaar afwissel (buiten vir Jesaja 7:1-6 wat steeds as prosa gesien kan word, al sou dit liriese kenmerke vertoon wat nou saamhang met die die res van die orakel.)

2.4 Intertekstualiteit

Dat een teksgegewe in relasie kan staan tot 'n ander teksgegewe, word gewoonlik onder die sambreelterm intertekstualiteit bespreek.

Die term intertekstualiteit het deel van die teknavorsing-woordeskat geword deur die werk van Julia Kristeva wat dit gebruik het binne die raamwerk van haar verduideliking van Mikhail Baktin se werk (Henry 1995:139; Malan 1992:187).

Sedert die laat sewentigerjare word dié term gereeld gebruik wanneer verwys word na aspekte van een of meer tekste wat in 'n ander werk voorkom. In die die woorde van Henry (1995:139): “The idea of intertextuality suggests, in fact, that every piece of written work in some way is related to other texts that already have been written.”

Intertekstualiteit kan dus betrekking hê op direkte aanhalings uit 'n ander teks, maar ook op sinspelings, parodiëring, en so meer.

Die term intertekstualiteit word soms ook in wyer sin gebruik. Die “interteks” kan verskeie temas, karakters, konvensies, en so meer vir 'n bepaalde leser oproep, en sommige navorsers wil hierby selfs invloede van buite die literêre tradisie insluit (Henry 1995:139).

Volgens Malan (1992:187) blyk dit uit Kristeva se werk dat hierdie verbondenheid met ander tekste die sosiaal-kulturele konteks van 'n literêre teks bewerkstellig.

Intertekstualiteit hou nie in dat 'n bepaalde literêre teks noodwendig tematies herkenbaar moet wees in die nuwe teks nie en uitinge kan, volgens Kristeva (aangehaal deur Malan 1992:87), in 'n nuwe teks bepaalde funksieverandering ondergaan.

Waar dié temas egter opsigtelik teenwoordig is, kan aanvaar word dat die skrywer deur middel van dié intertekstuele verwysings ‘n bepaalde effek wil bereik en daarmee ‘n “boodskap” wil oordra.

Hoewel intertekstualiteit in alle soorte tekste, sowel poëtiese as narratiewe tekste, figureer, is die doelbewuste aanwending van intertekstuele verwysings veral in poëtiese werk opmerklik.

As van die Immanuell-gedeelte in die boek Jesaja gepraat word, of van ‘n literêre beskouing, is dit vir die leser van Bybelse tekste onmoontlik om die magdom intertekstuele verwysings mis te kyk. Dit word spoedig duidelik dat die skrywer van dié teks doelbewus op ander Bybelse tekste inspeel en bekende Bybelse temas opneem en opnuut aktualiseer. Dit wat hier vermeld word, staan nie los van ‘n historiese werklikheid of van ervarings uit die verlede nie. Schökel (1987:165) skryf oor die boek Jesaja die volgende: “Isaiah, one of the richest and most important books of the Old Testament, brings into focus centuries of historical experience and poetic concerns.” Dié aanhaling geld ook vir die proto-Jesaja-gedeeltes.

Dat die poësie en digterlike verbeelding van die profete, in die reël gesetel is in tradisie, word ook deur Brueggemann aanvaar, soos wat blyk as hy oor die onderwerp “hopefull imagination” skryf: “Imagination is not a freelance, ad hoc operation that spins out novelty. Imagination, of the kind we are speaking, is a fresh, liberated return to the memory” (Brueggemann 1987:101, 102.) (T o v die ervaringsrealiteit van Israel se geskiedenis, sien ook Brueggemann 1991:32; Buber 1946:14; Buber 1967:126.)

Intertekstualiteit kan op uiteenlopende wyses gebruik en verwoord word. Drie van die bekendste “intertekstuele” werkswyses is die volgende:

2.4.1 Gebruikmaking van tradisies

Uit die bevindinge wat in die tradisiekritiek na vore gebring word, is reeds omvattend aangetoon hoedat daar in tekste telkens na ‘n bepaalde tradisie teruggegryp word, soos byvoorbeeld die Eksodustradisie of die Dawidtradisie. Von Rad het oortuigend aangetoon dat die profete in die besonder in gesprek bly met die tradisies wat hulle geërf het. So, byvoorbeeld, word daar in die boek Esegïel volgens Von Rad sterk aangesluit by ‘n mengsel van die Sinai-tradisie en die Dawidiese tradisie (Von Rad 1965:236). Die tradisie word egter nie onveranderd oorgeneem nie. Telkens word dit binne die konteks van die nuwe situasie geaktualiseer. Dat die aansluiting by ‘n bepaalde tradisie nie vernuwende denke uitsluit nie, en dat die “nuwe” dikwels selfs bewustelik téén die tradisie kan ingaan, word verwoord deur Brueggemann waneer hy oor die boeke Esegïel, Jeremia en Deutero-Jesaja soos volg skryf: “Up untill this point in the faith and history of Israel, the poets and prophets had continually turned back to the old traditions and articulated their enduring relevance. Von Rad has seen that these three poets, more than any others do not base their appeal on the continuance of power of the old tradition but in fact enunciate new actions of God that are discontinuous with the old traditions... The actions of God are new, but they are cast largely in the molds and images of the old memories so that the discernment and presentation of the new depend profoundly on the knowledge about the old” (Brueggemann 1987:2).

2.4.2 Gezerah-shawah

‘n Tweede manier om intertekstueel te werk, is om ooreenstemmende woorde in twee of meer gedeeltes met mekaar te vergelyk. Dit is ‘n werkwyse wat aangetref word in die rabbynse tegniek *gezerah-shawah* (‘n midrash metode). Gewoonlik is dié metode egter net binne die Pentateug aangewend, deurdat twee tekste met soortgelyke woorde met mekaar vergelyk word, om ‘n dubbelsinnigheid in een van die twee tekste uit te klaar. (Sien Chernick 1990: 153-282).

2.4.3 Sinspelinge

Laastens kan intertekstualiteit verwoord word as “allusion” - die poëtiese tegniek, wat in die sin waarin dit hier gebruik word, waarskynlik ten beste met die Afrikaanse woord “sinspelings” vertaal kan word, waar sowel die gehoor/leser as die digter/profeet ‘n gemeenskaplike tradisie deel, hetsy binne die Bybelse geskrifte, of buite die Bybelse geskrifte (Watson 1984:300). In ‘n bepaalde teks kan daar, sonder om noodwendig die tradisie as geheel te gebruik, op fasette binne die tradisie gesinspeel word. Wanneer dit gebeur, bring die skrywer dikwels die tradisie in die leser se gesigsveld, sonder om die tradisie in sy oorspronklike (volle) betekenis te laat figureer.

Vir doeleindes van hierdie navorsing sal hoofsaaklik aan hierdie soort sinspelings binne Bybelse geskrifte aandag gegee word.

(Vir verdere bespreking oor vertrekpunte by die eksegetiese werkwyse, veral ten opsigte van taalteorie, sien Graham 1992; Horowitz 1960; Lewis 1960.)

Hoofstuk 3

TEKSIMMANENTE ONTLEDING VAN DIE IMMANUEL-ORAKEL

3.1 Immanuel-orakel: prosa én poësie

Deel van die problematiek rondom die perikoop- en/of stanza-afbakening hou verband met die onderskeid wat getref word tussen prosaïese en poëtiese gedeeltes in Jesaja 7 en 8. (Sien byvoorbeeld Auret 1991a:5 wat Jesaja 7:10 -17 as poëtiese eenheid beskou, terwyl hy die voorafgaande as prosa sien). 'n Ander benadering wat die afbakening moeilik maak, is die siening van Kaiser dat Jesaja 6:1 tot Jesaja 9:6 'n literêre eenheid vorm wat hy die "getuïenis" van Jesaja noem (Kaiser 1972:87). Intussen moet in gedagte gehou word dat die Immanuel-stanzas sterk aansluit by gedeeltes soos Jesaja 11 en 12, en dat Jesaja 7 se sentrale tema van Goddelike teenwoordigheid kragtig daarin herhaal word deur middel van die inspelings op die Eksodusgegewe (waarna later verwys sal word). Die woorde wat in Jesaja 12 'n hoogtepunt vorm, "Die Heilige van Israel is in jou midde" (Jes 12:6), is duidelik 'n terugverwysing na Immanu-El (God is met ons).

Om 'n "finale" afbakening te maak, sal altyd tekort skiet, omdat Jesaja (1-39) ineenvervleg is met poëtiese refreïene, en beelde wat herhalend, selfs refreïematig voorkom - vergelyk byvoorbeeld die refreïen: "Ondanks alles is sy toorn nie afgewend

nie, maar is sy hand nog uitgestrek”, wat voorkom in Jesaja 5:25; 9:11; 9:16; 9:20; 10:4. Die voorgestelde afbakening bestaan uit een perikoop (Jes 7:1-6) en drie stanzas (Jes 7:7-9, 7:10-25 en 8:1-10) wat as een geheel hanteer word. Uit die teksimmanente ontleding sal duidelik word dat die perikoop (wat ‘n historiese agtergrond bied en oorgaan in ‘n oproep tot geloof) sowel inhoudelik as poëties innig verweef is met die daaropvolgende stanzas.

Verder word die tweede stanza nie geëindig in hoofstuk 7, met die histories kritiese benadering dat die “Immanuel” van hoofstuk 8:8,10 ‘n latere invoeging is nie (Sien Auret 1991a:5-15). Jesaja 8:8 en Jesaja 8:10 hang duidelik ten nouste saam met Jesaja 7:14 op poëtiese grondslag, en verder is die parallele tussen die Immanuel-kind en Maher onmiskienbaar teenwoordig.

Daar bestaan uiteenlopende sienings tussen eksegete oor die eenheid van die afgebakende gedeelte. Die vraag is of Jesaja 7 en 8, wat ‘n onderafdeling in Jesaja 6-9 vorm, as ‘n literêre eenheid gelees kan word.

Prinsloo (1987:85) redeneer dat die gedeelte Jesaja 6:1-9:6 (waarbinne Jesaja 7-8 ingebed is), hoewel dit nie eenvormig is nie, ‘n “natuurlike eenheid” vorm. Daar is by navorsers egter geen eenstemmigheid oor die eenheid en samehang van dié gedeelte nie.

Uit histories-krities navorsing het verklarers tot uiteenlopende gevolgtrekkings gekom. Irvin (1990:121-132) verwerp byvoorbeeld die hipotese dat Jesaja 6:1-9:6 ‘n eenheid vorm. Volgens hom is daar ‘n gebrek aan ‘n skematiese orde, wisselings van eerste na derde persoon (sonder waarskuwing) wat die eenheids-hipotese ondermyn. Verder is hy van mening dat die voorstanders van die eenheid van Jesaja 6-9 se standpuntinname moontlik ook beïnvloed word deur (hul) vooroordeel teen die

persoon van Agas. Irvin (1990: 121-132) is van mening dat Jesaja 7 eerder gesien moet word as 'n eenheid wat los staan van Jesaja 6, 8 en 9.

Daarteenoor huldig Laato die mening dat Jesaja-6:1-9:6 gesien moet word as 'n eenheid in die redaksieproses van Jesaja 1-39, en dat Jesaja 7 oorspronklik geskryf is in die eerste persoon-vorm, net soos Jesaja 6. Auret, wat ook die eenheid van Jesaja 6-9 aanvaar, is van mening dat dit uit die redaksie-kritiek aantoonbaar is dat daar 'n redaksionele herinterpretasie van die teks was na die katastrofe in die jaar 587 (Auret 1989:174-181,189). Jesaja 7:1b, 3, 4, 5, 8b,15,17,18b,20,21,22b, 23-25; 8:8b,9-10 word byvoorbeeld deur Auret (1991b:76) as latere toevoegings gesien deur 'n eksiliese en post-eksiliese redaktor.

