



Immanuel

Geloof in die vernuwende krag van God

- 'n Poëties-intertekstuele studie

deur

Hendrik Cornelius Benjamin du Toit

Voorgelê ter vervulling van die vereistes

vir die graad Magister Artium

in die Fakulteit Lettere en Wysbegeerte

Universiteit van Pretoria

PRETORIA

STUDIELEIER: Prof P J Botha

November 1999



Opedra aan Janine du Toit

Met dank aan Prof Phil Botha en Ds Danie du Toit

INHOUDSOPGAWE

Hoofstuk 1 INLEIDING EN HIPOTESESTELLING

1.1	Inleidende opmerkings	1
1.1.1	Die Immanuel-figuur	1
1.1.1.1	Immanu-El as seun van koning Agas	2
1.1.1.2	Immanu-El as seun van die profeet	4
1.1.1.3	Immanu-El as kollektiewe uitdrukking	5
1.1.1.4	Immanu-El - Meervlakkige duiding?	6
1.1.1.5	Immanu-El as mitologiese figuur	7
1.1.1.6	Immanu-El as kreet/uitroep	8
1.1.1.7	Immanu-El as die Here self	8
1.1.2	Geboorte- en geloofsmotiewe	9
1.2	Hipotesestelling	11
Hoofstuk 2 METODIEK		13
2.1	Interpretasietodes	13
2.2	Teksimmanente eksegesi	14
2.3	Die poëtiese karakter van die Immanuel-orakel	15
2.4	Intertekstualiteit	17
2.4.1	Gebruikmaking van tradisies	19
2.4.2	Gezerah-shawah	20
2.4.3	Sinspelinge	20

Hoofstuk 3 TEKSIMMANENTE ONTLEDING

VAN DIE IMMANUEL-ORAKEL	21
3.1 Immanuel-orakel: prosa én poësie	21
3.2 Segmentering van Jesaja 7:1-8:10	33
3.2.1 Perikoop A	34
3.2.2 Stanza-ontleding	35
3.3 Vertaling	40
3.4 Poëtiese fasette en die eenheid van die Immanuel-orakel	46
3.5 Inhoudsanalise	49

Hoofstuk 4 GELOOF IN DIE VERNUWENDE

KRAG VAN GOD	57
4.1 Die oproep tot geloof in Jesaja 7	57
4.1.1 Interaksie tussen geloof en teken	57
4.1.2 Die subjek van die geloof	61
4.1.2.1 Die geloof van die <i>'almah</i>	61
4.1.2.2 Die geloof van die kind	62
4.1.2.3 Agas se geloof / ongelooft	64
4.1.2.4 Die geloof van die volk	64
4.2 “Uitstel” van die heilsoomblik	65
4.3 Geboortesimbole te midde van ‘n tydperk van geboortepyne: die geboorte van die Messias en die nuwe Israel	68
4.4 Geloof in die vernuwende krag van God	69



4.5	“Geboortepyne van die Messias”	70
4.6	Geloof in die Messias	71
4.7	Israel se toekoms	72
4.7.1	Israel se voortbestaan - afhanklik van geloof	72
4.7.2	Geloof in die vernuwende krag van God in onmoontlike omstandighede	74
Hoofstuk 5	IMMANUEL-FIGURE	75
5.1	Die verwagting rondom die geboorte van ‘n Messiaskind	76
5.2	Immanuel-figure	78
5.2.1	Hiskia as Immanuel-figuur	78
5.2.1.1	Hiskia as messiaanse figuur	79
5.2.1.2	Hiskia as oorspronklike Immanuel-figuur	79
5.2.1.3	Hiskia as ironiese Immanuel-figuur	87
5.2.1.4	Hiskia as simbool van Immanu-El	87
5.2.2	Moses as Immanuel-figuur	88
5.2.2.1	Inspeling op die Eksodustradisie	89
5.2.2.1.1	Heilige oorlog	89
5.2.2.1.2	Ironiese toespeling op die woestynrelaas	91
5.2.2.1.3	Die lied van Moses en Jesaja 12	92
5.2.2.1.4	Toespelings op die Egipte-ervaring	93
5.2.2.1.5	Die “uitgestrekte hand”	94



5.2.2.2	Die Mosesfiguur	95
5.2.2.2.1	Moses as ontvanger van die belofte van God	95
5.2.2.2.2	Moses as verteenwoordiger van God	95
5.2.2.2.3	Moses as voorloper van die Messias	96
5.2.3	Dawid as Immanuel-figuur	98
5.2.3.1	Dawid as prototipe van die Messias	98
5.2.3.2	“Dawid” as Messias	98
5.2.3.3	Dawid se geloof versus Agas se ongelooft	99
5.2.3.4	Jesaja 7:21-25: ‘n Dawidiese herder as Messiaskoning	100
5.2.3.5	Jesaja 7 en Deuteronomium 32	103
5.2.3.6	Dawid as die herder Immanu-El wat sorg vir sy kudde	104
Hoofstuk 6	GELOOF IN DIE VERNUWENDE KRAAG VAN GOD	105
6.1	Messiaanse verwagting	105
6.2	Geloof in die vernuwende krag van God (nuwe geboorte)	105
6.3	Geboorte en opstanding uit die dood	106
6.4	Waarom die tydperk van lyding/ geboortepyne ?	107



6.5	Die geboorte van 'n nuwe hemel en 'n nuwe aarde	112
6.6	Immanu-El: Geboorte van 'n nuwe tyd	114
	Hoofstuk 7 GEVOLGTREKING EN SAMEVATTING	115
7.1	Evaluering van hipoteses	115
7.2	Samevatting	116
	Bronnelys	119
	Lys van afkortings	127
	Opsomming	128
	Summary	131

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 toespeling 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, deurdadig 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 kultuslavin, 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 leërskaer 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 gelees 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 teksontleiding 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 refreine, en beelde wat herhalend, selfs refreinmatig voorkom - vergelyk byvoorbeeld die refrein: "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 onmiskenbaar 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 "ei" 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 bevel 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 bevel voorkom, terwyl daar alliterasie van die "r"-klank teenwoordig is by die negatiewe bevel. 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 עֲצוּהוּ). (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 parallelle 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 לְאֹמֶר	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
אֶל 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 | |
| <u>נעלה</u> ביהודה | 6b.4.1a Kohortatief |
| <u>ונקיצנה</u> | 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	//	<u>לא תקום לא תהיה</u>	b
	2	4	/	<u>כי ראש ארם דמשק</u>	8a
		3	/	<u>וראש דמשק רצין</u>	b
	3	4		ובעוד נשים ודמשש שנה	c
		3		<u>יחת אפרים מעם</u>	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 onomatopée. 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 onomatopée 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 onomatopée 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: וְשַׁעַר רִגְלָיִם; אֵת רֹאשׁ; אֲשׁוּר; בַּעֲבָרֵי נַהֵר; בַּתְּעַר הַשְּׂבִירָה;
20c: וְשַׁעַר רִגְלָיִם; אֵת רֹאשׁ; אֲשׁוּר; בַּעֲבָרֵי נַהֵר; בַּתְּעַר הַשְּׂבִירָה;

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 שְׂמִיר וְשִׂית (dissels en dorings).

Die funksie van die onomatopée, 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 אַחַז. 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 אַחַז (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 אֵתָּה (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 ekstremititeit 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 ver wag 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 לֵךְ 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 לֵךְ 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 betekenismoontlikheid, 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 ongeloof. Teenoor sy ongeloof 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 *אֱמוּנָה* 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 debatteerbaar is nie. Eerstens is die “original root” van *אֱמוּנָה* 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 *אֱמוּנָה* 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 beprek 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 וְהִצֵּל יְיָ

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 (וְהִצֵּל יְיָ). 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 enigins 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 (רֹאֵם) 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).

Hoofstuk 5

IMMANUEL-FIGURE

Soos reeds in Hoofstuk I aangetoon is, het die Immanuel-figuur verklaarders gefassineer, en is daar deur die eeue uiteenlopende verklarings aangebied – waarvan sommige die Immanuel-figuur probeer identifiseer het as ‘n spesifieke persoon; ander het die voorseggings wyer gesien en as ‘n kollektiewe begrip opgeneem. Verklarings het soms klem gelê op die tekenkarakter van dié figuur sonder dat die Immanuel-figuur self helder ingekleur is. Ander het weer op die Immanuel-figuur self gefokus, en sy persoon en wat hy sou doen en vermag, as die kern van die saak beskou. Onder die laasgenoemde groep val onder andere diegene wat die Immanuel-profesie Messiaans wil verklaar.

Van die belangrikste, en mees aanneemlike verklarings word hieronder bespreek. Van meet af aan moet in gedagte gehou word dat hierdie verklarings mekaar nie onderling hoef uit te sluit nie, maar dat, juis vanweë die intertekstuele moontlikhede wat deur die Jesaja-voorsegging wakker geroep word, die verklarings op mekaar kan inspeel. Terselfertyd sal die vraag of die Immanuel-figuur ‘n Messiaanse figuur is, ook deurlopend aandag ontvang. Voorlopig kan met enkele opmerkinge daarvoor volstaan word.

5.1 Die verwagting rondom die geboorte van ‘n Messiaskind

Daar is reeds in die inleiding daarop gewys dat die hele Messiasskap van Immanu-El debatteerbaar is. In die hoofstuk waar die geloofsfasette hanteer is, is egter aangetoon dat die bekrywing van Immanu-El hom moontlik met ‘n herderfiguur assosieer, wat deur sy geloof (eet van melk en heuning totdat hy kan onderskei) afhanklik leef van God, maar ook optree teen die volke wat sy mense (skape) bedreig. (In die gedeelte oor Dawid as voorloper van die Immanuel-figuur, sal hierop teruggekom word).

Dat die kind ten behoeve van sy volk optree, word duidelik uit Jesaja 8:9,10 wat die klimaks vorm van die Immanuel-gedig, en waar Immanu-El in direkte kontras staan met die “omgording van die nasies...wat in duie stort” omdat God met ons is –

עִמָּנוּ אֱלֹהִים.

In die gedig is daar sprake van ‘n nuwe tyd wat aanbreek weens die geboorte van ‘n kind, en dit sluit onteenseglik baie nou aan by Jesaja 9:5 “Want ‘n kind is vir ons gebore.” Dié profesie wat in Jesaja 9 voorkom, word gewoonlik Messiaans geïnterpreteer op grond van die kind se name (Wonderbaar, Raadsman, Sterke God, Ewige Vader, Prins van vrede).

Dit is onmoontlik om die parallel tussen die geboorte-aankondiging van Jesaja 7 en dié in Jesaja 9 te ignoreer. Daarbenewens vorm die kind in Jesaja 9 se naam

אֱלֹהִים עִמָּנוּ אֱלֹהִים אֱלֹהֵינוּ ’n poëtiese parallel aan die benaming אֱלֹהִים עִמָּנוּ אֱלֹהֵינוּ.

Nog 'n gedeelte wat gewoonlik Messiaans geïnterpreteer word, naamlik Jesaja 11 (vergelyk Targum Jonathan) kan direk in verband gebring word met die Immanuel-gedig. Die herderskapmetafoor word in albei gedeeltes gesuggereer. Vergelyk Jesaja 11:6,7 wat, hoewel apokalipties, steeds ingestel is op weiding, al sou dit dan weiding wees van diere wat ooglopend met mekaar onversoenbaar is, byvoorbeeld “ ‘n wolf en ‘n lam’ ”, “ ‘n koei en ‘n beer”. Belangrik egter is om te let op die laaste deel van Jesaja 11:6 wat ingebed word tussen die weiding van die “wolf en die lam” (v 6) en die “koei en die beer” (v 7) en lees: “ ‘n Klein seuntjie (נֶעֱר קַטָּן) sal hulle aanjaag (laat wei) נִהַג. Let daarop dat נִהַג dikwels gebruik word in die konteks van ‘n herder wat sy skape aanjaag of lei (vgl Gen 31:18; Eks 3:1).

