

Gezegend Mijn volk (dat woont in) Egypte

Het Vroege Jodendom en de Vroege Kerk
over Jesaja 19

Jos M Strengtholt



Eerste Nederlandse editie: september 2022
Tweede herziene editie: december 2022
Derde geheel herziene editie : oktober 2023
Cairo, Utrecht
(c) bij de auteur

Inhoud

Voorwoord	5
1. Jesaja 19 zoals uitgelegd in het Jodendom	7
1.1 Inleiding	7
1.2 Septuagint (LXX).....	10
1.3 Targoem Jonathan over Jesaja 19.23-25.....	22
1.4 Peshitta over Jesaja 19.23-25.....	24
1.5 Tempel van Onias.....	25
1.6 Middeleeuwse joodse exegeten.....	30
1.7 Moderne joodse uitleg van Jesaja 19.23-25.....	35
2. De Vroege Kerkvaders en Jesaja 19	41
2.1 Inleiding.....	41
2.2 De viervoudige Schriftzin.....	42
2.3 Jesaja 19 als bewijstekst voor de christelijke boodschap.....	71
2.4 Eusebius van Caesarea.....	83
2.5 Hiëronymus van Stridon en diens Vulgaat.....	97
2.6 Cyrillus van Alexandrië.....	113
3. Enkele slotgedachten	123

Voorwoord

Dit boekje is een inleiding op hoe Jesaja 19, en met name Jesaja 19.23-25, werd uitgelegd in het Vroege Jodendom en in de Vroege Kerk. Het komt voort uit mijn interesse in Egypte in het algemeen en mijn verbazing over hoe delen van Jesaja 19 in onze tijd regelmatig worden geactualiseerd door mensen met een interesse in eindtijd-constructies. Zo wordt het gedeelte gebruikt om te voorspellen dat binnenkort de politieke staten Israël, Egypte en Syrië in harmonie zullen gaan samenleven en dat een snelweg die landen zal verbinden. Ook wordt de bouw van een dam in de Nijl in Ethiopië gezien als voorbode van het opdrogen van de Nijl in Egypte. Dat Egypte in de periode van 2011-2014 heftig verdeeld was en dat onderling geweld werd gebruikt, wordt door sommige Egyptenaren gezien als vervulling van Jesaja's woorden dat "koninkrijk tegen koninkrijk" zal strijden. Derhalve wordt Jesaja 19 uit de toenmalige context gelicht en gebruikt om het heden te duiden. Is dat wel een juiste manier van Bijbellezen?

De Bijbel is ontstaan in de Synagoge en de Kerk, en de juiste context voor het begrijpen van de betekenis van Jesaja is dus ook temidden van die gemeenschap van gelovigen. Daarom wil ik in dit boekje bezien hoe het Vroege Jodendom en de Vroege Kerk omgingen met dit Bijbelgedeelte. Dat vind ik richtinggevend voor hoe wij vandaag de dag met Jesaja 19 dienen om te gaan. Immers, als we kiezen voor een wezenlijk andere manier van omgaan met de Heilige Schrift dan hoe

de Vroege Kerk dat deed, kiezen we voor een serieuze breuk met die Vroege Kerk. In de ene Kerk van Christus draait het om Jezus Christus die we kennen uit het Woord van God, en de exegese en de betekenis daarvan is dus van enorm gewicht voor de Kerk en voor de eenheid van de Kerk.

Hopelijk stimuleert dit boekje u om het hele geschrift van de profeet Jesaja te lezen. En wellicht wordt u door het lezen van mijn werkje aangemoedigd om in het algemeen te bezien hoe de Vroege Kerk de Bijbel uitlegde, en om ook vandaag de dag op een soortgelijke manier met onze Bijbel, en met Jesaja 19 in het bijzonder, om te gaan.

Een speciaal woord van dank aan Fr. Pakhomios Gabra, priester in een Koptische-Orthodoxe kerk in Alexandrië (Egypte). Ik gebruik met zijn toestemming een tekst die hij schreef, verwerkt in 2.2 De *viervoudige Schriftzin*. Hij schreef dit als onderdeel van een scriptie voor een opleiding in Egypte waaraan ik leiding geef. Ik heb weinig aan zijn origineel veranderd. En ik dank Erik Heemskerk, een Anglicaanse priester-in-opleiding in Oxford (Engeland) die een kritische meelezer was en die veel goede raad bood. Alle fouten en missers zijn uiteraard alleen aan mij te wijten.

1. Jesaja 19 zoals uitgelegd in het Jodendom

1.1 Inleiding

Om te begrijpen hoe de "Last over Egypte" (Jesaja 19) van de profeet Jesaja (ca. 740-686 v.Chr.) in het Jodendom werd begrepen, hebben we tot de tijd van de vroege middeleeuwen vrij weinig informatie. Mogelijk omdat het gedeelte de duizelingwekkende woorden "Egypte mijn volk" bevat, werd dit gedeelte in het Vroege Jodendom min of meer genegeerd. Had Israël moeite met de woorden van Jesaja omdat het liever hoorde dat alleen Israël Gods volk was? Het kan ook zijn dat de uitleg van de vroege christelijke exegeten, zoals we zullen zien, maakte dat Jesaja 19 voor het Jodendom van die tijd een lastig gedeelte was.

Jesaja 19 werd niet opgenomen in het *lectionarium* dat in de synagogen werd gebruikt en aangezien de joodse exegetische boeken, de *Targoems*, voornamelijk over Bijbelgedeeltes gingen die in dit lectionarium werden gebruikt, werd Jesaja 19 naar het lijkt genegeerd.

Targoems zijn vertalingen van boeken van de Hebreeuwse Heilige Schriften (het Oude Testament) in het West-Aramese dialect voor joodse liturgische doeleinden. Deze vertalingen werden noodzakelijk omdat veel joden in de tijd van Christus en daarna de Hebreeuwse taal van hun Heilige Schriften niet beheersten. De zogenaamde *Targom Jonathan* behandelt Jesaja 19 wel. Het gaat om een nogal vrije vertaling, die laat zien hoe Jesaja 19 in de eerste eeuwen van onze jaartelling werd geïnterpreteerd in het Jodendom.

Omdat veel joden niet het West-Aramese dialect maar de oosterse variant, vaak aangeduid als Syriac, spraken, werd in de tijd dat de Targoem Jonathan ontstond, ook aan een oosterse vertaling van de joodse Heilige Schriften gewerkt. Dit gebeurde in de regio van Edessa. Deze Syriac vertaling, de *Peshitta*, is een veel nauwkeuriger vertaling dan de Targoem Jonathan. We zullen ook zien hoe de Peshitta de interpretatie van Jesaja 19.23-25 aanpakt.

We hebben de Hebreeuwse Masoretische Tekst (MT) van Jesaja 19. Ook die MT is een interpretatie van de *oorspronkelijke* Hebreeuwse tekst omdat het klinkers, leestekens en klemtoontekens toevoegde aan die oorspronkelijke tekst die niets van dit alles bevatte. De MT, die ontstond tussen de zevende en de negende eeuw n.Chr. werd de gezaghebbende Hebreeuwse versie van het Oude Testament tot op de dag van vandaag. Het is de basis voor alle moderne vertalingen van het Oude Testament.

Dit betekent dat een grondige vergelijking van de MT met de oorspronkelijke Hebreeuwse tekst zonder klinkers, ons laat zien hoe vroeg-middeleeuwse joodse vertalers Jesaja 19 interpreteerden. We zullen in Jesaja 19 een interessant verschil zien tussen oudere Hebreeuwse teksten zonder klinkertekens en de MT. We zullen die MT niet afzonderlijk behandelen, maar aspecten ervan komen aan de orde in de bespreking van de tempel van Onias in de stad Heliopolis in Egypte, die van enig belang is bij de interpretatie van Jesaja 19.

Joodse geleerden in Alexandrië in de derde en tweede eeuw voor onze jaartelling gebruikten de oorspronkelijke voor-Masoretische Hebreeuwse Heilige Schiften als basis voor hun Griekse vertaling. Deze eerste vertaling is de *Septuagint* (LXX). Deze vertaling was waarschijnlijk vooral nodig omdat veel Joden in Egypte beter Grieks dan Hebreeuws spraken. Volgens een document uit de tweede eeuw v.Chr. zou het initiatief tot de vertaling zijn genomen door de Egyptisch-Griekse koning Ptolemaeus II Philadelphus. (285-247 v.Chr.) Een jood, Aristas, en de beheerder van de Bibliotheek van Alexandrië zouden hem hebben aangeraden een Griekse kopie van de Pentateuch te laten maken.¹ De vertalers zouden zijn begonnen met de Pentateuch in de derde eeuw v.Chr., terwijl de vertaling van de rest van het Oude Testament in de eeuw daarna zou zijn voltooid. Vertalen is interpreteren, dus de LXX helpt ons te zien hoe bepaalde Hebreeuwse woorden en verzen werden geïnterpreteerd in het Egyptische Jodendom in periode rond het begin van onze jaartelling.

We zullen bij de bespreking van de LXX kijken naar de interpretatie die deze vertalers gaven aan de Hebreeuwse teksten die ze tot hun beschikking hadden. We zullen eerst deze vertaling van de LXX bespreken, en we doen dit op een manier die tegelijkertijd de hoofdinhoud van Jesaja 19 introduceert om later onnodige herhalingen te voorkomen. De Targoem Jonathan komt aan de orde na de LXX, omdat de Targoem Jonathan minder dan de LXX pretendeert

1. <https://web.archive.org/web/20141111030501/http://www.nieuw-apostolisch-bijbelverbond.org/brief-van-aristas> (gezien 10 juni 2023).

nauwkeurig te vertalen. Tenslotte komt de Peshitta aan de orde. Tegen de achtergrond van dit alles bezien we daarna hoe enkele middeleeuwse en hedendaagse joodse Bijbelgeleerden Jesaja 19.23-25 vertaalden en uitlegden.

1.2 Septuagint (LXX)

De vertalers van de LXX waren in Alexandrië woonachtige Joden. Gezien hun vertaling kunnen we aannemen dat ze een uitstekend begrip hadden van de Hebreeuwse teksten die hun ter beschikking stonden. Jesaja 19 spreekt over Egypte, wat de eigen context van die vertalers was, en Jesaja maakte het hun niet moeilijk; het lijkt erop dat hij zich opmerkelijk bewust was van de sociaal-economische en geografische situatie van Egypte.

Jesaja 19.1-4: Jesaja beschrijft hoe God naar Egypte zal komen, wat de Egyptische goden zal doen beven en de Egyptenaren bang maken. Jesaja beschrijft een burgeroorlog waarin Egyptenaren elkaar bestrijden. De LXX-vertaling is interessant omdat die goed lijkt te begrijpen dat de Hebreeuwse tekst die het heeft over "koninkrijken" die elkaar bestrijden, doelt op de Egyptische *nomoi* (provincies) die met elkaar vechten. (19.2)

De Egyptenaren zullen proberen met allerlei religieuze middelen duidelijkheid te krijgen over hun situatie, maar ze krijgen geen antwoorden, lijkt Jesaja te impliceren. (19.3) De burgeroorlog eindigt ermee dat God de Egyptenaren zal overleveren "in de handen van

mensen, van wrede heren; en wrede koningen zullen over hen heersen: zo zegt de Heere Sabaoth." (mijn vertaling van de LXX, 19.4) Ik denk dat we hierbij moeten denken aan buitenlandse overheersers, maar de tekst geeft dit niet aan.

Waarom de LXX het meervoud gebruikt waar de MT spreekt over "heer" en "koning" in het enkelvoud, is niet duidelijk. Misschien was dit vanwege het gebruik van een andere Hebreeuwse tekst dan die waar de MT gebruik van maakte? Het woord Sabaoth in de LXX is eigenaardig omdat het vertaald had kunnen worden als "legers" of "heerscharen." Waarschijnlijk beschouwden de vertalers die naam als eigennaam.

Jesaja profeteerde niet om feitelijke informatie te geven over de toekomst van Egypte in het algemeen. Zijn woorden waren ook niet gericht aan Egypte maar aan Israël. Israël probeerde in Jesaja's dagen de hulp van Egypte te krijgen omdat Israël vreesde door de Assyrische legers te worden overlopen. De Israëlieten worden daarom door Jesaja gewaarschuwd om zich niet afhankelijk te maken van de hulp van de Egyptenaren, aangezien God Zelf zich tegen Egypte zal keren.

In Jesaja 19 zien we hoe Egypte opnieuw de rampen ondergaat die het overkwam ten tijde van de exodus van Israël onder Mozes. Zoals de farao ten tijde van Mozes zijn wrede opzieners opdracht gaf om de Israëlieten hard aan te pakken, worden nu de Egyptenaren zelf door wrede heren mishandeld.

Israël moet dus begrijpen dat Egypte niet de juiste helper tegen Assyrië kan en mag zijn.²

Jesaja 19.5-10: Jesaja beschrijft vervolgens de invloed van Gods daden op het natuurlijke en sociaal-economische leven van Egypte. Terwijl de MT zegt dat het "water van de zee zal opdrogen," vertaalt de LXX dat de Egyptenaren "het water van dichtbij de zee zullen drinken." Dat is natuurlijk zout water en dus ondrinkbaar. De Egyptenaren waren altijd afhankelijk van het zoete drinkwater van de Nijl, maar die rivier zal opdrogen, dus het enige water dat overblijft is het zoute water van de zee dat de Nijlbedding binnendringt. De LXX heeft misschien gebruik gemaakt van Hebreeuwse teksten van 19.5 die wij niet langer bezitten, maar de MT lijkt geloofwaardiger. Ik vermoed overigens dat we 19.5 moeten lezen als een parallellisme, aangezien het woord "zee" ook naar de Nijl zou kunnen verwijzen.³

De kanalen van de Nijl worden vuil en de zijtakken van de Nijl drogen op. Het land droogt uit waardoor de vissers en de boeren hun werk verliezen. Dit is een existentiële crisis van water en werk voor Egypte. Het wordt niet expliciet genoemd, maar de beschrijving maakt duidelijk dat Egypte tevens hongersnood zal lijden.

Deze watercrisis doet ons denken aan het water van de Nijl dat ondrinkbaar werd op het moment van

2. Of Jesaja zich hierbij baseert op een boekrol die wij nu Exodus noemen of dat hij gebruik maakt van de mondelinge tradities van Israël is in dit verband niet relevant.

3. Zoals tot op de dag van vandaag Egyptenaren de Nijl vaak de zee (*bahr*) noemen.

de uittocht van Israël. We zullen in Jesaja 19 meer parallellen zien met die uittocht en de straffen voor Egypte.

Jesaja 19.11-15: Jesaja richt zich vervolgens op het leiderschap van Egypte. De leiders bevinden zich in Zoan (LXX: Tanis) in het noorden en in Nof (LXX: Memphis) in het zuiden. We zien hier de verdeling van Egypte in Beneden- en Boven-Egypte. Temidden van de chaos van onderwerping aan harde meesters en ecologische en economische rampen gedragen de heersers van Egypte zich als dwazen.

Het lijkt erop dat in 19.12 farao zelf wordt aangesproken: hij heeft advies nodig maar krijgt het niet. Dit lijkt te bevestigen dat de wrede heren (19.4) geen Egyptische leiders zijn en dat ze geen deel uitmaken van de normale Egyptische politieke structuur. De magiërs van farao die worden genoemd, kwamen ook voor in de exodus-verhalen. Opnieuw blijken ze nutteloos; ze kunnen Gods straffen niet voorkomen.

Jesaja 19.16-17: Veel huidige Bijbelvertalingen beschouwen de voorgaande 15 verzen als poëzie en laten dat ook zien in de opmaak van de tekst. De tekst van 19.16-25 is doorgaans opgemaakt als prozaïsche tekst. De LXX maakt dit onderscheid niet, net zo min als de Hebreeuwse tekst.

Let er op dat in de verzen 16-25, vijf keer sprake is van "op die dag." (19.16, 18, 19, 23, 24) Het is verleidelijk te denken dat dit op één en dezelfde tijd duidt, maar dit is niet noodzakelijk. We gaan hier niet in op de redactie

van Jesaja 19, maar het is denkbaar dat diverse "op die dag" teksten die met Egypte te maken hebben, hier bijeen zijn gezet. Bovendien, "op die dag" kan duiden om een betrekkelijk lange periode in de toekomst.

Jesaja zegt dat de Egyptenaren wanhopig bang zijn, "als vrouwen, bevend van angst." Het is logisch om deze angst te koppelen aan de problemen die voorafgingen: burgeroorlog, harde buitenlandse meesters en onbekwame lokale heersers, een Nijl die opdroogde, een economie die instortte en honger. Dit alles is het werk van God en vergelijkbaar met wat Egypte ervoer bij de uittocht van Israël onder Mozes. Jesaja vermeldt dat Juda een verschrikking zal worden voor de Egyptenaren; zelfs het noemen van Juda wekt angst bij de Egyptenaren, zoals ook het geval was tegen het einde van de tien plagen van de exodus.

Jesaja 19.18: Jesaja voorspelt vervolgens dat er vijf steden in Egypte zullen zijn waar de taal van Kanaän wordt gesproken; hiermee wordt waarschijnlijk Hebreeuws of Aramees bedoeld. De mensen in die steden zullen zweren bij de naam van de Heere Sabaoth van Israël, dus het zijn Israëlieten of Egyptische bekeerlingen tot het Jodendom. Decennia na de profetie van Jesaja noemt de profeet Jeremia (ca. 650-570 v.Chr.) vijf Joodse nederzettingen in Egypte:

- Tachpanhes, ook wel Baal Zaphon en Daphe genoemd (Jeremia 2.16; 43.7; 44.1)
- Migdol (Jeremia 44.1; 46.14)
- Heliopolis, On (Jeremia 43.13)

- Nof, Memphis (44.1)
- Pathros, verwijzend naar Opper-Egypte in het algemeen (Jeremia 44.1; Jesaja 11.11)

Jeremia spreekt net als Jesaja over vijf woonplaatsen van Israëlieten in Egypte. Beide profeten getuigen daarmee van een oude en belangrijke gemeenschap van Israëlieten in Egypte. We hebben hiervan ruimschoots bewijs, bijvoorbeeld uit papyri die zijn gevonden in de Joodse nederzetting met een eigen tempel in Elephantine (Assoean). Voor de vertalers van de LXX was het niet moeilijk om zich steden in Egypte voor te stellen waar Aramees werd gesproken; hun eigen stad Alexandrië had een bloeiende gemeenschap van minstens 100.000 Joden in de tweede eeuw v.Chr.

Jesaja noemt slechts één van de vijf steden bij naam. De LXX noemt dat de "Stad Asedek." Er is wetenschappelijk debat over de vraag waarom de LXX deze naam gebruikt en wat de betekenis ervan is. De MT heeft *'ir heres*, Stad van Verwoesting. Sommige oudere Hebreeuwse manuscripten, zoals de Qumran-rol van Jesaja, hebben *'ir cheres*, Stad van de Zon, of in Grieks: Heliopolis. De naam in de MT lijkt het gevolg van een minuscule schrijffout. Het verschil tussen de Hebreeuwse letters voor "h" en "ch" is minimaal. Misschien was die kleine verandering wel de manier waarop de MT bewust wilde voorkomen dat 19.18 in verband kon worden gebracht met de Egyptische stad Heliopolis. Immers, de nome van Heliopolis had een fel bediscussieerde Joodse nederzetting met een eigen joodse tempel. Later meer over deze tempel van Onias en de vertaling van "de Stad Asedek" door de LXX.

Jesaja 19.19-22: De volgende verzen passen goed bij het idee van vijf steden in Egypte die de God van Israël aanbidden. Het altaar is waar God wordt aanbeden; de pilaar (*stèle*) is voor het herdenken van de eer van de God van Israël.⁴ Het altaar en de pilaar getuigen voor altijd van de Heere. De Egyptenaren zullen tot God bidden vanwege hun vijanden en God stuurt dan een verlosser. Voor Jesaja's toehoorders moest dus duidelijk zijn: Egypte kan zeker niet helpen om Israël te verlossen van Assyrië; het lijkt er eerder op dat Egypte zelf een wonder nodig heeft om te worden bevrijd van zijn eigen vijanden.

Het lijkt dat de onderdrukkers over wie Jesaja spreekt (19.20), verwijst naar de buitenlandse heersers en hun legers die in 19.4 worden genoemd. De LXX laat de verlosser niet alleen redden maar hij oordeelt ook: "De Heere zal tot hen een man sturen die hen redt; hij zal hen richten en hij zal hen redden." De constructie is interessant omdat het niet duidelijk is wie er zal worden gericht en gered; het oordeel staat centraal en de LXX lijkt aan te geven dat zowel de onderdrukkers als de onderdrukten worden geoordeeld, en wellicht ook allebei gered. Deze lezing lijkt mogelijk door wat later volgt.

4. In 734 v.Chr. had de Assyrische heerser Tiglath-Pileser een *stèle* aan de grens met Egypte neergezet om te getuigen van zijn overwinning, gegeven door zijn god Assur. Verwijst Jesaja naar deze *stèle*? In dat geval is zijn boodschap dat niet de goden van Assyrië machtig zijn maar de God van Israël. Zie Shawn Zelig Aster, *Isaiah 19: the "Burden of Egypt" and Neo-Assyrian Imperial Policy*, in *Journal of the American Oriental Society* (July 2015) p. 457. De grondlegger van Israël, de aartsvader Jacob, stond ook bekend om het plaatsen van stenen om God te eren en te gedenken, dus Jesaja zou ook daarnaar kunnen verwijzen.

Eerst zien we dat God zich openbaart aan de Egyptenaren zodat ze Hem leren kennen. (19.21) Dit lijkt een intensivering van wat we eerder zagen, dat vijf steden Hem zullen kennen. De Egyptenaren zullen offers brengen en ze dienen Hem trouw. Het idee dat de Egyptenaren slechts één altaar hebben om aan God te offeren (19.19) lijkt wat minimalistisch, dus misschien moeten we begrijpen dat er nu meer plaatsen van aanbidding zijn, of misschien moeten we begrijpen dat slechts enkele Egyptenaren (de "staat"?) offeren aan God namens het hele volk. Dit was in die tijd niet ongebruikelijk. Het kan er ook op duiden dat de eredienst gericht is op de ene God alleen, terwijl Egypte juist veel altaren voor een veelheid aan goden kende.

Aan deze Godskennis en gehoorzaamheid gaat het oordeel vooraf. De Heere zal Egypte treffen en dan geneest Hij hen. Als Hij hen slaat, keren ze terug naar de Heere, Hij verhoort hun gebeden en ze zullen worden genezen. Dat de Egyptenaren "terugkeren" naar de Heere duidt er wellicht op dat ze Hem opnieuw erkennen als de ware God, zoals ze eerder, bij de uittocht van Israël, ook moesten doen.