Al sou uit die histories-kritiese navorsing aangetoon kan word dat die teks 'n bepaalde redaksionele verloop gehad het en dat daar nie van aanvanklike eenheid sprake kon wees nie, is die vraag na die mate van eenheid wat die teks in sy huidige vorm vertoon, nie daarmee minder relevant gemaak nie.

Uit teksimmanente ontleding blyk dit onteenseglik dat daar nie net tematiese ooreenkomste tussen die hoofstuk 7, 8 en 9 bestaan nie, maar dat dié hoofstukke ook saamgesnoer word deur die poëtiese fasette wat hulle gemeen het. Daar is reeds genoem dat daar poëtiese refreine is wat regdeur Jesaja 1-39 voorkom, en 'n bepaalde samehang tussen die hoofstukke meebring. Tussen hoofstuk 7 en 8 is daar poëties egter 'n baie noue band aantoonbaar. Hierdie band word onder andere teweeg gebring deur die ooreenkomste tussen die twee seuns wat gebore word, die naam Immanu-El self, en ook die innige band tussen die geloofsaspek en die teken wat gegee word.

Die afbakening sal dus wees (al is dit, soos in 3.1 hierbo geredeneer is, nie ‘n “finale” afbakening nie) vanaf Jesaja 7:1 tot Jesaja 8:10. Vers 7:1 sou gesien kon word as die aanloop tot die hele geloofsaspek wat so belangrik is in hoofstuk 7, terwyl hoofstuk 8:10 gesien kon word as die afloop van die Immanuel-teken wat gegee word in Jesaja 7:14. (Let daarop dat die grense van die studie by tye, veral in die intertekstuele besprekings, oorskry sal word vanaf Jesaja 1 tot by Jesaja 12 om bepaalde refreine en herhalende temas uit te lig. Die sentrum van bespreking sal egter bly by die teksimmanente gedeelte wat afgebaken is – naamlik Jesaja 7:1-Jesaja 8:10).

Voor daar egter ingegaan kan word op die segmentering van die gedeelte, moet die duidelik prosaïese gedeelte daarvan (Jes 7:1-6) eers van nader bekyk word. Dat die opvolgende gedeelte poëties is, blyk onder andere uit die spieëlbeeldparalellisme (vers 7-9). Vergelyk ook Willis (1987:64) wat Jesaja 7:8 en Jesaja 7:9 poëties analiseer as ‘n parallelisme en dit soos volg uiteensit:

כי ראש ארם דמשק	For the head of Syria is Damascus
וראש דמשק רצין	and the head of Samaria is the son of Remalia
וראש אפרים שמרון	And the head of Efraim is Samaria
וראש שמרון בן רמליהו	and the head of Samaria is the son of Remalia

Die vraag is egter wat om te maak met die formule **כה אמר אדני יהוה** (“So sê die Here Here”) wat eerder lyk na ‘n prosaïese as ‘n poëtiese formule. Dat hierdie tipe formule egter nie net prosaïes voorkom nie, maar ook poëties, kan ons terugvind in byvoorbeeld Amos 1:13-15 wat as ‘n gedig ontleed word deur Watson en waar die

formule כֹּה אָמַר יְהוָה (“So sê die Here”) geklassifiseer word as ‘n inleidende monostige, wat deel uitmaak van die gedig (Watson 1984:163). In die poëtiese analise van die Immanuel-gedig, wat later volg, sal soortgelyke formules egter nie noodwendig as monostiges ingedeel word nie, maar op sekere plekke in die gedig as deel van ‘n groter strofê of versreël.

‘n Groter vraagteken moet egter geplaas word agter Jesaja 7:1-6, omdat die hele styl spreek van prosa en nie van poësie nie, veral weens die duidelike uitgeretheid van beskrywing wat nie eie aan die aard is van ‘n kripties-poëtiese styl nie en duidelik meer beskrywend as lirie oorkom.

‘n Kort uiteensetting sal gegee word van Jesaja 7:1-6 om tot begrip te kom van die moontlike “poëtiese” samehang tussen dié gedeelte en die res van die orakel. Die vraag is wat die funksie is van die narratiewe beskrywing wat die poëtiese gedeelte voorafgaan.

Uit die onderstaande bespreking sal dit duidelik word dat daar nie ‘n finale, ongekwalifiseerde keuse gemaak kan word ten gunste van prosa enersyds of poësie andersyds in Jesaja 7:1-6 nie. Die aanname wat ek maak, is dat ons hier, soos op die oog af blyk, met prosa te doen het. Maar dan moet onmiddelik bygevoeg word dat hierdie gedeelte op merkwaardige wyse deur middel van poëtiese elemente en tegnieke ingeklee word, soveel so, dat dit onmiskenbaar en deurlopend ook die kenmerke van poësie vertoon. Die vraag is waarom hierdie vreemde vermenging van genres? Die antwoord moet waarskynlik gesoek word in die feit dat die eerste ses verse langs dié weg onlosmaaklik verbind word aan die poëtiese passasies wat daarop volg. Vers 1-6 dien nie net as voorbereiding op die sleutelgedagtes wat volg nie, maar

vertoon ‘n eenheidskarakter daarmee, suggereer reeds by voorbaat die “boodskap” daarvan.

Jesaja 7:1 “ In die dae van Agas, die seun van Jotam, die seun van Ussia, die koning van Juda, het Resin, die koning van Sirië en Peka, die seun van Remalia, die koning van Israel opgegaan (עלה) na Jerusalem om daarteen oorlog te voer (למלחמה), maar hy kon nie (לא יכל) daarteen oorlog voer nie (להלחם).”

Uit ‘n narratief-sintaktiese oogpunt blyk ‘n sekere patroonmatigheid in terme van drie stelsinne en een bywoordelike bysin (sien die uiteensetting hieronder). Met die eerste oogopslag is hier sprake van ‘n gewone prosaïese gedeelte wat handel oor twee konings wat optrek om oorlog te voer en nie slaag in hul voorneme nie.

As daar egter in ag geneem word dat die woord **עלה** as kernwoord in die res van die Immanuel-gedig figureer (vergelyk byvoorbeeld die klankspel met **עלה** in Jesaja 8:8: מעלה עליהם, en ook **עלה על**), dan lyk dit of woord **עלה** gebruik word om ons na die gedig wat volg, te lei. So verkry dit self ‘n poëtiese funksionaliteit binne die ooglopend prosaïese raamwerk.

Daar moet ook in gedagte gehou word dat die die eerste stelsin van vers 1 ‘n tydsbepaling behels:

“En dit was in die dae van Agas...” (וַיְהִי בַיּוֹם אִחָז). Dat hierdie tydsbepaling egter ook poëties saamhang met die beskrywing van “die dag wat sal kom” (וַיְהִי בַיּוֹם הַהוּא), kom ons later in die gedig agter – vergelyk verse 18, 20, 21, 23.

Daar is egter ‘n sterker argument waarvolgens die die poëtiese element as alreeds teenwoordig is in vers 1 gesien kan word. Dit word gesuggereer deur die gebruikmaking van “gender matched parallelism” (Watson 1984:123) wat ons teëkom in vers 1. Twee manlike figure (konings) trek op teen Jerusalem (vroulik) om daarteen oorlog te maak, maar slaag nie. Let daarop dat die woord wat gebruik word vir “oorlog maak”, naamlik מלחמה nie ‘n werkwoord is nie, maar ‘n vroulike naamwoord wat as werkwoord aangewend word. Die parallelisme kan soos volg uiteengesit word:

A : עלה (m) רצין (m) פקח (m) ירושלם (f) (*manlike vorm van die werkwoord*)

b : עליה (f) למלחמה (*vroulike naamwoord*)

a' : לא יכל (*manlike vorm van die werkwoord*)

b' : עליה (f) להלחם (*infinitief met manlike subjek*)

Let op die klankspel tussen עלה (m) en עליה (f), asook die figura etymologica wat ons teëkom in die gebruik van die stam לחם - eers as vroulike naamwoord en dan as ‘n werkwoordvorm in die Nifal. Die funksie van die gebruikmaking van “gender matched parallelism” kan wees om ironies uit te beeld die “manlike figure” (Resin en Peka) wat stryd voer teen die vroulike (Jerusalem) en faal, veral inaggenome die spottende wyse waarop Resin en Peka later beskryf word (vergelyk Jes 7:4).

Die een vraag wat egter steeds ter sake is, is of ‘n uitgerekte beskrywing soos dié van Agas (“die seun van Jotam, die seun van Ussia, die koning van Juda”) enigsins kan inpas in ‘n gedeelte waaroor daar die aanspraak bestaan dat dit sterk poëties van aard is. Dit getuig immers eerder van ‘n narratiewe styl as van ‘n kripties-poëtiese (vergelyk ook die beskrywing van Resin en Peka).

Die poëtiese word egter nie werklik deur hierdie soort beskrywing ondermyn nie. In die onderhawige geval kan dit trouens in diens staan van onder andere elemente soos ironie. Deur die uitgerekte aanvanklike beskrywing van Resin en Peka se koningskap – in bekende, geëgte terme – word die latere spottend-ironiese strekking van die Here se woorde ten opsigte van Resin en Peka (sin 6b.4; vers 4): “twee sterte rokende brandhout” {eie vertaling} verskerp (Sien Turner 1996:13). Die “titels” en koninklike “stamboeke” van die konings wat in Jesaja 7:1-2 voorkom, help die twee konings niks in hulle oorlogvoering teen Jerusalem nie.

‘n Ander moontlikheid vir die doelbewuste “eenheid” wat bewerk word tussen vers 1 tot 6 en die poëtiese gedeelte wat daarop volg, is om die kwessie van seunskap (שׁוֹן) so gou moontlik aan die orde te stel omdat die crux interpretum van die gedig draai rondom ‘n seun (שׁוֹן) wat gebore word uit ‘n jong vrou – ‘n seun met die naam Immanu-El (Jes 7:14). Die seunmotief is op verskillende maniere in die boek Jesaja teenwoordig, en word moontlik reeds in die in die openingswoorde van die boek (Jes 1:2) gesuggereer: “Ek het kinders (בָּנִים) grootgemaak en verhoog, maar hulle het teen My gesondig.”

Binne die historiese raamwerk van Agas en sy tyd, bring die Here ‘n bepaalde teken wat Hy gee ten spyte van Agas se weiering om die teken te ontvang. Die teken draai – ironies genoeg – om ‘n seun, waarskynlik ook ‘n koning. Daarom dat dit funksioneel is om Agas met sy titel as koning van Juda, en Peka, met sy titel as koning van Israel en Resin, met sy titel as koning van Sirië te noem, omdat hierdie konings (as seuns van vorige heersers en konings) later in duidelike kontras gestel kan word (al is dit indirek) met die seun Immanu-El, wat deur die Here gegee word, gebore uit ‘n jong

vrou. Die uitgerekte benoeming van die drie konings kan dus regverdig word, nie net op narratiewe vlak (om die verhaal histories in te kleur nie), maar ook op poëtiese vlak – om direk in kontras te staan met die kind wat gebore sal word (7: 14).