Die נֶעֱר van Jesaja 11 wat die “wolf, lam, luiperd, jong bokkie, kalf, jong leeu en vetgemaakte vee” van Jesaja 11:6 aanjaag soos ‘n herder (terwyl hulle wei), kan in verband gebring word met die נֶעֱר van die Immanuel-gedig (Jes 7:16) wat ook as herder optree. (Die herdermetafoor in Jesaja 7:21-25 sal verder bespreek word onder “Dawid as Immanuel-figuur”).

Daar is reeds gewys op die “geboortepyne” in Jesaja 7, 8, 9, 11 wat die geboorte van die nuwe tyd voorafgaan (hand aan hand met die geboorte van ‘n Messiaskind.)

Die drie figure wat bespreek sal word in terme van die Immanuel-gedig, as Immanuel-figure (wat tergelykertyd prototipes van die Messias is) is Hiskia, Moses en Dawid.

Die drie figure lê nie op dieselfde vlak nie. Om Hiskia te bespreek, is voor-die-hand-liggend, enersyds omdat hy in die tydperk direk ná die Immanuel-toesegging optree, en deur talle navorsers as die eintlike Immanu-El gesien word, en, andersyds, omdat Messiaanse verwagtinge rondom hom gekoester is (soos hier onder duidelik sal blyk). Moses sal bespreek word – nie as Immanuel-figuur self nie, maar as ‘n prototipe van die Immanuel-figuur as gevolg van die kragtige assosiasies tussen die Mosesfiguur en die teenwoordigheid van God. Hy is simbool van God se teenwoordigheid terwyl hy di evolk as herder lei. Ook Dawid val in die kategorie van prototipe van Immanu-El, met die klem daarop dat ‘n nuwe “Dawid” as Messias verwag is, wat as herder sy skape (die skape van die Here) sal laat wei.

Die intertekstuele spel sal egter die heelyd gevoer word, teen die agtergrond van die teksimmanente ontleding wat reeds gedoen is.

5.2 Immanuel-figuur

5.2.1 Hiskia as Immanuel-figuur

In die vorige hoofstuk is klem gelê op die geloofsaspek as onderbou vir die Immanuel-orakel. Die Immanuel-teken word gegee teen die agtergrond van Agas se ongelooft.

Die vraag is nou of ‘n besondere persoon in die nabye toekoms, dit wil sê die nabye toekoms van Jesaja se tyd, byvoorbeeld Hiskia, Immanu-El kan wees.

5.2.1.1 Hiskia as Messiaanse figuur

Dat Hiskia gesien was as Messiaanse figuur is nie te betwyfel nie.

Klausner skryf soos volg oor bogenoemde moontlikheid: “For the most part it is possible to say definitely that Isaiah prophecied of days very near at hand: many of the Messianic promises were undoubtedly intended for the time and person of Hezekiah king of Judah. Of this kind are even the superb prophecies of the personal Messiah, which begin ‘for unto us a child is born’(9:5) and ‘there shall come forth a shoot out of the stock of Jesse’ (11:1). The most likely possibility is that the one intended by these prophecies is Hezekiah” (Klausner 1956:56).

Klausner (1956:56) vervolg: “When the Messianic expectations were not fulfilled in the time of Hezekiah, the nation and perhaps also the prophet himself postponed the fullfilment to a later time.” Sien ook Delitzsch wat argumenteer rondom die gedagte dat Hiskia nie aan die Messiaanse verwagting voldoen het nie . (Delitzsch 1975:218).

5.2.1.2 Hiskia as oorspronklike Immanuel-figuur

Kritiek teen die moontlikheid van Hiskia as moontlike Immanuel-figuur word veral oor die boeg gegooi van die feit dat Hiskia tydens die noem van die geboorte-orakel reeds gebore was (Oswalt 1986:212) en na alle waarskynlikheid al nege jaar oud was (Alexander 1953:166). Hierteenoor moet in gedagte gehou word dat die rabbynse tradisie van Hiskia as Immanuel-figuur buitengewoon sterk is (Laato 1988:318).

Hierdie literêre tradisie dra bepaalde gewig en die historiese datering hoef nie as 'n deurslaggewende argument beskou te word by die oorweging van Hiskia as Immanuel-figuur nie. Selfs al sou uit die datering afgelei kon word dat die profetie vir Hiskia in die oog gehad het toe hy van die geboorte gepraat het, is dit goedskiks moontlik dat van die attribute wat hy aan die kind toegeskryf het, spoedig op Hiskia van toepassing gemaak kon word.

'n Interessante beskouing uit histories-kritiese perspektief is dié van Laato wat van mening is dat die gedagte dat Hiskia beskou word as Immanuel, afkomstig is van die Deuteronomistiese skool en 'n herinterpretasie van die oorspronklike profesie verteenwoordig. Die rede daarvoor vind Laato in die feit dat die persoon Immanuel van die Jesaja-profesie nooit aan verwagtinge voldoen het nie, veral nie aan die verwagtinge wat Messiaans ingekleur is en na aanleiding van Jesaja 9 aan die Immanuel-figuur gekoppel is nie. 'n Nuwe interpretasie was dus nodig, en volgens Laato het die Deuteronomistiese skrywer(s) Immanuel geïnterpreteer as synde Hiskia te wees.

Die neerlaag wat histories teen die koning van Assirië gely is, is volgens Laato (1988:313-332) verbeeldingryk geherinterpreteer deur die Deuteronomis, en ook deur latere rabbyne, as 'n oorwinning wat Hiskia – as Immanuel-figuur – sou behaal het teen die koning van Assirië.

Selfs al sou die siening dat hier van herinterpretasie sprake is, nie geldig wees nie, neem dit nie weg dat Hiskia waarskynlik as eie-tydse Immanuel-figuur geïdentifiseer kan word nie.

Auret (1991a:9) is, soos Delitzsch en Klausner, daarvan oortuig dat Hiskia in sy eie leeftyd as Messias gesien is, en die oorspronklike Immanuel-figuur verteenwoordig. Sy redenasie berus daarop dat die persoon “Immanuel niks anders is as ‘n konkretisering van die Natansbelofte aan Dawid nie.” Met ander woorde, Hiskia as koning van Juda is klaar ‘n bestendiging van die Dawiddinastie wat God aan Dawid beloof in Samuel 7:27, en is tegelykertyd ‘n bevestiging van God se teenwoordigheid. Soos egter reeds gesien is, is God se teenwoordigheid by die huis van Dawid voorwaardelik gekoppel aan geloof. Auret redeneer verder dat Hiskia waarskynlik die seun was van Abi en dat hy (Hiskia) op ‘n gegewe tyd as mederegent met sy moeder (Abi) se bystand geregeer het saam met Agas, op grond van godsdienstige en politieke druk (Auret 1991a:13).

Laatto sien Hiskia ook as Immanuel-figuur en wys veral op II Konings 32 wat, indien intertekstueel na dié gedeelte en Jesaja 7 gekyk word, vir hom onomwonde Hiskia as die Immanuel-figuur bevestig (Laatto 1988:32).

II Kronieke 32 skep geleenthede tot ‘n intertekstuele benadering tot die begryp van die Immanuel-figuur. Hiskia se woorde aan die volk tydens Sanherib se inval lui (vanaf vers 7) soos volg :



Wees sterk, wees dapper
moenie vrees nie moenie bang wees
voor die koning van
en voor sy menigte
wat met hom is nie
want met ons
is meer
as met hom
met hom is 'n vleeslike arm
met ons is die Here onse God
om ons te help en ons oorloë te voer.

Let op die gebruik van “met ons” (עִמָּנוּ), en ook op die gebruik van “met hom”
(עִמּוֹ) wat refreinmatig kontrasteer.

Die uitdrukking “Met ons is die Here onse God” herinner aan Ps 46:7, 11, wat die
refrein “Die Here van die leërskaar is met ons” herhaal.

Teksimmanent kan “God met ons” alleenlik toegeskryf word aan JHWH soos
duidelik word uit II Kronieke 32 en ook uit Psalm 46.

Die vraag kan steeds gestel word of die teken in Jesaja 7 nie beperk is tot simboliese
naamgewing nie. Om die vraag ander te stel: Is of die teken slegs geleë is in die
betekenis van die naam wat gegee word, of strek dit wyer en sluit dit ook die persoon
wat die naam dra en sy optrede in? In die eerste geval val die naam Immanu-El in
dieselfde kategorie as die name Shear-Jashub of Lo-Ammi, wat simboliese name is,
en op 'n werklikheid dui wat dalk niks met die kind se eie optrede of persoonlikheid

te make het nie. In die tweede geval is die kind self, en nie net sy naam nie, die simbool van God se teenwoordigheid.

Wanneer na die beskrywing van die kind gekyk word, word dit duidelik dat die teken wyer verstaan moet word as net die simboliese betekenis van 'n naam. Anders as in die geval van Shear-Jashub en Lo-Ammi, en so meer, word hier véél beskrywender te werk gegaan en word meer inligting oor dié kind verskaf as wat enigsins nodig sou wees as dit net om 'n naamsbetekenis gegaan het.

Indien Hiskia “Immanu-El” genoem is, kan gevra word of hy aan die verwagtinge wat deur dié naam geskep is, voldoen het.

'n Mens sou dié vraag bevestigend kon beantwoord, veral as Hiskia gesien kan word as 'n korrektief op sy pa Agas. Hiskia is dan die korrektiewe, ironiese teken wat teenoor sy pa se ongeloof staan.

Die kontras tussen Hiskia se geloof en Agas se ongeloof word onder andere ook deur beide se houding teenoor die ontvang van 'n “teken” uitgebeeld. Terwyl Agas volstrek weier om 'n teken (תִּקּוּן) te vra – selfs nadat die Here aanbied, vra Hiskia vir 'n teken (תִּקּוּן) om die profetewoord ten opsigte van sy genesing te bevestig (II Konings 20:8).

Daar sou geredeneer kon word dat Hiskia se geloofshouding – byvoorbeeld ten tye van sy siekte – 'n simbool word van die geloofshouding wat God van sy mense vra.



Williams (1989:29) redeneer byvoorbeeld dat Hiskia se wondergenesing ten nouste saamhang met die wonderbaarlike bevryding van Jerusalem en saam daarmee die uitstel van die ballingskap. Dat 'n koning se optrede so 'n enorme effek kan hê op sy land en sy mense, het ons reeds in die negatief gesien by 'n koning soos Agas; maar selfs wanneer "goeie" konings soos Dawid sondig (vgl die relaas in II Sam 24), het dit verreikende gevolge vir die volk. Die geloof van 'n koning soos Dawid het egter positiewe gevolge wat deur die geslagte heen betekenisvol kan wees.

Dit is duidelik dat daar 'n voorwaardelikheid verbonde is aan God se teenwoordigheid. Dikwels word dit in verband gebring met die "herderkoning" se geloof of ongeloof, sy sonde en berou voor God (vgl II Sam 24:17).

Dit is van belang om in gedagte te hou dat Hiskia (soos hierbo reeds gesuggereer is) waarskynlik voorgehou word as 'n korrektief op sy pa Agas. Wanneer die profeet aan Hiskia sê "So spreek Jahwe, die God van Dawid, jou vader. Ek het jou gebed gehoor en jou tranes gesien" (Jes 38:5), bevat die benaming "die God van Dawid, jou vader" waardeur Hiskia met Dawid geassosieer word, ten minste 'n suggestie dat Agas (deurdat daar nie na hom as Hiskia se vader verwys word nie) gerepudieer word.

Williams (1989:34) sien in hierdie genesing iets wat op 'n veel wyer vlak betekenis het as net die persoonlike: "It is significant in view of the political role of the writing prophet and the political effect of the healing that Isaiah added 'the God of David your father'. This was not simply a personal healing."

“Die God van Dawid jou vader” is ‘n ironies-gelade stelling, omdat dit as ’t ware ‘n negering is van Agas, Hiskia se natuurlike, maar goddelose vader. Hiskia word eerder vereenselwig met die vaderskap van Dawid, die gelowige, Godvresende, as met die ongelowige Agas. In retrospek gesien, is daar veel ironie geleë in die feit dat die Immanuel-teken gegee word aan Agas en die “huis van Dawid”.