Dit gedeelte doet denken aan hoe God de Egyptenaren met plagen sloeg ten tijde van de uittocht. Israël riep tot God toen ze ten tijde van de uittocht door de Egyptenaren werden mishandeld, maar nu zijn het de Egyptenaren die tot God roepen. Zoals God ten tijde van de exodus Mozes zond om de Israëlieten te redden, zendt God nu een verlosser voor Egypte. Dit is een opmerkelijke ommekeer in het lot van Egypte en leidt tot de laatste verzen van het hoofdstuk.

Jesaja 19.23-25: Vanuit joods perspectief zijn de volgende drie verzen van Jesaja in de Hebreeuwse MT schokkend. Echter, dit is wat de LXX-vertaling van die verzen maakte:

ἡμέρᾱ ἐκείνῃ ἔσται ὁδὸς Αἰγύπτου πρὸς Ἀσσυρίους
καὶ εἰσελεύσονται Ἀσσύριοι εἰς Αἴγυπτον καὶ Αἰγύπτιοι
πορεύσονται πρὸς Ἀσσυρίους καὶ δουλεύσουσιν οἱ
Αἰγύπτιοι τοῖς Ἀσσυρίοις
τῇ ἡμέρᾱ ἐκείνῃ ἔσται Ἰσραὴλ τρίτος ἐν τοῖς Ἀσσυρίοις
καὶ ἐν τοῖς Αἰγυπτίοις εὐλογημένος ἐν τῇ γῇ
εὐλόγησεν κύριος σαβαωθ λέγων εὐλογημένος ὁ λαὸς
μου ὁ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ ὁ ἐν Ἀσσυρίοις καὶ ἡ κληρονομία
μου Ἰσραὴλ.

Op die dag zal er een weg zijn van Egypte naar de Assyriërs, en de Assyriërs zullen Egypte binnentrekken, en de Egyptenaren zullen naar de Assyriërs gaan, en de Egyptenaren zullen de Assyriërs dienen.

Op die dag zal Israël de derde zijn met de Egyptenaren en de Assyriërs, gezegend in het land dat de Heere Sabaoth gezegend heeft, zeggende: Gezegend zij Mijn volk dat in Egypte is, en dat onder de Assyriërs is, en het erfdeel van Mij, Israël. (19.23-25)⁵

Ervan uitgaande dat de vertalers van de LXX een Hebreeuwse tekst beschikbaar hadden die vergelijkbaar was met de huidige MT, verzachtten ze bewust met een enorm vrije vertaling de schok van de

5. Zie ook de Engelse vertaling door Sir Lancelot C.L. Brenton, *The Septuagint with Apocrypha: Greek and English* (Oorspronkelijk London 1851, huidige editie Peabody, Massachusetts, 2007).

woorden van Jesaja. Je kunt gerust spreken van het weg-vertalen van een serieus probleem. Eerst lezen we over een weg tussen Egypte en Assyrië. Voor Israël was het idee van een weg voor de legers van Egypte en Assyrië gevaarlijk, omdat deze weg altijd door Israël zou lopen, aangezien dit de traditionele route was voor Egyptische en Mesopotamische legers als die tegen elkaar ten strijde trokken. Vandaar dat het woord ook wel als heerbaan wordt vertaald. De legers op die route gedroegen zich meestal niet goed; Israël was eraan gewend verpletterd te worden tussen de strijdende supermachten.

Volgens Jesaja zullen de Assyriërs Egypte binnentrekken, en Egyptenaren gaan naar Assyrië. Dit zou de Assyrische bezetting van Egypte kunnen beschrijven, waarna Egyptenaren als gevangenen werden meegenomen naar Assyrië. Hierop kom ik later terug. Dat de Egyptenaren de Assyriërs zullen dienen lijkt in dit verband te duiden op hun slavenarbeid voor de Assyriërs, zoals ooit de Israëlieten Egypte als slaven dienden.

Dat de LXX zegt dat de Egyptenaren de Assyriërs zullen dienen (19.23) komt overeen met het Hebreeuws van de MT, maar de context van wat volgt wijst niet op dienstbaarheid maar op gelijkheid. Veel joodse en andere vertalers hebben daarom gekozen voor "de Egyptenaren zullen *met* de Assyriërs dienen." Deze dienst wordt dan gezien als het dienen van de God van Israël, dus wordt het ook vertaald als aanbidding. Dit is in overeenstemming met het Hebreeuwse woord voor dienen, *obdu*, een werkwoord dat ook wordt gebruikt voor aanbidding in de tempel in Jeruzalem.

In het Hebreeuws is het onderscheid tussen de landen en hun inwoners niet zo specifiek als in de LXX. De LXX neemt meer vrijheid: *mitzrim* wordt zowel vertaald als Egypte en als Egyptenaren, en *assur* wordt vertaald als Assyrië en als Assyriërs. Onze moderne vertalingen nemen dezelfde vrijheid, simpelweg omdat de namen *mitzrim* en *assur* zowel naar een gebied kunnen verwijzen als naar de mensen die in dat gebied wonen.

In 19.24 koos de LXX ervoor om Israël, Egypte en Assyrië te vertalen als Israël, Egyptenaren en Assyriërs. Dit was niet nodig, maar dit werd, denk ik, gedaan om de angel uit het idee te halen dat Israël de derde zou zijn, en niet de eerste. De vertaling lijkt te suggereren dat Israël als geheel gezegend zal worden in zijn eigen land, met de Egyptenaren en de Assyriërs als secundaire deelnemers en niet noodzakelijkerwijs met *alle* Egyptenaren en *alle* Assyriërs. Dus in plaats van drie volledige "naties" spreekt de LXX van de "natie" van Israël, en twee andere groepen, namelijk Egyptenaren en Assyriërs. Er is hier geen gelijkheid van drie naties die samen een zegen in de wereld zijn, maar Israël is gezegend in zijn eigen gezegende land en Egyptenaren en Assyriërs lijken hieraan deel te nemen, wellicht omdat ze Israëls religie hebben geadopteerd.

De vertalers van de LXX gaven zichzelf enorme speelruimte met 19.25: "Gezegend zij mijn volk dat in Egypte is, en dat onder de Assyriërs is, en Israël mijn erfdeel." In plaats van de juiste vertaling, "Gezegend zij Mijn volk Egypte en het werk van Mijn handen Assyrië en Mijn erfdeel Israël," wordt het nu een zegen voor "Mijn volk dat in Egypte is" en degenen van dat

volk die "onder de Assyriërs" zijn, en voor (geheel) Israël. "Mijn volk in Egypte" en "onder de Assyriërs" zijn in de LXX dus Israëlieten zoals de LXX-vertalers die in Alexandrië zelf. Deze weergave laat het "werk van mijn handen" over Assyrië helemaal weg en er zijn andere woorden aan de tekst worden toegevoegd waar werkelijk geen taalkundige aanleiding voor was.

Zowel 19.23 als 19.24 begint met "op die dag." Als je ervan uitgaat dat beide verzen zich op eenzelfde tijdstip zullen afspelen, is het lastig die verzen letterlijk te vertalen omdat dit tot een tegenstelling leidt. Als je de dwang niet hebt dat 19.23-24 over eenzelfde tijdspanne moeten spreken is er geen probleem om 19.23 te zien als beschrijving van de nasleep van een oorlog, en 19.24-25 als beschrijving van hoe die oorlogszuchtige volken eenmaal harmonieus en gezegend zullen samenleven.

Tenslotte, De LXX gebruikt het woord *eulegomenos*, "gezegend" in 19.24: "Gezegend in het land dat de Heere Sabaoth gezegend heeft..." Dit terwijl het Hebreeuws zegt wat de Herziene Statenvertaling correct vertaald: "Op die dag zal Israël de derde zijn naast Egypte en Assyrië, een zegen in het midden van de aarde." De LXX verliest een belangrijke heenwijzing naar de belofte en de taak die God Abraham gaf, namelijk om een "zegen voor alle volken" te zijn.⁶ (Genesis 12.3) De suggestie van de tekst lijkt te zijn dat God de drie naties Egypte, Assyrië en Israël zegent, opdat die samen een zegen voor anderen zullen zijn.

6. David A. Baer, *When we all go home: Translation and theology in LXX Isaiah 55-56* (Sheffield, 2001) pp. 216-217.

1.3 Targoem Jonathan over Jesaja 19.23-25

De positieve voorspellingen over Egypte en Assyrië moeten deze passage van Jesaja nogal impopulair hebben gemaakt voor het Jodendom. Het begin van het hoofdstuk was niet problematisch omdat het voornamelijk een profetie *tegen* Egypte bevatte. Na het begin van de christelijke jaartelling begrepen veel joodse gelovigen het Hebreeuws van hun Heilige Schiften niet goed, en daarom ontstond de Targoem Jonathan in West-Aramees. Om 19.23-25 uit te leggen, vertaalt die Targoem Jonathan:

In die tijd zal er een weg zijn van Egypte naar Assyrië, en de Assyriërs zullen strijden met de Egyptenaren en de Egyptenaren met de Assyriërs, en de Egyptenaren zullen de Assyriërs dienen. In die tijd zal Israël een derde zijn met de Egyptenaren en de Assyriërs, een zegen in het midden van de aarde, die de Heere van de legermachten heeft gezegend, zeggende: "Gezegend is Mijn volk dat Ik uit Egypte heb geleid; omdat zij voor Mijn aangezicht gezondigd hebben, heb Ik hen naar Assyrië verbannen, en nu zij zich bekeren, worden zij Mijn volk en Mijn erfdeel Israël genoemd."⁷

De Targoem Jonathan vertegenwoordigt zeer waarschijnlijk de exegese van Jesaja 19 zoals dat in de eerste twee eeuwen van onze jaartelling gebruikelijk was in het Jodendom; de Targoem werd waarschijnlijk

7. Ik volg de Engelse vertaling van Bruce D. Chilton, *The Isaiah Targum: Introduction, Translation, Apparatus and Notes* (Wilmington, 1987), p. 39.

ergens in de tweede eeuw n.Chr. voltooid.⁸ Wellicht dat de Targoem met deze vertaling ageerde tegen hoe dit gedeelte in de Vroege Kerk op apologetische manier werd gebruikt.

In Targoem Jonathan is de snelweg tussen Egypte en Assyrië expliciet voor oorlogvoering, terwijl de LXX de reden voor de weg niet aangeeft. De Targoem maakt in 19.23-24, net als de LXX, de keuze om over Israël als geheel te spreken en over Egyptenaren en Assyriërs als mogelijk maar kleine delen van Egypte en Assyrië. In 19.24 volgt de Targoem de Hebreeuwse tekst door te spreken over Israël met de Egyptenaren en de Assyriërs, die een "zegen in het midden der aarde" zijn. Zo wordt de belofte die God aan Abraham deed vervuld, en niet wegvertaald zoals in de LXX.

In 19.25 spreekt Targoem Jonathan niet over "Mijn volk in Egypte en Assyrië," maar het creëert een nog fantasievollere interpretatie. Het gaat over het volk van Israël dat God uit Egypte wegvoer, maar dat vervolgens voor zijn zonde werd verbannen naar Assyrië.⁹ Toen het zich echter bekeerde werd het weer Gods volk en Zijn erfdeel. De Targoem Jonathan gaat er blijkbaar van uit dat Jesaja hier over de Assyrische en de Babylonische ballingschap en de terugkeer van Israël uit die ballingschap profeteerde.

8. Voor meer hierover, zie Bruce D. Chilton, *The Isaiah Targum*, pp. xx-xxv.

9. Zie II Koningen 15.29, 17.3-6, 18.11-12

1.4 Peshitta over Jesaja 19.23-25

Ter wille van Griekssprekende joden werd de LXX in Alexandrië vervaardigd. Voor de joden die het West-Aramees spraken, ontstond de Targoem Jonathan. In diezelfde tijd werd ook een vertaling van de Hebreeuwse Schriften in het Syriac, de Oost-Aramese taal, geproduceerd, waarschijnlijk in de stad Edessa. Deze vertaling werd net als de Targoem Jonathan voltooid in de 2de eeuw n.Chr.¹⁰ Deze vertaling werd voor de Synagoge geproduceerd, maar de vroege Syriac kerk ging deze vertaling in de eredienst gebruiken. De Peshitta wilde een nauwkeurige vertaling zijn en niet een interpretatieve vertaling zoals de Targoem Jonathan.

Ter wille van ons onderwerp is de Peshitta-vertaling van 19.23-25 interessant. In de nogal letterlijke vertaling van Gillian Greenberg en Donald M. Walter staat dit:

Op die dag zal er een hoofdweg zijn van Egypte naar Assyrië, en van Assyrië naar Egypte. De Assyriër zal Egypte binnentrekken, en de Egyptenaar Assyrië; en de Egyptenaren zullen de Assyriërs dienen.

Op die dag zal Israël één van de drie zijn met de Egyptenaren en met de Assyriërs: een zegen in het midden van de aarde.

Die de machtige Heere heeft gezegend en gezegd:
Gezegend is Mijn volk dat in Egypte is, en het werk

10. Gillian Greenberg and Donald M. Walter, *The Syriac Peshitta Bible with English Translation* (Piscataway, 2012) p. xv.

van Mijn handen dat in Assyrië is, en Mijn erfdeel, Israël.

Het is niet nodig om mijn opmerkingen over de LXX-vertaling en de Targoem Jonathan te herhalen; de vertaling van de Hebreeuwse tekst door de Peshitta lijkt te zijn beïnvloed door de algemeen aanvaarde joodse exegese van de tekst zoals die door LXX en Targoem Jonathan is gegeven. Een opmerkelijk verschil is dat de Peshitta niet zegt dat Israël de derde natie zal zijn naast Egypte en Assyrië, maar dat het één van de drie zal zijn, om elke suggestie van rangorde weg te nemen. Eén van de drie zou immers ook de eerste kunnen zijn.

1.5 Tempel van Onias

In de Talmoed, een vroeg-middeleeuwse bundeling van verhalen bij en interpretaties van de joodse Heilige Schriften, lezen we over debatten over de tempel van Onias. Onias IV had zich rond 150 v.Chr., in de tijd van de Makkabeeën, tot hogepriester van een tempel in Heliopolis uitgeroepen.¹¹ Toen Onias zag dat hem zijn legitieme recht op het hogepriesterschap in Jeruzalem was afgenomen door de Hellenistische Joodse partij die bevriend was met de heersende Griekse Seleuciden, vertrok hij naar Egypte en begon een rivaliserende tempel. In Egypte genoot hij de bescherming van de Ptolemaeën, die op vijandelijke voet stonden met de Seleuciden.¹²

11. Babylonian Talmud, *Tractate Menachot*, 13.10, 109-110.

12. Flavius Josephus, *Antiquities of the Jews*, 13:285-287 and 348-349.

Het is waarschijnlijk dat deze tempel van Onias een militaire kolonie diende die onder leiding stond van Onias. Die zou als officier bereid zijn geweest mankracht en troepen te leveren om het Ptolemeïsche leiderschap te dienen. Daardoor was de tempel vergelijkbaar met een eerdere tempel uit de vijfde eeuw v.Chr. voor joodse huursoldaten op het eiland Elephantine in Assoean.

Volgens de Joodse historicus Flavius Josephus (37-100 n.Chr.) werd deze tempel van Onias gebouwd in Heliopolis, bovenop een verwoeste tempel van de leeuwengodin Bubastis. De locatie maakte deel uit van een eerdere Hyksos-nederzetting even ten noorden van Caïro. Die werd de "Stad van On" genoemd, naar de zonnegod On (Gr: Helios). Er zijn geen sporen van deze tempel meer te vinden. De tempel was volgens Josephus opgericht voor de aanbidding van "God de Allerhoogste," net als de tempel in Jeruzalem.¹³

De Onias-tempel wordt meerdere keren door Josephus genoemd en twee keer met wat details. Hij beschrijft het eerst alsof het was gemodelleerd naar de tempel van Jeruzalem, terwijl hij de tweede keer zegt dat het werd gebouwd als een fort in de vorm van een toren van 60 el hoog. Waarschijnlijk is deze tweede beschrijving een correctie van de eerste.¹⁴

Deze tempel van Onias functioneerde als een huis van aanbidding tot het in 73 n.Chr. werd verwoest op bevel van de Romeinse keizer Vespasianus, die vreesde dat

13. Josephus, *Antiquities*, 13:62-68.

14. Ibid., 13:72; Josephus, *Wars of the Jews* 7:426-432.

de tempel van Onias het middelpunt van een Joodse opstand zou kunnen worden na de verwoesting van de tempel van Jeruzalem drie jaar eerder.¹⁵

Josephus concludeerde dat de tempel van Onias religieuze legitimiteit had door deze te relateren aan de profetie van Jesaja 19: "Bovendien was er zo'n zeshonderd jaar eerder een oude voorspelling gedaan door iemand genaamd Esais, die de bouw van deze tempel door een man van Joodse geboorte in Egypte had voorspeld."¹⁶ Josephus citeert ook een, overigens onechte, brief van Onias, waarin Onias zou verwijzen naar de profetie van een "altaar voor de Heere in Egypte" als rechtvaardiging voor zijn project.¹⁷

De Talmoed laat zien dat de rabbijnen in Jeruzalem van mening verschilden over deze tempel van Onias. Sommige rabbijnen geloofden dat het geen afgodisch heiligdom was omdat Onias immers een legitieme Zadokitische priester was, een afstammeling van de hogepriester Simon de Rechtvaardige. Ook vermeldt de Talmoed dat de tempel van Onias verband hield met Jesaja 19.19:

Onias ging naar Alexandrië in Egypte en bouwde daar een altaar, en offerde daarop offers ter wille van de hemel. Zoals er staat: "Te dien dage zal er een altaar voor de Heere zijn in het midden van het

15. Josephus, *Wars* 7:426–432.

16. Josephus, *Wars* 7.432.

17. J. Todd Hibbard, 'Isaiah 1:18: A Textual Variant in Light of the temple of Onias in Egypt,' in Else K. Holt, Hyun Chul Paul Kim and Andrew Mein (eds), *Concerning the Nations; Essays on the Oracles against the Nations in Isaiah, Jeremiah and Ezekiel* (Bloomsbury T&T Clark, 2015), pp. 32–52.

land Egypte, en een pilaar aan de grens, voor de Heere." Volgens Rabbi Yehuda was de tempel van Onias gewijd aan de aanbidding van God.¹⁸

Uit de discussie blijkt dat sommige rabbijnen de tempel van Onias niet als legitiem beschouwden maar dat hierover verschil van mening bestond. Voor ons onderwerp is dit belangrijk: Onias zelf en enkele vroege rabbijnen die de zaak bespraken, zagen blijkbaar een relatie tussen de tempel die Onias in Egypte had gebouwd met de profetieën van Jesaja 19. Het lijkt erop dat de tempel van Onias in elk geval door sommigen werd gezien als een vervulling van Jesaja's voorspellingen. Dus in de tweede en eerste eeuw v.Chr., vele eeuwen nadat Jesaja had geprofeteerd, waren er joden die niet dachten dat de profetie van Jesaja 19 was "uitgewerkt" na een vervulling in de dagen van Jesaja zelf; ze stonden open voor latere toepassingen van de tekst op een nogal letterlijke manier.

Het feit dat er onder rabbijnen werd gedebatteerd over de geldigheid van de tempel van Onias en dat sommigen deze verwierpen, geeft aan dat niet alle joden werden beïnvloed door deze letterlijke interpretatie van Jesaja's profetie. Velen konden zich niet voorstellen dat er een geldige tempel zou kunnen zijn naast die in Jeruzalem. De wetten van Mozes verboden dit immers expliciet. En vanuit die optiek kon de profetie van Jesaja natuurlijk niet letterlijk zijn bedoeld.

18. Babylonian Talmud, *Tractate Menachot* 109b.

Nu terug naar een eerdere vraag: hoe kwam de LXX tot de vertaling "de Stad Asedek"? We kunnen niet tot een definitieve conclusie komen, maar interessant is dat sommigen denken dat de Griekse vertalers meenden dat de oorspronkelijke tekst over Heliopolis, de Stad van de Zon, ging, en dat ze de geldigheid van de tempel van Onias ondersteunden tegenover de Hellenistische hogepriesters in Jeruzalem. Daarom gebruikten ze voor de stad van de tempel van Onias een naam die door Jesaja eerder specifiek voor Jeruzalem was gebruikt. In Jesaja 1.26 wordt Jeruzalem de "Stad van Gerechtigheid" genoemd. Een moderne wetenschappelijke transliteratie van het Hebreeuwse woord voor gerechtigheid is *e tzdq*. De Joden in Alexandrië transcribeerden dat woord als *asedek*. De woorden *e tzdq* en *asadek* zijn trouwens ook verwant aan Zadok, de naam van de familie van het traditionele priesterschap waar Onias deel van uitmaakte.

Sommigen denken dus dat de vertalers van de LXX een legitiem verband zagen tussen Onias en diens tempel en Jesaja 19, en ze ondersteunden Onias en diens tempel tegen de exclusieve claims van de tempel in Jeruzalem met hun opvallende vertaling van 19.18. De Tempel van Onias bevond zich in, of was, de Stad van Gerechtigheid, terwijl de oorspronkelijke Stad van Gerechtigheid, Jeruzalem, zijn gerechtigheid had verloren omdat de tempel in 167 v.Chr. werd ontheiligd door Antiochus IV Epiphanes (215-164 v.Chr.) en omdat daar een illegitieme dynastie van hogepriesters was aangesteld.¹⁹

19. Hibbard, "Isaiah 1:18", pp. 32-52. Deze gebeurtenissen zijn de Gruwel der Verwoesting waarnaar Daniël 9.27 verwijst.

Targoom Jonathan zegt over de stad waar de taal van Kanaän zal worden gesproken (19.18): "Van de stad, huis van de zon, die op het punt staat verwoest te worden..." We zien hoe hier zowel de naam uit de Qumran-rol van Jesaja, '*ir cheres* (stad van de zon), als de naam uit de MT, '*ir heres* (stad van verwoesting), worden gebruikt. Het lijkt me erg waarschijnlijk dat de vertaler van de Targoom begreep dat '*ir cheres* op het Egyptische Heliopolis sloeg. Dat hij deze stad combineert met het "desolaat" of "vernietiging" van de MT weerspiegelt mogelijk het besef van de vernietiging van de Joodse gemeenschappen in Egypte in het begin van de tweede eeuw.²⁰ Mogelijk is ook dat de Targoom Jonathan concreet weergaf dat de tempel in de "stad van de zon" intussen was vernietigd, wat immers was gebeurd in het jaar 73 n.Chr.