Daar is egter ook in vers 1 formele aanduidings in terme van herhaling wat oorgaan in paronomasia wat aandui dat hier van ‘n poëtiese inslag sprake is. Vergelyk byvoorbeeld in die poëtiese ontleding van die Immanuel-gedig hieronder, die herhalende gebruik van die woord מלך (drie maal) wat oorgaan in paronomasia in die gebruik van die woord מלחמה. Let ook op die allitererende gebruik van die “m” klank (להלחם; למלחמה; ירושלים; ארם; מלך; יותם; בימי), asook die assonantiese gebruik van die “a” klank (עליה; מלחמה; עלה; יהודה).

In Jesaja 7:2 is daar, soos in vers 1, ook ‘n duidelik sintaktiese patroon sigbaar. As die tweede stelsin van hierdie vers van nader beskou word, word twee poëtiese tegnieke geëien, naamlik ‘n vergelyking en ‘n chiasme. Hoewel dié tegnieke by sowel prosa as poësie voorkom, is die vermenigvuldiging van poëtiese tegnieke in dié gedeelte opmerklik, en bied dit steun aan die argument dat die eerste gedeelte ten nouste by die daaropvolgende (suiwer) poëtiese gedeeltes betrek kan word.

Vers 2 se tweede stelsin kan soos volg uiteengesit word om die poëtiese uit te lig:

וינע לבבו

ולבבו עמו (ינע) (Elliptiese chiasme)

כנוע עצי יער מפני רוח (Vergelyking)

Let daarop dat die woord כְּנוּעַ saamhang met die chiasme en dat die tweede gebruik van נָע deur die aanwending van ‘n ellips veronderstel word.

Die eerste stelsin van bogenoemde vers, saam met sy ondergekikte stelsin, word ook poëties ingeklee deur die teenwoordigheid van klank- of woordstam-spel met die werkwoord אָמַר wat op allitererende wyse teruggevind word in die pleknaam אֶרֶם, asook die volksnaam אֶפְרַיִם.

Vers 3 is steeds histories-narratief van aard. Indien die alliterasie en assonansie van die eerste bevelsin (sin 6a hieronder) in ag geneem word, en ook die simboliek van die ontmoetingsplek, wat later meer in diepte bespreek word, word dit egter duidelik dat ook hierdie gedeelte reeds duidelike poëtiese elemente bevat.

Die simboliek in die vers hou nie net verband met die ontmoetingsplek nie, maar is ook in die naam van Jesaja se seun שָׂאֵר יְשׁוּבָה teenwoordig. (Langs dié weg word daar sonder woorde aan Agas die belofte gegee dat ‘n restant uiteindelik sal terugkeer (uit Assirië). So word Agas aangespoor om op die Here te vertrou en nie sy vertrou te stel op ‘n bondgenootskap met Assirië nie; vergelyk Lindblom 1958:8).

As die simboliek van die naamgewing van Jesaja se seun, en die simboliek van die ontmoetingsplek, naamlik die waterbron buite die stad (wat deurslaggewend sal wees in tye van oorlog; vergelyk Kaiser 1972:90), saam geles word met die formele poëtiese klankspeltegnieke (soos byvoorbeeld die alliterasie en assonansie in die

laaste deel van die vers), wil dit voorkom of daar in vers 3, net soos by vers 1 en 2 van duidelik poëtiese styltegnieke sprake is.

Die alliterasie en assonansie kan soos volg uitgebeeld word:

צא נא	“e” en “a” assonansie
לקראת אחוז אחת	“a” assonansie en “t” alliterasie
ושאר ישוב בנך	“a” assonansie
אל קצה	“a” assonansie
תעלה הברכה העליונה	“a” assonansie en “t” alliterasie
אל מסלה	“t” alliterasie
שדה כובס	“ei” assonansie

Die bepaalde funksie van die alliterasie en assonansie in die gedeelte sal later meer breedvoerig bespreek word.

In vers 4 is die poëtiese meer opsigtelik in terme van die twee positiewe en twee negatiewe bevelen wat parallel loop, asook die ironiese beeldspraak, waar na Resin en Peka spottenderwys verwys word na as “hierdie twee sterte rokende brandhout.” Dit is opmerklik dat daar alliterasie van die “s”-klank by die positiewe bevelen voorkom, terwyl daar alliterasie van die “r”-klank teenwoordig is by die negatiewe bevelen. Hoewel die sin weer eens sintakties onderverdeel kan word, is poëtiese elemente weer eens teenwoordig in die klankspel en die gebruikmaking van parallelisme.

Vers 5 se poëtiese inslag word later meer in diepte bespreek, veral ten opsigte van die gebruik van die woord עָרַר wat teruggevind kan word by wyse van klankspel in die klimaksgedeelte van die gedig, naamlik Jesaja 8:10 (עֲצוּ עֲצוּהָ). (Let ook op die aanwending van die redegewende formule עֵן כִּי wat ons terugvind in Jesaja 8:6, waar ook sprake is van Peka en Resin.)

Vanuit poëtiese raamwerk word vers 6 se poëtiese inslag aangetoon deur die “n”-alliterasie wat ons kry by die reeks imperfektums, asook die poëtiese gebruik van figura etymologica (וּנְמַלִּיךְ מַלְךְ). Let ook op die gebruik van עֲלֵה (נְעִלָה) wat ‘n kenwoord in die gedig vorm, soos reeds in die bespreking van vers 1 aangedui is.

Verse 1 tot 6 sal dus as ‘n eenheid met die res van die gedig bespreek word, maar met die voorbehoud dat die opsigtelik narratiewe inslag nie negeer kan word nie. Vers 1 tot 6 word dus as ‘n perikoop behandel, terwyl die res verdeel sal word in stanzas.

Al is daar uit die bogenoemde bespreking genoegsame bewys gelewer dat die teenwoordigheid van uiteenlopende poëtiese tegnieke die moontlikheid skep om Jesaja 7:1-6 poëties te analiseer saam met die res van die gedig, (al is die verse tradisioneel as uitsluitlik prosaïes gesien), sal die sintaktiese inslag steeds by hierdie verse gevolg word, wat ons sou kon beskryf as liriese prosa.

Die sintaktiese analise, wat gebaseer is op die analitiese metodes wat gebruiklik is by prosatekste, hoef egter nie gesien te word as ‘n struikelblok vir ‘n meer poëtiese interpretasie van verse 1 tot 6 nie. Dit kan as ‘n hulpmiddel gesien word waardeur die

styltegnieke wat as behorende tot poëtiese tekste, sigbaar gemaak word. Uiteindelik moet daar gepraat word van 'n simbiotiese verhouding tussen die oënskynlik prosaïese en die onderliggende liriese toonaarde wat ons aantref by Jesaja 7:1-6. Dit is vergelykbaar met 'n soortgelyke ingewikkelde verweefdheid tussen prosa en poësie in die boek Job – 'n verweefdheid wat die oënskynlik "maklike" onderskeid tussen prosa en poësie in dié boek transendeer (Fontaine 1987:205).

(Vergelyk ook Althann (1983:9-13) wat 'n gedeelte soos Eksodus 18:10-12 poëties analiseer, al is dit oënskynlik 'n suiwer narratiewe teks, bloot op grond van die teenwoordigheid van duidelike poëtiese verskynsels soos parallelismes en chiasmes).

In die hieropvolgende bespreking moet in gedagte gehou word dat, wanneer daar in hierdie studie van die Immanuel-gedig gepraat word, dit na die hele Jesaja 7 en ook Jesaja 8:1-10 verwys.

3.2 Segmentering van Jesaja 7:1-8:10

Nadat perikoop A (Jes 7:1-6) sintakties ontleed is sal die res van die gedig gesegmenteer word - stigometries om die poëtiese analise te vergemaklik.

'n Belangrike maatstaf by die stigometriese analise sal die voorkoms van parallelismes wees (vergelyk Watson 1984:19). Anders as by prosa sal 'n stige nie 'n werkwoord hoef te bevat nie, en sal bysinne (soos doel- of voorwaardesinne) nie bepalend wees vir die stigometriese indeling nie. Die bepalende sal die poëtiese



Daar word van die volgende kleur- en merkkode gebruik gemaak
om van die poëtiese stylfigure aan te toon:

Sleutelwoorde: omkring (pienk)

Assonansie en rym: onderstreep (ligblou)

Alliterasie: onderstreep (rooi)

Kernwoorde wat herhaal: omkring (groen)

Parallele: onderstreep (bruin)

Figura etymologica: verbindingsboog (pers)

Voorsetsel- & bywoordherhalings

& tussenwerpsels: oranje omkring (oranje)

Belangrike refreine: onderstreep (pers)

Onomatopée: onderstreep (donkerblou)

eenheid en die onderlinge parallele en ooreenkomste in die gedig wees. Die analise is vloeiend van aard en moet slegs gesien word as 'n aanduiding van die hegte eenheid en ingewikkelde verweefdheid van die gedig. (Let daarop dat die Stuttgartensia se indeling van prosa en liriek nie noodwendig gevolg word nie, maar dat die gedeeltes wat metries en inhoudelik 'n meer liriese patroon volg, as liriek behandel word).

3.2.1 Perikoop A

וַיְהִי בַיּוֹם אֶחָד בֶּן יוֹתָם בֶּן עֲזִיָּהוּ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל	1 Stelsin
עַל־הָרָצִין אָרַם פִּקַּח בֶּן דְּמַלְיָה מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל	2 Stelsin
(יְרוּשָׁלַיִם) לַמֶּלְחָמָה עָלָה	1a
לֹא יִכַּל	3 Ontkenning
לְהִלָּחֵם עָלָיָהּ	3.1 Bywoordelike bysin
וַיִּגַּד לְהַיָּב דוֹד לְאָמֵר	4 Stelsin
נָחָה אָרַם עַל אֶפְרַיִם	4a Stelsin
וַיִּנַּע לִבָּבוּ וּלְבַב עַמּוֹ	5 Stelsin
כְּנוּעַ עֲצֵי יַעַר מִפְּנֵי רוּחַ	5.1 Vergelykende sin
וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵל יִשְׂרָאֵל	6 Stelsin
צֵא נָא קְרֵאת אֶת־הַשָּׂאֵר יֹשֵׁב בְּנֶדֶךְ	6a Bevelsin
וְאָמַרְתָּ אֵלָיו	6b Bevelsin
הִשְׁמַר	6b.1 Bevelsin
וְהִשְׁקַט	6b.2 Bevelsin
אֵל תִּירָא	6b.3 Negatiewe bevelsin

ולבבך אל ירך זנבות האודים	6b.4 Negatiewe bevelsin
יען כן יעין עליך ארם דעה אפרים	6b.4.1 Redegewende bysin
ובן רמליהו לאמר	
נעלה ביהודה	6b.4.1a Kohortatief
ונקיצנה	6b.4.1b
ונבקענה אלנו	6b.4.1b Kohortatief
ונמליך מלך בתוכה את בן טבאל	6b.4.1c Kohortatief

3.2.2 Stanza-ontleding

(Let wel: die hoofletters in kolom heel links dui telkens *nuwe strofes* aan.
die syfer in die tweede kolom dui die *versreël* aan.
die syfer in die derde kolom dui die *aantal metrumheffings* aan.
Die syfers (en letters) regs volg die *numerering van die Bybelse teks.*)
Die syfer in hakies dui op 'n moontlike prosaïese indeling van die gedig.
Die gedig self sal egter bespreek word na gelang van die Bybelse teks (die syfers regs) en die poëtiese indeling).