Tydens die beleg van Jerusalem poog Sanherib deur sy adjudante om die mense se geloof dat God hulle sal bevry, te ondermyn. Om dit te bereik, moet die volk ontmoedig word om Hiskia te glo. Volgens II Kronieke 32:15 was die boodskap van Sanherib se adjudant: “Moenie dat Hiskia julle mislei nie, moenie dat hy julle oorhaal nie. Moet ook nie in hom glo nie” (לֹא תִאֱמִינוּ לוֹ). Hier word die geloof in Hiskia en in Hiskia se eie vertrouwe op God ondergrawe. Daar is reeds aangetoon dat God se hulp voorwaardelik gekoppel is aan die volk se geloof in God en sy profete (II Kron 20). Sanherib se adjudante probeer om Juda te dryf tot ongeloof in Hiskia, wat sal lei tot ongeloof in die reddende krag van God.

Buiten die genoemde geloofsaspek, is dit ook belangrik om daarop te let dat Hiskia nie net bid vir sy eie genesing nie, maar ook vir dié van sy mense tydens die pasgavering (II Kronieke 30:20). Soos Moses, tree Hiskia ook in vir sy mense op gebedsvlak.

Nadat hy bevel gegee het dat die tempel gereinig moet word en die pasga weer heringestel moet word, gebeur dit dat sekere mense hulself nog nie gereinig het om die pasga te eet nie. Hiskia bid (הִתְפַּלֵּל) egter vir hulle, en sê dat die goeie Here

almal sal vergewe/ versoen (כַּפַּר) wat die Here God aanroep. Die Here hoor dan ook Hiskia se gebed.

Behalwe vir sy intrede vir die volk, probeer Hiskia om alles wat Agas ongedaan gemaak het, te herstel. In II Kronieke 29:3-6 laat Hiskia die deure van die tempel oopmaak wat Agas (volgens II Kron 28:24) toegesluit het.

In II Kronieke 29:19 word Hiskia en Agas se onderskeie optredes direk met mekaar gekontrasteer wanneer die priesters en Leviete vir Hiskia kom sê dat hulle al die tempel-voorwerpe laat heilig het. Wat Agas op sondige wyse laat weggooi het, staan weer voor die altaar van die Here.

Oor die aard van Agas se afgodery kan daar bespiegel word. Daar sou byvoorbeeld gevra kon word watter gode Agas aangehang het, soos wat McKay (1973:10) doen. (McKay kom tot die konklusie dat die nuwe altaar wat Agas laat maak het na die voorbeeld van 'n Damaskus-altaar, daarop dui dat Agas eerder gerig was op Kanaänitiese gode as op Assiriëse gode.)

Hoe dit ookal sy, Agas het met sy “nuwe altaar” afgodediens bedryf in die tempel, en sodoende die tempel ontwy. Hy het die heilige voorwerpe uit die tempel verwyder en uiteindelik die tempel laat sluit. Hierdie ontwyding is volledig herstel deur Hiskia se tempelreiniging, reiniging van die volk en herinstelling van die pasga (II Kron 29-32).

5.2.1.3 Hiskia as ironiese Immanuel-figuur

Indien Hiskia se moeder Abi geïdentifiseer kan word met **העלמה**, en Hiskia met Immanu-El, sal dit die toppunt van ironie wees dat juis Agas ‘n seun ontvang op grond van die teken wat Jesaja beloof. Agas was immers totaal goddeloos – soveel so dat hy van sy seuns aan Molog geoffer het (II Kron 28:3) en homself as “kneg en seun” van Tiglat-Pileser beskryf het (II Kon 16:7).

Sonder dat hy weet dat hierdie teken sy eie vlees en bloed behels, word een van die vrouens in sy harem, naamlik Abi, swanger en baar sy Hiskia, wat sy Immanu-El noem. Hierdie seun is alles wat sy pa nie is nie. Hy is kneg van die Here, en Dawid word sy vader genoem. Die tempel wat Agas ontheilig het, heilig hy. Hy glo in God en nie in die krag van die konings van nie. Hy bid selfs vir sy mense en tree vir hulle in. Bowenal glo hy in die vernuwende krag van God tydens die Assiriëse aanval, en beseef hy dat hy en die volk onmagtig is om sonder God se hulp die oorwinning te behaal. Sy gebed, wat in Jesaja 37:15-20 beskryf word, en die gevolge daarvan (Jes 37:21-36), is tekenend van sy geloofservaring (Sien Coetzee 1989:19).

Vanuit dié oogpunt beskou, is die Immanuel-teken, indien Hiskia as die oorspronklike Immanuel-figuur beskou word, erg ironies en spottend ten opsigte van Agas.

5.2.1.4 Hiskia as simbool van Immanu-El

As dit so is dat Hiskia Immanu-El genoem is, en dat daar selfs sterk Messiaanse verwagtinge rondom hom gekoester is, sluit dit egter nie die moontlikheid van ‘n

komende Messias wat nog op 'n groter skaal as Hiskia bevryding sal bring vir sy mense, uit nie. Hiskia se bevryding was net 'n tydelike bevryding wat nog steeds onderworpe was aan 'n toekomstige ballingskap, terwyl die Messiaanse verwagting baie verreikender en omvattender bevryding in die oog het. Hiskia kon dalk Immanuel (Qumran gee Immanu-El weer as een woord – *Immanuel* – in die Jesaja rol) gewees het, maar steeds was hy slegs 'n simbool van Immanu-El, wat verdere verwagtinge oor 'n Messiaanse figuur – 'n redder van die volk – wakker roep.

5.2.2 MOSES AS IMMANUEL-FIGUUR

Soos Hiskia se afhanklike geloof en trou ter sprake kom wanneer hy as 't ware 'n nuwe lewe ontvang uit die dood, is Moses by uitstek 'n persoon wat beskryf word as betroubaar in God se oë (Num 12:7). Dieselfde afhanklikheid van God is by hom aanwesig.

Alvorens egter oor Moses as voorloper van die Immanuel-figuur gepraat kan word, moet daar gevra word of dit enigsins ter sake kan wees om die gedeelte uit Jesaja met die 'n gedeelte waarin oor Moses gehandel word, te vergelyk.

In hoofstuk 2 - oor geloof - is daar reeds sekere raakpunte tussen Eksodus 14 en Jesaja 7 genoem. Dié raakpunte verdien nou verdere toeligting, veral in die lig van die vraag: is daar 'n aantoonbare verband tussen byvoorbeeld Jesaja 7 - 8 en die Eksodusrelaas, en kan dit ons nader bring aan 'n dieper insig rondom die Immanuel-orakel?

Om te redeneer dat die Eksodusgegewe en Jesaja 7 met mekaar in verband kan staan, mag op die oog af vergesog lyk. Wanneer daar egter vergelykenderwys gekyk word na beide tekste, word dit duidelik dat daar parallele tussen die tekste bestaan wat hulle onteenseglik aan mekaar verbind. Von Rad sou praat van een teks wat gegiet is vanuit die raamwerk of tekstradisie van 'n ander. In aansluiting by die reeds genoemde kategorieë van intertekstualiteit, sal daar ook aangetoon word hoedat poëtiese inspeling (“allusion”) op die Eksodus-relaas, in allerlei gestaltes voorkom.

5.2.2.1 Inspeling op die Eksodustradisie

Voordat die persoon van Moses oorweeg word, moet daar eers nagegaan word of daar werklike ooreenkomste tussen die Eksodustradisie en Jesaja 7-12 aantoonbaar is. Vir doeleindes van dié vergelyking word die hele gedeelte Jesaja 7-12 in ag geneem, omdat die sentrale begrip “Immanu-El” (God met ons) in Jesaja 12 met die woorde: “Die Heilige van Israel is in julle midde”, soos 'n refrein weerklink. Nog 'n rede vir dié afbakening is dat die Messiaanse orakels wat in Jesaja 7 begin, in Jesaja 11 eindig met die “lootfiguur”.

5.2.2.1.1 Heilige oorlog

Von Rad (1991:102) wys in op die noue verband tussen Eksodus 14 en Jesaja 7. Hierdie band sien hy onder andere in terme van die “heilige oorlog” waar God die een is wat vir die volk veg, en die volk slegs stil moet wees, en glo. Volgens Von Rad is die “heilige oorlog”-motief in sowel Eksodus 14 as Jesaja 7 teenwoordig. In Eksodus 14(:31) is die geloof 'n geloof in God en in sy kneg Moses.

Vir Von Rad is die grootste ooreenkoms tussen die onderskeie skrifgedeeltes geleë in die uitspraak dat die oorlog deur God gevoer word, dat daar nie op mense gesteun moet word of paniekerig geraak moet word nie. In Von Rad se woorde: “Thus the parallel between the conception in Isaiah 7 and the account of Exodus 14 is indeed impressive. We need only to remember the programmatic speech of Moses calling people not to fear, but to be still (תַּחַר יָשׁוּן) and to hold themselves prepared for the help of Yahweh (Ex 14:13b - 14). Moreover the speech about faith is here as well (Ex 14:31)... There is here a clearly outlined stream of tradition which even in the relatively late prophets still breaks through with surprising strength and liveliness.” (Von Rad 1991:103).

Von Rad toon aan dat Jesaja 7 inhoudelik ook groot ooreenkoms vertoon met die profet se woorde in Jesaja 30 – waar die volk ook tot “stilwees” en geloof geroep word (30:15) – dieselfde taal wat in Eksodus 14 gebesig word.

Von Rad glo met ander woorde dat die “heilige oorlog”-tradisie sterk teenwoordig is in Jesaja 7, en dat dit ‘n teruggrype na die tradisie wat in Eksodus 14 teenwoordig is, verteenwoordig: “...precisely those thoughts which are held to be especially central and characteristic for Isaiah flowed to the prophet from this tradition. From there he got the idea of faith, from there the rejection of armaments and alliances, and from there the motif of looking to Yahweh and of standing still. It is not too much to say that Isaiah sees the whole universal act of Yahweh in history (בְּעֵשׂוֹר הַיְהוָה) in the form of a holy war, of a final eschatological mobilization and battle of Yahweh for Zion (Is 5:12,19; 10:12). (Von Rad 1991:107).

Dat Jesaja gedink en geleef het vanuit dié bepaalde tradisie, kan nie betwyfel word nie. Von Rad maak egter die ooreenkoms tussen Eksodus 14 en Jesaja 7 baie direk deur aan te voer: “That alone was Jerusalem’s responsibility: to expect Yahweh and to look toward his deed of deliverance. Thus Isaiah’s conception of holy war corresponds also in this respect rather exactly to the portrayal of Ex 14:13-14” (Von Rad 1991:103).

Daar is reeds aangetoon dat hierdie teruggrype na ‘n bepaalde tradisie – poëties gesproke – as “allusion” (sinspeling) gesien kan word.

Om hierdie sinspeling na die Eksodus 14, 15 verder toe lig, kan - benewens die reeds genoemde “heilige oorlog” gedagte – gelet word op ander parallele tussen Jesaja en Eksodus wat intertekstuele vergelyking na vore bring.

5.2.2.1.2 Ironiese toespeling op die woestynerelaas

‘n Opvallende ooreenkoms tussen die Eksodusrelaas en die Immanuel-orakel is sekerlik Agas se opmerking dat hy nie vir ‘n teken sal vra nie, omdat hy God nie wil versoek nie. Dit kan ‘n toespeling wees op Eksodus 17:7, waar die volk die Here versoek het deur te vra: “Is die Here in ons midde?” Hier kan van ‘n dubbele ironie gepraat word, omdat Agas skynbaar deur hierdie woorde aan te haal, wél glo dat die Here in Juda se midde is, en daarom die Here nie wil versoek deur ‘n teken te vra nie. Die teken wat dan – ondanks die feit dat die skynheilige Agas dit nie vra nie, aan hom gegee word, is verder ironies omdat die teken ‘n seun is met die naam “God met ons”, met ander woorde- “die Here is in ons midde”.