1.6 Middeleeuwse joodse geschriften

Expliciete exegese van Jesaja 19 komen we in het Jodendom pas tegen bij de belangrijkste joodse exegeet in de middeleeuwen, de Franse rabbijn Shlomo ben Yitshaq, beter bekend als Rashi (1040-1105).²¹ Zijn commentaren worden ook tegenwoordig nog gebruikt door de joodse orthodoxie. Rashi was van mening dat de profetieën van Jesaja 19 in Jesaja's eigen dagen werden vervuld. Andere belangrijke joodse exegeten volgden hem hierin, zoals de Spaanse rabbijn Abraham Ibn Ezra (1089-1164) en de Franse rabbijn David ben Kimchi (1160-1235).

²⁰ Bruce D. Chilton, *The Isaiah Targum*, p. 39, footnote.

²¹ Voor de joodse orthodoxie staat doorgaans vast dat Rashi's commentaren zijn geschreven met goddelijke inspiratie.

Volgens Rashi moet Jesaja 19 worden gelezen in het licht van de Assyrische verovering van Egypte en Kush (Nubië, ten zuiden van Egypte).²² De koning van Assyrië, zegt Rashi, had veel gevangenen meegenomen uit Kush en Egypte en was met hen naar Jeruzalem getrokken op zijn terugweg naar Assyrië. De tekst "Ik zal de Egyptenaren overgeven in de hand van een harde meester, en een wrede koning zal over hen heersen" (19.4) verwijst naar deze militaire campagne van Assyrië tegen Egypte, vermoedt Rashi. Hij wordt hierin gevolgd door de andere genoemde rabbijnen.²³

Geen van deze rabbijnen noemt de naam van deze koning van Assyrië waar in 19.4 naar zou worden verwezen, en dat kan met opzet zijn gedaan.²⁴ Hun historische constructie lijkt koning Sanherib, wiens daden worden beschreven in Jesaja 36-39, en diens zoon Esarhaddon, die Egypte een tijd heeft bezet, samen te voegen. In ieder geval werden in Jeruzalem de legers van Sanherib grondig verslagen; 185.000 van zijn soldaten stierven naar verluidt buiten de muren van Jeruzalem.²⁵ Deze macht van Juda en diens God joeg de Egyptenaren enorm schrik aan, omdat zelfs de machtige Assyriërs Juda niet konden verslaan, zegt Rashi. Volgens hem verwijst 19.17 hiernaar: "En het land van Juda zal een verschrikking worden voor de

22. Zie Jesaja 20. Veel bijbelvertalingen hebben het in Jesaja 20 over "Ethiopië," maar dat is verwarrend. Met het woord werd geduid op het gebied ten zuiden van Egypte, Kush, en niet op het land dat nu Ethiopië heet.

23. Rashi's commentaar op Jesaja 19 kan worden gevonden op www.sefaria.org. (geopend 20 July 2021).

24. I.W. Slotski, *Isaiah: Hebrew Text & English Translation With an Introduction and Commentary* (Soncino Books of the Bible) (London, 1983) p. 88 footnote 4.

25. 2 Koningen 18.13-19.37; 2 Kronieken 32.1-23.

Egyptenaren. Iedereen aan wie het wordt genoemd, zal vrezen vanwege wat de Heere van de legermachten tegen hen van plan is." Rabbi Shlomo denkt dat "hen" verwijst naar de Assyriërs: "Wanneer degenen die in Egypte zijn achtergebleven na het vertrek van Sanherib horen van diens ondergang, dat hij in het land Juda is gevallen zonder enige fysieke oorlogvoering, zullen ze weten dat de Goddelijke Aanwezigheid werkelijkheid is in Israël en dat hun Verlosser machtig is en daardoor zullen ze worden bevangen door vrees voor het land Juda."²⁶

Rashi gaat verder en zegt dat de vele Egyptische krijgsgevangenen die de Assyrische koning van Egypte naar Jeruzalem had gebracht uiteindelijk naar hun land konden terugkeren. Ze waren zo onder de indruk van de gebeurtenissen dat ze in de God van Israël gingen geloven en ze namen hun pas gevonden geloof in de God van Israël mee terug naar Egypte. Vandaar de vijf steden en het altaar voor de Heere in Egypte. Hij zegt ook dat "sommige van onze wijzen verklaarden dat dit altaar verwees naar het altaar van de tempel van Onias."²⁷ Of dit terecht is laat hij in het midden.

Rashi's interpretatie van 19.23-25 is interessant. Over de weg tussen Egypte en Syrië zegt hij: "Er zal een verharde weg zijn" en hij denkt dat dit verband houdt met oorlog tussen die landen, in navolging van Targoem Jonathan. Dat Israël een derde naast Egypte en Assyrië zal zijn, betekent dat "door een wonder, dat door Hizkia zal worden verricht, de naam van

26. Rashi over Jesaja 19.17, op www.sefaria.org.

27. Rashi over Jesaja 19.18, op www.sefaria.org.

Israël enorm zal worden verheerlijkt, en Israël zal net zo prominent zijn als deze beide koninkrijken wat betreft zegeningen en grootheid."²⁸ Mij lijkt dit een heel legitieme manier om deze tekst te begrijpen: Israël zal niet ten onder gaan, maar zal even machtig zijn als zijn aartsvijanden Egypte en Assyrië. Dan heeft het woord "een derde" dus niet met rangorde te maken, maar juist met gelijkwaardigheid. Israël gaat er immers op vooruit dat het in één adem wordt genoemd met Egypte en Assyrië.

De zegen die in 19.24 wordt genoemd, is een zegen voor het land Israël. "De Heere der heerscharen zegende hen" (19.25) betekent een zegen voor Israël, aldus Rashi. "Gezegend is Mijn volk Egypte" betekent voor hem, "Gezegend zij Israël, dat Ik voor Mezelf als Mijn volk koos toen ze in Egypte waren." Assyrië wordt "het werk van Mijn handen" genoemd vanwege de werken die God *tegen* Assyrië heeft uitgevoerd.²⁹ Hij volgt hiermee globaal de Targoem Jonathan.

Niet alle middeleeuwse joodse commentaren op Jesaja dachten dat de profetieën in de dagen van Jesaja in vervulling gingen. Dit blijkt duidelijk uit de ideeën die sommigen hadden over de "wrede heer... woeste koning" van 19.4. In een voetnoot in zijn vertaling van de tekst vermeldt rabbijn Israël W. Slotki (1884-1973) dat het volgens sommige exegeten om Cambyses of Xerxes zou gaan. Anderen denken aan Esarhaddon of Assurbanipal die Egypte verwoestten. Deze benadering van de tekst als voorspelling van

28. Zie Jesaja 36-39.

29. Rashi over Jesaja 19.23-25, op www.sefaria.org.

een toekomst die wat verder afligt van de tijd van de profeet maakt het uiteraard ook mogelijk voor die joodse exegeten om een stap verder te gaan en te veronderstellen dat de gebeurtenissen die Jesaja voorspelde ook in hun eigen tijd nog steeds niet hadden plaatsgevonden en dat die nog steeds zouden moet plaatsvinden in de toekomst.³⁰

Een van de eerste joodse exegeten die meende dat Jesaja 19 gelezen moest worden als een eschatologische profetie die nog steeds op vervulling wacht, is de Portugese rabbijn en staatsman Isaac ben Judah Abarbanel. (1437-1508) Hij was de vader van de joodse Messiaanse beweging van de zestiende en zeventiende eeuw. Abarbanel schreef een uitgebreid commentaar op het hele boek Jesaja, met nadruk op de Messiaanse profetieën in het licht van de verdrijving van Joden uit Spanje. Veel van zijn geschriften waren een polemieek tegen het Christendom en waren bedoeld om Joden te helpen hun loyaliteit aan het Jodendom te behouden tijdens de grote rampen in hun eigen tijd.

Abarbanel schrijft dat Jesaja 19 niet werd vervuld in de tijd van Hizkia noch in de tijd voorafgaand aan de verwoesting van de tempel in 70 n.Chr. Hij betoogt bijvoorbeeld dat er nooit een massale beweging van bekering van Egypte of Assyrië is geweest zoals voorspeld door Jesaja, dus dat dit moest worden verwacht in het nog komende Messiaanse tijdperk. We zullen later zien dat de christelijke exegeten juist nadruk leggen op die bekering van Egypte in de eerste eeuwen van de kerk.

30. I.W. Slotski, *Isaiah*, p. 88 voetnoot 4.

Abarbanel hield dus vast aan een letterlijke interpretatie van Jesaja 19, en wat nog niet was gebeurd van de beschrijving van Jesaja 19 zoals Abarbanel die passage en de geschiedenis begreep, moest wat hem betreft dus nog steeds plaatsvinden in de toekomst.

1.7 Moderne joodse uitleg van Jesaja 19.23-25

Moderne joodse vertalingen van 19.23-25 gunnen zichzelf niet de vrijheid van de LXX, de Targoom Jonathan of de Peshitta. Dit is een recente vertaling door Slotki, door mij uit het Engels in het Nederlands vertaald:

Te dien dage zal er een hoofdweg zijn uit Egypte naar Assyrië, en de Assyriër zal naar Egypte komen, en de Egyptenaar naar Assyrië; en de Egyptenaren zullen samen met de Assyriërs aanbidden.

Op die dag zal Israël de derde zijn met Egypte en met Assyrië, een zegen in het midden van de aarde; want de HEERE van de legermachten heeft hem gezegend, zeggende: "Gezegend zij Egypte, Mijn volk en Assyrië, het werk van Mijn handen, en Israël Mijn erfenis." (19.23-25)³¹

In de voetnoot over de snelweg citeert Slotki de gerespecteerde Poolse rabbijn David Altschuler (ca. 1740-1780) die een van de belangrijkste exegeten was van de Hebreeuwse profetische boeken. De hoofdweg betekent "onbeperkte omgang tussen de drie naties, waaruit een staat van vrede blijkt."³²

31. Ibid., pp. 92-93.

32. Ibid., pp. 92-93, voetnoten 23-25.

In de begeleidende voetnoten bij 19.24 schrijft Slotki: "De drievoudige alliantie zal een zegen voor de wereld zijn," en dat Israël de derde zal zijn, betekent dat Israël een "partner in de bond der naties" zal zijn. Dit zijn citaten die hij ontleend aan Altschuler. Door Israël een "partner" te noemen, is geen gelijkheid bedoeld. Altschuler meent dat de genoemde vreedzame samenleving is verbonden met Israël dat over de andere twee naties regeert. Volgens hem moet het woord "derde" in Jesaja 19.24 vertaald worden als regering, of autoriteit, en hij vertaalt het vers als "Israël zal een heersende macht zijn over Egypte en Assyrië."³³

Het is opmerkelijk dat Egypte en Assyrië in 19.25 worden aangesproken met titels die altijd aan Israël waren voorbehouden: "Mijn volk" en "Mijn handwerk" was hoe God in de rest van de Hebreeuwse Schriften alleen Israël aansprak. Slotki's vertaling is correct. Het probleem dat Egypte "Mijn volk" en Assyrië "het werk van Mijn handen" worden genoemd, wordt enigszins verzacht door een citaat van rabbijn Abraham Ibn Ezra waarnaar Slotski in een voetnoot verwijst: "De titels die aan hen zijn toegekend zijn in oplopende volgorde van Goddelijke genegenheid." Dus Israël was nog steeds nummer één voor God.³⁴

Robert Alter (1935-) maakte onlangs een prachtige vertaling van de Hebreeuwse Bijbel.³⁵ Hij noemt de woorden van 19.23-25 de "de meest extravagante

33. Voor commentaren van David Altschuler op Isaiah, zie www.sefaria.org; zie ook John F. A. Sawyer, *Isaiah through the centuries* (Chichester, 2018) p. 121.

34. I.W. Slotski, *Isaiah*, p. 93 voetnoot 25.

35. Robert Alter, *The Hebrew Bible: Volume 2 Prophets* (New York, 2019).

utopische fantasie van alle profetieën in dit hoofdstuk.³⁶ Hij vertaalt:

Te dien dage zal er een hoofdweg zijn uit Egypte naar Assyrië, en de Assyriër zal naar Egypte komen, en de Egyptenaar naar Assyrië; en de Egyptenaren zullen samen met de Assyriërs aanbidden.

Op die dag zal Israël een derde partner zijn met Egypte en Assyrië, als een zegen in het midden van de aarde.

Die de HEERE van de legermachten verleende, zeggende: "Gezegend is Mijn volk Egypte en Mijn handwerk Assyrië en Israël Mijn erfdeel." (19.23-25)

Alter voorziet dus gemeenschappelijke eredienst door Egypte en Assyrië met Israël, en niet dat Egyptenaren Assyrië zullen dienen, of dat Israël zal domineren. In 19.24 brengt Alter het woord "partner" in de vertaling, om meer gelijkheid te suggereren dan het vers letterlijk aangeeft, al lijkt dit wel de bedoeling van het vers. Dat de beschrijvingen "Mijn volk" en "Mijn handwerk" vóór de namen van Egypte en Assyrië worden geplaatst, terwijl het woord "mijn erfdeel" *na* Israël wordt geplaatst, duidt op een verschil; het plaatst Egypte en Assyrië bij elkaar, en Israël staat apart. De Hebreeuwse tekst suggereert dit niet.

De Hebreeuwse tekst doet het tegenovergestelde: het schokt de toehoorder en het benadrukt de gelijkheid van de drie naties voor God. Een jood die een profeet hoorde zeggen: "De Heere der heerscharen zegt:

36. Ibid, p. 683 voetnoot 23.

Gezegend is Mijn volk..." zou natuurlijk verwachten dat het volgende woord "Israël" is. Jesaja schokt door te zeggen: "Egypte." Het Hebreeuws benadrukt de gelijkheid: "Mijn volk Egypte en mijn handwerk Assyrië en mijn erfdeel Israël."

Joodse geleerden debatteren dus intens over de betekenis van Jesaja 19. De "modern-orthodoxe" rabbijn Hayyim Angel, faculteitsdirecteur aan de *Yeshiva University* in New York, geeft een nuttige samenvatting van het joodse denken over 19.23-25:

Jesaja stelt zich profetisch voor dat Egypte en (blijkbaar ook) Assyrië God in de toekomst zullen accepteren. Dit is de enige plaats in de Bijbel waar God expliciet verwijst naar een vreemde natie als "Mijn volk." De hele mensheid kan uitverkoren worden door voor God te kiezen door middel van de gepaste eredienst (in het algemeen begrepen als toewijding aan de zeven Noachitische Wetten). Verschillende uitleggers verwerpen het idee dat elk ander land Gods uitverkoren volk kan worden. Targom Jonathan, Rashi en Rabbi Jesaja van Trani, bijvoorbeeld, herinterpreteren het vers als een exclusieve verwijzing naar Israëls uitverkiezing: gezegend zij mijn natie [Israël die ik koos in] Egypte, en [aan wie ik wonderen deed zien in mijn handelen met] Assyrië.

Degenen die het vers begrijpen als verwijzing naar Gods keuze voor Egypte en Assyrië, geven Israël over het algemeen nog steeds een onderscheidend voordeel. Ibn Ezra, Radak en Abarbanel leggen uit dat alle drie de naties door God zullen worden

gekozen, maar dat Israël Gods erfdeel is dat de langste en meest permanente relatie van intimiteit met God geniet.³⁷

Angel besluit met het noemen van het standpunt van de Israëliische Bijbelgeleerde Amos Hakham (1921-2012) die de gelijkheid van de drie naties in het laatste vers erkende, maar die suggereerde dat Israël als laatste wordt genoemd als het meest geliefde volk van God. Angel is het hier niet mee eens en zegt dat "de soepelste lezing van het vers de naties als gelijken zien wat betreft hun uitverkoren status, indien ze God omarmen."³⁸

Door volledige gelijkheid te zien wat betreft de mate van uitverkorenheid van die naties indien ze God omarmen, opent Angel tot op zekere hoogte de exegetische deur voor hoe het vroege Christendom de passage opvatte. Is dit een reden waarom de meeste joodse exegeten hebben geprobeerd uit de buurt te blijven van deze benadering van de tekst?

37. Hayyim Angel, "Judaism and Humanity: The Messianic Era", op www.jewishideas.org/article/judaism-and-humanity-messianic-era (bekeken 19 July 2021).

38. Ibid.

2. De Vroege Kerkvaders en Jesaja 19

2.1 Inleiding

In dit hoofdstuk zullen we zien hoe de theologen van de Vroege Kerk Jesaja 19 uitlegden. Als we bestuderen wat de kerkvaders schreven over Jesaja 19, wordt duidelijk dat hun interesse niet zozeer lag in het begrijpen van de historische context van wat Jesaja profeteerde, maar meer in het lezen van de Hebreeuwse geschriften omwille van de onderbouwing van hun christelijke boodschap. Hiervoor werd vooral de allegorese als exegetisch middel gebruikt. Dit was in het algemeen hoe in de Vroege Kerk tot in de late middeleeuwen het Oude Testament werd uitgelegd. Om de exegetische stijl van de Vroege Kerk te verduidelijken, besteden we nu eerst aandacht aan de "viervoudige zin" van Bijbeluitleg in de kerkgeschiedenis. Dit was tot in de 17de eeuw de gebruikelijke manier van exegese door de Kerk.

Na die viervoudige zin te hebben weergegeven, zullen we zien hoe diverse kerkvaders uit de vroege eeuwen van de Kerk de profetie van Jesaja 19 uitlegden. Tenslotte geef ik wat uitgebreider weer hoe Jesaja 19, en met name Jesaja 19.23-25, werden uitgelegd door Eusebius van Caesarea, Hiëronymus van Stridon en door Cyrillus van Alexandrië. Deze drie exegeten van de Vroege Kerk geven ons de meest integrale en uitgebreide besprekingen van het hele hoofdstuk van Jesaja 19.

2.2 De viervoudige Schriftzin

Voor dit gedeelte over de viervoudige exegese van de Heilige Schriften in de Vroege Kerk maak ik met toestemming gebruik van een tekst van de Egyptische Koptisch-Orthodoxe priester Pakhomios Gabra uit Alexandrië. Hij schreef dit onder mijn begeleiding als onderdeel van een paper van een opleiding in Vroege Kerk Studies.³⁹ Ik heb slechts marginale veranderingen in zijn tekst aangebracht.

Om de viervoudige exegese adequaat te definiëren is het onontbeerlijk om het werk van Henri de Lubac (1896-1991) te bestuderen. De Lubac kende de breedte van de patristische literatuur en gebruikte die om op magistrale manier de wijze van exegese in de Vroege Kerk uit te leggen.

Letterlijke of historische exegese

De eerste en meest voor de hand liggende betekenis van de tekst van de Heilige Schrift is de letterlijke, historische betekenis. De twee woorden "letterlijk" en "historisch" worden in de literatuur door elkaar gebruikt om deze vorm van uitleg te duiden.⁴⁰ Deze historische exegese is het fundament waarop alle andere vormen van exegese zijn gebouwd. Origenes (ca. 185-253), meester van de allegorische interpretatie van de Bijbel, schrijft over het belang van de historische basis voor de exegese:

39. Dit gaat om een opleiding in Egypte waaraan schrijver dezes leiding geeft.

40. Henri De Lubac, *Medieval Exegesis, The Four Senses of Scripture*, trans. E. M. Macierowski, vol. 2 (Edinburgh: Eeman, Grand Rapids, T&T Clark, 2000), p. 53.

Als we spreken over de ark die door Noach op bevel van God werd gebouwd, laten we dan eerst eens kijken wat er letterlijk over wordt verteld, en laten we, [de gebruikelijke historische] vragen onderzoeken en antwoorden vinden uit de tradities die ons zijn overgeleverd door de voorvaderen. Wanneer we dit soort fundamenteën hebben gelegd, kunnen we opstijgen van de historische [uitleg] naar het mystieke en allegorische begrip van de geestelijke betekenis.⁴¹

Dezelfde exegetische methodologie wordt ook uitgelegd door Cyrillus van Alexandrië (ca. 376-444) in zijn commentaar op Jesaja:

Het is noodzakelijk, zo stel ik, dat degenen die zulke subtiële zaken willen ophelderen, erop gebrand zijn om, willen ze op een logische manier te werk gaan, alle symbolische details van de tekst grondig te onderzoeken met werkelijk geestelijk inzicht, waarbij ze eerst vaststellen wat de precieze *letterlijke* betekenis is, en pas daarna [verder gaan met] de interpretatie van de *geestelijke* betekenis, zodat de lezers profijt zouden kunnen hebben van elk aspect van de tekst en dat de uitleg van de betekenis in geen enkel opzicht ontoereikend zal zijn.⁴²

41. Origen, *Homilies on Genesis and Exodus; The Fathers of the Church*, trans. Ronald E. Heine, vol. 71 (Washington, D.C: The Catholic University of America, 1981), p. 72.

42. Norman Russell, *Cyril of Alexandria* (Routledge, 2000), 71, <https://www.routledge.com/Cyril-of-Alexandria/Russell/p/book/9780415182515> (gezien 10 juni 2013)

Dit soort exegese richt zich op de context waarin de teksten zijn geschreven, zoals: de taalkundige kwesties, de volgorde van gebeurtenissen en woorden, de sociale context van het boek en de oorspronkelijke betekenis van de woorden in de oorspronkelijke taal op het moment van schrijven. Basilius de Grote (330-379) zocht naar de oorspronkelijke betekenis voor het woord ἐπεφύετο dat "zweefde" betekende in het vers "en de Geest van God zweefde over de wateren."⁴³ Dus vond hij een Syrische kerkvader die uitlegde dat het Syrische woord voor ἐπεφύετο expressiever is en meer analoog aan de oorspronkelijke Hebreeuwse term, die het idee lijkt te bevatten van een kip die op haar eieren broedt om ze de kracht te geven om te leven.⁴⁴

Volgens de Vroege Kerkvaders is het negeren van de historische context alsof een man alle behoeften van zijn lichaam negeert om zijn ziel te voeden, met als gevolg dat het lichaam zal sterven en de ziel het lichaam vervolgens niet kan redden.⁴⁵ De Lubac vergelijkt de Schriften met een toren: "Het fundament is de geschiedenis, maar de top of het hoofd is de geestelijke betekenis."⁴⁶ De algemene minachting voor allegorese onder veel huidige theologen staat dus haaks op hoe de Kerk vijftien eeuwen lang de Bijbel uitlegde.