Stanza I

A	1	4		כה אמר אדני יהוה	7a (6)
		4	//	לא תקום לא תהיה	b
	2	4	/	כי ראש ארם דמשק	8a
		3	/	וראש דמשק רצין	b
	3	4		ובעוד נשים והמש שנה	c
		3		יחת אפרים מעם	a



B	4	3	<u>וראש</u> אפרים שמרון	9a
		3	<u>וראש</u> שמרון בן רמליהו	b
	5	3	אם לא האמינו	c
		3	כי לא האמנו	d

Stanza II

A	1	5	ויוסף יהוה דבר אל-אחזי לאמר	10a (7)
B	2	2	שאל לך אות	11a
		3	מעם יהוה אלהיך	b
		2	העמק שאלה	c
		3	או הגבה למעלה	d
C	3	3	ויאמר אחזי לא-אשאל	12a (8)
		3	ולא אנסה את-יהוה	b
D	4	4	ויאמר שמעו-נא בית דוד	13a (9)
		4	המעט מכם הלאות אנשים	b
		4	כי תלאו גם את-אלהי	c
E	5	5	לכן יתן אדני-הוא לכם אות	14a
		3	הנה העלמה הרה	b
	6	2	וילדת בן	c
		3	וקראת שמו עמנו-אל	d
	7	3	חמאה ודבש יאכל	15a
		5	לדעתו מאס ברע בחור בטוב	b

F	8	3	כי בטרם ידע הנער	16a
		4	מעס ברע ובחר בטוב	b
	9	4	תעזב האדמה אשר-אתה קץ	c
		3	מפני שני מלכיה	d
G	10	3	יבוא יהוה (ימים)	17a
		4	עליך ועל-עמך ועל-בית אביך	b
	11	3	(ימים) אשר לא-באו	c
		4	למיום סור-אפרים מעל יהודה	d
		2	את מלך אשר	e
H	12	3	<u>והיה ביום ההוא</u>	18a
		2	<u>ישרק יהוה</u>	b
	13	5	לזבוב אשר בקצה יארי מצרים	c
		4	ולדבורה אשר בערץ אשר	d
	14	3	ובאו ונחו כלם	19a
		2	בנחלי הבתות	b
	15	2	ובנקיקי הסלעים	c
		2	ובכל הנעצוצים	d
		2	ובכל הנהלים	e
I	16	4	<u>ביום ההוא יגלח ארני</u>	20a
		5	בחצר השכיבה בעברי נהר כמלך-אשר	b
	17	3	את-הראש ושער הרגלים	c



	3	וגם את הזקן תספה	d
J 18	3	<u>והיה ביום ההוא</u>	21a
	4	<u>יחיה</u> - איש עגלת בקר ושתי-צאן	b
	19	4 והיה מרב עשות חלב	22a
	2	יאכל חמאה	b
	20	3 כי חמאה ודבש יאכל	c
	3	כל-נותר בקרב הארץ	d
K 21	3	<u>והיה ביום ההוא</u>	23a
	2	יהיה כל-מקום	b
	22	2 אשר יהיה-שם	c
	2	אלף-גפן באלף-כסף	d
	3	לשמיר ולשית יהיה	e
	23	4 בחצים ובקשת יבא שמה	24a
	4	כי שמיר ושית תהיה כל-הארץ	b
	24	5 וכל הרים אשר במעדר יעדרון	25a
	4	לא תבוא שמה יראת שמיר ושית	b
	3	והיה למשלח שור	c
	2	ולמרמס שמה	d

Stanza III

A	1	3	יאמר יהוה אלי	1a (10)
		3	קח לך גליון גדול	b
	2	4	וכתב עליו בחרט אנוש	c
		4	למהר שלל חש בז	d
B	3	4	אעידה לי עדים נאמים	2a (11)
		4	את-אוריה הכהן ואת-זכריהו בן-יברכיהו	b
C	4	3	אקרב אל הנביאה	3a (12)
		3	ותהר תלד בן	b (13,14)
	5	3	יאמר יהוה אלי	c (15)
		3	קרא שמו מהר-שלל-חש-בז	d
D	6	4	כי בטרם ידע הנער	4a
		3	קרא אבי ואמי	b
	7	5	ישא את חיל דמשק ושלל שמרון	c
		2	לפני מלך-אשור	d
E	8	5	יוסף יהוה דבר אלי עוד לאמר	5a (16)
F	9	4	יען כי מאס העם הזה	6a
		4	את-מי השלח ההלכים לאט	b
		3	ומשטש את-רזין ובן-רמליהו	c
G	10	5	ולכן הנה אדני מעלה עליהם	7a
		4	את מי הנהר העצומים הרבים	b
		2	את מלך-אשור ואת-כל כבודו	c

11	3		ועלה על כל עפיקה	d
	3		והלך על כל גדותיו	e
12	2		וחלף ביהודה	8a
	4		שטף ועבר עד-צואר יגיע	b
13	3		והיה מטות כנפיו	c
	4	/	מלא רחב ארצך עמנו אל	d
H 14	3		רעו עמים וחתו	9a
	3		והאזיני כל מרחקי ארץ	b
15	2	//	והתאזרו וחתו	c
	2	//	והתאזרו וחתו	d
16	3		עצו עצה ותפר	10a
	4		דברו דבר ולא יקום	b
	2	/	כי עמנו אל	c

3.3 Vertaling

'n Afrikaanse vertaling van die Immanuel-orakel volg. Hier en daar sal die vertaling meer ingestel wees op die letterlike om sodoende die beelde duideliker uit te lig. Waar die eie vertaling radikaal afwyk van die tradisionele, word van skuinsdruk gebruik gemaak.

Perikoop A

En in die dae van Agas, die seun van Jotam, die seun van Ussia, die koning van Juda	1
het Resin opgetrek, die koning van Sirië, met Peka, die seun van Remalia, die koning van Israel (na Jerusalem) om daarteen oorlog te voer, maar hy kon nie daarteen oorlog voer nie.	2 3 3.1
En dit is berig aan die huis van Dawid: Sirië <i>rus op</i> Efraim	4 4a
En sy hart en die hart van sy volk het gebeef soos die bome van die bos bewe in die wind.	5 5.1
En die Here het vir Jesaja beveel: Gaan tog uit om vir Agas te ontmoet, jy en jou seun Shear Jashoeb, <i>by die grens van die kanaal van die boonste waterpoel by die grootpad</i> van die klerewasser se veld.	6 6a
En sê vir hom: Wees waaksaam. Wees stil. Moenie bang wees nie. Moenie jou hart laat week word, weens hierdie twee <i>sterte</i> rokende brandhout nie - die brandende woede van Resin en Sirië en die seun van Remalia. Want Sirië het teen jou saamgesweer ten kwade met die seun van Remalia en gesê: Laat ons opgaan na Juda. en laat ons (hom) <i>afsny</i>	6b 6b.1 6b.2 6b.3 6b.4 6b.4.1 6b.4.1a 6b.4.1b

en laat ons oopbreek vir ons 6b.4.1c
en laat ons die seun van Tabel koning maak in hom. 6b.4.1d

Stanza I

So sê die Here Here: 7a
Dit sal nie tot stand kom nie en dit sal nie gebeur nie b
want die hoof van Sirië is Damaskus 8a
en die hoof van Damaskus is Resin b
en binne vyf en sestig jaar c
sal Efraim verbreek word as volk d
En die hoof van Efraim is Samaria 9a
en die hoof van Samaria is die seun van Remalia b
As julle nie glo nie c
sal julle sekerlik nie bevestig word nie d

Stanza II

En die Here het verder vir Agas gesê: 10a
Vra vir jou 'n teken van die Here jou God 11a
Van die Here jou God b
Gaan diep af – *vra tog* c
of gaan hoog op tot die hoogtes d
Maar Agas het geantwoord: Ek sal nie vra nie 12a
en ek sal nie die Here versoek nie b
En hy het gesê: Hoor tog huis van Dawid 13a
'n Geringe saak is dit vir julle om mense te vermoei b
dat julle nog my God ook moet vermoei c
Daarom sal die Here self vir julle 'n teken gee: 14a



Kyk die jong vrou sal swanger word (is swanger)	b
en 'n seun baar	c
en sy sal hom noem Immanu-El	d
Dikmelk en heuning sal hy eet	15a
tot hy weet om die slegte te verwerp en die goeie te kies	b
Want voordat die seuntjie weet	16a
om die slegte te verwerp en die goeie te kies	b
sal die land verlate wees wat jy afsny	c
vir die twee konings	d
Die Here laat kom (dae)	17a
oor jou en oor jou volk en oor die huis van jou vader(s)	b
(dae) wat nie gekom het	c
van die dag dat Efraim <i>afgewyk</i> het van Juda nie	d
die koning van Assirië	e
En op dié dag	18a
sal die Here fluit	b
vir die <i>vlieg</i> wat op die riviere van Egipte se eindes is	c
en vir die <i>by</i> wat in Assirië se land is	d
En hulle sal kom en gaan rus op al die verlate valleie	19a
op al die verlate valleie	b
en op al die rotsskeure	c
en op al die doringbosse	d
en op al die weivelde	e
In die dag sal die Here afskeer	20a
met die gehuurde skeermes, <i>met die oorgange van die rivier</i>	b



met die koning van Assirië

die kop en die hare van die voete	c
en ook die baard sal <i>sy</i> (die skeermes) <i>afskraap</i>	d
En op dié dag	21a
sal 'n man 'n jong koei aan die lewe hou en twee skape (<i>bokooie</i>)	b
En uit die baie melk wat hulle gee	22a
sal hy dikmelk eet	b
want dikmelk en heuning sal eet	c
die hele <i>restant in die midde van die aarde</i>	d
En op dié dag sal wees	23a
(sal wees) elke plek wat daar was	b
'n duisend wingerdstokke teen duisend sikkels silwer	c
sal wees vir die dissels en dorings	d
Met pyle en boog sal hy daarheen kom	24a
want die hele land sal vol dorings en dissels wees	b
En op al die berge wat met 'n <i>onkruidhark</i> geploeg is	25a
sal <i>die vrees</i> vir dorings en dissels <i>nie kom nie</i>	b
en dit sal wees vir die uitstuur van beeste	c
en die trapplek van skape	d

Stanza III

En die Here het vir my gesê:	1a
Neem vir jou 'n groot tablet	b
en skryf daarop met 'n mensegriffel	c
aangaande "Netnou is daar buit, gou is daar roof"	d
Ek wil neem as getuie twee betroubare getuies	2a



vir Uria die priester en vir Sagaria die seun van Jeberegja	b
Ek het na die profetes gekom	3a
en sy het swanger geword en 'n seun gebaar	b
en die Here het vir my gesê:	c
Noem hom Maher-shalal-gash-baz (Netnou is daar buit, gou is daar roof)	d
Want voordat die seuntjie weet	4a
om te roep - my pa en my ma	b
sal hy die rykdom van Damaskus en die buit van Samaria oplik	c
voor die koning van Assirië	d
En weer het die Here met my gepraat en gesê:	5a
Want omdat hierdie volk verag	6a
die waters van die Siloa wat saggies vloei	b
en daar is vreugde met Resin en die seun van Remalia	c
Daarom, kyk die Here laat oor hulle opkom	7a
die waters van die rivier – sterk en magtig	b
- die koning van Assirië en al sy heerlikheid	c
En hy sal opkom oor al sy beddings	d
en hy sal gaan oor sy walle	e
en vloei deur Juda	8a
instroom en oorloop en tot by die nek vloei (strek, raak)	b
En dit sal wees: die uitstrekings van sy vlerke	c
sal die breedte van jou land vul Immanu-El	d
Maak geraas, o volke en - stort inmekaar	9a
en gee gehoor, al die ver plekke van die aarde	b
Omgord julleself en - stort inmekaar!	c

Omgord julleself en - stort inmekaar!	d
Beraadslaag saam, en dit kom tot niks.	10a
Praat die woord, en dit sal nie staan nie	b
want Immanu-El (God is met ons)!	c

3.3 Poëtiese fasette en die eenheid van die Immanuel-orakel

Digterlike styl is deurlopend sigbaar. Dit blyk uit die die vele woordpare soos “dikmelk en heuning”, “dorings en dissels”, “pyle en boog” wat ons aantref.