5.2.2.1.3 Die lied van Moses en Jesaja 12

In Eksodus 15:2 sing Moses saam met Israel 'n lied vir die Here:

My krag en my lied is die Here en
Hy het vir my tot heil geword.

Jesaja 12, wat gesien kan word as 'n refrein van die Immanuel-orakel (asook 'n afsluiting van die die Messiaanse orakels van Jesaja 9 en 11), begin in vers 2 met:

Kyk God is my heil
ek sal vertrou en nie vrees nie
want die Here Here is my krag en my lied en
Hy het vir my tot heil geword.

Eks 15:2 עזי וזמרת יה ויהי לי שועה

Jesaja 12:2

אל ישועתי עזי וזמרת יה יהוה ויהי לי שועה

Al verskil is dat Jesaja werk met inclusio (wat betref die heilspek) en progressiewe parallelisme (ten opsigte van die Here se naam), maar die ooreenkoms tussen die twee tekste is onmiskenbaar.

5.2.2.1.4 Toespelings op die Egipte-ervaring

Op verskeie maniere word daar in die Jesajateks gesinspeel op die ervaringe van die volk Israel in Egipte. So byvoorbeeld, word die juk van waaronder die kinders van Juda gebuk moet gaan, in verband gebring met die juk van Egipte (Jes 10:24). Terselfdertyd word die bevryding van in verband gebring met die bevryding uit Egipte (Jes 10:24,26; 11:16). Jesaja 11:16, wat nog deel uitmaak van die Messiaanse orakel, lees byvoorbeeld: “En daar sal ‘n grootpad wees vir die oorblyfsel van sy volk wat oorbly uit Assur, soos daar een gewees het vir Israel op die dag toe hulle uit Egipteland opgetrek het” (OAV).

In die Immanuel-orakel self word ironies na Egipte en Eksodus verwys deurdat in Jesaja 7:18 gepraat word van die vlieë van Egipte en die bye van wat vir Juda bedreig. Delitzsch (1975:223) skryf hieroor soos volg: “The emblems also correspond to the nature of the two countries: the fly to slimy Egypt with its swarms of insects and the bee to the more mountainous and woody Assyria, where the keeping of bees is still one of the principal branches of trade.”

Die ironiese hier is egter dat die Here wat sy hand uitgestrek het oor Egipte met plae (tekens), nou sy hand uitstrek teen sy eie volk en hulle tref met die “plae” van Egipte en . Dat hierdie uitgestrekte hand van die Here egter ‘n manier is om sy volk te suiwer en te herstel kom ons alreeds in Jesaja 1:25 agter, waar die woordspiel met die woord **כִּוֵּן** voorkom in vers 25 en 26 om aan te dui dat die Here sy hand teen sy volk **draai** om hulle te suiwer en te **bekeer/ laat omdraai**.

As die volk gesuiwer is, word hulle losgekoop wanneer die Here sy hand vir 'n tweede maal uitstrek (Jes 11:11). Miskien kan die tydperk van slawerny in Egipte ook as 'n suiwerings-tydperk gesien word wat Israel moes deurgaen voor hulle bevryding, net soos die Assiriëse onderdrukking en die ballingskap.

5.2.2.1.5 Die “uitgestrekte hand”

Daar dien op gelet te word dat die (reeds genoemde) “uitgestrekte hand” van die Here refreinmatig voorkom in sowel Jesaja as Eksodus, hoewel die spesifieke formulering kan verskil. (Vgl Eks 15:12 met Jes 9;17,21; 10:4).

In Eksodus strek die Here sy hand uit oor Egipte om sy volk te bevry. Hier moet egter gelet word op Jesaja 11:11 wat daarop wys dat die Here sy hand “vir ‘n tweede maal” uitstrek om sy volk los te koop (vergelyk Eks 15:16).

Die eerste maal wat God in Jesaja sy hand uitstrek, is dit ironies genoeg teen sy eie volk om hulle te reinig en tot inkeer te bring (Jes 1:25). Hierdie uitstrek van God se hand om sy volk te reinig, kan sekerlik vergelyk word met die Israëliete se slawerny in Egipte waar hulle in die “smeltkroes was” (I Kon 8:51) en gesuiwer is deur hulle verdrukking voordat God 'n bevryder gestuur het om hulle uit te lei. Hierdie bevryder in die Eksodus-relaas is Moses. In Jesaja se geval is dit klaarblyklik (ook) 'n Messiaanse figuur.

5.2.2.2 Die Mosesfiguur

5.2.2.2.1 Moses as ontvanger van die belofte van God

God belooft aan Moses in Eksodus 3:12 dat Hy “met hom “ sal wees. Volgens Buber is dit ten diepste die betekenis van die naam wat Hy aan Moses gee in Eksodus 3:14 (“Ek is” of “Ek sal wees”). Buber vertaal vers 14 met “For you I am no longer Ehyeh, that is I am present” (Buber 1946:54).

God is die Teenwoordige Een. Hy is teenwoordig by Moses sodat Moses die volk uit Egipte kan uitlei. As na die uitdrukking Immanu-El gekyk word, kan reeds iets van hierdie “God met ons” as die “teenwoordige God” gesien word. In Eksodus 3:10 gee God Moses die opdrag om Sy volk uit Egipte uit te lei. Goddelike teenwoordigheid beteken dus dat dit wat Moses doen, inderdaad die handeling van God self is, omdat in Eksodus 14:16 beskryf word dat Moses sy hand moet uitstrek, terwyl ons in Eksodus 15:12 sien dat dit God is wat sy hand uitgestrek het.

5.2.2.2.2 Moses as verteenwoordiger van God

Dat in Moses God se Naam op die spel is, kom ons agter as God so ver gaan om te sê dat Moses ‘n “god” sal wees vir Aäron vir hom ‘n profeet.

Ook maak God Moses selfs ‘n “god” vir farao (Eks 7:1). Nie dat Moses God is nie, maar die teenwoordigheid van God is so met Moses dat Moses God se handeling met sy mense verteenwoordig.

5.2.2.2.3 Moses as voorloper van die Messias

Die hele Messiaanse idee vind grondslag in die persoon van Moses. Klausner wys daarop dat die naam Moses etimologies teruggevoer kan word na “Die een wat uittrek of wat loskoop (bevry).” Ook noem die Talmud hom: “Die bevryder van Israel” (Klausner 1956:15).

Klausner (1956:17) wys verder daarop dat Moses die “first redeemer” genoem word, terwyl die Messias die “Last redeemer” genoem word in Genesis Rabbah, hoofstuk 85.

Daar dien verder daarop gelet te word dat Moses in die Joodse tradisie gesien word as een wat ly vir ander, soos latere Joodse legendes die Messias ook sien as een wat vir ander ly (Berakoth 32a).

Hier kan verwys word na Eksodus 32:32, waar Moses vra dat God die volk vir hul sonde moet vergewe, of hom wat Moses is, uitdelg. In Sotah 14a (Neubauer & Driver 1969:8) het Rabbi Shimplai hierdie teksgedeelte uitgelê as dat Moses die Jesaja 53-kneg sou wees wat ly vir ander.

Of Moses met die kneg van Jesaja 53 in verband gebring moet word, is nie ‘n aangeleentheid wat binne die bestek van hierdie studie aandag kan ontvang nie. (Sien Neubauer & Driver 1969: 278-289 vir verdere perspektiewe hieroor).

Slegs die ooreenkomste tussen Moses en Immanu-El of die Messias, is hier van belang.

Die ooreenkomste tussen Moses en die Messias wat verwag word, is reeds vermeld. Daar is aangetoon dat Moses twee maal “god” genoem is, sodat die benoeminge Immanu-El of selfs El-Gibbor van Jesaja 9 nie meer so vergesog klink wanneer dit op ‘n mens van toepassing gemaak sou word nie. El-Immanu (Immanu-El) en El-Gibbor hoef met ander woorde nie God self te wees nie, maar dit kan ‘n mens wees soos Moses wat soos ‘n “god” optree, eenvoudig omdat die “Innig-teenwoordige Een” by hom is, soos wat Hy inderdaad met Moses was.

Delitzsch gaan egter verder en sien in die name El-Immanu en El-Gibbor iets van God se tradisionele naam, omdat God in (onder andere in Deut 10:17, Jer 32:18 en Ps 24:8) El-Gibbor genoem is (Delitzsch, 1976:252). Dit is wel die geval, buiten vir die feit dat die ׀- partikel voorkom in byvoorbeeld Deuteronomium wat relevant is omdat volgens Gesenius die ׀- partikel by Elohim altyd op God self dui, terwyl, waar die ׀-partikel ontbreek, ook “gode” of “god” of selfs “held” gelees kan word.

Beteken die feit dat Moses Elohim genoem is, dat hy waarlik as ‘n god beskou is? Sekerlik nie, net so min as wat God ‘n mens is, en daar tog op mensvormige wyse oor hom geskryf word (byvoorbeeld in Eks 15:3).

Die Messias hoef dus nie God self te wees nie, net so min as wat Moses self God was. Dat die Messias egter besonders sal wees in terme van Goddelike teenwoordigheid, blyk duidelik uit sy name.

5.2.3 Dawid as Immanuel-figuur

5.2.3.1 Dawid as prototipe van die Messias

Dat Dawid 'n prototipe is van die verwagte Messias is nie te betwyfel nie. In die woorde van Klausner: "The true prototype of the Messiah was the second Israelite king, David, son of Jesse" (Klausner 1956:19).

5.2.3.2 "Dawid" as Messias

Klausner noem verder dat die standaardtitel van die konings-messias sowel "Seun van Dawid" as net "Dawid" was. Hy noem dat selfs in die Talmud daar 'n sienig gehuldig word dat die verwagte Messias Dawid self sal wees of iemand wat "Dawid" genoem word (Klausner 1956:21).

By hierdie siening van "Dawid" as Messias sluit Von Rad aan deur te verwys na Jesaja 11 en die verwagte Messias uit die "wortel van Isai" (Jes 11:10). "The reference to the father of David makes it probable that Isaiah is not thinking simply of any future anointed one seated on the throne of David, but of a new David, at whose advent Yahweh will restore the glory of the original Davidic empire" (Von Rad 1965: 170).

Hierdie verwagting van Dawid of dan die nuwe Dawid as Messias koning was ook sterk teenwoordig by Hosea ('n tydgenoot van Jesaja uit die Noordryk), wat skryf:

“En daarna sal die kinders van Israel terugkeer na die Here hul God, en Dawid hul koning soek” (Hos 3:5). By die profeet Jeremia (net voor die ballingskap van die mense van Juda) verneem ons: “En hulle sal die Here hul God (יהוה אלהיהם) dien, en Dawid hul koning (דוד מלכם), wat Ek laat opstaan vir hulle” (Jer 30:9).

Die belangrikste verwagting van Dawid as konings- of herderfiguur word waarskynlik aangetref by die profeet Esegïel, byvoorbeeld in Esegïel 34 en 37, waar Dawid beskryf word as herder en prins (נשיא) (Eseg 34:20), en ook as koning en herder (Eseg 37:24).

Dit betreffende Dawid as Messiasfiguur. Maar wat kan ons uit die Immanuel-gedig self aflei? Is daar enigsins direkte lyne met Dawid, of sou ons slaegs Dawid as Messiasfiguur kon interpreteer ten opsigte van die ooreenkomste tussen byvoorbeeld Jesaja 7 en die duidelik Messiaanse gedeeltes in Jesaja 9 en 11 (soos byvoorbeeld die ooreenkomste tussen Immanu-El en El-Gibbor)?

5.2.3.3 Dawid se geloof versus Agas se ongeloof

Volgens Scullion is daar ‘n duidelike samehang tussen die geloofsbegrip van Jesaja 7:9 en die Here se boodskap aan Dawid (II Sam 7:16). “Nathan tells David that his house shall be made sure or established (וַיִּשְׁכַּח). David believed; Agaz did not” (Scullion 1968: 289).