43. Genesis 1.2; St Basilius gebruikte het Grieks van de LXX als uitgangspunt.

44. St. Basilius noemde de naam van de Syrische vader niet. Philip Schaff merkte op dat Tillemont zei dat de Syrische vader Eusebius van Samosata was, terwijl de Benedictijnse redacteuren van Migne Ephraïm de Syriër suggereren. *Basilicum, Hexaemeron*, vert. Blomfield Jackson, vol. 8, Ante-Nicene and Post-Nicene Fathers (New York: Christian Literature Publishing Co., 1895), p. 63.

45. De Lubac, *Medieval Exegesis, The Four Senses of Scripture* 2, p. 45.

46. Ibid.

Allegorische zin

Allegorie verwijst in het algemeen naar het blootleggen van een *idee* of *kwaliteit* uit een letterlijke scène, tekst of gebeurtenis.⁴⁷ Het woord is in moderne talen terecht gekomen vanuit het Latijnse *allēgoria* en het Grieks *ἀλληγορία* (*allegoría*), wat verwijst naar gesluierde taal.⁴⁸

De Lubac drukt het belang van de allegorische betekenis uit door te stellen dat "ons geloof ervan afhangt." Hij beschouwt deze betekenis als een stimulans voor de verandering van een mens om de hemel te bereiken. Daarom schreef hij dat "we er niet omheen kunnen, als we een christelijke exegese willen produceren."⁴⁹ Het betekent dat elke christelijke exegese de allegorische methode dient te gebruiken.⁵⁰ Als de historische betekenis de basis is van de exegetische toren, "laat hem dan verder naar het mysterie opstijgen door allegorie te gebruiken," aldus Beda Venerabilis (672-735).⁵¹

De allegorische betekenis is de stem die historische gebeurtenissen en karakters vertaalt in nuttige

47. Allegory, in *Oxford Dictionary*, n.d., www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/allegory?q=allegory. (gezien 12 juli 2023) Andrew Louth *Oxford Dictionary of the Christian Church* (2022), trefwoord "allegory". (Gezien 23 augustus 2023)

48. Henry George Liddell and Robert Scott, "Ἀλληγορία", in *Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1940).

49. De Lubac, *Medieval Exegesis, The Four Senses of Scripture* 2, pp. 83–84.

50. Ik ga niet in op het onderscheid tussen allegorie en typologie. Beide benaderingen gaan het om het blootleggen van een "diepere betekenis" van de tekst, en ik denk niet dat het van veel belang is om onderscheid te maken in het kader van dit boekje.

51. De Lubac, *Medieval Exegesis, The Four Senses of Scripture* 2, p. 84.

leerstellingen voor de Kerk. Daarom kan deze manier van exegese "een geestelijke interpretatie" worden genoemd. Na de historische details van een bepaald oordeel uit het boek Leviticus te hebben beschreven, legde Origenes uit wat zijn plan was met zijn exegese: "Dit is de inhoud van de historische betekenis; laten we nu eens kijken welke geestelijke interpretatie er in kan zitten die de Kerk zou kunnen stichten."⁵²

Theologen van de School van Alexandrië meenden dat deze spirituele interpretatie die de Kerk opbouwt, datgene is waarnaar de Apostel Paulus verwees toen hij zei:

En ik, broeders, kon tot u niet spreken als tot mensen die geestelijk zijn, maar als tot mensen die nog vleselijk zijn, als tot jonge kinderen in Christus. Ik heb u met melk gevoed en niet met vast voedsel, want u kon dat nog niet verdragen; ja, u kunt dat ook nu nog niet, want u bent nog vleselijk.⁵³

Clemens van Alexandrië (ca. 150–215) meende dat de "melk moet worden verstaan als catechetische instructies. [...] En vlees (vast voedsel) is de mystieke contemplatie."⁵⁴

Origenes, een leerling van Clemens, bracht de melk die de apostel Paulus noemde in verband met het verhaal

52. Origen, *Homilies on Leviticus*, trans. Gary Wayne Barkley, vol. 83, *The Fathers of the Church* (Washington, D.C: The Catholic University of America, 2005), p. 246.

53. 1 Korintiërs 3.1-3.

54. Clement of Alexandria, *Stromata*, ANF 02 (New York: The Christian Literature, 1894), V: X, p. 460. Catechese in de Vroege Kerk legde nogal nadruk op de morele levensstijl van de christen, meer dan wat tegenwoordig doorgaans de inhoud van catechese is.

waarin Isaak werd gespeend en geen moedermelk meer kreeg. Er werd een groot feest georganiseerd en "de hele familie verheugde zich."⁵⁵ Vervolgens concludeert Origenes dat deze woorden in Genesis niet louter historisch begrepen moeten worden. Isaak was een reden tot vreugde voor het hele gezin, omdat hij volwassen was geworden en niet langer vleeselijk was, maar geestelijk. Dit geldt voor degenen die de geestelijke woorden kunnen begrijpen; dat is het vaste voedsel dat buiten het letterlijke ligt. Dat letterlijke is de melk, volgens Origenes.⁵⁶

De techniek van het exegetiseren die verder gaat dan de letterlijke betekenis van de woorden, is geen christelijke uitvinding. Plato (ca. 428-347 v.Chr.) was voor de meesten na hem de leermeester van de allegorie. Het zevende deel van zijn *De Republica* bespreekt een allegorie van mensen die hun hele leven in een grot leefden, vastgeketend aan de wanden van die grot. Ze konden de schaduwen van objecten buiten de grot zien bewegen op de muren van hun grot en ze waren overtuigd dat deze schaduwen de realiteit van de dingen waren. Toen één van deze grotbewoners werd vrijgelaten, meende hij aanvankelijk dat de echte objecten die hij zag, illusies waren, maar geleidelijk paste hij zijn opvattingen aan. In Plato's allegorie stellen de grotbewoners mensen voor die vastzitten in de zichtbare wereld die ze voor de werkelijkheid aanzien. De schaduwen die ze op de muur zien, zijn volgens Plato de onvolmaakte kopieën die we

55. Genesis 21.8.

56. Zie Origen, *Homilies on Genesis and Exodus*, pp. 127-28.

in de zichtbare wereld zien van de werkelijke ideale vormen buiten de zichtbare werkelijkheid. De bevrijde gevangene vertegenwoordigt iemand die verlicht is en die beseft dat de zichtbare wereld slechts een kopie is van de werkelijke wereld van de oorspronkelijke vormen, of ideeën.⁵⁷ De Grieken na Plato ontwikkelden de allegorese verder. Het werd bijvoorbeeld door de Stoïcijnen en anderen gebruikt bij de interpretatie van Homerus' boeken.

Ook de Palestijnse rabbijnse scholen interpreteerden hun Heilige Schriften met behulp van allegorese. De joodse theoloog Philo van Alexandrië (ca. 20 v.Chr.-50 n.Chr.) erfde de allegorische methode van Plato, de stoïcijns Platonisten en van de Palestijnse rabbijnen, en hij gebruikte dit in zijn exegese van het Oude Testament.⁵⁸ Philo beschouwde de profeten van Israël als mannen die waren bevrijd uit de grot van Plato, omdat ze ideeën konden zien achter de schaduwen van de tastbare werkelijkheid.

Voor een profeet is niets onbekend, aangezien hij een geestelijke zon en onbewolkte stralen in zichzelf heeft om hem een volledig en duidelijk begrip te geven van dingen die niet door de

57. Plato, *The Republic*, trans. Allan Bloom, Second edition (USA: Basic Books, 1991), pp. 193–95.

58. Brad Inwood, ed., *The Cambridge Companion to the Stoics*, *Cambridge Companions to Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), p. 3671; Ronald Williamson, *Jews in the Hellenistic World: Philo*, *Cambridge Commentaries on Writings of the Jewish and Christian World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. 144.

zintuigen worden gezien, maar die wel door het verstand kunnen worden doorzien.⁵⁹

Om die reden kan exegese van de Schriften, vanuit de optiek van Philo, de "dingen die door de zintuigen ongezien zijn" niet negeren, en de methode om die ongeziene dingen te onthullen is de allegorese.

Het Nieuwe Testament legt allegorische interpretaties vast in woorden van Jezus Christus en Zijn apostelen. Dat Jezus en de evangelienschrijvers allegoriseerden deden ze dus niet in een vacuüm maar in een context van joodse en Griekse exegese. De kerkvaders waren naar het lijkt sneller dan het Jodendom in het formaliseren van die methodiek. Opvallend is dat het Jodendom net als de Kerk een viervoudige Schriftzin kende, hoewel die wel enigszins verschilde van hoe dit zich in de Kerk had ontwikkeld.⁶⁰

Een paar bekende voorbeelden van Jezus' gebruik van allegorie volstaan. Vóór het Pascha kwamen joden naar de tempel in Jeruzalem. Toen Jezus de handel en bedrijvigheid in de tempel zag, maakte Hij een zweep en joeg alle verkopers met hun dieren de tempel uit. De evangelist Johannes beschreef dit incident:

59. Philo, *On the Special Laws*, trans. F. H. Colson, vol. VIII (London, England: Harvard University Press, 1999), p. 127.

60. Pas in de 13de eeuw legde de joodse kabbalist Moses de León (Moshe ben Shem-Tov, ca. 1240–1305), deze vier manieren van exegese vast. Daarbij ging het om de letterlijke, de allegorische, de vergelijkende en de mystieke betekenis. Ds Karel Bogerd wees me op de joods-nederlandse website www.stichtingpardes.nl waar deze exegese wordt beschreven.

Jezus antwoordde en zei tegen hen:
Breek deze tempel af en in drie dagen zal Ik hem
laten herrijzen.

De Joden zeiden dan: Zesenzeventig jaar is aan deze
tempel gebouwd, en Ú zult hem in drie dagen laten
herrijzen?

Maar Hij sprak over de tempel van Zijn lichaam.
Toen Hij dan uit de doden was opgewekt,
herinnerden Zijn discipelen zich dat Hij dit tegen
hen gezegd had en geloofden zij de Schrift en het
woord dat Jezus gesproken had.⁶¹

Johannes concludeerde dat Jezus Zijn lichaam bedoelde
toen Hij "tempel" zei, en Hij bedoelde Zijn opstanding
uit de dood toen Hij het had over "in drie dagen zal
Ik het oprichten." Deze allegorische betekenissen
waren niet meteen duidelijk voor de discipelen op het
moment van het gesprek tussen Jezus en de joodse
leiders. Johannes beschreef de betekenis decennia na
de opstanding toen de woorden van Jezus duidelijk
waren geworden..

Eens vroegen joden aan Jezus om een wonder te laten
zien zodat ze in Hem zouden kunnen geloven. Mozes
had brood uit de hemel aan hun vaders gegeven,
en daarom geloofden ze Mozes. Jezus gebruikte
dit wonder van het manna en probeerde hen uit te
leggen dat Hij het ware manna is dat uit de hemel is
neergedaald:

Ik ben het Brood des levens.
Uw vaders hebben het manna gegeten in de

61. Johannes 2.19-22.

woestijn en zij zijn gestorven.

Dit is het brood dat uit de hemel neerdaalt, opdat de mens daarvan eet en niet sterft.

Ik ben het levende brood, dat uit de hemel neergedaald is;

als iemand van dit brood eet, zal hij leven in eeuwigheid.

En het brood dat Ik geven zal, is Mijn vlees, dat Ik geven zal voor het leven van de wereld.⁶²

Jezus gebruikte de allegorische methode dus om iets vanuit de Schriften aan de menigte uit te leggen. Hij bedoelde dat het manna van Mozes, een groot historisch wonder, een allegorie is die naar Hem wijst. Hij is het echte manna dat eeuwig leven zal geven.

De apostel Paulus gebruikt de allegorese in zijn brieven. En mooi voorbeeld is hoe hij zijn lezers in Galatië herinnerde aan de vrouwen en zonen van Abraham:

[Er] staat geschreven dat Abraham twee zonen had, een van de slavin, en een van de vrije.

Maar hij die van de slavin was, is naar het vlees geboren, hij echter die van de vrije was, door de belofte.

Deze dingen hebben een zinnebeeldige betekenis; want deze vrouwen zijn de twee verbonden: het ene, dat van de berg Sinaï, dat kinderen voortbrengt voor de slavernij, dat is Hagar.

Want deze Hagar is de berg Sinaï in Arabië, en komt overeen met het huidige Jeruzalem, dat met

62. Johannes 6.49-51.

haar kinderen in slavernij is.

Maar het Jeruzalem dat boven is, is vrij, en dat is de moeder van ons allen.⁶³

In Paulus' exegese wijst Hagar naar het historische Jeruzalem, terwijl Sara vrij was, als de vrije Kerk van Christus, die naar het hemelse Jeruzalem verwijst. Waar de Herziene Statenvertaling het heeft over "een zinnebeeldige betekenis" (Galaten 4.24) gebruikt Paulus het Griekse woord "allegorie."

Elders gebruikt Paulus een gebod uit het Oude Testament om zijn methoden van evangelisatie uit te leggen:

Want in de wet van Mozes staat geschreven:
U mag een dorsende os niet muilbanden.
Bekommert God Zich alleen maar om de ossen?
Of zegt Hij dit vooral om ons? Jawel, om ons
is geschreven dat wie ploegt, in hoop hoort te
ploegen, en dat wie in hoop dorst, het deel waarop
hij hoopt, hoort te krijgen.⁶⁴

Paulus allegoriseerde het idee van de os die ploegt om er een geestelijke les uit te halen: de prediker van het evangelie die ploegt en het zaad uitstrooit, hoopt op vrucht en heeft het recht op onderhoud.

In zijn brief aan de Korintiërs gebruikte Paulus veel allegorische exegese. Hij nam historische verhalen uit het Oude Testament om te verwijzen naar het nieuwe

63. Galaten 4.22-26.

64. 1 Korintiërs 9.9-10.

leven in Jezus Christus. Hij zegt bijvoorbeeld dat toen de Israëlieten door de Rode Zee trokken en onder de wolk kwamen, dit als de nieuwtestamentische doop was. Het voedsel dat ze aten en de drank die ze dronken waren geestelijk, omdat de bron van het voedsel de hemel was en de bron van de drank was de rots. "Deze rots is Christus," schrijft Paulus.⁶⁵

Paulus verzekerde de gelovigen onophoudelijk dat ze samen het "lichaam van Christus" zijn.⁶⁶ Dat idee van het lichaam van Christus stelde Paulus in staat om dezelfde allegorie te gebruiken die Jezus gebruikte over de tempel. Aangezien Jezus allegorisch Zijn lichaam bedoelde toen Hij sprak over de verwoesting van de tempel, en aangezien Paulus begreep dat alle gelovigen het lichaam van Jezus zijn, zijn de gelovigen daarom dus de tempel van God, en de Geest van God woont in die tempel.⁶⁷

Deze eenheid van het lichaam van Christus met zijn gelovigen deed Paulus ook constateren dat het huwelijk van man en vrouw geestelijk gezien een beeld is van de relatie tussen Christus en zijn volgelingen:

Want wij zijn leden van Zijn lichaam, van Zijn vlees en van Zijn beente.

Daarom zal een man zijn vader en moeder verlaten en zich aan zijn vrouw hechten, en die twee zullen tot één vlees zijn.

65. 1 Korintiërs 9.4.

66. Romeinen 12.5; 1 Korintiërs 10.17, 12.27; Efeze 4.12.

67. 1 Korintiërs 3.16.

Dit geheimenis is groot; maar ik spreek met het oog op Christus en de gemeente.⁶⁸

Na het apostolische tijdperk ging de Kerk door met deze allegorische uitleg. Het was de manier waarop de Apostolische Vaders en de generaties daarna de Hebreeuwse Schriften bleven lezen, namelijk in het licht van Jezus Christus "volgens de schriften."⁶⁹ Dit is de sleutel tot alle vroeg-kerkelijke theologie. Tegelijkertijd werd door het Oude Testament te lezen in het licht van Christus, gebroken met veel joodse gewoonten en wetten.

Clemens van Rome (ca. 35-99) is de eerste schrijver na het Nieuwe Testament die allegorese laat zien. Hij schrijft dat Rachabs scharlaken koord haar huis redde tijdens Israëls oorlog tegen Jericho, net zoals het scharlaken bloed van Christus de mensheid redt.⁷⁰

De getallen die in bepaalde bijbelteksten worden genoemd, werden door de Vroege Kerkvaders op een geestelijke manier begrepen. Dit was in overeenstemming met de zeer hoge waardering in de oudheid in het algemeen voor de mystieke betekenis van getallen. In de Brief van Barnabas (ca. 80-132 n.Chr.) concludeerde de schrijver dat het getal 318, in het verhaal van de 318 mannen van de familie en werknemers van Abraham die besneden werden, geestelijk op Jezus en diens kruisdood duidde. Hij legt uit:

68. Genesis 2.24; Efeze 5.30-32.

69. 1 Korintheërs 15.3

70. Clement of Rome, *The First Epistle to Corinthians*, ed. Alexander Roberts and James Donaldson, vol. I, ANF (New York: The Christian Literature, 1885), p. 8.

De tien en de acht worden aldus aangeduid: tien door I en acht door H. Je hebt [de eerste twee Griekse letters van de naam van] Jezus. En omdat het kruis de genade moest uitdrukken door de letter [die in Grieks het getal 300 aanduidde, en die een kruisvorm heeft, namelijk] T, zegt hij ook: "Driehonderd."⁷¹

Origenes gebruikte dezelfde methodiek bij het lezen van het Oude Testament als Paulus, in het begrijpen van Christus in het hele Oude Testament, en in het toepassen van de geestelijke betekenis van deze tekst op de Kerk. Hij gaf commentaar op zijn eigen methodologie en toonde het belang aan van de allegorische exegese door Paul voor de christelijke Kerk.

De apostel Paulus, "leraar van de heidenen in geloof en waarheid," onderwees de Kerk die hij uit de heidenen verzamelde hoe zij de wetboeken moest interpreteren. Deze boeken werden van [de joden] ontvangen en waren voorheen onbekend bij de heidenen en waren erg vreemd. Hij vreesde dat de Kerk, die instructies van vreemden ontving en het principe van de instructies niet kende, in een staat van verwarring zou verkeren over het vreemde document. Om die reden geeft [Paulus] enkele interpretatievoorbeelden, zodat we soortgelijke dingen ook in andere passages

71. N.a.v. Genesis 17.23-27. I is de tiende letter en H is de achtste letter van the Griekse alfabet, dus de eerste twee letters van de Griekse naam voor Jezus, ΙΗΣΟΥΣ. Het getal driehonderd in Grieks is Τριακοσία, en begint dus met de T, wat op een kruis lijkt. Alexander Roberts and James Donaldson, eds., *The Epistle of Barnabas*, ANF 01 (New York: The Christian Literature, 1885), IX, p.143.

kunnen opmerken, opdat we niet geloven dat we door het imiteren van de tekst en het document van de joden tot discipelen worden gemaakt. Hij wil daarom discipelen van Christus onderscheiden van discipelen van de synagoge door de manier waarop zij de wet begrijpen. Door het verkeerd te begrijpen, verwierpen de joden Christus. Door de wet geestelijk te begrijpen, laten wij zien dat deze terecht is gegeven om de Kerk te onderrichten.⁷²

De Maagd Maria heeft een opvallende plaats in de allegorische exegese van het Oude Testament. Kerkvaders meenden bijvoorbeeld dat ze werd beschreven in het visioen van Ezechiël waarmee die zijn boek begon. Een prominente leerling van Origenes, Gregorius Thaumaturgus (ca. 213-270), zag dat "iets wat leek op een gewelf, als de schittering van ontzagwekkend ijskristal, vanboven over hun hoofden uitgespannen," op de Moeder van God duidde.⁷³ Thaumaturgus was ongeremd in zijn interpretatie van de details om te beschrijven hoe Maria boven alle hemelse wezens staat en hoe haar deugden helderder zijn dan kristal.⁷⁴

De Koptisch-Orthodoxe Kerk allegoriseert datzelfde bijbelvers en heeft in de liturgie een doxologie die wordt gebeden in de maand voor het Kerstfeest. In deze doxologie eren de Kopten Maria door te zingen:

72. Origen, *Homilies on Genesis and Exodus*, p. 275.

73. Ezechiël 1.22.

74. Gregory Thaumaturgus, *On the Annunciation to the Holy Virgin Mary, The Second Homily*, ed. Alexander Roberts and James Donaldson, vol. III, ANF (Edinburgh: T&T Clark, n.d.), p. 32.

Want als ik over u spreek, O Cherubimische troon,
wordt mijn tong nooit moe van u te zegenen.⁷⁵

Hetzelfde idee wordt gebruikt in de Oosters-Orthodoxe Kerken, waar op kerstavond Ode 9 over de geboorte van Christus wordt gezongen:

Maak groot, o mijn ziel,
zij die eerbaarder en verhevener in heerlijkheid is
dan de hemelse heerscharen.
Ik aanschouw een vreemd en wonderbaarlijk
mysterie:
de grot een hemel, de Maagd een engelentoon,
en de kribbe een edele plaats waarin Christus, de
onbegrensde God, heeft gelegen.⁷⁶

Een onderscheidend kenmerk van de allegorische methode van exegese is dat het specifiek zoekt naar Jezus Christus en Diens lichaam, de Kerk, tegen de achtergrond van de letterlijke, historische teksten van het Oude Testament. Cyrillus van Alexandrië citeerde als verdediging van deze manier van exegese de woorden van Paulus en Johannes: "Want het einde van de wet en de profeten is Christus."⁷⁷

Gebouwd op de basis van de historische betekenis, zijn de andere methoden van exegese per saldo niets anders dan het blootleggen van betekenissen die verborgen

75. "First Doxology of Kiahk", Tasbeha, 6 April 2023, 1, https://tasbeha.org/hymn_library/view/129. (Gezien 10 juni 2023) Dit als reactie op de belofte aan Maria dat alle geslachten haar zalig zullen prijzen.

76. John Damascene, "Hymn to the Theotokos", Orthodox Church of the Mother of God, 6 April 2023, <https://churchmotherofgod.org/text-of-prayers-of-the-church/53-hymn-to-the-theotokos.html>. (gezien 10 juni 2023).

77. Russell, *Cyril of Alexandria*, p. 71. Vergelijk Romeinen 10.4 en Openbaring 19.10.

liggen in de teksten en de geschiedenissen, wetten en acties die daarin zijn beschreven, was de mening van de theologen van de Vroege Kerk.