Daarbenewens is daar ‘n groot hoeveelheid parallelismes, metafore, klankherhaling, wortelspel, woordherhaling en onomatopoeë. Die strofiese indeling (van die drie stanzas), waarbinne kwatryne en koeplette herhaaldelik gebruik word, bevestig die poëtiese aanslag van die gedeelte.

Daar is reeds geredeneer dat die uiteenlopende poëtiese tegnieke wat deurlopend in die bogenoemde stanzas voorkom, die aanname steun ons hier met ‘n literêre eenheid te make het – ‘n eenheid wat deurgaans ‘n poëtiese karakter vertoon (al is 7:1-6 nie in ‘n opsigtelike poëtiese vorm gegiet nie).

Dat die poëtiese tegnieke almal funksioneel aangewend word, sou aangetoon kon word. So byvoorbeeld kan aangetoon word dat poëtiese herhalings in die gedeelte aangewend word om die gedeelte tot ‘n hegte eenheid saam te snoer. Let byvoorbeeld

op die herhalende gebruik van וְהָיָה בַיּוֹם הַהוּא (וְהָיָה) strofes H, I, J, K en ook op die herhaling van die woord כָּל in die genoemde strofes.

(Die woord כָּל (“alle”, “elke”) dui op algemeenheid, en kan dalk selfs op ‘n eskatologiese moontlikheid dui (“Op dié dag sal alle / elke ...”). Vergelyk Amos 9:11,13, en ook Gitae 1991:142, wat strofe H eskatologies interpreteer.)

Verdere poëtiese tegnieke wat deurlopend gebruik word, is alliterasie, saam met onomatopoeie in verse 18b,c en d, waar die Here fluit (שָׂרַק) vir die vlieg wat (אָשַׁר) op die riviere van Egipte se eindes, en vir die by wat (אָשַׁר) in die land Assirië (אֲשׁוּר) is. Die onomatopoeie word versterk deurdat die fluitklank van שָׂרַק gedra word deur die “r” en “s” alliterasie van die genoemde woorde (Gesenius 1859:1350).

Die “r” en “s” alliterasie kom veral ook sterk voor in verse 20 b,c:

20b: וְשָׂרַק רִגְלָיִם; אֶת רֵאשׁ; אֲשׁוּר; בַּעֲבָרֵי נַהֵר; בַּתְּעַר הַשְּׂבִירָה; 20c: וְשָׂרַק רִגְלָיִם; אֶת רֵאשׁ; אֲשׁוּר.

Dit eindig egter nie by verse 20b,c nie. In strofe K (verse 23b,24b,25b) word dit waarmee die fluit gepaard gaan duidelik, naamlik שָׂמִיר וְשִׂית (dissels en dorings).

Die funksie van die onomatopoeie, wat saam met die allitererende “r” en “s” voorkom, is om aan te dui dat die een wat fluit, naamlik die Here, self veroorsaak dat die land binnegeval word deur die vyand, en dat die uiteindelijke vloek wat die land tref (in terme van dissels en dorings) ten nouste saamhang met die fluit (שָׂרַק) van die Here.

Daar is egter een ironiese kwalifisering ten opsigte van die vloek en dit hang ook saam met die alliterasie van die “r” en die “s” klank. In verse 25 a-c lees ons die

volgende: “Op al die berge wat met ‘n onkruidhark geploeg is, sal daar nie kom die vrees vir dissels en dorings nie en dit sal wees (‘n plek) vir die uitstuur van beeste (הייה למשלח שור) en die trapplek van skape (ולמרמס שה).”

Die implikasie van hierdie diskrepansie (tussen die plek waar “dissels en dorings” teenwoordig sal wees en die plek waar “dissels en dorings” nie voorkom nie) in die gebruik van die alliterasie sal bespreek word in Hoofstuk 4 onder die gedeelte wat handel oor “Dawid as Immanuel-figuur”.

Sekerlik die duidelikste digterlike aanwending kry ons in die laaste gedeelte vanaf die tweede verwysing na Immanu-El in Jesaja 8:9d tot by Jesaja 8:10c, waar die volke se optrede רעו, התאזרו, התאזרו, אצו en דברו in duidelik parallelistiese kontras staan met hulle eie optrede se afloop

לא יקום· תפר, חתו, חתו, חתו.

Dat God in beheer is, word sigbaar wanneer dit duidelik word dat al die bogenoemde optrede vervleg word met die slagspreuk “Immanu-El” of “God is met ons.”

(In die volgende hoofstukke sal ook ander poëtiese tegnieke en stylfigure ter sprake kom, byvoorbeeld die aanwending van metafore (soos die koning van Assirië as ‘n riviervloed; die mag van Egipte as by; die mag van Assirië as vlieg), ironie, poëtiese sinspelings, polisemie en andere tegnieke wat die digter aanwend om sy boodskap beeldryk aan sy leser/ hoorder oor te dra.)

3.5 Inhoudsanalise

Die gedeelte bestaan uit een perikoop en drie stanzas waarvan die perikoop begin in hoofstuk 7:1. Hierin word die agtergrond geskets waaruit dit duidelik word waarom die Immanuel-teken aan Agas aangebied is. Die historiese gegewens wat verskaf word, plaas die gedig wat volg in 'n realistiese konteks. Binne die geskiedenis en die raamwerk van menslike beraadslaging en onderhandeling kom staan die profeet namens God en gee sy boodskap.

Stanza A begin by vers 7 en dit eindig met die woorde: “As julle nie glo nie sal julle nie bevestig word nie” (verse 9c,d). Hierdie geloofsuitspraak hang ten nouste saam met die voorafgaande historiese gegewens, naamlik die bedreiging van Juda deur Sirië en Efraim (7:1), en Juda se angs oor die aanval (7:2).

In dié perikoop kom ons agter wie die skynbare antagoniste van Juda is, naamlik Resin, koning van Sirië, en Peka, koning van Israel. ‘n Oorlog (מלחמה) word geloods teen Jerusalem, maar sonder sukses. Belangrik is om in gedagte te hou dat die gedig ‘n aanvang neem met die woorde: וַיְהִי בַיּוֹם אֲחָז. Die relevansie daarvan sal eers duidelik word as die “dae wat die Here laat opkom oor Agas, sy huis en die huis van sy vaders” (7: 17), beskryf word as dreigende dae, maar paradoksaal ook dae wat seën inhou. Die woorde וַיְהִי בַיּוֹם אֲחָז (7:18a, 20a, 21a, 23a) kom herhalend voor en vorm ‘n sleutelmotief.

Die tema van oorlog is deurgaans teenwoordig in die gedig, met nie net Sirië en Damaskus wat die onderspit delf nie, maar ook Juda. Die keerpunt en klimaks in die gedeelte is sekerlik Jesaja 8:8d, waar die naam Immanu-El (wat in 'n konteks van weerloosheid teen die vyand - naamlik die koning van Assirië, genoem word), oorgaan in 'n oorwinningskreet wat eindig in vers 10c. Vers 8d kan waarskynlik as 'n janusparallelisme gesien word wat skarnier tussen verse 7,8 (strofe G) enersyds (wat vertel van Juda se weerloosheid teen die Assiriërs), en verse 9, 10 (strofe H) andersyds (wat God se oorwinning - in die persoon van Immanu-El oor die volke vermeld).

Dit verteenwoordig die klimaks van die gedig.

Perikoop A

Perikoop A, en die oorlog wat Sirië en Israel (onsuksesvol) teen Juda gevoer het, kan nou van nader besien word.

Die Here spreek eerstens die angs aan wat beskryf word in sin 5 (vers2c) wat begin met 'n elliptiese parallelisme ("En sy hart het gebewe en die hart van sy volk {het gebewe}") en oorgaan in die vergelyking in sin 5.1 ("soos die bome van die bos bewe voor die wind.")

Die angs word dan aangespreek in die woorde in die negatiewe bevelsin 6b.3, wat 'n teenhanger vorm vir die woorde in sin 5:

“..moenie vrees nie en moenie jou hart laat week word
vir hierdie twee sterte rokende brandhout nie”

Stanza I

Teenoor die beraadslaging van Sirië en Efraim en hulle vierledige beplanning (sinne 6b.4.1-6b.4.1a) verskyn die Here en sê van hul planne: לֹא תִקּוּם וְלֹא תִהְיֶה

“Dit sal nie stand hou nie en dit sal nie gebeur nie” (Stanza I, vers 7b).

Dit eindig egter nie daar nie. Die Here gee selfs ‘n rede hoekom dit nie sal gebeur nie. Die rede vind ons in verse 7b, 8a-d en 9a-d, wat ‘n pragtige spieëlbeeld-parallel vorm, deurdat verse 7b parallel is aan verse 9c,d (wat vorm betref), terwyl verse 8a,b parallel is aan verse 9a,b. Verse 8c,d vorm die sentrum van hierdie spieëlbeeld, waar eenvoudig staan:” Binne vyf en sestig jaar sal Efraim verbreek word as volk.”

Die geloof word, soos reeds genoem, in verband gebring met die Here se woorde: “Dit sal nie stand hou nie en dit sal nie gebeur nie.” Met ander woorde, geloof in God word in direkte kontras gestel met die vertroue op die beplanning van wêreldmagte. Die rede wat die Here gee waarom maar in Hom geglo en op die profetiese woord vertrou kan word (vgl II Kron 20:15), is ‘n historiese rede. Dit is egter nie ‘n rede wat teruggryp na iets wat in die verlede gebeur het, soos wat ‘n mens sou verwag nie, maar een wat die toekomstige geskiedenis raak, en wat dan vir almal sigbaar sal wees om te sien: “ Binne vyf en sestig jaar sal Efraim verbreek word as volk.”

Stanzas II en III

Dit is belangrik is om weer eens die laaste verse van die gedig in stanza III (strofe H) in gedagte te hou omdat daar ongetwyfeld terugverwys word na Efraim en Sirië se optrede deurdat hulle sameswering (עֵיִן \ sin 6b.4.1) die handeling wat in vers 10a beskryf word (אֶעְצֹר עֲצָה), vooruitloop. Terselfdertyd loop die woorde in vers 7b (לֹא תִקְוּם) die woorde van Jesaja 8 vers 10b (לֹא יִקְוּם) vooruit. Die belangrikste terugverwysing na stanza I is egter sekerlik die drieledige herhaling van חֲזֹנוּ (8: 9a, c,d), wat terugverwys na die sentrum van die spieëlbeeld-parallelisme, naamlik Jesaja 7: 8d waar die woord יִחַת (חֲזֹנוּ) gebruik word.

Die genoemde terugverwysings is 'n aanduiding van die noue samehang tussen stanzas I en III, maar ook stanza III en perikoop A. Terselfdertyd bevestig dit die argument dat die gedagtes wat in die sentrum van perikoop A en Stanza Ia gevind word (en wat handel oor geloof in dit wat die Here histories gaan bewerkstellig), teruggevind word in die laaste gedeeltes van stanza III.