Dat sowel Agas as die “huis van Dawid” se ongelooft aangespreek word, blyk duidelik uit Jesaja 7:2 en Jesaja 7:13 waar die “huis van Dawid” se vrees vir Sirië en Efraim beskryf word, en bygevoeg word dat hulle nie net mense vermoei nie, maar selfs vir God.

5.2.3.4 Jesaja 7:21-25: ‘n Dawidiese herder as Messiaskoning

Die mees relevante gedeelte vir die begrip van Immanu-El as herderfiguur, wat aansluit by die Messiaanse verwagting van ‘n Dawidiese herder as Messiaskoning, is sekerlik Jesaja 7:21-25.

Vers 21 kan vertaal word met: “En op daardie dag sal ‘n man ‘n jong koei en twee bokooie aan die lewe hou.” (i.p.v. “twee skape” soos gewoonlik vertaal word). Hier word die taal van herderskap gebesig. Die begrip “omsien na die kudde” (רָאָה), word hier gebruik, net soos in Esegieël 36 en 37. Moederskap is hier egter belangrik met die klem op die oorfloed melk wat geproduseer word deur die jong koei en die twee bokooie. Die oorfloed melk dui op goeie weiding en goeie grond en die klem op herderskap word bevestig deur die Hifil-gebruik van רָאָה wat, letterlik vertaal, sou beteken: “n Man sal lewe skenk aan ‘n jong koei en twee bokooie.”

Die man (of herder) moet waarskynlik gesien word as simbool van die hele restant wat in die land oorbly en leef van melk en heuning (Jes 7:22). In vers 25 word die belofte van ‘n land sonder vrees vir “dissels en dorings” weer opgeneem en aan die herderskapsbegrip gekoppel, deurdat van שׁוֹרָה en שׁוֹרָה gepraat word (beeste en

skape/bokke) wat allitererend in kontras staan met שִׁירָה en שְׂמִירָה (dissels en dorings), omdat die hele land omgeploeg (met ander woorde, vry van onkruid) sal wees.

Hierdie tipe beeldspraak van weiding op die berge tesame met oorfloed, kom ook by Jeremia voor. Vgl Jeremia 31:12: “En hulle sal kom en op die hoogte van Sion jubel en toestroom na die seëninge van die Here, na die koring en die mos en die olie en na die jong skape en beeste (בְּנֵי צֹאֵן זִבְקָה).” En in Jeremia 31:10: “Hy wat Israel verstrooi het, sal hom vergader en hom bewaak soos ‘n herder sy kudde.”

Die bevestiging van die kuddemetafoor in Jesaja 7:21-25 word aangetref in vers 25, waar gepraat word van die heuwels wat omgeploeg word (יְעַדְדוּן) met ‘n ploeghark (בַּמְעַדָּה). Dit is duidelik dat “ploeghark” van “ploeg” afgelei is, en daarmee in verband staan (figura etymologica). Wat minder duidelik is, is die polisemantiese spel met die woord עֵדָר, wat nie net ploeg hoef te beteken nie, maar ook die saamgroepeer (werkwoord) van ‘n kudde of trop (naamwoord), sodat vers 25 soos volg vertaal kan word: “Op al die berge waar hulle saamgroepeer word in ‘n kudde, sal daar nie die vrees kom vir dissels en dorings nie, en dit sal wees tot uitstuurplek (tot die uitstuur) van beeste en ‘n trapplek vir skape.” Dit is ook opmerklik hoe dikwels die woorde עֵדָר יְהוָה “kudde van die Here” voorkom (vgl byvoorbeeld Jer 3:17).

In hierdie gedeelte is daar dus implisiet sprake van ‘n herder wat omsien na skape (שָׂדֵה), beeste (שׂוֹר), ‘n koei(e) (עֵגְלָה) en die ooie van ‘n kudde (צֹאֵן). Parallel met

die **לָמַד** kry ons die polisemantiese spel met **עֵדֶר**. (Vergelyk ook die begrip “ambiguity” in Bedell se boek “Ambiguity in Greek Literature” vir ‘n omvattender begrip van die term polisemie - Bedell, 1939).

Wat het hierdie herdersmetafoor te make met die figuur van Immanu-El? Die parallelle gedeeltes wat die herdersmetafoor en die Immanuel-figuur aan mekaar verbind, is vers 15 en vers 22.

Vers 15

חמאה ודבש יאכל

Vers 22

חמאה יאכל

כי חמאה ודבש יאכל

כל הנותר בקרב הארץ

Daar dien gelet te word op die feit dat die **לָמַד** in vers 21, wat sy kudde aan die lewe hou, “dikmelk eet” (vers 22), en daarmee staan die hele restant wat “dimelk en heuning eet” in sinonieme parallel (vers 15).

Die man wat sy kudde aan die lewe hou, kan gevolglik gesien word as die herderfiguur Immanu-El wat dikmelk eet (dikmelk en heuning) deurdat hy sorg vir die skape (kudde). Die restant is sowel die kudde van die herder Immanu-El as die medeherders van kuddes skape en beeste (- kudde word realisties én metafories verstaan soos in Jer 31:10,12. Vgl Eseg 37:38).

Die vraag is steeds wat die eet van “dikmelk en heuning” kan beteken. Daar is reed allerhande uiteenlopende betekenis toegeken aan die seuntjie se eet van “dikmelk en heuning”: van “voedsel van die gode” tot “nomadecos”, en kos wat geëet word na nadat ‘n land verwoes is. George Buchanan Gray (1912:130) wys op al bogenoemde argumente, maar argumenteer dat dikmelk en heuning, soos melk en heuning, heenwys na die oorvloed van die beloofde land.

5.2.3.5 Jesaja 7 en Deuteronomium 32

Om dit egter te interpreteer in die konteks van Jesaja en die oorlogsomstandighede, moet Deuteronomium 32:13-14 in gedagte gehou word. Een rede waarom spesifiek na hierdie gedeelte gekyk sal word as gedeelte waarop Jesaja 7 dalk sinspeel, is die feit dat onder andere in die Targum Jonathan Jesaja 7 se “dikmelk en heuning” in verband gebring word met die verwysing in Deuteronomium (sien Sperber 1962:15). Targum Jonathan vertaal “dikmelk” met דבש of olie vertaal, terwyl in Deuteronomium 32 “dikmelk, melk, heuning en olie” saam genoem word as voedsel wat die Here gegee het vir sy volk. (Sien ook Job 29:6 wat “dikmelk en olie” in dieselfde asem noem as simbool van die teenwoordigheid van God).

Vergelyk ook Deuteronomium 32:15: “Toe het Jesurun vet geword (דבש) en agterop geskop - hy het vet geword, dik geword, spekvet geword- en hy het God verwerp wat hom gemaak het, en die steenrots van sy heil geminag” (OAV). In Jesaja 6:10 staan: “Maak die hart van hierdie volk vet (דבש) en maak hulle ore swaar en bestryk hulle oë, sodat hulle nie sien met hulle oë en met hulle ore nie hoor en hul hart nie verstaan nie, en hulle hul nie bekeer en gesond word nie” (OAV).

Langs dié weg staan Immanu-El se optrede in kontras met dié van Jeshurun (Israel). Jeshurun is deur God voorsien van “melk, heuning, dikmelk en olie,” maar het in onbegrip God se goedheid verwerp. Daarteenoor eet Immanu-El “dikmelk en heuning” in afhanklikheid van God totdat hy onderskeidingsvermoë besit. Hierdie onderskeidingsvermoë maak nie die afhanklikheid van God oorbodig nie, maar bevestig dit. Dié afhanklikheid (wat Immanu-El se optrede kenmerk) is ook kenmerkend van die restant (Jes 7:22).

Die direkte betekenis van “dikmelk en heuning” dui dus op oorvloed uit die hand van God vir Immanu-El (die herder) sowel as vir die restant. Die dieper betekenis dui egter op ‘n gesuiwerde volk wat geleer het om “die slegte te verwerp en die goeie te kies,” met ander woorde om afhanklik van God te leef en nie te vergeet dat die oorvloed van God af kom nie.

5.2.3.6 Dawid as die herder Immanu-El wat sorg vir sy kudde

Op die berg van die Here sal Dawid as koningsherder (prins) sy volk voed met melk en heuning soos hy gevoed is uit die hand van God totdat hy kon onderskei (wanneer hy kon) tussen goed en kwaad. God-met-ons is die herder Immanu-El wat sorg vir sy kudde.

Hoofstuk 6

GELOOF IN DIE VERNUWENDE KRAG VAN GOD

6.1 Messiaanse verwagting

In die voorafgaande hoofstukke is klem gelê op die Messiaanse verwagting, teen die agtergrond van geloof in die reddende krag van God, selfs onder omstandighede waarin dit onmoontlik lyk dat God se reddende krag ‘n verandering kan maak. In die geval van Juda sou daar duidelik geen uitkoms wees anders as om te buig voor die koning van Assirië nie, en in Agas se geval was die enigste oplossing wat hy gesien het om die koning van Assirië se hulp in te roep teen Sirië en Efraim. God vra egter geloof; geloof dat Hy in beheer is en dat die volkere afhanklik is van Hom.

6.2 Geloof in die vernuwende krag van God (nuwe geboorte)

In hierdie verskrikking wat Juda tref tydens die Siro-Efraimitiese aanval, moet die element van vernuwing of nuwe geboorte sterk in gedagte gehou word. Dit is ook dan geen toeval dat die **מִשְׁכָּנִים** begin by ‘n vrou wat ‘n kind verwag, die kind in die wêreld

bring en hom 'n naam gee nie. Dat geloof in die vernuwende krag van God en nuwe geboorte hand aan hand gaan, kan ons regdeur Israel se geskiedenis sien: Abraham en Sara wat die belofte kry oor Isak (sien Chalier 1987:38-57 asook Brueggemann 1982:156); Rebekka wat onvrugbaar is en 'n tweeling baar; Ragel en haar onvrugbaarheid wat aan twee seuns geboorte skenk; Hanna en die gebed om haar seun Samuel. Selfs met die Mosesgegewe, wat reeds genoem is, hang die verlossing van die volk ten nouste saam met die geboorte van 'n kind, wie se lewe net na sy geboorte in gevaar is (sien ook Barth 1991:61).

Dat die geboorte van 'n kind nie slegs betekenis het vir die familie nie, maar 'n simbool word van die vernuwende krag van God wat in onmoontlike omstandighede realiseer, word deur Brueggemann gargumenteer as hy skryf oor die geboorte van Samuel: "The birth is an assertion that concerns the entire community. The birth is not a private wonder but a gift of possibility for all of Israel. Israel must sing with Hannah" (Brueggemann 1990:16).

6.3 Geboorte en opstanding uit die dood

In sy boek "Israel and Palestine" verwys Buber (1952) na 'n Mishna-gebed, waarin gebid word oor God wat reën laat val en dooies laat herlewe, en dan argumenteer Buber dat vir God die val van reën so natuurlik is as die opstanding uit die dood. Daar is dus geen onderskeid voor God in terme van natuurlik en bonatuurlik nie.

Opstanding uit die dood is so natuurlik soos reën. Hy noem dan ook verder dat volgens die Gemara drie sleutels in God se hand is – sleutels wat Hy aan geen ander toevertrou het nie, naamlik die sleutel van reën, die sleutel van geboorte en die opstanding uit die dood. “The opening of the clouds is here presented as of no less importance than the opening of the womb and the latter as of no less importance than the opening of the grave” (Buber 1952:40, 41; sien ook vir ‘n bespreking oor die opstanding uit die dood in die boek Jesaja (Mulder 1954: 94-110).