Het Oude Testament is in geestelijke zin een getuige van Christus, en dat het daarmee ook over Diens Kerk gaat was voor de kerkvaders evident. De Lubac vatte de benadering van de kerkvaders samen door te zeggen dat het gebaseerd is op de vooronderstelling dat Christus en de Kerk in wezen één groot mysterie is. Kerkvaders begrepen dat niet alleen Christus maar ook de Kerk op allegorische wijze schuilt in de verhalen van het Oude Testament, omdat de Kerk het lichaam van Christus is, en dat alles wat door Christus, het Hoofd, werd gezegd en gedaan, ook wordt gedaan en vervuld door de Kerk, Zijn lichaam.⁷⁸

Om de allegorische betekenis op de juiste manier te bestuderen, moeten we de allegorie onderscheiden van de andere twee manieren van exegese die hierna worden behandeld, namelijk de tropologische en de anagogische. Door de vroege exegeten werden die soms ook gewoon onder allegorie geschaard, maar de meeste exegeten maakten onderscheid door te suggereren dat allegorie vooral is geconcentreerd op geestelijke waarheden ten aanzien van Jezus Christus en Diens Kerk, terwijl de tropologie en de anagogie zich op moreel gedrag en de eeuwigheid concentreren.

78. De Lubac, *Medieval Exegesis, The Four Senses of Scripture* 2, p. 92.

Tropologische betekenissen

In het algemeen wordt het woord "tropologie" gebruikt voor het gebruik van figuurlijke taal of stijlfiguren. Het theologische gebruik van het woord verwijst naar "het onderwijzen van morele of figuurlijke betekenissen uit de Schrift," aldus een definitie in *Collins English Dictionary*.⁷⁹

De Lubac was het eens met de School van Victor (1108–1173) dat we in de Heilige Schriften naar twee centrale doelen moeten zoeken. Het gaat enerzijds om kennis van de waarheid en stichting van het geloof, en anderzijds om het vormen van de moraal en een ethische levensstijl. Geschiedenis en allegorie richten zich op dat eerste; tropologie zorgt voor het tweede.⁸⁰

Het tropologische Schriftgebruik werd door Jezus beoefend, bijvoorbeeld toen Hij eens wat Farizeeën ontmoette. Jezus' discipelen plukten en aten wat graan op de sabbat. De Farizeeën berispten Jezus daarom: "Zie, Uw discipelen doen iets wat niet geoorloofd is te doen op de sabbat!" Jezus herinnerde hen aan het Oude Testament en probeerde hun harten te verzachten en hen Zijn idee over de sabbat te doen begrijpen:

Hebt u niet gelezen in de Wet dat de priesters op de sabbatdagen de sabbat ontheiligen in de tempel, en toch onschuldig zijn?

Ik zeg u echter dat hier

Iemand is Die meer is dan de tempel.

79. Tropology, in *Collins English Dictionary – Complete and Unabridged* (HarperCollins Publishers, n.d.).

80. De Lubac, *Medieval Exegesis, The Four Senses of Scripture* 2, pp. 126–27.

Maar als u geweten had wat het betekent:
Ik wil barmhartigheid en geen offer, dan zou u de
onschuldigen niet veroordeeld hebben.
Want de Zoon des mensen is Heere, óók van de
sabbat.⁸¹

De apostel Paulus schreef: "Heel de Schrift is door God
ingegeven en is nuttig om daarmee te onderwijzen,
te weerleggen, te verbeteren en op te voeden in de
rechtvaardigheid, opdat de mens die God toebehoort,
volmaakt zou zijn, tot elk goed werk volkomen
toegerust."⁸² Deze optiek op het Oude Testament, dat
alles wat daarin staat moreel onderwijs bevat, zorgde
dat de kerk altijd zo haar Bijbel las. Bijvoorbeeld,
de auteur van de Brief van Barnabas begreep dat de
instructies over verboden voedsel in Leviticus 11,
wezenlijk gingen over slechte karaktereigenschappen
en gedrag dat de gelovigen in Christus zou moesten
vermijden.⁸³

Origenes stond bekend om deze manier van
bijbellezen. Hij moedigde de gelovigen aan om de
vele voorbeelden van mannen en vrouwen in de
bijbelboeken na te volgen om hun geestelijke rijpheid
en staat van verlichting te bereiken. Nadat hij het
verhaal uitlegde van Abraham die bereid was zijn zoon
Izaak te offeren, waarschuwde Origenes zijn lezer:

Maar deze dingen zijn vanwege u geschreven,
omdat ook u weliswaar in God hebt geloofd, maar

81. Mattheüs 12.1-8.

82. 2 Timotheüs 3.16.

83. Roberts and Donaldson, *The Epistle of Barnabas* X, pp. 143-44.

let op: als u niet "de werken van het geloof" vervult, als u niet gehoorzaamt aan alle geboden, zelfs de moeilijkeren, als u geen offers brengt en laat zien dat u vader, moeder noch zonen boven God plaatst, dan weet u niet of u werkelijk God vreest, noch zal er van u gezegd worden: "Nu weet ik dat u God vreest."⁸⁴

Het Bijbelse verhaal van Abraham en Sara inspireerde de Griekse kerkvaders enorm; ze schreven veel preken over hun relatie en leven. Johannes Chrysostomos (ca. 347-407) schreef in een uitgebreide preek dat de liefde tussen de patriarch en zijn vrouw ons zou moeten leren over het juiste gedrag van christelijke echtgenoten en echtgenotes:

Laten we dan zeer attent zijn voor zowel onze vrouwen als onze kinderen en bedienden. We weten immers dat we, als we dat doen, makkelijk aan hen leiding kunnen geven, en onze omgang met hen zal vriendelijk en mild kunnen zijn, terwijl we zeggen: "Zie ik, en de kinderen die God mij heeft gegeven." Als de echtgenoot respect afdwingt en het hoofd eerbaar is, dan zal de rest van het lichaam geen geweld worden aangedaan. Wat is nu het passende gedrag van de vrouw en dat van de man, zegt hij nauwkeurig, terwijl hij haar opdraagt hem als het hoofd te eerbiedigen en hem lief te hebben als echtgenote.⁸⁵

84. Origen, *Homilies on Genesis and Exodus; The Fathers of the Church* 71, p. 143.

85. Chrysostom, *Commentary on Ephesians*, NPNF 113 (Edinburgh: T&T Clark, 1843) XX, pp. 148-49.

In die tropologische uitleg functioneerde Maria vaak als model van iemand die de deugden ideaal belichaamde. Ambrosius van Milaan (339-397) moedigde zijn toehoorders vaak aan om de deugden van de Maria te imiteren. Eens zei hij aan de weduwen:

Want we zien uit wat volgt dat de heilige Maria elk jaar met Jozef naar Jeruzalem ging op de plechtige dag van het Pascha. Overal rondom de Maagd is een gretige toewijding en een ijverige deelgenoot van haar kuisheid.

Evenmin is de Moeder van de Heere opgeblazen, alsof ze zeker zou zijn van haar eigen verdiensten, maar hoe meer ze haar verdienste herkende, des te vollediger betaalde ze haar geloften en des te overvloediger verrichtte ze haar dienst, des te vollediger vervulde ze haar ambt, des te religieuzer vervulde ze haar plicht. [...] Hoeveel te meer dan betaamt het u om gericht te zijn op het nastreven van kuisheid, opdat u geen enkele aanleiding geeft voor een ongunstige mening bij hen die enkel uw bescheidenheid en uw gedrag zien.⁸⁶

Gregorius de Grote (540-604) was net als Johannes Chrysostomus een bedachtzame pastor die zowel voor het praktische als voor het geestelijke aspect van de Schrift aandacht had. Hij schreef aan pastors en drong er bij hen op aan de wielen te imiteren die door Ezechiël bij de vier levende wezens werden gezien.⁸⁷

86. Ambrose, *Concerning Widows*, vol. X, NPNF 210, Second Series (Michigan: The Christian Literature, 1889), p. 395.

87. Ezechiël 1.18 en Openbaring 4.6.

Daarom moeten degenen die boven anderen staan worden vermaand, dat zij door serieuze omzichtigheid ogen hebben die van binnen en rondom waakzaam zijn en ernaar streven levende schepselen van de hemel te worden. Want de levende wezens van de hemel worden beschreven als vol ogen rondom en van binnen. En dus is het passend dat degenen die boven anderen staan, ogen van binnen en van buiten hebben, om zowel zichzelf innerlijk te bestuderen om de innerlijke rechter te behagen, als ook om [...] de dingen te ontdekken die gecorrigeerd moeten worden in anderen.⁸⁸

De Woestijnvaders besteedden bijzondere zorg aan het begeleiden van hun leerlingen door middel van de tropologische betekenis van de geschriften. Antonius van Egypte (ca. 251-356) haalde er nuttige lessen uit om zijn monniken te trainen, zoals naar aanleiding van de geschiedenis van Elia en de profeten van Baäl.⁸⁹ Hij wilde zijn monniken aanmoedigen en hun geestelijke zintuigen versterken:

Verhef je lichaam waarin je gekleed bent en maak er een altaar van en leg al je gedachten erop en laat alle kwade plannen achter bij God, en hef de handen van je hart op naar Hem, dat wil zeggen naar de Schepper van je verstand, en bid tot God dat Hij u het grote onzichtbare vuur geeft, opdat het van boven mag neerdalen en het altaar en alles

88. Gregory the Great, *The Book of Pastoral Rule*, trans. James Barmby, NPNF 212 (Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1894), p. 27.

89. 1 Koningen 18.

erop kan verteren, evenals alle priesters van Baäl, die de vijandige werken van de vijand zijn, opdat zij mogen vrezen en vlucht voor u zoals voor de profeet Elia.⁹⁰

Macarius van Egypte (300-391) herinnerde zich wat de joden deden met betrekking tot het lam dat aan hun priesters werd gegeven om te worden geslacht, gezouten en vervolgens aan God geofferd.⁹¹ Hij schreef:

Het was daarom noodzakelijk dat het offer eerst door een priester werd geslacht. Nadat het stierf, werd het in stukken gesneden en gekruid met zout en vervolgens in op het vuur gelegd. Als de priester het lam niet eerst slacht, wordt het niet gezouten en wordt het niet als brandoffer aan de Heere gebracht. Evenzo moet ook onze ziel de Hogepriester Christus naderen om door Hem gedood te worden en te sterven aan haar eigen gedachten en het slechte leven dat zij leidde, dat wil zeggen, om te sterven voor de zonde.⁹²

Macarius had eerder het zout al in verband gebracht met de Heilige Geest die de ziel zuivert als die ziel bij God zijn toevlucht zoekt:

Als inderdaad de ziel haar toevlucht zoekt tot God, gelooft, en het zout van het leven zoekt, dat is de

90. Samuel Rubenson, *The Letters of St. Antony, Monasticism and The Making of a Saint*, Studies in Antiquity & Christianity (Minneapolis, USA: Fortress Press, 1995), Letter 6, p. 221.

91. Leviticus 2.2, 2.13.

92. Saint Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies And, The Great Letter*, trans. George Maloney, Classics of Western Spirituality (New York: Paulist Press, 1992), Hom.1:5.

goede en mens-liefhebbende Geest, dan komt het hemelse zout en doodt die lelijke wormen. De Geest neemt de vreselijke stank weg en reinigt de ziel door de kracht van Zijn zout.⁹³

De Lubac vat de tropologische exegese goed samen:

De tropologische exegese maakt dat we begrijpen dat de Schrift volledig *voor ons* het Woord van God is, en dit Woord is gericht tot elke persoon hier en nu, evenals tot de hele Kerk, en dat Woord vertelt aan een ieder wat van belang is voor zijn leven. God heeft maar één keer gesproken, en toch blijft Zijn Woord [...] voortgaan en het houdt nooit volledig op om ons te bereiken.⁹⁴

De tropologische betekenis van de Schriften is de toepasbare, praktische betekenis die de Bijbel voor de gelovigen tot een persoonlijk boek maakt om naar te leven. Deze uitleg leidt de christenen door hun leven om te bereiken wat door Jezus Christus was beloofd en wat de kerkvaders begrepen als ze het hadden over de vierde zin, de *anagogische* betekenis van de Bijbel.

Anagogische betekenis

Het woord "anagogie" komt van het Griekse woord ἀναγωγή wat "een aanloop" betekent, of "een schip naar de volle zee brengen."⁹⁵ De anagogische manier van exegese is een vorm van allegorie die de geest verheft

93. Macarius, Hom.1:6.

94. De Lubac, *Medieval Exegesis, The Four Senses of Scripture* 2, pp. 140–41.

95. Henry George Liddell and Robert Scott, "Ἀναγωγή", in *Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1940).

tot de hemelse dingen die boven zijn, of de onzichtbare dingen die komen gaan. Het moedigt de gelovige aan om te denken aan de objecten van verlangen en hoop aan het einde der tijden.⁹⁶ Johannes Cassianus (ca. 360-435) legt uit dat de anagogische betekenis "opstijgt van de geestelijke mysteries tot de nog meer verheven en heilige geheimen van de hemel."⁹⁷

Er zijn veel profetieën in het Oude Testament die kunnen worden opgevat als rechtstreekse verwijzingen naar de eerste komst van Jezus Christus, maar anagogisch kunnen ze worden opgevat als de eschatologische komst aan het einde der dagen. De volgende verzen van Maleachi worden door de kerkvaders vaak gebruikt als voorspelling van de eerste komst van Jezus:

Zie, Ik zend Mijn engel,
die voor Mij de weg bereiden zal.
Plotseling zal naar Zijn tempel komen
die Heere Die u aan het zoeken bent,
de Engel van het verbond,
in Wie u uw vreugde vindt.
Zie, Hij komt,
zegt de HEERE van de legermachten.
Maar wie zal de dag van Zijn komst verdragen?
Wie zal bij Zijn verschijning standhouden?
Want Hij is als vuur van een edelsmid,
en als zeep van de blekers.⁹⁸

96. De Lubac, *Medieval Exegesis, The Four Senses of Scripture* 2, p. 180.

97. John Cassian, *The Conferences*, trans. Edgar C. S. Gibson, NPNF 211 (New York: The Christian Literature, 1886), 14.8.3.

98. Maleachi 3.1-2.

Chrysostomus begreep dat deze profetie ook verwees naar de eschatologische *tweede* komst van Jezus. Regelmatig gebruikte hij dit vers in zijn uitleg over die laatste dagen.⁹⁹ Cyrillus van Jeruzalem (ca 313-386) en Augustinus (354-430) verdelen deze profetie van Maleachi in twee delen; het eerste deel waar de Heere plotseling naar Zijn tempel komt verwijst dan naar Zijn eerste komst, en het tweede deel van de profetie wijst op Zijn tweede komst in het einde der dagen.¹⁰⁰

De Lubac begreep dat een oudtestamentische profetie vervuld kan worden in het Nieuwe Testament, en dat het vervolgens kan heenwijzen naar een andere realiteit die nog moet komen:

Het lijkt dus noodzakelijk om het Nieuwe Testament op te vatten als waarheid met betrekking tot het Oude, maar als louter "beeld" met betrekking tot de ultieme realiteit die nog moet komen.¹⁰¹

Hij bedoelde dat als men het Nieuwe Testament zou zien als een allegorische realisatie van het Oude Testament, men het Nieuwe Testament zelf zou moeten beschouwen als een anagogische aanzet in de richting van een eschatologische realisatie die nog moet komen.

99. John Chrysostom, *Homilies on The Gospel of St. Matthew*, NPNF110 (Michigan: EERDMANS Publishing Company, 1888), Homily XIX, p. 136; John Chrysostom, *An Exhortation to Theodore After His Fall*, NPNF109 (Michigan: EERDMANS Publishing Company, 1889), Letter 1, p. 101.

100. Cyril of Jerusalem, *The Catechetical Lectures*, NPNF 207 (Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1893), Lecture XV, p. 104. Augustine, *City of God*, NPNF 102 (Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1886), XVIII:35, p. 382.

101. De Lubac, *Medieval Exegesis*, *The Four Senses of Scripture* 2, p. 182.

De christelijke anagogische betekenis werd in veel van zijn verhandelingen door Jezus Christus zelf geïnitieerd. Toen Hij Martha ontmoette bij de dood van haar broer Lazarus, zei Hij dat haar broer zou opstaan uit de dood. Martha antwoordde dat ze geloofde dat zijn opstanding in het eschaton zal plaatsvinden. Toen tilde Jezus de sluier van de tijd op, en zei: "Ik ben de opstanding en het leven. Wie in Mij gelooft, zal leven, ook al is hij gestorven."¹⁰²

Jezus verwijderde een andere keer de barrière van de tijd en moedigde gelovigen aan om het eeuwige koninkrijk van God te realiseren, voor zover ze kunnen, in het hier en nu: "Het Koninkrijk van God komt niet op waarneembare wijze. En men zal niet zeggen, Zie hier of zie daar, want, zie, het Koninkrijk van God is [in uw midden]."¹⁰³ Jezus gebruikte ook wat er gebeurde met mensen die leefden in de dagen van Noach om te laten zien wat er zal gebeuren bij Zijn tweede komst:

En zoals het gebeurde in de dagen van Noach,
zo zal het ook zijn in de dagen van de Zoon des
mensen.

Zij aten, zij dronken, zij namen ten huwelijk en zij
werden ten huwelijk gegeven tot op de dag waarop
Noach de ark binnenging en de zondvloed kwam
en hen allen om deed komen.¹⁰⁴

102. Johannes 11.25.

103. Lukas 17.20-21. In geef de voorkeur aan de vertaling "in uw midden" boven wat de HSV doet met: "is binnen in u."

104. Lukas 17.26-27.

Eerder zagen we hoe Paulus allegoriseerde in zijn brief aan de gemeente in Galatië, waar hij hen herinnerde aan de vrouwen en zonen van Abraham. Paulus gebruikt het woord "allegorie" in die context, maar met het oog op de viervoudige Schriftzin kunnen we het onder anagogie rubriceren. Paulus gebruikt de tekst immers om uit de aardse werkelijkheid een les over de eeuwigheid te trekken. Dit voorbeeld laat trouwens ook zien dat het begrijpelijk was dat sommige exegeten van de Vroege Kerk in wezen over slechts twee manieren van exegese spraken, namelijk de letterlijke en de allegorische. Wat ze dan onder het ene thema van allegorie verstaan, is wat door andere theologen wordt onderverdeeld in allegorie, tropologie en anagogie.

Peter Damianus (ca.1007–1072) gaf ook commentaar op de historische en anagogische kijk op Jeruzalem. Hij schreef:

Want Jeruzalem was de koninklijke stad waar een zeer beroemde tempel voor God was gebouwd; maar na die [stad] kwam wat de ware tempel van God was, en het hemelse Jeruzalem begon de mysteriën te openbaren; het aardse werd vernietigd terwijl het hemelse verscheen.¹⁰⁵

Zo zoekt de anagogische exegese naar het eeuwige bestaan van de Kerk en de levens van gelovigen in Jezus Christus. Deze exegese voltooit de harmonie van de eerste drie manieren van exegetiseren.

105. De Lubac, *Medieval Exegesis, The Four Senses of Scripture* 2, p. 184.

Conclusie

Johannes Cassianus geeft een mooie beschrijving van de vier methodes van exegese wanneer hij de betekenis van het woord "Jeruzalem" in de Bijbel beschrijft:

[Het] ene en hetzelfde Jeruzalem kan vier betekenissen hebben: historisch is het de stad van de Joden; allegorisch is het de Kerk van Christus, anagogisch is het de hemelse stad van God "die de moeder van ons allen is," en tropologisch kan het worden gezien als de ziel van de mens, die onder deze titel vaak wordt geprezen of verworpen door de Heere.¹⁰⁶

De historische exegese vormt de basis, omdat het zich richt op het begrijpen van de oorspronkelijke gebeurtenis. De allegorische betekenis ziet een diepere theologische betekenis over Jezus en de Kerk in die oorspronkelijke gebeurtenis. De tropologische betekenis volgt logischerwijs, omdat het de gelovigen leert hoe ze een moreel rechtschapen leven kunnen leiden met het oog op de historische en theologische waarheden. De gelovige verlangt ernaar dit leven ook te leiden met het oog op wat komen gaat, wat wordt uiteengezet door de anagogische betekenis van de bijbelse tekst.¹⁰⁷

Het is overigens van belang te onderstrepen, dat de exegeten van de Vroege Kerk deze viervoudige zin van de Schrift niet als een dwangmatig juk hanteerden. Bij het uitleggen van hun Bijbel hielden ze zich deze vier

106. Cassian, *The Conferences*, XIV. p. 438.

107. Tot zover de bijdrage van Fr Pakhomios Faltas.

vormen van uitleg voor ogen, en waar ze dit passend vonden, werd dit in een tekst of gebeurtenis herkend. Het was niet zo dat ze elke tekst op genoemde vier manieren van uitleg voorzagen, en sommige theologen waren terughoudender in het vinden van allegorische betekenissen dan andere, zoals we in het vervolg zullen zien.

In het algemeen delen kerkhistorici de exegeten van de Vroege Kerk, waar het op allegorising aankwam, in twee scholen in, namelijk die van Alexandrië en die van Antiochië. Die eerste was veel uitbundiger in het gebruik van allegorie dan de laatste, maar evengoed werd ook door de School van Antiochië allegorese als legitieme en noodzakelijke vorm van Schriftuitleg gezien. Ook de theoloog die bij uitstek als de vertegenwoordiger van de School van Antiochië wordt gezien, Johannes Chrysostomos, maakte regelmatig gebruik van allegorische Bijbeluitleg in zijn preken.¹⁰⁸

2.3 Bewijsteksten uit Jesaja 19 voor de christelijke boodschap

We zullen nu zien hoe de exegeten van de Vroege Kerk met hun viervoudige exegetische instrumentarium Jesaja 19 uitlegden. In 2.4-2.6 laten we drie kerkvaders aan het woord die complete bijbelcommentaren op Jesaja schreven, maar we laten nu eerst een veelheid van exegeten aan het woord die slechts incidenteel

108. Ds Karel Bogerd schreef een eindwerkstuk voor zijn Bachelor Godgeleerdheid (Utrecht) en laat zien hoe Chrysostomos in zijn bespreking van het Bijbelboek Filemon regelmatig allegorese gebruikte. Karel Bogerd, *Hermeneutiek bij Johannes Chrysostomos, Een onderzoek naar de Alexandrijnse en Antiocheense school in de uitleg van de brief van Filemon* (april 2011, niet uitgegeven).

Jesaja 19 aanstipten. We doen dat voor zover mogelijk vers voor vers, als een soort catena. Die aanpak past mooi bij ons onderwerp: Een catena (Latijn: ketting) is een vorm van vers-voor-vers bijbelcommentaar, volledig samengesteld uit fragmenten van eerdere bijbelcommentatoren, elk ingeleid met de naam van de auteur, en met alleen kleine aanpassingen van woorden om het geheel tot een doorlopend commentaar te vormen. Dit was in de Vroege Kerk een veel gebruikte manier om de commentaren van de beste theologen op bepaalde bijbelgedeelte te verzamelen en te bewaren.