Stanza II se vertrekpunt is die geloofsaspek wat in stanza I aangesny word en waarmee stanza I eindig. Stanza II begin by vers 10 en 11 waarin vermeld word dat die Here so ver gaan om Agas en die huis van Dawid se geloof te versterk, dat Hy aanbied om 'n אֵתָהּ (teken) te gee vir Agas. Wat die teken moet wees, word

aanvanklik aan Agas oorgelaat – en sy keuse is bykans onbeperk. Buchanan Gray (1912:122) vertaal vers 11 soos volg: “Ask a sign from Jahwe.. deep down in Sheol, or high up above.” שאלה word met ander woorde met Sheol geïdentifiseer en so word die ekstremiteit van dit wat Agas as teken kan vra, beklemtoon.

Agas weier om te vra onder die voorwendsel van opregtheid (“Ek sal nie vra en die Here nie versoek nie”). Daarop gee die Here in elk geval ‘n teken, naamlik die teken van Immanu-El.

In stanzas II en III is dit duidelik dat die begrip Immanu-El as sleutelbegrip figureer. Dit word drie maal herhaal, en dien as klimaks van die gedig in strofe H. Let ook op die klankspel met die woord Immanu-El wat reeds by wyse van paronomasia opgesluit lê in לא האמנו (vers 9d) en by wyse van “break up of a composite phrase” voorkom: אות - מעם יהוה אלהיך (vers 11a). Die funksie hiervan is eerstens om stanza I en II heg aan mekaar te skakel, en tweedens om ‘n inhoudelike koppeling te bewerkstellig: die geloofsaspek, as sentrum van stanza I, word naamlik gekoppel aan die Immanuel-teken, terwyl die teken bevestig word as komende van die Here. Die problematiek rondom die Immanuel-gedig is in die eerste instansie die vraag rondom die persoon van Immanu-El. Dit word later meer breedvoerig bespreek, maar intussen moet gewys word op die poëtiese ooreenkomste tussen die beskrywing van die geboorte van Immanu-El (stanza II) en dié van Maher-shalal-gash-baz (stanza III). In die latere bespreking sal die relevansie daarvan ondersoek word.

*Immanu-El**Maher-shalal-gash-baz*

העלמה הרה

הנביאה ותהר

וילדת בן

ותלד בן

יאמר יהוה אלי

וקראת שמו

קרא שמו

עמנו אל

מהר שלל חש בז

חמאה ודבש יאכל

לדעתו מעס ברע בחור בטוב

כי בטרם ידע הנער

כי בטרם ידע הנער

מעס ברע ובחור בטוב

קרא אבי ואמי

תעזב האדמה

ישא תא חיל דמשק

את שלל שמרון

אשר אתה קץ

מפני שני מלכיה

לפני מלך אשור

Die ooreenkomste tussen die twee kinders is duidelik. In beide gevalle word 'n seun verag en gebaar deur 'n moederfiguur. In beide gevalle word die verlatenheid van die land (Efraim en Sirië) geskets “voor” die koning van Assirië. In beide gevalle word die verloop van sake in verband gebring met die kind se grootword en onderskeidingsvermoë (בטרם).

Daar is egter ook belangrike verskille. In Immanu-El se geval word sy naam deur sy moeder gegee, terwyl in Maher se geval die Here aan die vader opdrag gee om die kind te benoem. Terwyl Immanu-El dikmelk en heuning eet om te (totdat hy) onderskei tussen goed en kwaad, lê die klem op Maher se onderskeidingsvermoë klaarblyklik net op die stadium wat hy bereik om te kan begin praat (“my pa” en “my ma”).

Daar is dus sowel verskille as ooreenkomste tussen die twee seuns aantoonbaar. Die ooreenkomste word egter op geen wyse deur die verskille oorwoeker nie, maar eerder daardeur beklemtoon. Dit is betekenisvol dat die prominente figuur in die res van Jesaja 8 (waarin aanvanklik op Maher se geboorte gefokus word) nié Maher is, soos ons sou verwag nie, maar wel Immanu-El.

Hierdie bogenoemde parallel kan sekerlik gebruik word as argument dat Immanu-El ook die seun van Jesaja is net soos Maher, en miskien selfs vir ‘n argument dat Immanu-El en Maher een en dieselfde kind is. Oswalt (1986:213) is van mening dat dit ‘n aanvaarbare argument is en dat dit meer lig sal werp op die persoon van Immanu-El. Schoors (1987:68) het egter aangetoon dat hierdie argumente nie bo kritiek verhewe is nie.

Of Immanu-El en Maher ‘n aanduiding is van dieselfde kind, is onseker. Wat wel met sekerheid gesê kan word, is dat die twee kinders poëties met mekaar verband hou. (Sien byvoorbeeld Wolf 1972:449-456). Beide word in oorlogsomstandighede gebore en beide word groot tydens die ondergang van die Siro-Efraïmitiese alliansie – ‘n ondergang wat die gevolg is van Assirië se optrede. Waar Maher egter net

eenvlakkig die ondergang van Sirië en Efraim onder Assirië simboliseer, is die Immanuel-kind méér as blote simbool van die ondergang van Sirië en Efraim (Jes 7:16). Die naam word weer opgeneem in die vooruitskouing van die profeet oor Juda wat weerloos staan voor die Assiriese aanslag (Jesaja 8:8) en ook by die uiteindelijke redding van die volk van die Here (Jes 8:10).

Die funksie van die parallele tussen Immanu-El en Maher (buiten vir die moontlike vaderskap van Jesaja) lê waarskynlik eerder by die moederskap, en by die geboorteskenking aan beide kinders. In Immanu-El se geval word sy naam deur sy moeder gegee, en die feit dat die לָמָּנְוֵל die geboorte van 'n kind is, se betekenis word bevestig deur die ooreenkomste met die geboorte van die kind Maher-shalal-gash-baz. Geboortegewing as sodanig is belangrik in die Immanuel-gedig (veral in stanza II en III) en dit sal noukeuriger ondersoek word in die laaste hoofstuk.

Daar is reeds gewys op die verband tussen die geloofsaspek in stanza I en die לָמָּנְוֵל in stanza II. Die geloofsaspek moet dus in samehang met die aspek van geboorteskenking (wat verband hou met die vernuwende krag van God) gesien word. Intertekstuele verwysings (soos inspelings op en gebruikmaking van bekende tradisies) wat lig kan werp op die Immanuel-kind en sy geboorte, sal ook bespreek word.

Hoofstuk 4

GELOOF IN DIE VERNUWENDE KRAAG VAN GOD

4.1 Die oproep tot geloof in Jesaja 7

Dat die sentrale tema van Jesaja 1-12 draai rondom die woorde van Jesaja 7:9 word aangevoer deur Wildberger ([1980] 1991: viii): “The central theme of Isaiah’s proclamation is as timely today as it was in the time of the prophet:

אם לא תאמינו כי לא תאמנו

If you do not believe, then you will not remain.”

Buiten vir die paranomasia wat die geloofsaspek (לֹא תִאֱמֵנוּ) aan die woord עֲמֵנוּ אֱלֹהִים verbind, word dit uit die samestelling van die Immanuel-gedeelte duidelik daar ‘n innige band is tussen die geloof enersyds, en die Immanuel-figuur andersyds. Die gedeelte vertoon ‘n eenheid waarbinne die geloofsaspek as klimaks van stanza I figureer, en die persoon Immanu-El as sentrum van stanzas II en III.

4.1.1 Interaksie tussen geloof en teken

Dat die geloofsaspek egter nie net draai rondom die persoon Immanu-El nie, maar rondom die teken as sodanig, word aangevoer deur Scullion, wat glo dat die teken

alleenlik “gesien” kan word as daar geloof teenwoordig is - selfs ‘n geringe mate van geloof (Scullion 1968:294). Anders gestel: die oproep tot geloof en die sien van die teken is interafhanklik van mekaar . Die teken kan gegee word, en kan (soos in die geval van Gideon) dien tot geloofsversterking; maar sonder geloof is daar nie ‘n teken nie – vir die ongelowige is die teken onsigbaar, nie-bestaande.

Die woordspel wat in Jesaja 9:7 voorkom rondom die woord יָדָן, word dikwels in vertalings gereflekteer, soos in Van Dorssen (1951:11) se vertaling: “Als gij niet vasthoudt, zult gij niet vastgehouden worden.” In hierdie vertaling word teruggegaan na ‘n grondbetekenis van יָדָן, waarin die gedagte van “oppas” of die “dra” (van kinders) teenwoordig is (Van Dorssen 1951:10; Gesenius 1859:58). In alledaagse taal gestel - die kind wat vashou (leun op), sal gedra word in die arms (van sy vader of moeder of oppasser). Oordragtelik het dit egter dan duidelik die betekenis van “vertroue” en “geloof” enersyds, en “betroubaarheid” andersyds.

Malina beskryf geloof as dit wat teenwoordig is waar sprake is van “reliability in interpersonal relations” (1973:67). In terme van die begrip יָדָן se letterlike betekenis moontlikheid, kan hierdie betroubaarheid (in oordragtelike sin) geïnterpreteer word as ‘n ouer wat sy kind dra, soos Mordechai, die pleegvader (יָדָן) van Ester (Est 2:7) asook Naomi die versogster (יָדָן) van haar kleinseun (Rut 4:16). (Vir verdere bespreking oor die begrip יָדָן sien Horowitz 1960:26; Barr 1961: 161-205).

Dat die teken waarvan hier sprake is, dus ten nouste in verband gebring moet word met geloof, is duidelik. Die teken is daar om geloof te versterk en te bevestig.

Terselftertyd is dit iets wat as betroubaar geag moet word, dit wil sê geglo moet word. Hierdie geloofsteken staan teenoor Agas se ongelooft. Teenoor sy ongelooft word ‘n bykans absurde teken gegee - ‘n jong vrou wat sal swanger word en ‘n seun in die wêreld bring en hom Immanu-El noem.

Die beklemtoning van die geloofsaspek in die hoofstuk, veral wanneer daar uitgegaan word van die standpunt dat hier geloof in God én in sy profeet veronderstel word, is deur sommige navorsers bevraagteken. Barr (1961:161-205) neem byvoorbeeld ‘n duidelike standpunt daarteenoor in. Enersyds bevraagteken hy argumente wat op etimologie berus, en andersyds is hy van mening dat daar fasette van die geloofsaspek op byna arbitrêre wyse in die teks “ingelees” word.

Barr bevraagteken die gebruik van etimologie in argumente ten opsigte van die verklaring van hierdie skrifgedeelte baie sterk. Hy het dit veral teen etimologiese argumente rondom die stam אמן. Torrance se siening dat die stam אמן veral verband hou met “nurse” of “guardian” en dat die woord *amen* spesifiek verwys na die betroubaarheid van die verhouding tussen die “oppasser” en “die kind”, word deur Barr verwerp. Sy kritiek is gerig teen die veronderstelling dat אמן se oorspronklik betekenis dié was van “to be firm or steadfast” (soos aangevoer deur Torrance) en dat dit enigsins van betekenis kan wees aan die Bybelskrywer(s) se gebruik van אמן. Hierdie “firmness” en steadfastness” word eerstens op toepassing gemaak op God se trou en standvastigheid deur Torrance en andere. Barr bevraagteken dit egter en impliseer dat die etimoloë méér inlees in die gebruik van אמן as wat toelaatbaar is.

Dat Barr, wat dit nie net het teen die gebruik van die woord **יָדָבָר** nie, maar teen die oorwoekering van etimologiese argumente in die algemeen, gelyk het wat betref sy siening van die betekenis van 'n teksimmanente benadering word nie bevraagteken nie. Dit neem nie weg dat sommige van sy veronderstellings wel debatbaar is nie. Eerstens is die “original root” van **יָדָבָר** nie geleë in “steadfastness” nie (al word dit deur sommige so aangevoer) en daarom is sy argument dat die oorspronklike betekenis van “steadfastness” niks met “geloof” te make het nie, ontoepaslik. Uit Gesenius se navorsing blyk dit duidelik dat die oorspronklike inhoud van **יָדָבָר** saamhang met die “dra van kinders”.