6.4 Waarom die tydperk van lyding/ geboortepyne ?

In die Immanuel-gedig word gepraat van twee kinders wat gebore word, naamlik Immanu-El en Maher-shalal-gash-baz. Beide word onder oorlogsomstandighede gebore. Sowel die parallele as die verskille tussen die twee kinders is reeds bespreek. Die vraag is hoekom die kind Immanu-El gebore word in oorlogsomstandighede en skynbaar weerloos is ten tye van Juda se inval deur die koning van Assirië (Jesaja 8:8). Om enigsins die relevansie te begryp van geboortegewing ten tye van oorlog en oorlogsomstandighede, moet ons vlugtig kyk na die begrip “geboortepyne van die Messias”. Klausner skryf oor die begrip soos volg: “To be sure, Israel must endure ‘the pangs of a woman in childbirth’ before the advent of the Messiah (this expression, found in Hosea 13:13 brought about the formulation of the Talmudic expression ‘the birth pangs of Messiah’) however these ‘birth pangs’ are not tribulations and afflictions which the Lord will mete out in anger to transgressors, but a means by which to arouse the transgressors to repentance and good deeds.” (Klausner 1956:46).

Dat die woord “God is met ons” meervlakkig of polisemanties kan dui op God wat juis teenwoordig is in die verskrikking van die koning van Assirië, is ‘n moontlikheid wat ons vanuit bogenoemde raamwerk van geboortepyne moet oorweeg, veral omdat die koning van Assirië slegs ‘n instrument is in die Here se hand - מעלה (hifil) (die Here se optrede) gaan oor in עלה (qal) (die koning van Assirië se optrede). Dit, saam met die simbool van uitgestrekte vlerke (Jes 8:8), wat gewoonlik eerder op die Here (Deut 32:11) en “sy heerlijkheid” dui (Jes 6:3; 8:7), is simbole wat dubbelsinnig terugverwys na die Here as in beheer van die oorlogsoptrede teen sy volk. (Sien ook Auret 1992:281 oor die Here as subjek van optrede).

Hoe moet dit verstaan word? Daar is reeds genoem dat die Here sy hand twee maal uitstrek teen sy volk - een maal om teen hulle te veg en die tweede maal om hulle los te koop.

Brueggemann skryf oor die lyding wat God se volk tref, onder die opskrif ‘Newness out of grief’, dat die pyn van Jeremia en die volk net voor die ballingskap herinner aan geboortepyne van ‘n vrou in kraam. Spesifiek Jeremia 30 word deur hom uitgelig. Brueggemann glo egter dat dit God se pyn is wat Hom laat optree (Brueggemann 1987:45).

Dat God saam met sy volk ly, is duidelik in Jeremia, waar die lyn tussen Jeremia (die profeet) se lyding en God se lyding so fyn loop dat Jeremia as ‘t ware die lyding van God oor sy volk se swaarkry verteenwoordig. (Hierdie beklemtoning van God se

lyding word op interessante wyse hanteer deur Roberts (1992: 361-373) wat intertekstueel God se lyding in Jeremia met soortgelyke verhale in Mesopotamië vergelyk, waarin gode 'n stad prysgee vir verwoesting, en ander gode huil oor die godsbesluit.

God wat in sy toorn sy volk oorgee aan die vyand, is ook die God wat huil oor die lyding en pyn van sy volk. Vergelyk byvoorbeeld Jeremia 9:3 “Ag, was my hoof maar water en my oog 'n fontein van tranes. Dan sou ek dag en nag beweën die wat verslaan is van die dogter van my volk.” En Jeremia 12:7: “Ek het my huis verlaat, Ek het my erfenis verwerp, Ek het die beminde van my siel in die hand van haar vyande gegee” (OAV).

Daar moet egter 'n rede wees waarom God sy volk oorhandig aan die vyand. Redes wat aangevoer kan word, soos die skoonwassing van die volk (Jes 1:16,18), of die heiliging van die restant (Jes 6:13), met ander woorde, die vernuwing van die volk, hang ten nouste saam met die idee van geboortegewing. Vergelyk byvoorbeeld die profeet Miga - 'n tydgenoot van Jesaja – se woorde: “Krimp inmekaar en bring voort, o dogter van Sion, soos een wat baar. Want nou sal jy die stad verlaat en op die veld gaan woon; en jy sal in Babel aankom- daar sal jy gered word, daar sal die Here jou verlos uit die hand van jou vyande” (Mig 4:10).

Ook die duidelik Messiaanse gedeelte (kragtens Targum Jonathan) van Miga 5 praat van die “geboortepyne” van die Messiaanse tyd deurdat oor vers 3 geskryf word:

“Daarom sal hy (die Messias) hulle prysgee, tot die tydstop dat sy wat verwagting is, gebaar het. Dan sal die restant van sy broers terugkeer saam met die kinders van Israel”. (T.o.v. die gesprek tussen die boeke Jesaja en Miga - sien Stansell 1988; Strydom 1989: 15-28).

Hierdie laasgenoemde prysgawe, saam met die noem van die vrou wat geboorte skenk, dui op ‘n tydperk van geboortepyne (sonder die Messias).

In Jesaja 7 en 8 gebruik die Here (simbolies) ekstreme metodes om sy volk te reinig. Water (מֵי) van die rivier laat Hy opkom (מַעְלֶה), omdat hulle die sagte water van die Siloa (met ander woorde die besef van afhanklikheid van God in terme van water) minag. Hierdie waters wat Hy laat opkom, is ‘n metafoor vir die koning van Assirië wat oor hulle spoel en polisemanties-ironies die oorsaak sal wees van hulle reiniging. Die woord: חֲלֵי (Jesaja 8:8) dui nie net op “deurvloei” nie, maar ook op “die gee van nuwe lewe”. So ook dui die woord שָׁטַף (Jesaja 8:8) nie net op “oorstroom nie”, maar ook op “om te was”. Vergelyk ook die woord נָגַע wat kan dui op “reik” of “aanraak”. Daarin is ‘n verwysing, nie net na die koning van Assirië nie, maar ook na die Here self, soos genoem, veral omdat die vorm in die hifil gebruik word, soos in die geval van מַעְלֶה in vers 7. Hierdie aanraking kan ook reiniging suggereer soos in die geval van Jesaja wat ook eers aangeraak (נָגַע) moes word (Jes 6:7), voordat hy van sy sonde gereinig kon word.

Die idee dat louterings of die die tug van die Here (מִוֶסֶר) saamhang met geboortepyne is ook teenwoordig in Jesaja 26 (die eskatologiese boek wat praat oor opstanding uit die dode): “Here, in benoudheid het hulle U gesoek; hulle het stille gebede uitgegiet toe u tugtiging hulle getref het. 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” (Jes 26:16,17). Dat die geboorte nie plaasvind vanweë die volk nie, maar vanweë God, sien ons egter duidelik in vers 18 en 19, waar die volk se vernuwing nie in hulleself geleë is nie (vers 18), maar in God (vers19) wat die dode laat herlewe.

Is dit moontlik dat hierdie “birth pangs of the Messiah” wat die volk voor die koms van die Messias oorval, saamhang met die nuwe hemel en die nuwe aarde, met ander woorde met ‘n nuwe skepping (wat opwekking uit die dode insluit)? Wanneer Deutero-Jesaja in berekening gebring word, wat as ‘n ballingskapsinterpretasie op Jesaja gesien kan word, en daar spesifiek op Jesaja 42 gelet word, wil dit voorkom of dit wel die geval kan wees. In Jesaja 42:14-16 word dit soos volg gestel: “Ek het baie lank geswyg, My stil gehou, My bedwing. Ek sal uitskreeu soos een wat baar, Ek sal hard asem haal en hyg tegelykertyd. Ek sal berge en heuwels woes maak en al hulle plante laat verdroog; en Ek sal riviere tot eilande maak en waterplasse laat opdroog. En Ek sal blindes lei op ‘n weg wat hulle nie ken nie, hulle laat loop op paaie wat vir hulle onbekend is; Ek sal die duisternis lig maak voor hulle uit en die hobbelagtige plekke gelyktes. Dit is die dinge wat Ek doen en nie nalaat nie” (OAV). (Sien ook Jes 35:4,5 oor God se verlossende krag).

6.5 Die geboorte van ‘n nuwe hemel en ‘n nuwe aarde

In die woorde van Chouraqui: “All creation will be judged on the day of the messianic birth of the new heavens and new earth. Nations that resist God or his Messiah will be destroyed. God’s victory allows for the return of the exiled, the rebirth of Zion, and the rebuilding of Jerusalem” (Chouraqui 1975:188).

Die Messiaanse verwagting van die nuwe tyd waar die “wolf by die lam sal wei” word gekenmerk deur die geboorte van ‘n kind (die Messias)-

בִּי יֵלֵד יֵלֵד לָנוּ בֶן־נֶתָן לָנוּ

Die kind - vir ons (לָנוּ) kry die naam – God-met-ons (עִמָּנוּ אֵל), na aanleiding van bogenoemde bespreking wat Immanu-El met die Messiaanse verwagting verbind.

Die kind se geboorte word ‘n simbool van die nuwe geboorte van Israel, en ook van die nuwe skepping wat gepaard gaan met die Messiaanse tydperk. Lyding of geboortepyne gaan egter die geboorte vooraf, en die doel van die lyding hang saam met loutering (Jes 48:10), skoonwassing van sondes (Jes 1:18) en suiwering van die volk (Jes 1:25).

Om egter terug te keer na Jesaja 7 en 8: Geloof in die vernuwende krag van God beteken geloof om in die onmoontlike omstandighede (waar die geboortepyne op sy

ergste is) steeds die hand van God raak te sien, steeds God se aangesig te soek (Ps 27:8) en steeds God se tekens raak sien. Die teken wat God gee in die persoon van Immanu-El, gebore uit 'n jong vrou, word 'n simbool van die nuwe tyd wat sal aanbreek, na die tydperk van geboortepyne. Immanu-El, het sy Hiskia of die Messias, word 'n simbool van die geboorte van die nuwe Israel (Jes 49:21; sien ook Targum Jonathan wat Immanu-El in Jesaja 8:8 met Israel vertaal).

Terselfdertyd is dié teken ook 'n simbool van God se werklike teenwoordigheid, ongeag van sy Messias (Jesaja 12:6).

Daarom dat die volk in Jesaja 12, wat as 'n antwoord op die Messiaanse beloftes in hoofstuk 7, 8, 9 en 11 gesien kan word, om genoemde redes kan sing:

“Ek dank U, HERE, dat U toornig op my gewees het; u toorn is afgewend, en U het my vertroos. Ja God is my heil, ek sal vertrou en nie vrees nie, want die HERE HERE is my krag en my psalm, en Hy het my tot heil geword. En julle sal water skep met vreugde uit die fontein van heil. En julle sal in dié dag sê: Dank die HERE, roep sy Naam aan, maak sy dade onder die volke bekend, verkondig dat sy Naam hoog is! Psalmsing tot eer van die HERE, want Hy het heerlike dinge gedoen; laat dit bekend wees op die hele aarde. Juig en jubel, o inwoners van Sion! Want die Heilige van Israel is groot in julle midde” (OAV).



6.6 Immanu-El: Geboorte van 'n nuwe tyd

Nie Moses of Dawid of Hiskia was die Messias nie. As herders en konings te midde van oorlog en onderdrukking was hulle slegs voorlopers van die koms van 'n kind wat met goddelike name bekleed sal wees (Jes 9:5), die nasies sal oorwin (Jesaja 8:10), die goddelose sal verdag (Jes 11:4) en die sagmoediges regverdig sal oordeel (Jes 11:4).

Die kind se geboorte uit sy moeder word direk gekoppel aan die geboorte van 'n nuwe tyd. Sy geloof (tesame met die geloof van sy moeder) beteken dat hy die volk sal kan dra, terwyl hyself gedra word deur sy God.

Hoofstuk 7

GEVOLGTREKKING EN SAMEVATTING

7.1 Evaluering van hipoteses

Uit die voorafgaande hoofstukke het die volgende sake, wat by wyse van hipotese gestel is, aandag geniet.

In Hoofstuk 5 is aangetoon dat die Immanuel-orakel inspeel op verskeie Ou Testamentiese tradisies, in die besonder tradisies wat geassosieer word met die Moses- en Dawidfigure.

In Hoofstukke 4 tot 6 is aangetoon dat die Immanuel-kind wie se geboorte in Jesaja 7 aangekondig word, inderdaad die Messias-kind verteenwoordig. Daar is verder aangetoon dat die geboorte van die kind verband hou met 'n lydingstydperk ('n tydperk van geboortepyne) binne 'n bepaalde historiese konteks, en dat dié tydperk die "geboorte" van 'n nuwe tyd, die Messiaanse tydperk voorafgaan.