Jesaja 19.1: "Zie, de Heere zit op een snelle wolk en zal naar Egypte komen; en de afgoden van Egypte zullen voor zijn aangezicht bewogen worden, en hun hart zal in hen bezwijken." (LXX¹⁰⁹)

De vervulling van de komst van de Heere naar Egypte wordt door alle exegeten van de Vroege Kerk gezien in het licht van de vlucht van Jezus naar Egypte zoals beschreven in het Evangelie van Mattheüs.¹¹⁰ Chromatius van Aquilea (388-407) schrijft: "Enige tijd geleden kondigde Jesaja de toekomstige reis van de Heere naar Egypte aan, toen hij zei: 'Zie, de Heere zal op een lichte wolk zitten en naar Egypte komen.'¹¹¹

109. Mijn vertaling; ik heb gebruik gemaakt van de LXX met vertaling in Engels: Sir Lancelot C.L. Brenton, *The Septuagint with Apocrypha: Greek and English* (Originally London 1851, present edition Peabody, Massachusetts, 2007).

110. Theodoret of Cyr, Letter 151; Augustine of Hippo, *City of God* 8.23; *Chromatius of Aquilea, Tractate on Mathew* 6.1; Eusebius of Caesarea, *Proof of the Gospel* 6.20, 9.2; Jerome, *Homilies on the Psalms* 24 (Psalm 96).

111. Chromatius of Aquilea, *Tractate on Mathew* 6.1.

De "snelle wolk" of de "lichte wolk" krijgt veel aandacht omdat het door de meeste exegeten wordt gezien als een verwijzing naar het fysieke lichaam van Jezus. Ambrosius van Milaan (340-397) schrijft: "Hoor dat het vlees van de Heere een schaduw was: 'Zie, de Heere is gezeten op een lichte wolk en zal naar Egypte komen.'" Volgens Ambrosius "zagen we Christus in een schaduw toen het geloof voor het eerst opkwam. Nu Hij de hele wereld verlicht, zien we Hem niettemin nog steeds door de schaduw van zijn lichaam, wat de Kerk is, nog niet van aangezicht tot aangezicht, want onze lichamelijke ogen zijn niet in staat om de schittering van zijn goddelijkheid te aanschouwen."¹¹² Dus de wolk is het lichaam van Jezus en Zijn goddelijkheid "zit" daarop; met het lichaam van Jezus doelt Ambrosius zowel op het feitelijk lichaam van Jezus als op Diens geestelijke familie, de Kerk. Hierdoor kan de profetie van Jesaja ook in verband worden gebracht met de geschiedenis en het wedervaren van de Vroege Kerk.

Ook Theodoret van Cyr (423-457) herkent de menselijkheid en de goddelijkheid van Jezus in dit vers: "Hij vlucht naar Egypte en vermijdt de woede van Herodes door te vluchten, want Hij was een mens; maar zoals de profeet zegt: "Hij schudt de afgoden van Egypte," want Hij was van nature God."¹¹³ Chromatius van Aquileia schrijft dit:

Om Zichzelf zichtbaar te maken, nam de "zon van het recht" een menselijk lichaam aan als een wolk,

112. Ambrose of Milan, *Exposition of Psalm 118* 19.6.

113. Theodoret of Cyr, *Letter* 151.

volgens de woorden: "Zie, de Heere zal op een lichte wolk komen." De wolk waarop de Heere, de zoon van gerechtigheid, zou komen, was de wolk van het menselijk lichaam, waardoor de verschijning van Zijn goddelijke uitstraling werd afgeschermd. Net zoals de zon voor ons minder zichtbaar is wanneer hij wordt bedekt door een wolk, hoewel haar aard onveranderd blijft, zo hield ook de Zoon van God niet op de glorie van Zijn goddelijkheid te behouden toen Hij zijn uitstraling bedekte met de wolk van een menselijk lichaam.¹¹⁴

Deze focus op de menselijkheid en de goddelijkheid van onze Heere, zelfs bij het verklaren van de oudtestamentische profetieën van Jesaja 19, is symptomatisch voor hoe de Vroege Kerk haar Bijbel las. Overal vonden de theologen bevestigingen van het orthodoxe geloof, inclusief de theologie van de ware menselijkheid en de ware goddelijkheid van Jezus. Christus was de lens om naar het Oude Testament te kijken omdat Hij de vervulling van de Schriften is.

Hippolytus van Rome (170-235) zag in de "lichte wolk" een verwijzing naar de zondeloosheid van het menselijk lichaam van Jezus. Volgens hem verwijst de wolk "naar die meest zuivere tabernakel, waarin onze Heere Jezus Christus, door Zijn troon op te zetten, in de wereld kwam om de dwaling aan het wankelen te brengen."¹¹⁵

114. Chromatius of Aquileia, *Tractate on Matthew* 54A3.

115. Hippolytus of Rome, *Comment on Isaiah* 19.1.

Bij Chromatius komen we deze zelfde uitleg tegen: de "lichte wolk" betekende "in een heilig lichaam dat geen zonde omlaag kon trekken."¹¹⁶

Beda Venerabilis van Northumbria (673-735) ziet dezelfde betekenis in de wolk als Chromatius en Hippolytus: "De Heere steeg omhoog op een snelle wolk, zodat Hij, toen Hij Egypte binnenkwam, de afgoden zou omverwerpen toen het Woord vlees werd en onder ons woonde; Hij nam een lichaam aan dat immuun was voor alle vlekken van ongerechtigheid en kwam daarin de wereld binnen. [...] Hij die niet opgesloten is in één plaats, wil door middel van deze wolk van Zijn menselijke natuur van plaats naar plaats gaan."¹¹⁷

Jesaja 19.2: "En de Egyptenaren zullen tegen de Egyptenaren opstaan; en een man zal strijden tegen zijn broer..." (LXX)

Voor sommige kerkvaders is een historische verbinding met Egypte minder interessant dan de wereldwijde toepassing van de tekst. Tertullianus van Carthago (ca. 155-220) schrijft bijvoorbeeld dat "Egypte soms wordt opgevat als de hele wereld in [Jesaja], vanwege [Egypte's] bijgeloof en vervloeking."¹¹⁸ Net als Tertullianus ziet Beda bredere toepassingen in de profetie van Jesaja dan in Egypte alleen. In een commentaar op Jesaja 19.1-2 beschrijft hij het leven in zijn eigen dagen. Hij zegt dat

116. Chromatius of Aquileia, *Tractate on Mathew* 6.1.

117. Beda, *Homilies on the Gospels* 2.15.

118. Tertullian, *An Answer to the Jews* 9.

de... hele wereld tegen zichzelf verdeeld is met betrekking tot het geloof in Christus, elk huis bevat zowel ongelovigen als gelovigen. [...] Jesaja kondigde dit ook profetisch aan onder de figuur van Egypte: "Zie, de Heere zal opstijgen op een lichte wolk en zal naar Egypte komen, en de afgoden van Egypte zullen beven voor zijn aanwezigheid en de harten van de Egyptenaren zullen in hen smelten, en ik zal ervoor zorgen dat Egyptenaren de Egyptenaren aanvallen."¹¹⁹

Beda past dit toe op zijn eigen tijd en op de mensen in het koninkrijk Northumbria in Engeland die hun vroegere afgoden afschaften, en op de strijd tussen voorstanders van het nieuwe christelijke geloof en hun vijanden. Het feit dat Beda spreekt van "onder de figuur van Egypte" laat zien dat hij Egypte in deze verzen allegorisch uitlegt. Dit betekent niet dat hij geen letterlijke betekenis voor de tekst ziet, maar net als de meeste kerkvaders gaat hij daar snel aan voorbij om in zijn exegese te allegoriseren. Daardoor werd dit gedeelte immers bruikbaar voor zijn parochianen in Northumbria.

De meeste kerkvaders leken niet geïnteresseerd in Jesaja 19.3-17. We vinden weinig verwijzingen naar deze verzen. We hebben alleen serieuze verwijzingen naar deze verzen bij Hiëronymus van Stridon, Eusebius van Caesarea en Cyrillus van Alexandrië, die we later zullen behandelen. We slaan dit gedeelte nu dus over om door te gaan met 19.18.

119. Bede, *Exposition of the Gospel of Luke* 4.12.51.

Jesaja 19.18: "Te dien dage zullen er vijf steden in het land van Egypte zijn, die de taal van Kanaän spreken en zweren bij de Heere der heerscharen: één zal de Stad van de Zon worden genoemd." (Vulgaat¹²⁰)

In de vijfde eeuw schreef Aponius van Rome een uitleg van het Hooglied. Eerst beschrijft hij hoe in het Hooglied de vijf "christelijke" talen van zijn tijd worden vertegenwoordigd door de geliefde vrouw. Die vrouw in Hooglied vertegenwoordigt Hebreeuws, Grieks, Koptisch, Latijn en Syrisch. Hoe Aponius daarop kwam is nu niet aan de orde, maar het laat wel zien dat ongebreideld allegoriseren tot uitwassen kon leiden. De historische betekenis van Jesaja 19 werd door Aponius begraven onder veel geestelijke toepassingen. Voor de leesbaarheid heb ik Aponius' taalgebruik wat aangepast:

En het was duidelijk in mysterie geprofeteerd door de profeet Jesaja, geloof ik, dat deze vijf talen één taal zouden worden die zou worden gebruikt voor het loven van de ene schepper, door vast te houden aan het ene geloof. Er werd een tijd voorspeld toen Jesaja zei: "Er zal te dien dage." Dat is de dag waarop de Heere de ketenen van zijn volk zal breken, wanneer "vijf steden in het land Egypte de taal van Kanaän spreken, waarvan er één de Stad van de Zon zal worden genoemd." We weten dat het woord Egypte *duisterheid* of *duisternis* betekent, wat

120. Mijn vertaling; de Vulgaat is een Latijnse vertaling van de Bijbel. Het is vooral het werk van Hiëronymus, die op verzoek van Paus Damasus I in 382 n.Chr aan deze vertaling begon. Voor de tekst, zie www.vulgate.org (bezocht 22 juli 2021). Dat ik hier de Vulgaat gebruik is omdat dit de vertaling was die Aponius gebruikte.

de hele wereld kenmerkte vóór de menswording van Christus, zoals de gezegende Johannes de Evangelist leerde toen hij zei: "Het licht scheen in de duisternis en de duisternis heeft het niet aanvaard." Het woord Kanaän, aan de andere kant, betekent *gloeierende kelk*. Wat kan een gloeiende kelk anders betekenen dan de Heilige Geest, die na de hemelvaart van de Heere allereerst door de Vader en de Zoon naar de apostelen werd gezonden in de tijd dat hun geloof nog koud was? Van Hem wordt in de Handelingen der Apostelen gezegd dat Hij "op ieder rustte als een vlam." Hij vervulde wat Jesaja bedoelde met degenen die samen de lof van de ene God spraken in de taal van elke natie. Nadat ze van deze kelk hebben ontvangen, spraken de vijf geprofeteerde steden nu de wonderen van de Almachtige God met één mond of één tong. De naam "Stad van de Zon" verwijst naar de ene Hebreeuwse taal zelf, waarvan het koninkrijk in Jeruzalem is gevestigd. Daar is de troon, daar is de tempel, de heilige plaats van aanbidding. Of het verwijst naar het koninkrijk Juda, waar Christus vandaan kwam, de Zon van Gerechtigheid. Het komt uit Jeruzalem, dat voorheen Heliopolis heette, wat Stad van de Zon betekent. Dat licht wordt verspreid over het hele, verduisterde lichaam van de wereld. Van daaruit wordt een genezende balsem aangebracht op elk lid van de Kerk. En het was van deze zon dat de profeet voorspelde: "Voor u die de Heere vreest, zal de zon van gerechtigheid opgaan, en genezing is in haar stralen."¹²¹

121. Aponius, *Exposition of Song of Songs*, Epilogue 89-93.

Het is duidelijk dat Aponius, die in Latijn schreef, de Latijnse Vulgaat-vertaling van Hiëronymus gebruikte; in zijn commentaar volgt hij die vertaling nauwkeurig. Hij spreekt over de Stad van de Zon, die in de Vulgaat *civitas solis* wordt genoemd. Interessant is dat voor Aponius Jeruzalem die stad is, want van daar uit "straalden" Christus en het evangelie. Hoe de vijf steden naar vijf talen kunnen verwijzen, wordt niet duidelijk uit de tekst van Jesaja, maar dat ze allemaal de éne taal van het geloof zullen spreken lijkt de bedoeling van Jesaja te zijn. Egypte betekende voor Aponius *duisternis*. Het is mij niet duidelijk of hij hier verwijst naar enige vorm van veronderstelde etymologie of dat hij eenvoudigweg weergeeft wat hij beschouwt als de tropologische, dus de morele betekenis van Egypte.

Beda was hoogstwaarschijnlijk ook afhankelijk van de Vulgaat, hoewel hij ook Grieks las en toegang had tot de LXX. Hij noemt 19.18 in zijn uiteenzetting van de gelijkenis van Lukas 19.11-27. Als het gaat om de betekenis van de persoon die vijf talenten (*minas*) verdiende, zegt Beda:

God gaf vijf minas omdat hij mensen die voorheen slaaf waren van hun [vijf] lichamelijke zintuigen, bekeerde tot de genade van het evangelische geloof. [...] Jesaja sprak hier ook mystiek over: "Te dien dage zullen er in het land Egypte vijf steden zijn die de taal van Kanaän spreken." De vijf steden in het land Egypte zijn de vijf zintuigen van het lichaam die we in deze wereld gebruiken, namelijk zien, horen, proeven, ruiken en voelen. Hij die

met begeerte naar een vrouw kijkt, hij die zijn oren sluit om de armen niet te horen, hij die dronken wordt van wijn, dat is losbandigheid, hij die er plezier in heeft zichzelf te kronen met verse rozen, wiens handen bedekt zijn met bloed en wiens rechterhand is gevuld met steekpenningen, die vertegenwoordigt de vijf steden die de taal van Egypte spreken, dat wil zeggen, die de werken van de duisternis uitvoeren met al hun zintuigen, want Egypte is een en al duisternis. Maar hij die zijn oren sluit om niet van bloedvergieten te horen en die zijn ogen sluit om het kwaad niet te zien, hij die proeft en ziet hoe zoet de Heere smaakt, die zijn lichaam onderwerpt en het tot zijn slaaf maakt, en die in staat is om met de apostel te zeggen, "Wij zijn de geur van Christus voor God," die persoon vertegenwoordigt de steden van degenen die de taal van Kanaän in Egypte spreken.¹²²

Dus in 19.1-2 kon Beda een beschrijving zien van de *historische* menswording van Jezus in de Heere die zit op een wolk, en in Egypte kon hij een *allegorie* van de hele wereld zien, terwijl de vijf steden in Egypte een *morele* betekenis hebben die verwijzen naar de menselijke zintuigen die gezuiverd moeten worden. De verandering van taal wijst op veranderde religieuze trouw; Beda begrijpt deze betekenis van Jesaja op een manier die ook door moderne interpretaties als waardevol wordt gezien. Maar dat de vijf steden van Egypte naar de vijf menselijke zintuigen wijzen, is een wel erg frivool gebruik van de tekst.

122. Bede, *Exposition of the Gospel of Luke* 5.19.17-19.

Jesaja 19.19-22: "Te dien dage zal er een altaar van de Heere zijn in het land van de Egyptenaren en een inscriptie voor de Heere aan de grens. Het zal voor altijd een teken zijn voor de Heere in het land van de Egyptenaren, want zij zullen tot de Heere roepen tegen hun aanvallers, en de Heere zal hun een verlosser sturen die vastbesloten is hen te redden. En de Heere zal bekend zijn aan de Egyptenaren, en zij zullen op die dag de Heere vrezen en offers aan Hem brengen en Hem geloften doen en die vervullen. En de Heere zal de Egyptenaren treffen met plagen en hen genezen door zijn genade, en zij zullen zich tot de Heere wenden, en Hij zal naar hen luisteren en hen genezen."¹²³

Augustinus van Hippo (354-430) citeerde bovenstaande tekst in zijn *Brief aan de Katholieken* over de beweging van de Donatisten. Die beweging, onder leiding van Donatus, had zich afgesplitst van de Katholieke kerk na christenvervolgingen omdat zij de kerk te soepel vonden omgaan met gelovigen die tijdens de vervolging hun geloof hadden verloochend. Deze groep Donatistische kerken was voornamelijk beperkt tot Carthago en omstreken.

Eén van de punten van kritiek van Augustinus was dat ze geen kerk waren die over de hele wereld te vinden was, wat voor hem bewees was dat ze dus geen echte kerk konden zijn. Augustinus gebruikt Jesaja 19 op twee manieren. Ten eerste bewijst de profetie dat er echte kerken van God in Egypte zijn. De Donatisten hadden geen aanhangers in Egypte, dus hiermee

123. Vertaling naar een tekst van Augustinus. Hij volgde waarschijnlijk de Vulgaat, maar niet heel nauwkeurig.

weerlegt Augustinus het idee van de Donatisten dat ze een ware Kerk zouden kunnen zijn. Ten tweede, als Egypte in Jesaja 19 *allegorisch* de hele wereld betekent, hoe kunnen de Donatisten dan niet in gemeenschap zijn met de Kerk van de hele wereld?¹²⁴ Augustinus laat hier zien hoe hij de profetieën van Jesaja *letterlijk* en *historisch* interpreteerde: er moest wel een christelijke aanwezigheid in Egypte zijn. Bovendien vatte hij Egypte ook *allegorisch* op, als symbool voor de hele wereld waar Christus was aanvaard.

Met behulp van deze zelfde passage bewees Lucius Caecilius Firmianus Lactantius (ca. 250–325) uit de Romeinse provincie Africa dat Jezus een echte man was. Hiervoor was hij afhankelijk van de LXX, aangezien de Latijnse vertaling van de Hebreeuwse tekst het woord "man" niet bevat:

Dat Hij God was, verklaart Jesaja aldus: "Zij zullen voor U neervallen, zij zullen tot U smeken, aangezien God in u is, en wij wisten het niet, namelijk de God van Israël. Zij zullen beschaamd zijn, allen die zich tegen U verzetten, en ze zullen in verwarring raken."¹²⁵ [...] Evenzo dat Hij een mens was [...], Jesaja spreekt aldus: "En de Heere zal hun een man zenden die hen zal redden, en met oordeel zal Hij hen genezen."¹²⁶

Ambrosius van Milaan gebruikte dezelfde passage om te wijzen op de menselijkheid van Jezus: "Kan een

124. Augustine of Hippo, *Letter to the Catholics on the Sect of Donatists* 16.41–42.

125. Citaat van Jesaja 45.14–16.

126. Lucius Caecilius Firmianus Lactantius, *The Divine Institutes* 44.

maagd geen man baren? Welke man? Over hem lezen we: 'De Heere zal hun een man sturen, die hen zal redden, en de Heere zal bekend worden in Egypte.'¹²⁷

2.4 Eusebius van Caesarea

We schenken aandacht aan Eusebius van Caesarea (ca. 260-340) en hoe hij Jesaja 19 gebruikt, omdat zijn uitleg een meer omvattende kijk op het hoofdstuk geeft dan wat we zien bij eerder genoemde kerkvaders. Eusebius had een brede en duidelijke visie op wat hij beschouwde als de vervulling van de profetie. De komst van Jezus naar Egypte, afgoden die omvielen en niet langer werden gediend, de strijd en vervolging van de Kerk, de overwinning van God die nu altaren had in alle steden van Egypte, mensen die baden tot de God van de joodse profeten, het was allemaal voorspeld in Jesaja 19 en de vervulling van die beloften was het bewijs van de waarheid van het christelijk geloof. In zijn uitleg van Jesaja 19 zien we hoe Eusebius de passage voornamelijk historisch gebruikt. De vervulling van de voorspellingen had concreet in Egypte plaatsgevonden, en een verdere of andersoortige vervulling van de passage van Jesaja zou er niet komen, meende Eusebius.

Eusebius spreekt over Jesaja 19 in zijn *Commentaar op Jesaja* en in de context van zijn aanval op Joden die Jezus verwerpen in zijn boek *Bewijs van het Evangelie*. Interessant is te zien hoe Eusebius gebruik maakt van een Hebreeuwse grondtekst en van de LXX, maar ook van drie andere Griekse vertalingen van

127. Ambrose of Milan, *Letter* 44.15.

het Hebreeuws, namelijk die van de Joden Aquila, Symmachus en Theodotus. Ik veronderstel dat hij Origenes' *Hexapla* gebruikte, waarin die vertalingen in kolommen naast elkaar waren weergegeven. Helaas is dat werk verloren gegaan, en daarom hebben we slechts restanten van die vertalingen van Aquila, Symmachus en Theodotus, voornamelijk in citaten van latere commentaren van kerkvaders zoals Eusebius.

Jesaja 19.1-2: Eusebius legt in zijn *Bewijs van het Evangelie* uit dat de "snelle wolk" beter vertaald kan worden als "dik licht." Hij zegt dat dit de betekenis is van de Hebreeuwse woorden. De wolk openbaart God:

Deze profetie zegt [...] dat het Woord van God in Egypte zal komen, en niet bedekt of onzichtbaar of zonder lichaam, maar rijdend op een lichte wolk, of beter "op dik licht." Dit is de betekenis van het Hebreeuwse woord. Laat de Hebreeuwse kinderen ons vertellen wanneer na de tijd van Jesaja de Heere Egypte bezocht, en welke Heere het was.¹²⁸

Eusebius meent dat de komst van God naar Egypte een openbaring van God Zelf betekende. Hij ziet dit in vervulling gaan in het bezoek van Jezus aan Egypte, en vraagt zijn joodse lezers of ze een beter voorbeeld hebben van de vervulling van het vers. Hij vraagt hen ook naar de afgoden die worden geschud, zoals vermeld in 19.1:

Laten ze ook zeggen wanneer de profetie is vervuld dat de Egyptische afgoden die met handen

128. Eusebius of Caesarea, *Proof of the Gospel* 6.20.

zijn gemaakt zouden worden geschud en dat de Egyptenaren tegen de Egyptenaren zouden vechten door de komst van de Heere.¹²⁹

Eusebius verwijst hier naar de apocriefe Evangelien die spreken over de afgoden van Egypte die omtuimelden toen Jezus en Maria voorbij kwamen. Het Evangelie van Pseudo-Mattheüs zegt:

Toen de meest gezegende Maria met het kleine kind de tempel [in de stad Sotinen in Egypte] binnenging, [...] wierpen alle afgoden zich op de grond, zodat ze allemaal op hun gezicht lagen, verbrijzeld en in stukken gebroken; en zo lieten ze duidelijk zien dat ze niets voorstelden. Toen werd vervuld wat door de profeet Jesaja was gezegd: "Zie, de Heere zal op een snelle wolk komen en Egypte binnentrekken, en al het handwerk van de Egyptenaren zal in Zijn tegenwoordigheid worden bewogen."¹³⁰

Dit Evangelie van Pseudo-Mattheüs vond pas in de zevende eeuw zijn huidige vorm maar delen ervan zullen veel eerder hebben gecirculeerd en wellicht dat Eusebius hier zijn informatie aan ontleende.¹³¹

In zijn *Commentaar op Jesaja* laat Eusebius zien dat hij de komst van Jezus naar Egypte en de aanwezigheid en groei van de kerk als een *continuum* ziet, want hij zegt dat de afgoden omtuimelden "toen de kerken

129. Ibid.

130. *Gospel of Pseudo-Matthew*, 23.