Tweedens kan die gebruik van etimologiese argumente gesien word as analogies aan die gebruik van die redaksio-kritiese benadering. Soos die geskiedenis van 'n teks bepaalde inligting kan verskaf wat insig in die betekenis van die teks bied, sou die oorsprong en ontwikkeling van 'n woord ook toeliggend aangewend kan word, selfs al sou dit nooit verabsoluteer kan word nie.

(Al sou in hierdie studie meer gerig word op 'n teksimmanente benadering (met klem op die finale redaksie) word krities-historiese metodes ook plek-plek verreken, byvoorbeeld rondom die tradisie dat Hiskia die oorspronklike Immanuel-figuur sou wees.)

Wat Barr se kritiek op die “inlees” van gegewens betref, kan met enkele opmerkings volstaan word.

Volgens Barr is enige interpretasie van Jesaja 7:9 wat in die geloof wat genoem word 'n geloof in God veronderstel, 'n blote voorveronderstelling. Hy voer aan dat die

woorde “what I say” net sowel na die frase “If you do not believe” ingevoeg kan word as wat die woorde “in God” daar ingelees word terwyl dit glad nie daar staan nie.

In antwoord hierop kan egter aangetoon word dat, indien die teks intertekstueel vergelyk word met verbandhoudende tekste, en die paralelle gedeelte van II Kronieke 20:20 in ag geneem word, dit duidelik dat hier sprake is van geloof “in God en sy profete” en dat die veronderstelling dat die geloof “in God” is, geensins as vergesog of arbitrêr afgemaak kan word nie.

4.1.2 Die subjek van die geloof

Die teken wat gegee word, word op verskillende maniere in verband gebring met geloof. Maar van wie se geloof is hier sprake? Die antwoord sou kon wees dat daar geloof verlang word van Agas, van die volk, en so meer.

4.1.2.1 Die geloof van die *'almah*

Uit die gedeelte self is daar egter één figuur wie se geloof “beskryf” word, sonder dat dit direk vermeld word, en dit is die *'almah*. Uit haar handelinge, spesifiek deur die gee van haar kind se naam, blyk haar geloof in die Goddelike teenwoordigheid – ‘n teenwoordigheid wat in verband gebring kan word met die kind se geboorte, of met die kind self.

Daar is reeds aangedui dat die geloof en die teken innig verweef is. Hierdie verweefdheid word versterk deurdat die een om wie dit gaan – die *'almah* wat

swanger word en 'n seun baar, ook die een is wie se geloof in die eerste plek ter sake is. (Sien Kamesar 1990: 53-135 vir 'n historiese bespreking oor die identiteit van die 'almah).

In dié verband is dit interessant om die naam Immanu-El te vergelyk met 'n benaming soos Samuel (שמעון). Laasgenoemde naam dui eerstens op die gebedsverhoring deur God, en nie soseer op die kind self nie.

Wanneer die naam Immanu-El met name soos Samuel of Ismael vergelyk word, is dit opvallend dat Immanu-El in Hebreeus as twee woorde geskryf word, sodat daar 'n skynbaar irrelevante skeiding van אלה met die eerste deel van die naam עמנו bestaan. Die Qumran-Jesajarol skryf die woord aaneen – waarskynlik om die diskrepanisie tussen Immanu-El en name soos Samuel en Ismael te probeer ondervang.

Hoe dit ookal sy - selfs al word die naam Immanu-El nie vertaal met “God is met ons nie”, maar met “'n Sterk held/ magtige is met ons” (Gesenius 1859:45), dui dit steeds op 'n geloofsuiting van die jong vrou (wat op God leun) dat haar seun òf baie spesiaal is – moontlik as redder (Jes 8:10), òf dat haar seun God se reddende krag simboliseer.

4.1.2.2 Die geloof van die kind

Dit is egter nie net die 'almah se geloof wat hier ter sprake is nie, maar ook die geloof van die kind, wat “dikmelk en heuning sal eet tot hy die slegte kan verwerp en die goeie kan kies.”

Soos later aangetoon sal word, word hierdie afhanklikheid en voedselinname van die seun by wyse van sinspeling (“allusion”) gekoppel aan Deuteronomium 32:13,14, waar “dikmelk, melk en heuning” genoem word as gawes uit die hand van die Here. Die Here word in Deuteronomium 32:13 vergelyk met ‘n arend wat haar kleintjies dra op haar vlerke en die arendmetafoor loop oor in die gee van heuning, dikmelk en melk.

Met ander woorde Immanu-El word vergelyk met ‘n klein kind wat deur sy moeder gedra word. Hy “leun” op God (hy glo) net soos sy moeder, en word gedra (לָמַח).

Die onderskeidingsvermoë van die kind kan verband hou met ‘n bewuste afhanklikheid van God as die gewer van alle gawes, en staan in teenstelling tot die volk wat, “nadat hy spekvet geword het” (Deut 32:15) deur die voedsel wat hy uit God se hand ontvang het (Deut 32:13,14) het hy “...God verwerp wat hom gemaak het, en die steenrots van sy heil geminag” (Deut 32:15b). (OAV).

Die ooreenkoms tussen moeder en seun word versterk deur die Targum Jonathan wat ‘*almah* in Aramees skryf as עֹלָמָה terwyl die הַנְּעָרָה geskryf (geïnterpreteer) word as עֹלָמָה (Sperber 1962:15). Daar word dus ‘n noue band tussen ma en seun veronderstel.

Die Immanuel-teken sentreer dus in hoë mate rondom die geboorteskenking aan Immanu-El deur die ‘*almah* wat in geloof (deur Goddelike ingewing) die kind noem : “God is met ons”. Dat geboorteskenking in hierdie gedig sentraal is, kan ons sien uit die parallele tussen die geboortes van *Maher-shalal-gash-baz* en *Immanu-El*.

4.1.2.3 Agas se geloof / ongeloof

Teenoor die ma en seun se geloof staan Agas met sy ongeloof – welliswaar in vroomheid verpak. Hy glo nie en daarom, al sou die seun sy eie kind wees - Hiskia, byvoorbeeld - sou hy nie goddelike teenwoordigheid daarin kan sien of daaraan kan toeken nie, want alleenlik vanuit die geloofshoek word die teken as teken ervaar. Eers wanneer iemand glo, word hy/sy “bestendig”. Scullion (1968:194) voer aan dat hierdie voorwaarde wat aan geloof gekoppel word, ten nouste saamhang met die bestending van die Dawidsdinastie (II Sam 7:16) en as argument noem hy die gebruik van dieselfde stam ḥn om bestendigheid (‘n vastheid, afhanklikheid van God) mee aan te dui.

Die ongeloofshouding van Agas sal in Hoofstuk 5.2 verdere aandag geniet.

4.1.2.4 Die geloof van die volk

Ten diepste is die Immanuel-orakel nie in die eerste plek vir Agas bedoel nie, maar vir die volk. Die “huis van Dawid” word aangespreek, wat die koningshuis kan verteenwoordig, maar ook die volk van Juda. Dit heil word aan die volk – of minstens die restant van die volk (Jes 7:21,22,25) beloof, en dit is ook die volk wat opgeroep word tot geloof. Dat hierdie geloof ingestel is ook op die Messias, word duidelik indien die Immanuel-orakel saam met Jesaja 9 en 11 gelees word. In hoofstukke 5 en 6 sal die volk se geloofshouding verder bepreek word.

4.2 “Uitstel” van die heilsoomblik

Die vraag is of die teken met onmiddellike heil gepaard sal gaan. Wanneer die hele perikoop van nader beskou word, word dit duidelik dat die gee van die teken wat God se teenwoordigheid aandui, nie noodwendig beteken dat die verlossing uit die nood onmiddellik moet plaasvind nie. Indien die gee van die teken so ‘n verwagting sou wek, blyk dit dat aan dié verwagting nie voldoen word nie. Daarmee saam hang die feit dat die profeet nie die Immanuel-figuur van meet af aan duidelik identifiseer nie.

By wyse van uitsteltegniek word die gebeure voorgehou asof Immanu-El as verteenwoordiger van Goddelike teenwoordigheid skynbaar nie onmiddellik aan die verwagting voldoen nie. Nie net word Sirië en Efraim aan bande gelê nie, maar ook Juda word binnegeval (skynbaar met God se instemming). Eers in Jesaja 8:10 kom die benaming Immanu-El tot sy reg (as heilsaankondiging) wanneer Goddelike teenwoordigheid of Immanu-El gestel word teenoor die volke. Uiteindelik word Messiaanse trekke van die kind wat gebore is, eers in Jesaja 9 werklik herken. Hier is dus sprake van “delayed identification” (Watson) ten opsigte van die persoon van Immanu-El.

Dat daar, ten spyte van die geboorte van ‘n “heilskind” of “Messiaskind” nogtans éérs ‘n tydperk van onsekerheid en lyding onder Assiriëse aanvalle volg, is nie – in terme van Bybelse tradisies – ongewoon nie. As parallel met die kind in oorlogsomstandighede kan sekerlik na Moses verwys word, wat as babatjie die gevaar geloop

het om gedood te word deur die soldate van farao, en wat uiteindelik wonderbaarlik gered word deur sy ma en suster se toedoen, sowel as God se vreemde beskikking (Eksodus 1, 2).

As in ag geneem word dat in Jesaja 7:16 die moontlikheid bestaan om נִפְלָא (Nifal) te lees as קָלָא (Qal) soos die Qumran Jesajarol inderdaad doen (Kutscher 1974:360), dan lyk die rol wat die *'almah* in die Immanuel-gedig speel nog meer betekenisvol. Jesaja 7:16 kan dan soos volg gelees word: “Want voordat die kind sal weet om die slegte te verwerp en die goeie te kies, sal sy (*'almah*) die land verlaat wat jy (Agas) van die twee konings afsny.” (Vergelyk Alexander ([1980] 1991:174) wat noem dat Henderson יָרַד vertaal met “destroy” m a w afsny, en ook Gesenius (1859:1299) vir betekenismoontlikheid iii van יָרַד.)

As hier geïmpliseer word dat Abi (die moeder van Hiskia) die *'almah* is wat die land verlaat, sal dit kontekstueel sin maak, omdat Agas volgens 2 Kronieke 28:3 bekend was daarvoor dat hy sy seuns aan Molog geoffer het. Indien dit die geval is, sal die vlug van die ma (met haar kind) histories verantwoordbaar wees.

Die teken begin dus by moederskap en het te make met 'n moeder wat moet veg vir haar kind in oorlogsomstandighede. Dié kind wat gebore word, is Immanu-El. Dat dit nie net gaan om geboorte nie, maar ook oor sy (latere) optrede, word gesuggereer in Jesaja 8:10. Sy krag en vermoëns word genoem in Jesaja 9:6,7 (Wonderbaar, Raadsman, Sterke God, Ewige Vader, Prins van vrede), en die afloop van sy optrede

en die gevolg daarvan in Jesaja 11. In al drie gevalle is van geboortegewing of nuwe lewe sprake te midde van lyding en duisternis.