Uiteindelik is aangetoon dat geboorte of geboortegewing dikwels as metafoor dien vir God se krag en vernuwende werking (Hoofstukke 4-6). Die geboorte van Immanu-El is onteenseglik 'n simbool van die vernuwende krag van God te midde van groot lyding. Daar is aangetoon dat dié teken en die vernuwende krag van God in die betrokke orakel innig verweef is met die oproep tot geloof.

7.2 Samevatting

Daar bestaan uiteenlopende interpretasies rondom Jesaja 7:14 en die Immanuel-figuur. Terwyl sommige navorsers Immanu-El identifiseer as 'n historiese figuur uit die tyd van die profeet Jesaja, byvoorbeeld Hiskia, of 'n seun van Jesaja, sien ander Immanu-El as 'n mitologiese figuur. Die Immanuel-verwysing word soms as 'n kollektiewe aanduiding van (die nuwe) Israel gesien. Die Christologiese interpretasie van die Immanuel-orakel is ook wyd verspreid.

In feitlik al die interpretasies speel die Immanuel-kind se moeder, die *'almah*, 'n rol. Die betekenis wat aan haar toegeken word, varieer na gelang van die betrokke interpretasie wat aan die Immanuel-figuur gegee word.

Die Immanuel-orakel, wat bestaan uit 'n inleidende perikoop in prosavorm en drie daaropvolgende poëtiese stanzas, vertoon 'n hegte eenheid. Hierdie eenheid word beklemtoon deur die teenwoordigheid van 'n rykdom poëtiese tegnieke wat reeds in die eerste gedeelte (Jesaja 7:1-6) teenwoordig is en wat die leser voorberei op die poëtiese passasies wat volg. Van die sleutelmotiewe wat in dié passasies gebruik word, is reeds in die eerste perikoop aanwesig.

By nadere ondersoek word dit duidelik dat daar 'n kragtige interaksie bestaan tussen die Immanuel-figuur en die gee van die teken deur God enersyds, en die oproep tot geloof andersyds. Geloof vorm 'n deurlopende motief in die Immanuel-orakel, en

word op verskillende maniere aangesny en gesuggereer. Nie net Agas se geloof /ongeloof kom ter sprake nie, maar ook die geloof van die *'almah* en die geloof van haar kind is van belang. Daar word ingespeel op Israel se geloof – wat nie net geloof in Jahwe behels nie, maar ook vertrouwe op die Messias as herder/redder.

Die Immanuel-teken hang net so nou saam met die motief van geboorte en nuwe lewe as met die motief van geloof. In dié verband is die geboorteskenking deur die *'almah*, wat in haar geloof die kind “God is met ons” noem, betekenisvol.

Die historiese konteks en tydsgeurig waarbinne die teken gegee word, is van belang by die verklaring van die Immanuel-orakel. Die geboorte van die kind vind plaas in ‘n oorlogs/lydingstydperk (Siro-Efraimitiese oorlog) - ‘n tydperk van “geboortepyne”. Dat van die volk verwag word om te glo te midde van die lyding, word uit die konteks duidelik. Midde in die krisistyd vra God geloof en tot versterking daarvan gee Hy ‘n teken. Die teken behels ‘n jong vrou wat geboorte gee aan ‘n kind en in geloof die kind die wonderbaarlike naam gee – Immanu-El. Die kind, wat sterk ooreenkomste vertoon met die kind van Jesaja 9, vertoon onteenseglik Messiaanse trekke.

Die paradoksale is dat so ‘n uiters “weerloos” teken (die geboorte van ‘n kind by ‘n onbekende jong vrou) gegee word as bevestiging van geloof. Een manier waarop dit verstaan kan word, is in terme van die sogenaamde “birth pangs of the Messiah” (‘n Talmudiese uitdrukking) wat dui op ‘n tydperk van lyding en verskrikking juis wanneer die Messias se koms baie naby is.

Teen die agtergrond van die voorafgaande moet die tema “Geloof in die vernuwende krag van God” verstaan word. Geloof word gevra vir die totaal onverwagte, naamlik dat God in die verskriklikste lyding nuwe lewe gee, en die geboorte sal bewerk van ‘n Messiaskind – ‘n herder wat namens God en saam met God, soos Moses van ouds, die volk sal bevry. Die kind is dus meer as teken. Daar word gesuggereer dat hy sal optree as redder.

Hierdie Messiaanse gedagte van ‘n herder wat in krisistyd sy skape (die volk van God) bevry en/of lei, vind beliggaming in veral drie persone: Hiskia (wat deur baie as die historiese Immanu-El geïnterpreteer word), Moses (die herder wat namens God die volk lei uit Egipte en gesien word as die eerste bevryder van Israel) en Dawid (wat as herderkoning die prototipe word van die Messias genaamd “Dawid” wat sal kom, en met name genoem sal word wat bykans gelykstaande is aan die name van God self).

Die keuse van dié figure is nie lukraak nie. Die Immanuel-figuur en Hiskia het véél gemeen, en in die orakel word gebruik gemaak van tradisies wat verband hou met die Moses- en Dawid-figure. Al drie vertoon iets van die persoon wat uiteindelik geïdentifiseer kan word as Immanu-El, die “nuwe Dawid” – die herder-Messiaskind wat deur God gestuur word om as bevryder van sy volk op te tree nadat hy geleer het om self afhanklik van God te leef .

Die Messiaskind se geboorte word by uitstek ‘n simbool van die vernuwende krag van God - ‘n simbool van nuwe geboorte, nuwe lewe, ‘n nuwe tyd.

Bronnelys

- Alexander, JA [1953] 1976. *Commentary on the prophecies of Isaiah*. Grand Rapids: Zondervan.
- Althann, R 1983. Unrecognised poetic fragments in Exodus; *Journal of Northwest Semitic Languages* 11, 9-23.
- Auret, A 1989. Die Immanuelperikoop en die Messiasvraagstuk: 'n Literêr-kritiese en redaksie-historiese ondersoek in die Gedenkskrif van Jesaja. DTh-proefskrif, Universiteit van Suid-Afrika, Pretoria.
- Auret, A 1991a. Hiskia – die oorspronklike Immanuel en messias van Jesaja 7:14: 'n Bron van heil en onheil. *NGTT* 32, 5-17.
- Auret, A 1991b. Yahweh - the post-exilic Immanuel of Isaiah 7:14. *OTSSA* 4(1), 67-84.
- Auret, A 1992. The theological of the use of the names of God in the eighth-century Memoir of Isaiah. *OTE*, 5:272-291.
- Barr, J 1961. *The semantics of biblical language*. London: SCM.
- Barth, C 1991. *God with us: a theological introduction to the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Bedell, S W 1939. *Ambiguity in Greek literature*. Oxford: Basil Blackwell.
- Bentzen, A 1944. *Jesaja 1: Jes 1-39*. Kobenhavn: Rosenkilde og Bagger.
- Brueggemann, W 1982. *Genesis: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*. Atlanta: John Knox.
- Brueggemann, W 1987. *Hopeful imagination: Prophetic voices in exile*. Minneapolis: Fortress.

- Brueggemann, W 1990. *First and second Samuel*. Louisville: John Knox. (Interpretation.)
- Brueggemann, W 1991. *Abiding astonishment: Psalms, modernity & the making of history*. Kentucky: Westminster/John Knox.
- Buber, M 1946. *Moses*. London: East and West Library.
- Buber, M 1952. *Israel and Palestine: The history of an idea*. London: East and West Library.
- Buber, M 1964. *Schriften zur Bibel*. München: Kösel-Verlag. (Martin Buber Werke, 2).
- Buber, M 1967. *The kingship of God*. New York: Harper & Row.
- Chalier, C 1987. *De Aartsmoeders Sara, Rebekka, Ragel en Lea*. Hilversum: Gooi en Sticht.
- Chernick, M 1990. Internal restraints on the gezerah shawah's application. *JQR* 53 (3-4), 253-282.
- Chilton, D C 1983. *The glory of Israel: The theology and provenience of the Isaiah Targum*. (JSOTS 23.)
- Chouraqui, A 1975. *The people and the faith of the Bible*. Amherst: University of Massachusetts.
- Christensen, D L 1987. Narrative poetics and the interpretation of the book Jonah, in Follis, E R (ed): *Directions in Biblical Hebrew poetry*. (JSOTS 40.)
- Coetzee, J H 1989. The 'song of Hezekiah' (Isaiah 38:9-20): a doxology of judgement from the exile period. *OTE* 2/3, 13-26.
- Conrad, E W 1991. *Reading Isaiah*. Minneapolis: Augsburg Fortress.

- Delitzsch, F [1877] 1975. *Isaiah*, tr by J Martin. (in Keil, C F & Delitzsch, F, Commentary on the Old Testament in ten Volumes, 7). Grand Rapids: Eerdmans.
- De Vaux, R 1961. *Ancient Israel: Its life and Institutions*. London: Darton, Longman & Todd.
- Die Bybel in Afrikaans* 1964. Kaapstad: Die Bybelgenootskap van Suid-Afrika.
- Follis, E R (ed) 1987. *Directions in Biblical Hebrew Poetry*. (JSOTS 40.)
- Fontaine, C 1987. Folktale Structure in the book of Job: A formalist reading, in Follis, E R (ed): *Directions in Biblical Hebrew poetry*. (JSOTS 40.)
- Gesenius, W 1859. *Gesenius's Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*. London: Samuel Baxter and sons.
- Gitae, J 1991. *Isaiah and his audience: The structure and meaning of Isaiah 12*. Van Assen: Gorcum.
- Gottwald, N K 1958. Immanuel as the prophet's son. *VT* 8, 36-47.
- Graham, J F 1992. *Onomatopoeics: Theory of language and literature*. Cambridge: Cambridge University.
- Gray, G B 1912. *A critical and exegetical commentary on the book of Isaiah, I-XXVII*. Edinburgh: T & T CLARK. (ICC.)
- Gressmann, H 1929. *Der Messias*. Göttingen: Van den Hoeck & Ruprecht.
- Hammershaimb, E 1966. *Some aspects of Old Testament prophecy from Isaiah to Malachi*. Copenhagen: Rosenkilde og Bagger.

- Harris, R L *et al* 1980. *Theological wordbook of the Old Testament*. Chicago: Moody.
- Henry, L 1995. *The fiction dictionary*. Cincinnati: Story.
- Hertz, J H 1960. *Pentateuch & Haftorahs*. London: Soncino.
- Hölscher, G 1932. Das Buch der Könige, seine Quellen und seine Redaktion. *FRLANT* 36, 158-213.
- Horowitz, E 1960. *How the Hebrew language grew*. New York: Jewish Education.
- Irvine, S A 1990. Isaiah, Ahaz, and the Syro-Ephraimitic crisis. Atlanta: Scholars. (SBL 123.)
- Jungling, H W 1988. The religious ambiguity of the Davidic-Solomonic state, in Beuken, W, Fryene, S & Weiler, A (eds). *Truth and its victims*. Edinburgh: Clark.
- Kaiser, O 1972. *Isaiah 1-12: A Commentary*, tr by R A Wilson. London: SCM. (OTL.)
- Kaiser, W C 1988. The promise of Isaiah 7:14 and the single-meaning hermeneutic. *EvJo* 6, 55-70.
- Kamesar, A 1990. The virgin of Isaiah 7:14. The philological argument from the second to the fifth century. *JThS*, 41, 51-75.
- Klausner, J 1956. *The messianic idea in Israel – from its beginning to the completion of the Mishnah*. London: George Allen & Unwin.
- Kruse, H. 1965. Alma Redemptoris Mater. Eine Auslegung der Immanuel Weissagung Is 7:14. *TTZ* 74, 15-36.
- Kutcher, E Y 1974. *The language and linguistic background of the Isaiah scroll (1 Q Isa)*. Leiden: EJ Brill.