131. Bart Ehrman and Zlatko Pleše, *The Apocryphal Gospels: Texts and Translations* (Oxford 2021), p. 75.

van God werden gesticht in het hele land van Egypte, en de Heere onder de Egyptenaren kwam wonen om zijn kerken te bezoeken. [...] De kerken straalden in [Christus'] genade en vernietigden de dwaling van de demonen."¹³²

In *Bewijs van het Evangelie* legt Eusebius ook uit dat het feit dat Egypte door God werd gekozen voor deze komst van Jezus, geen toeval was maar het gevolg van de eerdere afgoderij van Egypte en hun afwijzing van Gods volk:

Ik veronderstel dat de reden waarom voorspeld is dat de Heere naar Egypte zou komen de volgende is: de Egyptenaren zouden de eersten zijn geweest die de dwalingen van polytheïsme in praktijk brachten. [...] En de Heilige Schrift getuigt dat zij vanaf het begin de vijanden van Gods volk waren, want er staat geschreven dat hun oude koning beleed dat hij de Heere niet kende, toen hij zei: "Ik ken de Heere niet, en Ik zal Israël niet laten gaan."¹³³

De bekering van Egypte tot het christelijk geloof was voor Eusebius de door God gewilde ommekeer van de situatie, aangezien Egypte altijd de voornaamste afgodendienaar was geweest en zonder enige kennis van God.

Het is dus omdat de Schrift het grote wonder van de goddelijke macht van Christus wil laten zien, dat het Zijn komst naar Egypte voorzegt, door te voorspellen dat de Egyptenaren een buitengewone

132.Eusebius van Caesarea, *Commentary on Isaiah* 19.1

133. Eusebius, *Proof of the Gospel* 9.2. Citaat van Exodus 5.2.

bekering zullen ondergaan, wanneer het verder gaat met te zeggen: "En de Egyptenaren zullen de Heere kennen, die ze voorheen niet kenden, en tot de Heere bidden." Hier wordt van Egypte en zijn volk voorspeld dat zij geen afgoden meer zullen erkennen, maar dat ze de Heere zullen erkennen, wat door de joodse profeten is voorgezegd.¹³⁴

Dus volgens Eusebius is de Kerk in Egypte en haar geloof in God de vervulling van Jesaja's profetie. Hij kon niet begrijpen dat de joodse ongelovigen dit niet konden zien:

Als we niet kunnen erkennen dat dit nu echt voor onze ogen is vervuld, dan moeten we ook niet zeggen dat de komst van de Heere naar Egypte heeft plaatsgevonden. Eigenlijk hoeven we over deze zaak helemaal niet te argumenteren. De waarheid wordt gestaafd met feiten en is duidelijk voor de meest onoplettenden. De Egyptenaren zijn gered van hun oude bijgeloof, ze zijn volgelingen geworden van de God van de profeten die voorspelden dat dit zou gebeuren, ze dienen Hem alleen, en zelfs de dood begroeten ze uit toewijding aan Hem: waaraan anders kunnen we dit toeschrijven dan aan de Heere die naar Egypte kwam, zoals de profetie lang geleden voorspelde?¹³⁵

Jesaja 19.2-3: Eusebius gelooft dat Jesaja's profetie over "Egyptenaren die tegen Egyptenaren vechten" historisch heeft plaatsgevonden. Hij vraagt de joden

134. Eusebius, *Proof of the Gospel* 9.2.

135. Ibid.

wanneer ze denken dat dit gebeurd is, en dit zou een vanzelfsprekend bewijs zijn dat het Christelijk geloof juist is. "Egyptenaren vechten tegen Egyptenaren" verwijst voor hem naar de kerstening van Egypte en het sterke verzet waarmee de kerken te maken kregen.¹³⁶

Als er ergens een plaats was waar de Romeinse Staat de Kerk vervolgde, dan was het wel in Egypte. In Egypte verzette ook het plaatselijke heidendom zich tegen de groei van de Kerk. In zijn *Commentaar op Jesaja* wijst Eusebius erop dat gezinnen en steden verdeeld raakten toen mensen christen werden. De Egyptenaren die "in hun demonische dwaling bleven, werden vijandig en onverzoenlijk" jegens de christenen. Eusebius herinnerde zich die dagen van vervolging nog persoonlijk. Jezus ging Egypte binnen, de afgoden stortten neer en de Kerk heeft de strijd gewonnen, wat Eusebius in de hele toenmalige wereld zag gebeuren.¹³⁷

Jesaja 19.4: De "harde heer" in wiens hand Egypte wordt overgegeven, was volgens Eusebius keizer Augustus, die Egypte aan de Romeinse Staat onderwierp. Die Romeinse overheersing was wreed, onderstreept Eusebius.¹³⁸

Jesaja 19.5-7: Eusebius ziet een allegorie in wat Jesaja over de rivier en de zee schrijft. "Het Woord schrijft over de zee als illustratie van de massa rebellerende Egyptenaren." Hij zegt nadrukkelijk dat het niet over de Nijl gaat, maar "de profetie voorziet het

135. Ibid.

136. Eusebius, *Commentary on Isaiah*, 19.2-3.

138. Ibid., 19.4.

uiteenvallen van het koninkrijk der Egyptenaren en van het vroegere systeem van administratie van de districten." De synagoges zullen ook verdwijnen. Eusebius denkt dat dit opdrogen van de rivieren ook op het einde van de traditionele Griekse filosofie kan duiden. Ooit was dat een machtige rivier, maar het was intussen verdeeld en verzwakt in diverse zijriviertjes en kanalen. Het eind daarvan werd door Jesaja geprofeteerd.¹³⁹

Jesaja 19.8-10: De vissers zijn voor Eusebius de leraren van de Egyptische filosofie, die de mensen in hun netten van leugens gevangen houden. Dit naar analogie van de apostelen en discipelen van de Heere die ook vissers van mensen zijn, maar dan met het Evangelie. Ook de bewerkers van vlas en de wevers van linnen worden dit licht gezien: het gaat om leraars en aanhangers van de bedrieglijke Egyptische filosofie.¹⁴⁰ Eusebius laat zien dat hij wel degelijk weet heeft van de feitelijke geografie en economie van Egypte, maar hij wekt niet de indruk enige interesse te hebben in een concrete en letterlijke vervulling van wat Jesaja over de Nijl, de zee, de vissers en andere deelnemers aan het economisch leven te zeggen heeft. Het gaat hem om de *geestelijke* betekenis.

Jesaja 19.11-15: Wanneer Eusebius het over de vorsten van Egypte heeft, gaat hij er vanuit dat dit om de werkelijke heersers over Egypte gaat; hier is dus van allegorie geen sprake. De wijzen die deze vorsten raad geven, waren de religieuze leiders. Overigens

139. Ibid., 19.5-7.

140. Ibid., 19.8-10.

spreekt Eusebius over zowel de vorsten als de wijzen als demonen en dat ze zich door demonen lieten inspireren. Eusebius legt ook verband met Egypte in de tijd van Mozes toen farao zich door zijn wijzen liet adviseren. Eusebius lijkt de tijd van Mozes en de komst van Jezus naar Egypte naadloos aan elkaar te verbinden; de Egyptenaren waren in beide periodes misleid door hun leiders en hun adviseurs.¹⁴¹

Jesaja 19.16-17: De "hand van de Heere" was de macht van de Romeinen die de Egyptenaren onderwierpen in verband met de komst van de Heere, zegt Eusebius. Dat het land van Juda voor de Egyptenaren tot een schrikbeeld is, duidt op de extreme eerbied en vrees van de Egyptenaren voor de goddelijke Schriften. Het land Juda is dus een allegorie voor de Bijbel. "Een ieder die de Schriften voorleest, veroorzaakt de vrees voor God" onder de Egyptenaren. Volgens Eusebius zijn de Egyptenaren bekend om hun extreme eerbied en geloof en erkenning van de Heere "met vrees en beven."

Jesaja 19.18: Eusebius noemt het opmerkelijk dat Jesaja zegt dat de taal van Kanaän wordt gesproken in de vijf steden die zweren bij de naam van de God van Israël. In Egypte, zegt Eusebius, werd immers de term "Kanaänitisch" gebruikt voor de taal van Israël. Die steden duiden op de talloze kerken die in Egypte zijn. Hij wijst erop dat in die kerken Hebreeuwse woorden worden gebruikt als "halleluja," "sabbat" en "amen." Volgens Eusebius gelden die kerken als één, en samen worden ze *Asadek* genoemd, wat "rechtvaardig" betekent. Hij gebruikt hiervoor de LXX als basis.

¹⁴¹. Ibid., 19.11-15

Eusebius meldt dat Symmachus dat woord vertaalt als "zon." Zo harmoniseert Eusebius de in zijn tijd gangbare vertalingen. Hij verwijst vervolgens naar een vers uit Maleachi waarin wordt gezegd dat voor wie Gods naam vrezen, de zon der gerechtigheid zal opgaan.¹⁴² De stad waarvan sprake is, is de plaats waar de Heere zetelt, dat is, de Kerk.

Eusebius meent trouwens dat de naam van de stad beter vertaald kan worden als "stad van de aarde." Hij zegt:

Om nauwkeurig te zijn, de stad wordt Areopolis genoemd in het Hebreeuws, en derhalve moet het slot dan vertaald worden als: "De ene stad zal stad van de aarde" worden genoemd. Want van alle steden in de wereld, huist God slechts in deze ene, en daarom wordt gezegd: "Heerlijke dingen worden over u gezegd, o Stad van God." [Psalm 87.3]

Wellicht dat Eusebius meende dat Areopolis etymologisch gerelateerd is aan het Hebreeuws *Eretz*, wat land, of aarde betekent. Ik kan alleen speculeren dat een Griekse versie van Jesaja 19 de "stad van de zon" had vertaald als "stad van de aarde." Voor Eusebius maakt het niet uit, want ook deze lezing wijst wat hem betreft naar de Kerk, de stad van God.

Eusebius geeft nog een reden waarom wellicht sprake is van vijf steden als over de ene kerk wordt gesproken. Er zou volgens hem sprake zijn van vijf "ambten" in de kerk. Hij noemt de ambten van bisschop,¹⁴³ van

142. Maleachi 4.2

143. Het woord dat Eusebius voor bisschop gebruikt, is letterlijk: voorzitter.

priesters, van diakenen, van degenen die verlicht zijn, en van degenen die graag aanwezig zijn in de kerk.¹⁴⁴

Jesaja 19.19: Nadat de oude goden van Egypte waren vernietigd en hun filosofie was afgewezen, en ook met de leiders van het land was afgedaan, volgde de belofte van een altaar in de stad van God, zegt Eusebius. Hij ziet hierin een historische volgorde, en hij constateert: "We hebben de vervulling hiervan voor onze eigen ogen gezien, en derhalve wacht de vervulling van dit woord niet langer op een tijdstip in de toekomst." Dit is een opmerkelijke uitspraak van hem. Waarschijnlijk wil hij het hiermee onmogelijk maken voor joden om een andere, nog toekomstige wending aan de betekenis van de profetie van Jesaja te geven.

Waarom is er sprake van slechts één altaar? "Zoals gezegd is dat er één geloof, één doop en één Kerk is, zo zal er ook één altaar zijn, en dit altaar waarvan we spreken kan in alle kerken in heel Egypte worden gevonden." Dat er één grenspilaar (stèle) zal zijn die wordt opgericht met het altaar in de ene stad, duidt op de

[...] evangelische Schriften die [als een grenssteen] het onderscheid maken tussen de ongelovigen en de gelovigen onder de Egyptenaren. Daarom zegt de tekst dat er een stèle voor de Heere aan de grens zal zijn. Dat het land van Juda de Egyptenaren vrees zal aanjagen, duidt op de joodse Schriften, het Woord van het oude verbond. En de stèle die we hebben gecombineerd met het altaar is het

144. Eusebius, *Commentary on Isaiah*, 19.18.

Evangelie van het Nieuwe Testament, die hen die in Christus geloven onderscheidt van de ongelovigen onder de Egyptenaren.¹⁴⁵

Jesaja 19.20: Eusebius laat in zijn bespreking in *Bewijs van het Evangelie* van de man-redder van 19.20 zien dat hij zowel de LXX als een Hebreeuwse versie van Jesaja gebruikt. Door te erkennen dat de Hebreeuwse versie het woord "man" in dat vers niet gebruikt, laat hij de lezers zien dat hij zich bewust is van enkele subtiele verschillen in de teksten, waarmee hij zijn geleerdheid onderstreept. Die man-redder is uiteraard Christus.¹⁴⁶

Eusebius toont in zijn *Bewijs van het Evangelie* regelmatig zijn verwondering over de manier waarop Jesaja eeuwen eerder de gebeurtenissen in Egypte aankondigde, en voor hem is dit een belangrijk argument in zijn evangelisatie onder Joden. Het feit dat dit allemaal door Jesaja werd voorspeld, zou de joodse lezers moeten doen aanvaarden dat het christelijk geloof waarachtig is:

Nu kan men aannemen dat de profetie niet is vervuld als het volgende waar is: als men niet kan zien dat de Egyptenaren in onze eigen tijd de goden van hun vaders hebben verlaten en de God van de profeten hebben aangeroepen; als er in de steden van het land van Egypte geen altaren zijn gebouwd voor de God die voorheen alleen door de Hebreeën werd erkend; als de afgoden niet zijn geschud... Hoe kunnen we ontkennen dat de

145. Ibid., 19.19.

146. Ibid., 19.20.

profetieën van voorbije eeuwen zijn vervuld? Die profetieën voorzagen van tevoren dat de Heere niet onlichamelijk naar Egypte zou komen, maar op een lichte wolk, of beter "op een dik licht," wat de betekenis is van het Hebreeuwse woord. Dit spreekt figuurlijk van zijn incarnatie. De profetie gaat verder door Hem een mens te noemen die de Verlosser is, zeggend: "En Hij zal tot hen een man sturen die een verlosser is." Het Hebreeuws is hier: "En hij zal hun een verlosser sturen die hen zal redden." Deze duidelijke demonstratie brengt mij tot de conclusie dat er geen twijfel bestaat over de tijd van de belofte van de verschijning van de Heere.¹⁴⁷

Jesaja 19.21-22: Dat de Egyptenaren God gaan dienen met een altaar buiten de tempel in Jeruzalem, zonder dat hier Levitische priesters bij betrokken zijn, duidt op een verandering van het priesterschap en dus van de wet, zegt Eusebius. Hij citeert hierbij Hebreëen 7.12. "Het Woord introduceert hier een nieuwe wet en een nieuw verbond." Dat de Heere de Egyptenaren zal treffen en genezen, ziet Eusebius in verband met dat de Heere elke zoon die Hij liefheeft tuchtigt voor zijn eigen bestwil, "alleen als straf en correctie nodig zijn, en niet voor lange tijd." Het gaat bij Jesaja immers om christelijke Egyptenaren, niet om ongelovige afgodendienaars.¹⁴⁸

Jesaja 19.23-25: Eusebius legt nadruk op de woorden "op die dag." De gebaande weg tussen Egypte en

147. Eusebius, *Proof of the Gospel* 8.5.

148. Eusebius, *Commentary on Isaiah*, 19.21-22.

Assyrië werd werkelijkheid toen de profetie uitkwam over het christelijk worden van Egypte. Eusebius gaat ervan uit dat met Assyriërs wordt geduid op Syrië, "want wie ooit in Syrië en Mesopotamia woonden, werden Assyriërs genoemd." Hij wijst erop dat de Egyptenaren en de Assyriërs altijd vijanden waren, en dat Juda daartussen geklemd zat. Jesaja profeteert echter dat er "de diepste vrede [...] en gemeenschap en hechte relaties zullen zijn na de komst van de Heere." De oude vijanden - Egypte, Syrië, en Israël,

[...] zullen allen één zegen van God ontvangen. Israël zal niet langer trots en arrogant zijn jegens de anderen, alsof zij de enigen zijn die gezegend worden en alsof zij het enige volk van God zijn.

Eusebius meent dat volgens de profetie Egypte onderworpen zal zijn aan de Syriërs. Hij herkent de vervulling hiervan in het feit dat het Romeinse leger bij zijn belegering van Egypte gebruik maakte van Syrische soldaten.

Eusebius wijst op de grote vrijheid in zijn tijd voor Egyptenaren en Syriërs om zonder vrees naar elkaars land te reizen. Het meest bijzonder vindt hij dat er niet alleen in Israël maar ook in Syrië en Egypte "mensen zijn die worden gezegend door God, zodat Israël in geen enkel opzicht meer verschilt van Egypte en Syrië." In de ogen van God zijn de drie landen gelijk. Interessant is dat Eusebius expliciet maakt, dat de zegen van God voor Syrië, Egypte en Israël gerelateerd is aan de aanwezigheid van veel kerken in de landen. "Om deze reden werden ze allemaal op gelijke manier geacht waardig te zijn voor de ene en zelfde zegen

van God." Dat het om een zegen voor de christenen gaat, en niet om de naties als zodanig, maakt Eusebius duidelijk met een citaat van Jesaja 19.25 dat hij aan de LXX ontleend: "Gezegend zij mijn volk dat in Egypte is, en onder de Assyriërs, en Israël, mijn erfdeel."

Het is bijzonder interessant dat Eusebius vervolgens verwijst naar "de andere Griekse vertalingen" van Jesaja 19.25. Hij doelt hiermee op de drie vertalingen van Aquila, Symmachus en Theodotus. Die vertalen dit vers met "Gezegend zij mijn volk Egypte en Assyrië." Deze drie joodse vertalers van Jesaja hebben dit lastige vers dus letterlijker vertaald dan de LXX.

Eusebius zegt op basis van de LXX vertaling: "Niet alsof [bij Jesaja] sprake is van Joden in Egypte, maar [het duidt op] de Egyptenaren en de Syriërs zelf." Hij laat hier zien dat hij goed begrijpt dat de vertalers van de LXX met hun vertaling de Joden in Egypte en Syrië op het oog hadden. Maar wat wordt dan bedoeld met "de Egyptenaren en de Syriërs zelf"? Dat wordt duidelijk als Eusebius uitlegt wat met Israël in 19.24-25 wordt bedoeld:

Als wordt gezegd dat "Israël een derde zal zijn naast de Egyptenaren en de Assyriërs, gezegend in het land dat de Heere der heerscharen heeft gezegend" [citaat uit de LXX] moeten we niet menen dat met het land iets anders wordt bedoeld dat het land van de Kerk van God. En het is mogelijk om aan Israël [in dat vers] te denken als de hele groep heiligen en God-liefhebbende mensen uit de Joodse natie die zijn heengegaan uit het leven. [...]
In de uitdrukking "in het land dat de Heere der

heerscharen heeft gezegend" kunnen we een heenwijzing zien naar het hemelse land, waarvan de Redder heeft gezegd: "gezegend zijn de zachtmoedigen, want die zullen de aarde beërven." [Mattheüs 5.5] En voorts, "het is het hemelse Jeruzalem en de hemelse Berg Zion van God." [Hebreeën 12.22]

Bij het woord "Israël" in Jesaja 19.24-25 denkt Eusebius dus aan de volgelingen van Christus uit Israël, en niet aan het land als zodanig. Israël werd weliswaar vroeger als enige het erfgoed van God genoemd, maar "nu worden de Egyptenaren ook Zijn volk genoemd en de Assyriërs zijn ook Zijn gezegende volk," zegt Eusebius de tekst van Jesaja na. Maar voor hem gaat het daarbij duidelijk om de gelovigen in Christus uit die volken.¹⁴⁹

2.5 Hiëronymus van Stridon en diens Vulgaat

Hiëronymus (ca. 342-420) begon zijn Latijnse Bijbelvertaling, de Vulgaat, toen bisschop Damasus van Rome hem in 382 verzocht om een standaardvertaling van de vier synoptische Evangelien te maken. Er werden in de westerse kerken teveel verschillende Latijnse vertalingen gebruikt. Uiteindelijk ontstond een complete Bijbelvertaling, waar Hiëronymus een voorname rol in speelde. Het boek Jesaja werd door hemzelf vertaald.

In zijn proloog bij de vertaling van Jesaja verontschuldigt Hiëronymus zich dat hij niet in staat

149. Ibid., 19.23-25.

was de "bloem van Jesaja's taal" te bewaren in zijn vertaling. Jesaja was, zo zegt Hiëronymus, "een man van nobele afkomst en met een stedelijke elegantie die niets boers in zijn taalgebruik heeft."¹⁵⁰

Over zijn methode van interpretatie zegt Hiëronymus in dezelfde proloog, dat "na de historische waarheid, alles geestelijk moet worden opgevat."¹⁵¹ Ook zegt hij:

Jesaja profeteerde in Jeruzalem en Judea, toen de tien stammen nog niet in ballingschap waren gevoerd, en het orakel besloeg beide koninkrijken, nu samen, dan weer afzonderlijk. En hoewel hij soms naar de [voor Jesaja] huidige geschiedenis kijkt, en wijst op de terugkeer van het volk naar Judea na de Babylonische ballingschap, is toch al zijn zorg gericht op de roeping van de naties en op de komst van Christus.¹⁵²

Waar Eusebius de directe vervulling van de profetie in de tijd van de Romeinen plaatste, meende Hiëronymus dus dat Jesaja's woorden in ieder geval deels vervuld werden in de tijd van Jesaja tot aan de terugkeer uit de ballingschap. Zijn echte aandacht gaat echter uit naar de vervulling in de tijd van Christus en daarna, wat hij blijkbaar als de allegorische vervulling zag.