Hierdie sogenaamde teenpool van die nuwe lewe word reeds geantisipeer in Jesaja 7:11 waar die Here Agas aanspoor om 'n teken te vra met die woorde: "Gaan af diep na benede of styg op na bo." (Ask thee a sign of Jehovah thy God, going deep down into Hades, or high up to the height above ; Delitzsch 1975: 231). Hierdie teenstrydigheid is teenwoordig by die geboorte van 'n kind tydens oorlogsomstandighede (by Immanu-El en Maher Shalal), en word ook teruggevind in die kontras tussen Jesaja 8:8 en Jesaja 8:10: in vers 8 word Immanu-El se land verdelg deur die koning van Assirië en daar word om hulp geroep - daar word gevra na God se teenwoordigheid, Immanu-El; vers 10 staan hiermee in kontras: die nasies "stort in duie", want - Immanu-El (God is met ons).

Hierdie kontras tussen lyding en verlossing, tussen wanhoop en heil, word deur Jesaja in sy verdere betoog gehandhaaf. Die Jesaja 9-perikoop word deur middel van dieselfde kontrasterende stellings ingelei: "Die volk wat in duisternis wandel" word verras deurdat hulle " 'n groot lig sien" (Jes 9:5). Weer eens word hierdie kontras verbind aan die geboorte van 'n kind: "n Kind is vir ons gebore". Wanneer Jesaja die vernuwning beskryf in Jesaja 11:1, is dieselfde kontras tussen dit wat die dood verteenwoordig en dit wat die lewe verteenwoordig, aanwesig. Die beeld van 'n takkie wat "uitspruit uit die stomp van Isai" bevat hierdie kontras: die nuwe lewe ('n takkie wat groei) kom voort uit dit waar die lewe skynbaar beëindig is (die stomp wat deel is van 'n afgekapte boom).

4.3 Geboortesimbole te midde van ‘n tydperk van geboortepyne: die geboorte van die Messias en die nuwe Israel

Wanneer daar gelet word op die wyse waarop geboortesimbole (Jes 7:14; 8:6, 9:5) te midde van enorme krisis figureer, kan hierdie lydingstydperk geïnterpreteer word as ‘n tydperk van geboortepyne, wat uitloop op die geboorte van die nuwe Israel (voorafgegaan deur die geboorte van die Messias) en die uiteindelijke geboorte van die vredesryk (Jes 11). Wanneer dié gedeeltes in samehang met mekaar gelees word, word dit duidelik dat die geboorte van ‘n nuwe Israel hand aan hand gaan met die geboorte van Immanu-El (die Messiaskind). Die verband tussen Israel en Immanu-El word op ‘n interessante wyse ondervang deur die interpretasie van Targum Jonathan wat die Immanu-El in Jesaja 8:8 as “Israel” verstaan (Sperber, 1962:17). (Vergelyk ook Van Den Born 1935:35-57 vir ‘n uitleg van die simboliek wat aanwesig is by die kindergeboortes in die boek Hosea).

Die geloof van die moeder met haar geboortegewing en benoeming van die kind (asook moontlike vlug met die kind en beskerming van die kind) en die geloof van haar kind (wat afhanklik leef van God in terme van dikmelk en heuning) word ten nouste gekoppel aan die geboorte van ‘n nuwe tyd.

4.4 Geloof in die vernuwende krag van God

Dat die vernuwende krag van God so nou verbind word met geloof, blyk duidelik uit 'n gedeelte wat as 'n "parallel" van Jesaja 7:9 beskou kan word, en wat Gitae (1991:138) direk in verband bring met Jesaja 7:9, naamlik II Kronieke 20:20. Die negatiewe voorwaardesin in Jesaja 7:9 ("as julle nie glo nie... sal julle nie bevestig word nie") word in II Kronieke 20:20 ingekleur as 'n positiewe voorwaardesin: "Glo in die Here jou God en julle sal bevestig word, glo in sy profete en julle sal voorspoedig wees"

הַאֲמִינוּ בַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם וְתֵאֱמָנוּ

הַאֲמִינוּ בְּנְבִיאָיו וְהִצֵּלְיָחַו

Die interessante uit die parallelle teks is dat geloof pertinent genoem word met betrekking tot sowel die Here as die profete, maar veral dat geloof gekoppel word aan voorspoed (וְהִצֵּלְיָחַו). Dat voorspoed ten nouste gekoppel word aan nuwe lewe, kom gereeld in die Ou Testament voor. So byvoorbeeld in Jeremia 22:30 waar צֵלַח gebruik word in die konteks van nuwe lewe (geboorte) of die afwesigheid daarvan. "So sê die Here: Skryf hierdie man is kinderloos, 'n man wat nie voorspoedig (צֵלַח) sal wees in sy dae nie; want dit sal niemand van sy geslag geluk om te sit op die troon van Dawid en nog oor Juda te heers nie."

Dat hierdie voorspoed voorafgegaan word deur 'n lydingstydperk, of 'n tydperk van "geboortepyne", is reeds aangevoer. Dat geboortepyne dikwels metafories gebruik is

deur die profete word bevestig deur De Vaux (1961:43) wat verwys na die geboortepyne waarvan sprake is in Genesis 3:16, en dit in verband bring met onder andere Jesaja 26:17 : “Soos ‘n bevrugte vrou wat naby die tyd kom dat sy moet baar , inmekaar krimp, skreeu in haar weë, so was ons vanweë u aangesig, o Here.”

4.5 “Geboortepyne van die Messias”

Dat hier van geboorte en van lyding sprake is in Jesaja 7 – 12, kan moontlik in verband gebring word met die Talmudiese uitdrukking: “Geboortepyne van die Messias” of “die Messiaanse geboortepyn”. Presies wat dié term beteken, is onseker. Terwyl sommige verklaarders die lyding deels in verband verband bring met die Messias, deels met die Messiaanse tyd, ontken ander dat die lyding enigszins met die Messias self in verband staan (Klausner 1956:440). Volgens laasgenoemde verklaarders is die lyding slegs tekenend van die tyd waarin die Messias gebore sal word.

Die konsep “birth pangs of the Messiah” is ‘n Talmudiese uitdrukking wat gebaseer is op Hosea 13:13. Die Messiaanse tydperk word dus in dié tradisie deur geboortepyne gekenmerk. As hier van geboortepyne gepraat kan word in terme van die lyding wat die volk ondergaan, kan dit saamhang met ‘n Messiaanse interpretasie van Jesaja 7-12.

4.6 Geloof in die Messias

Soos genoem, is die geloofsaspek van Jesaja 7:9 wat parallel loop aan II Kronieke 20:20 ten nouste gekoppel aan geloof in die Here enersyds, en aan geloof in die profete andersyds. (Sien ook Wildberger [1980] 1991:304 vir 'n kort bespreking van die paralel.)

Dieselfde gebruik van geloof in God, en geloof in die een wat hy stuur - sy profeet of kneg, vind ons in Eksodus 14:31 ten opsigte van die volk se geloof in die Here én in Moses - "sy kneg."

So kan verder geredeneer word dat, in die Messiaanse tydperk, soos geantisipeer in Jesaja 11, geloof in God vereis word, en dat daar terselfdertyd ook geloof in die Messias gevra word.

Die Messias, waarvan Moses 'n voorloper is, sal 'n herder wees vir die skape, net soos die Here self 'n herder is van die skape (Eseg 34). Die dra van die volk, soos 'n versorgster ("nursing father") kom meermale in die Ou Testament voor. 'n Goeie voorbeeld is dié van Moses in Numeri 11:12: "Het ek hierdie hele volk dan verwag (הֲרִיִּיתִי)?" (Vergelyk ook Psalm 78:52,71 oor die herderskap van Moses en Dawid onderskeidelik.) "Of het ek hulle verwek dat U vir my sê: Dra hulle aan jou bors soos 'n oppasser (וְהָיִיתִי) die suigeling dra....?"

Die Here gee aan Moses, wat net soos Dawid ‘n voorloper van die Messias is (soos in die volgende hoofstuk aangetoon sal word), die opdrag om die volk te dra soos ‘n oppasser van kinders (יִלְדָם) en as herder (Jes 63:11). (Die hele “herdergedagte” is natuurlik al aanwesig in die relaas van Moses se herderskap in Midian (Eks 3), en die bekende herderskap van Dawid.)

4.7 Israel se toekoms

4.7.1 Israel se voortbestaan - afhanklik van geloof

Israel se voortbestaan is afhanklik van hulle geloof in God en sy profete. Dit word ten sterkste deur Otto Kaiser beklemtoon as hy in sy Jesaja-kommentaar Jesaja 7:1-9 “die uur van geloof” noem. Hy sien hoofstuk 7 as die sentrum van die “getuienis” van Jesaja tydens die Siro-Efraimitiese oorlog.

In die hele ontmoeting tussen Jesaja en Agas vind Kaiser (1971:90) simboliese betekenis (“profound symbolism”), omdat hulle ontmoet by die waterpoel wat water aan die stad verskaf, en Agas na alle waarskynlikheid besig was om te kyk of hy die waterpoel kon beveilig in geval van ‘n aanval op die stad. Kaiser skryf verder: “At this very point he is directed towards God who alone is capable of giving and sustaining” (1971:90).

Dat die geloof vertrou impliseer, ‘n wéte dat God se teenwoordigheid die verskil maak, word deur die naamgewing van die kind deur die *‘almah* verteenwoordig.

Dat geloof ook 'n faset van diepe afhanklikheid van God bevat, word moontlik gesuggereer deur die beskrywing van die voedsel wat die kind gaan eet. Die saamnoem van “dikmelk en heuning” sou sterk assosiasies by die hoorders kon wakkerroep oor God se versorging.

Dat daar van geloofsafhanklikheid sprake is wanneer vermeld word dat die Immanuel-kind “dikmelk en heuning” eet, word deur die teks gesuggereer. Die kind leef, soos die volk in Deuteronomium 32:13,14 uit die hand van God. Anders egter as die volk wat weens die voeding “vet word” en “die steenrots wat hulle verwek het, verontagsaam” (Deut 32:15,18), leer die kind om te onderskei tussen goed en kwaad deur die voedsel wat hy uit God se hand ontvang. So ook leef die restant afhanklik van God (Jes 7:22).

By die teksontleding sal duidelik word dat ek van mening is dat die uitdrukking “onderskei tussen goed en kwaad” méér inhou as net 'n ouderdomsaanduiding. Hoewel die uitdrukking “tussen goed en kwaad onderskei” 'n blote aanduiding van die kind se ouderdom kan wees, bevat dit myns insiens ook 'n etiese inhoud wat die kind se lewenstyl en -houding karakteriseer.

Die geloof van die restant hang dus ten nouste saam met die geloof van die Immanuel-kind. Daar sal later aangetoon word dat die kind nie net as 'n simboliese figuur is nie, maar inderdaad as herder van sy volk gesien word.

4.7.2 Geloof in die vernuwende krag van God in onmoontlike omstandighede

Die geloof in God en sy profete (hier: die Messias) bring voorspoed (vernuwing) waar alles onmoontlik lyk. Die onmoontlike word moontlik; die onwaarskynlike word waar.

Dat voorspoed of vernuwing op een of ander wyse in verband staan met geboorte, en saamhang met dit wat net God kan vermag, is 'n bekende tema in die Ou Testament. So byvoorbeeld, word dié elemente van God se toesegging, sy vernuwende krag en geboorte saamgesnoer in verskeie geboorterelease. Dit word teruggevind in tye van krisis, soos met die relaas van Simson se geboorte (Rig 13), of dié van Samuel (I Sam 1).

Die element van geloof in God se vernuwende krag word veral ook teruggevind in die relaas oor Abraham en Sara, en die geboorte van Isak. “Sou iets vir die Here te wonderbaar wees?” (Gen 18:14, vgl Jer 32:27).