- Laato, A 1988. *Who is Immanuel? The rise and the foundering of Isaiah's messianic expectations*. Abo: Abo Academy.
- Lescow, T 1967. Das Geburtsmotiv in den messianischen Weissagungen bei Jesaja und Micha. *ZAW* 79, 172-207.
- Lewis, C S 1960. *Studies in words*. Cambridge: Cambridge University.
- Lindblom, J 1958. *A study on the Immanuel section in Isaiah*. Lund: CWK Gleerup.
- McKane, W 1967. The interpretation of Isaiah VII:14-25. *VT* 17, 208-219.
- McKay, J W 1973. *Religion in Judah under the Assyrians 732-609BC*. London: SCM. (Studies in Biblical Theology; Second Series 26).
- Malan, R 1992. Intertekstualiteit, in Cloete, T T (red). *Literêre terme en teorieë*. Pretoria: HAUM Literêr.
- Malina, B J 1993 in Pilch, J J & Malina, B J (eds). *Biblical social values and their meaning: a handbook*. Peabody: Hendrickson.
- Mettinger, N D 1983. *A farewell to the Servant songs: A critical examination of an exegetical axiom*. Lund: CWK Gleerup.
- Motyer, J A 1970. Context and content in the interpretation of Isaiah 7:14; *TynB* 21, 118-125.
- Mulder, E S 1954. *Die teologie van die Jesaja-apokalipse... Jes 24-27*. Groningen: JB Wolters.
- Neubauer, A & Driver, S R 1969. *The fifty third chapter of Isaiah according to the Jewish interpreters: II Translations*. New York: KTAV.
- Oswalt, J N 1986. *The book of Isaiah: chapters 1-39*. Grand Rapids: Eerdmans.
(NIC.)

- Schrolls from Qumran cave I : The great Isaiah schroll, The Order of the Community, The Peshet to Habbakuk* 1974. Jerusalem: The Albright Institute of Archaeological research and The Shrine of the Book.
- Scullion, J J 1968. Approach to the understanding of Isaiah 7:10-17. *JBL* 87, 288-300.
- Snijders, L A 1969. *Jesaja 1*. Nijkerk: Callenbach. (De Prediking van het Oude Testament.)
- Sperber, A 1962. *The Bible in Aramaic III. The latter prophets according to Targum Jonathan*. Leyden: Brill.
- Stamm, J J 1954. Die Immanuel-Weissagung. Ein Gespräch mit E. Hammershaimb. *VT* 4, 20-33.
- Stansell, G 1988. *Micah and Isaiah: A form and tradition historical comparison*. Atlanta: Scholars. (Society of Biblical literature Dissertation 85).
- Strydom, J G 1989. Micah 4:1-5 and Isaiah 2:2-5: Who said it first? A critical discussion of A S van der Woude's view. *OTE* 2/2, 15-28.
- Turner, E A 1996. Irony as ideology critique in Deutero-Isaiah with special reference to the parody on idolatry, in *Universiteit van Stellenbosch Annale* 1996/2. Department of Old Testament, University of Stellenbosch.
- Van der Born, A. 1935. *De symbolische handelingen der Oud-Testamentische profeten*. Utrecht- Nijmegen: Dekker & Van de Vegt;
- Van Dorssen, J C C 1961. *De derivata van de stam 'nun in het Hebreeuwsch van het Oude Testament*. Amsterdam: Holland.
- Vasholz, R I 1987. Isaiah and Agaz: A brief history of crisis in Isaiah 7 and 8. *Presbyterian Covenant Seminary Review* 13, 79-84.

- Von Rad, G 1965. *Old Testament theology*, 2. London: Oliver & Boyd.
- Von Rad, G [1951] 1991 *Holy War in Ancient Israel*, tr by MJ Dawn. Grand Rapids:
Eerdmans.
- Watson, W G E 1983. The character of Ugaritic poetry. *JNSL* 11, 157-167.
- Watson, W G E 1984. *Classical Hebrew poetry : A guide to its techniques*.
Sheffield: JSOT.
- Willis, J T 1987. Alternating (ABA'B') parallelism in the Old Testament psalms and
prophetic literature, in Follis, E R (ed). *Directions in Biblical Hebrew poetry*.
(JSOTS 40.)
- Widyapranawa, S H 1990. *The Lord is saviour: Faith in national crisis: Isaiah 1-39*.
Edinburgh: Eerdmans. (International Theological Commentary.)
- Wildberger, H [1980] 1991. *Isaiah 1-12. A commentary*. Minneapolis: Fortress.
(Continental commentaries).
- Williams, D T 1989. The dial and the boil: Some remarks on the healing of Hezekiah,
OTE 2/2, 29-45.
- Wolf, H M 1972. Solution to the Immanuel prophecy in Isaiah 7:14-8:22. *JBL*
91, 449-456.

Lys van afkortings:

EvJo	Evangelical Journal
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
ICC	International critical commentary
JBL	Journal of Biblical literature
JBS	Jerusalem Biblical Studies
JNSL	Journal of Northwest Semitic Languages
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
JSOTS	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
JQR	The Jewish Quarterly Review
JThS	Journal of Theological Studies, NS
NAB	Nuwe Afrikaanse Bybel, 1983.
NGTT	Ned Geref Teologiese tydskrif
NIC	New international commentary on the Old Testament
OAV	Die Bybel in Afrikaans, 1965.
OLoP	Orientalia Lovaniensia Periodica
OTSSA	Journal of the Old Testament Society of South Africa
OTE	Old Testament Essays
SBL	Society of Biblical Literature
St Th	Studia Theologica
TTZ	Trierer Theologische Zeitschrift
TynB	Tyndale Bulletin
VT	Vetus Testamentum
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

OPSOMMING

Immanuel: Geloof in die vernuwende krag van God –

‘n Poëties-intertekstuele studie

Daar bestaan uiteenlopende interpretasies van die “Immanuel-orakel” wat in Jesaja voorkom. Hoewel die meeste interpretasies fokus op die identifisering van die Immanuel-figuur (en sy moeder), is dit ook noodsaaklik om ander motiewe wat deel uitmaak van die orakel, te verreken.

Van besondere belang is die geloofsmotief wat deurlopende voorkom. Daar bestaan ‘n kragtige interaksie tussen die Immanuel-figuur (en die gee van die teken deur God) enersyds, en die oproep tot geloof andersyds.

Nie net Agas se geloof /ongeloof kom ter sprake nie, maar ook die geloof van die ‘*almah* en die geloof van haar kind is van belang. Ook Israel se geloof is ter sprake. Dit behels nie net geloof in Jahwe nie, maar ook vertrouwe op die Messias as redder.

Nog ‘n belangrike motief is dié van geboorte en nuwe lewe. In dié verband is die geboorteskenking deur die ‘*almah*, wat in haar geloof die kind “God is met ons” noem, betekenisvol. Die geboorte van die kind vind plaas in ‘n oorlogs-/lydingstydperk - ‘n tydperk van “geboortepyne”. Dat van die volk verwag word om te glo te midde van die lyding, word uit die konteks duidelik. Midde in die krisistyd vra God geloof en tot versterking daarvan gee Hy ‘n teken. Die teken behels ‘n jong vrou wat geboorte gee aan ‘n kind en in geloof die kind die wonderbaarlike naam gee

– Immanu-El. Die kind, wat sterk ooreenkomste vertoon met die kind van Jesaja 9, vertoon oteenseglik Messiaanse trekke.

Die paradoksale is dat so ‘n uiters “weerloos” teken (die geboorte van ‘n kind by ‘n onbekende jong vrou) gegee word as bevestiging van geloof. Een manier waarop dit verstaan kan word, is in terme van die sogenaamde “birth pangs of the Messiah” (‘n Talmudiese uitdrukking) wat dui op ‘n tydperk van lyding en verskrikking juis wanneer die Messias se koms baie naby is.

Teen die agtergrond van die voorafgaande moet die tema “Geloof in die vernuwende krag van God” verstaan word. Geloof word gevra vir die totaal onverwagte, naamlik dat God in die verskriklikste lyding nuwe lewe gee, en die geboorte sal bewerk van ‘n messiaskind – ‘n herder wat namens God en saam met God, soos Moses van ouds, die volk sal bevry.

Hierdie messiaanse gedagte van ‘n herder wat in krisistyd sy skape (die volk van God) bevry en/of lei, vind beliggaming in veral drie persone: Hiskia (wat deur baie as die historiese Immanu-El geïnterpreteer word), Moses (wat as herder die volk uit Egipte lei, en gesien word as die eerste bevryder van Israel) en Dawid (wat as herderkoning die prototipe word van die Messias genaamd “Dawid”).

Die keuse van dié figure is nie lukraak nie. Die Immanuel-figuur en Hiskia het véél gemeen, en in die orakel word gebruik gemaak van tradisies wat verband hou met die Moses- en Dawid-figure. Al drie vertoon iets van die persoon wat uiteindelik geïdentifiseer kan word as Immanu-El, die “nuwe Dawid” – die herder-Messiaskind wat deur God gestuur word om as bevryder van sy volk op te tree nadat hy geleer het om self afhanklik van God te leef .



Die Messiaskind se geboorte word by uitstek 'n simbool van die vernuwende krag van God - 'n simbool van nuwe geboorte, nuwe lewe, 'n nuwe tyd.

Sleutelterme wat voorkom, is die volgende:

Immanuel (Immanu-El)

Messias

Geloof

Vernuwende krag

Teken

Geboorte

Geboortepyne

'Almah

Dikmelk en heuning

Sleutelfigure: Moses, Dawid, Hiskia

SUMMARY

Immanuel: Faith in the renewing power of God

- a poetic - intertextual study.

Interpretations concerning the Immanuel oracle of Isaiah vary greatly. In the numerous interpretations the identification of the Immanuel-figure usually plays an important role, as does the identification of the mother of the child to be born. There are, however, other motifs in the oracle which are of great importance.

It should be noted that there is a very definite interplay between the Immanuel-sign and the demand to have faith. Agas' faith (and unbelief) is brought into play, but also the faith of the mother, and even the faith of the child (to be born) is suggested. At the same time the faith of God's people is of importance. They should have faith in God, and this faith goes hand in hand with their trust in the Messiah.

The sign which God will give, relates not only to the motif of faith, but also to the motif of birth and new life. The giving of birth by the *'almah*, who names her child "God-with-us" is invested with meaning.

For the Immanuel oracle to be properly understood, the historical context and "setting" in which the sign is given, is of great importance. The birth of the child takes place in a time of war and suffering. In a time of crisis God calls his people to have faith and to trust in Him.

Paradoxically their faith has to be strengthened by a sign that signifies vulnerability. This should be understood in terms of a (Talmudic) saying “Birth pangs of (the) Messiah”, which refers to the time of suffering that precedes the time of salvation which coincides with the time of birth of the Messiah.

“Faith in the renewing power of God” should be understood against this background. It is a faith against all odds. It is the belief that God’s light will shine in the darkness, and that it will be a time of rejoicing when the Messiah-child is born. He will lead God’s flock. The child is more than a sign. He will be a saviour, a shepherd, a Messiah.

The messianic idea of a shepherd leading his flock (God’s people) in a time of crisis, is mirrored in various Biblical characters. Three such characters are suggested by the situation or by the text itself: Hezekiah (who is identified by some scholars as the Immanuel of the oracle), Moses (the shepherd who leads his people from Egypt and can be seen as Israel’s first deliverer) and David (the shepherd-king who is considered to be a proto-type of the Messiah per excellence).

In the Immanuel-oracle there are references to traditions associated with Moses and David. In some way or another, each of these figures signifies the person who is identified as Immanu-El, the “new David”, the shepherd-Messiah, who, after realising his dependence upon God, is sent by God to deliver his people.

The child-Messiah’s birth becomes a symbol of the renewing power of God – a symbol of new birth, new life, a new era.



Key words:

Immanuel (Immanu-El)

Messiah

Faith

Renewing power

Sign

Birth

Birth pangs

'Almah

Curds and honey

Key figures: Moses, David, Hezekiah