150. Brief van Hiëronymus aan Paula and Eustochium, in *Praefatio Hieronymi in Librum Isaiae*, PL28 c.771-774.

151. Proloog van Hiëronymus op Jesaja, in St. Jerome, *Commentary on Isaiah*, translated by Thomas P. Scheck (Ancient Christian Writers, New York, 2015), p. 69.

152. Zie hiervoor https://www.tertullian.org/fathers/jerome_preface_isaiah.htm (gezien 4 april 2023).

Hiëronymus noemt Jesaja "niet slechts een profeet maar ook een evangelist en een apostel," omdat alle mysteriën van Christus en Diens Kerk zo duidelijk worden verwoord.¹⁵³ Hij verwondert zich over de duidelijkheid waarmee Jesaja daarover spreekt: "Je zou niet denken dat het om profetie over de toekomst gaat, maar Jesaja lijkt het welhaast over zaken te hebben die wat hem betreft al hadden plaatsgevonden," aldus Hiëronymus.

Het gaat te ver om hier op Hiëronymus' kritiek op de LXX in te gaan, maar hij meent dat met hun vertaling de Zeventig bewust geen parels voor de heidense zwijnen wilden gooien. Bedoelt Hiëronymus dat de vertalers van de LXX bewust wat over Christus en Diens Kerk gaat bij Jesaja, hebben willen toedekken? Of bedoelt hij dat ongelovigen niet de volledige rijkdom van Christus bij Jesaja kunnen zien omdat ze niet het instrumentarium van de allegorie gebruiken?

Hiëronymus baseert zich op de in zijn tijd gangbare Hebreeuwse tekst, maar kijkt ook naar de LXX en de in de Hexapla gegeven Griekse vertalingen van Aquila, Symmachus and Theodotus. Hij zegt dat hij zich heeft toegelegd op het leren van vreemde talen, en hij doelt dan vooral op het Hebreeuws, zodat de joden er niet telkens op kunnen wijzen dat christenen die joodse Heilige Schriften verkeerd begrijpen.

Interessant is dat Hiëronymus zich nogal verzet tegen de exegese door Eusebius. Hij vindt dat Eusebius

153. Proloog van Hiëronymus op Jesaja, in St.Jerome, *Commentary on Isaiah*, translated by Thomas P. Scheck (Ancient Christian Writers, New York, 2015), p. 67.

veel te frivol allegoriseert als hij met de historische uitleg geen raad weet. "Ik noem deze waarschuwing zodat niemand denkt dat we in [onze uitleg] hebben geleend van [Eusebius'] bronnen," aldus Hiëronymus.¹⁵⁴ Waarmee dus is onderstreept dat de methode van allegorese ook in de Vroege Kerk tot serieuze meningsverschillen kon leiden. De methodiek als zodanig stond niet ter discussie, maar wel de concrete invulling. Volgens Hiëronymus "verbindt [Eusebius] dingen die zo los van elkaar staan dat ik me erover verwonder hoe hij steen en ijzer in een raamwerk samenvoegt door middel van nieuwe woordkunst."¹⁵⁵

Jesaja 19.1: Hiëronymus ziet in de de profetie dat de Heere naar Egypte komt iets wat in of kort na Jesaja's tijd gebeurde. Dit in tegenstelling tot veel andere exegeten. In zijn commentaar zegt hij dat "sommigen deze hele profetie [alleen] vervuld zien in de tijd van de Redder die naar Egypte kwam." Hij is het met die exegeten eens dat toen Jezus naar Egypte kwam, "de voornaamste val van de afgoden plaatsvond; ze waren niet in staat de aanwezigheid van de Heere te verdragen."¹⁵⁶ Maar Hiëronymus wil eerst naar de geschiedenis kort na Jesaja kijken om de tekst historisch te begrijpen.

Hiëronymus gaat ervan uit dat de inval van de Assyriërs in Egypte onder Nebukadnezar de primaire vervulling is van de komst van de Heere naar Egypte; de komst van de Assyriërs is de tucht van God over

154. St.Jerome, *Commentary on Isaiah*, pp. 256-257.

155. Ibid., p. 256.

156. Ibid., p. 259.

Egypte.¹⁵⁷ Maar zoals hij in zijn inleiding zei, na de historische kant wil hij de geestelijke vervulling benadrukken, en dat doet hij door in 19.1 het zondeloze lichaam van Jezus te zien in de woorden over de wolk, maar hij is ook geïnteresseerd in een vergelijking met de maagd Maria. "We moeten die lichte wolk beschouwen als passend bij het lichaam van de Heiland, omdat zijn lichaam licht was en niet door enige zonde belast; maar het staat zeker ook voor de heilige Maria, die door geen enkel menselijk zaad zwanger was geworden."¹⁵⁸ Hiëronymus wijst op de invloed van Jezus en Maria op Egypte:

De heilige Maria met het kind zonder menselijk zaad, [deze] snelle wolk is in de wereld gekomen en heeft de Schepper van de wereld met zich meegebracht. Wat zegt Jesaja? "De Heere zal op een snelle wolk Egypte binnentrekken; en de afgoden van Egypte zullen verbrijzeld worden." De Heere is gekomen, en de valse goden van Egypte beven hevig, vallen neer en worden vernietigd. Dit is de wolk die in Alexandrië Serapis vernietigde; geen generaal deed het, geen sterfelijk mens, maar deze wolk die Alexandrië binnenkwam.¹⁵⁹

Net als Eusebius gebruikte Hiëronymus dus verhalen die in zijn tijd de ronde deden over de kindertijd van Jezus. In die verhalen vielen Serapis en de afgoden van Egypte neer als Maria en Jezus in de buurt kwamen.

157. Zie St Jerome, *Commentary on Isaiah*, pp. 250-258, waar Hiëronymus commentaar geeft op Jesaja 17-18.

158. Jerome, *Homilies on the Psalms* II (Psalm 77).

159. Ibid., (Psalm 96).

Jesaja 19:2: Over de strijd tussen Egyptenaren was Hiëronymus beslist: "Het is duidelijk dat dit gebeurde in de tijd van de Assyriërs en van Nebukadnezar, de koning van Babylon." Hij verwijst naar uitspraken van Jeremia en Ezechiël om dit te bewijzen.¹⁶⁰

Als we deze broederstrijd van Egyptenaren willen relateren aan de tijd na de komst van Jezus naar Egypte, moeten we volgens Hiëronymus denken aan de woorden van Jezus die voorspelde dat zijn volgelingen in strijd verwickeld zouden raken, zelfs met hun eigen familieleden. "Meent niet dat ik ben gekomen om vrede op aarde te brengen"¹⁶¹ Hij beweegt zich dus makkelijk van een letterlijke, of historische, vervulling in de tijd van Nebukadnezar, naar een geestelijke betekenis in christelijke zin. Op deze manier gaat Hiëronymus door met dit hoofdstuk van Jesaja uit te leggen. Het lijkt dus of hij, in tegenstelling tot Eusebius, de komst van Jezus naar Egypte, en de gebeurtenissen in Egypte in de eeuwen daarna, niet als een letterlijke vervulling ziet, maar als de allegorische betekenis van de tekst.

Jesaja 19:4: De wrede meesters die worden genoemd zijn de wrede Babyloniers, maar ook de Romeinen die Egypte onderwierpen kort voor Jezus naar Egypte kwam.¹⁶²

160. Jeremia 46.20,24; Ezechiël 30.10, 24-26. Zie St Jerome, *Commentary on Isaiah*, p. 259.

161. Hiëronymus verwijst naar Mattheüs 10.34-36 en Lukas 12.52-53. Zie St Jerome, *Commentary on Isaiah*, p. 260.

162. St. Jerome, *Commentary on Isaiah*, p. 260.

Jesaja 19.5-7: De rivier moet worden gezien als het koninkrijk van Egypte, de stromen zijn de militaire leiders, het groene riet en het papyrus beschrijven

de weelde van Egypte. In de tijd van Nebukadnezar werd deze profetie vervuld, toen Babylon Egypte binnenviel en het koninkrijk, het leger en de economie "opdroogde."¹⁶³ Dus het ging daarbij niet om een letterlijke vervulling van Jesaja's woorden, maar Hiëronymus veronderstelt dat de beschrijving die historisch lijkt, deels een allegorie was.

Hiëronymus ziet ook hoe dit in de tijd van Christus werkelijkheid werd. "Met de komst van Christus moeten al deze zaken *tropologisch* worden begrepen." Tropologisch wil zeggen, met het oog op de morele betekenis van de tekst:

Alle fouten van de Egyptische wateren, en ook de kwade kunsten waarmee ze de mensen [...] misleiden, zullen opdrogen met de komst van Christus. En we kunnen ook historisch uitleggen wat hij zegt: "Het water van de zee zal opdrogen." Dit duidt niet op de Middellandse Zee, maar op het Meer van Mareotis. [...]

De Schrift noemt immers alle plaatsen met water "zeeën." Deze uitspraken kunnen ook als hyperbool worden gezien.¹⁶⁴

Jesaja 19.8-10: Deze verzen over vissers en boeren die hun werk kwijtraken als de rivieren droogvallen,

163. Ibid., p. 260.

164. Ibid., p. 261.

moeten volgens Hiëronymus op twee manieren worden begrepen. In de historische zin, dat de leiders van het land verarmen door de natuurlijke rampen, en hierbij doelt hij op de tijd van Nebukadnezar. In de tweede plaats betekent dit, dat bij de komst van Christus "alle visser van het perverse soort verward zijn geworden. Ze vingen mensen om die naar hun doem te leiden. [...] Niemand zal meer door hen gevangen worden genomen in Egypte, of in elk geval nauwelijks." Hiëronymus ziet dit vervuld in de kerken die worden gebouwd en dat in heel Egypte de afgoden zijn gevallen.¹⁶⁵ Die kerken zijn de visser van mensen in navolging van Christus, die de afgodische vissers van mensen teniet heeft gedaan.

Jesaja 19.11-13: Dat de wijzen van Egypte geen goede raad meer weten te geven aan de farao's werd bewaarheid toen de Babylonische verwoesting kwam en de dwaasheid van die wijzen zichtbaar werd. Met de komst van Christus werden alle wijzen en hun raad definitief tot niets gereduceerd. Ze wisten niet hoe ze de christelijke leer konden ontkrachten.¹⁶⁶

Jesaja 19.14-15: Hiëronymus bespreekt de problemen bij de vertaling van dit gedeelte. Zijn conclusie is interessant: "Dit gedeelte is coherent of je het nu wilt zien in verband met de Babylonische verwoesting, of in verband met de komst van Christus, zowel naar de letter als naar het geestelijke begrijpen." Eerder noemde hij een toepassing op de tijd van Christus "tropologisch," en nu noemt hij dat "geestelijk."¹⁶⁷ De

¹⁶⁵. Ibid., pp. 261-262.

¹⁶⁶. Ibid., p. 262.

¹⁶⁷. Ibid., pp. 262-263.

terminologie voor de exegetische methodiek werd flexibel gebruikt.

Jesaja 19.16-17: Interessant is dat Hiëronymus op zijn eigen vertaling van Jesaja in de Vulgaat kritiek heeft. Hij had eerder vertaald dat "het land van Juda een feest voor Egypte" zal zijn. Hij constateert nu dat de Griekse vertaling van Aquila correcter is: Juda zal Egypte vrees aanjagen. "Want als Nebukadnezar komt en de handen van de dappere mannen zijn verzwakt als die van vrouwen, dan zal zelfs het noemen van Juda Egypte vrees aanjagen." Zijn verklaring klinkt wat gekunsteld:

Want als Nebukadnezar komt en alle handen van de dappere mannen zijn verzwakt als die van vrouwen, is zelfs de naam van Juda iets wat Egypte vreest. Egypte had Juda wel te hulp willen komen, maar nu heeft het zelf zoveel kwaad moeten verdragen.¹⁶⁸

Hij bedoelt wellicht dat de herinnering aan dat ze ooit Juda wilden helpen, maar dat ze nu zelf "bezet gebied" zijn, maakt dat elke referentie aan Juda ze nu met de neus op de feiten drukt van hun eigen zwakheid.

Hiëronymus past 19.17 trouwens ook toe op de tijd na Christus. "In onze tijd twijfelt niemand er aan dat in vergelijking met de christenen, alle heidenen als vrouwen zijn geworden; ze houden vast aan [hun] zwakke opvattingen, en wat ze hebben gezegd blijkt dwaasheid te zijn."¹⁶⁹

168. Ibid., p. 263.

169. Ibid., p. 263.

Jesaja 19.18: Hiëronymus discussieert over de vertaling van de "Stad van de Zon." Hij begrijpt niet hoe de LXX aan de "Stad van Asedek" komt, en volgt de vertaling van Symmachus: "Stad van de Zon." In de Vulgaat is dat *civitas solis*. Onias heeft dit gedeelte verkeerd begrepen, aldus Hiëronymus, en daarom bouwde die een tempel in Egypte's Heliopolis. Hij verwijst de lezer naar wat Flavius Josephus over Onias schreef. Over Onias schrijft hij dat die

[...] naar Egypte vluchtte, met een groot aantal Joden. [...] Hij ontving toen het gebied dat bekend staat als Heliopolis, en met een subsidie van de koning bouwde hij een tempel in Egypte zoals de tempel van de Joden [in Jeruzalem], en dat bleef staan tot de regering van Vespasianus, dus gedurende een periode van 250 jaar."¹⁷⁰

Hiëronymus vermeldt dat Heliopolis volledig werd verwoest door Vespasianus vanwege de oorlogen van de Joden tegen de Romeinen, en hij merkt op:

Er is nu geen spoor meer van een stad of tempel. Maar zoals we zeiden, grote aantallen Joden vluchtten naar Egypte ter gelegenheid van het priesterschap van Onias, en het land was ook vol met een groot aantal Joden uit Cyrene. Want Onias bevestigde dat hij de profetie van Jesaja vervulde: "Er zal een altaar van de Heere zijn in Egypte, en de naam [inscriptie] van de Heere zal op hun grondgebied worden gevonden."¹⁷¹

170. Jerome, Commentary on Daniel 3.11.146.

171. Ibid.

Hiëronymus ziet dit alles in een negatief daglicht. Volgens hem verwees Daniël 11.14 naar Onias en de joden die in Heliopolis aanbaden:

Het zijn de zonen van de overtreders van uw volk, die de wet van de Heere verlieten en bloedige offers aan God wilden brengen op een andere plaats dan wat Hij had geboden. Ze zouden in trots verheven zijn en zouden opscheppen dat ze het visioen [van Jesaja] vervulden. Maar zij zullen tot een ruïne vervallen, want zowel de tempel als de stad zullen daarna worden vernietigd.¹⁷²

Hiëronymus gelooft dus niet dat Onias en zijn tempel gezien moeten worden als een door God bestuurd vervulling van de profetieën van 19.18-19. De reden die hij geeft is vergelijkbaar met de argumenten die sommige rabbijnen tegen Onias gebruikten, namelijk dat alleen in de tempel in Jeruzalem dierlijke offers mochten worden gebracht.

Interessant is dat Hiëronymus meldt dat sommige commentatoren denken dat het Hebreeuws niet naar Heliopolis verwijst maar naar Ostrakine aan de kust van de Sinai Woestijn, en dat de vier andere steden ook in de Sinai lagen.¹⁷³ "Het is zelfs vandaag de dag duidelijk dat die steden in Egypte de Kanaänitische taal spreken, dat is Syrisch. Deze exegeten denken dat vanwege hun nabijheid, Syriërs en Arabieren door Nebukadnezar naar dat land werden verplaatst."¹⁷⁴

172. Ibid.

173. Ibid.

174. St Jerome, *Commentary on Isaiah*, p.264.

Hiëronymus vervolgt en zegt dat degenen die de profetie in relatie tot de komst van Christus en het Romeinse Rijk zien, menen dat de vijf steden staan voor de vijf boeken van de Mozaïsche wet, die voor het eerst in Alexandrië werden vertaald door de kerk die bestaat uit vijf groepen, namelijk bisschoppen, priesters, diakenen, de gelovigen, en de catechumenen. Of zouden die vijf steden wijzen op de geestelijke betekenis van de wet, oppert Hiëronymus als andere allegorische toepassing. Hier laat hij wel duidelijk zien dat hij net zo vrijuit kon allegoriseren als Eusebius en Origines die hij zo verfoeit om hun allegorese. Een van die vijf steden wordt de "Stad van de Zon" wordt genoemd, dat is de "Stad der Gerechtigheid" in wiens vleugels genezing is, zegt Hiëronymus. Hiermee verwijst Hiëronymus naar Maleachi 4.2. Hij onderstreept dat de Stad van de Zon volgens hem niets met de Egyptische stad Heliopolis of de tempel van Onias te maken heeft, maar dat het gaat om een geestelijke vervulling van profetie door de komst van Jezus en de Kerk.¹⁷⁵ Hier volgt Hiëronymus Eusebius tamelijk nauwkeurig.

Jesaja 19.19-21: Volgens Hiëronymus denken alle joodse en christelijke exegeten dat vanaf vers 19 alles wat Jesaja profeteert, alleen gaat over de tijd van Christus.¹⁷⁶ De joden menen dat die tijd nog komen moet, maar christenen weten dat Hij al gekomen is, aldus Hiëronymus. Onias waagde te proberen een profetie over de tijd van Christus te vervullen, maar

175. Ibid.

176. Ibid., pp. 264-265.

ten onrechte. Het ene altaar moet worden gezien in het licht van één geloof, één doop, één kerk, want in realiteit waren er enorm veel altaren in de kerken in Egypte.¹⁷⁷ De woorden dat er een inscriptie zal zijn op een grenssteen, duidt op de historische beschrijving van de Evangeliën, en Juda dat vrees aanjoeg aan de Egyptenaren, duidt op de wetten van Mozes. Hiëronymus noemt deze uitleg het "figuurlijke" begrijpen van de tekst.¹⁷⁸ Hier horen we bij Hiëronymus opnieuw echo's van de exegese door Eusebius.

Dat de Egyptenaren tot de Heere zullen roepen gaat over de verdrukkingen van de Vroege Kerk in Egypte, in de tijd dat "Egyptenaren tegen Egyptenaren zullen strijden." (Jesaja 19.2) Als de gelovigen tot de Heere roepen zal Hij de verlosser, dat is Jezus sturen. Hiëronymus denkt hierbij niet aan de komst van Jezus als baby, maar aan de tijd dat een eind kwam aan de Romeinse verdrukkingen van de Kerk in de vierde eeuw.¹⁷⁹ "Dan zal Egypte de Heere kennen" duidt op de Kerk in Egypte, of op alle Egyptenaren.

Dat in Egypte offers op altaren voor de Heere worden gebracht, staat haaks op de specifieke opdracht in de wet dat dit alleen in de tempel in Jeruzalem mocht plaatsvinden, en dat alleen Levitische priesters die offers mochten brengen. Hiëronymus vraagt wat de joden hierop te zeggen hebben. Jesaja leert dat Egyptenaren de Heere zullen kennen en dat ze Hem

177. Ibid., p. 265.

178. Ibid.

179. Ibid.

in Egypte dienen met offergaven. Als de Egyptenaren nu dus een priesterschap hebben, is het getuigenis van het Nieuwe Testament vervuld. "Als het priesterschap verandert, is het noodzakelijk dat er een verandering van wet is."¹⁸⁰ (Hebreeën 7.12) Ook hier horen we argumenten die we ook bij Eusebius tegenkwamen.

Jesaja 19.23: Dit is Hiëronymus' Latijnse vertaling in de Vulgaat, met daarna mijn vertaling daarvan:

In die illa erit via de Aegypto in Assyrios et intrabit Assyrius Aegyptum et Aegyptius in Assyrios et servient Aegyptii Assur.

Op die dag zal er een weg zijn van Egypte naar de Assyriërs, en de Assyriërs zullen Egypte binnentrekken en de Egyptenaren bij de Assyriërs, en de Egyptenaren zullen Assyrië dienen.

Hiëronymus wijst erop dat voor de komst van Christus, het Midden Oosten verdeeld was, maar met de komst van het Romeinse Rijk werd de regio verenigd. Dat de Egyptenaren de Assyriërs zullen dienen kan op twee dingen wijzen, meent Hiëronymus. Of het gaat om Romeinse legioenen die over Egypte heersten met gebruik van Assyrische soldaten, of het duidt op de toegenomen onderlinge handel tussen de naties.

Ten onrechte menen sommige christelijke exegeten dat dit gedeelte gaat over een duizendjarig rijk, zegt Hiëronymus. Hij noemt dat een joodse interpretatie. Hij zegt ook dat die exegeten menen dat dit gedeelte

180. Ibid.

zal worden vervuld in het einde der tijden als de antichrist uit Assyrië zou komen om over Egypte en Ethiopië te heersen.¹⁸¹ Op welke exegeten Hiëronymus duidt, zegt hij niet. We weten dat Papias, de Brief van Barnabas, Justinus de Martelaar, Irenaeus, Tertullianus en Lactantius dit soort opvattingen hadden.

Jesaja 19.24-25: Vooral dit gedeelte is interessant in de vertaling van Hiëronymus. Hij volgt hier globaal de LXX en niet de MT. Meer dan de LXX benadrukt hij in zijn vertaling, in overeenstemming met een aantal joodse commentaren, dat Israëls positie uitzonderlijk blijft, door het gebruik van het woord "echter" (*autem*) als het erover gaat dat Israël Gods erfdeel is. In zijn uitleg van dit gedeelte legt hij vooral de nadruk op de gelijkheid van de naties.

Hiëronymus volgt niet de LXX maar de MT door te spreken over "mijn volk Egypte," maar het gaat vervolgens over Gods volk "in Assyrië" waarin de LXX wel weer wordt gevolgd. Waarom Hiëronymus zo navigeert tussen de LXX en de MT is me niet duidelijk. Dit is de tekst in de Vulgaat, met mijn vertaling:

In die illa erit Israhel tertius Aegyptio et Assyrio
benedictio in medio terrae
cui benedixit Dominus exercituum dicens
benedictus populus meus Aegypti et opus manuum
mearum Assyrio hereditas autem mea Israhel.

Op die dag zal Israël een derde zijn met de
Egyptenaren en de Assyriërs, gezegend in het
midden van de aarde,

181. Ibid., p. 266.

die de Heere der heerscharen heeft gezegend,
zeggende: "Gezegend is mijn volk van Egypte en
het werk van mijn handen in Assyrië, mijn erfdeel
echter is Israël."

Hiëronymus meent dat in deze verzen aan Israël wordt beloofd dat het niet door Egypte en Assyrië zal worden verpletterd. Zijn aandacht gaat hierbij niet naar de volken als zodanig. Hij ziet de vervulling vooral in zijn eigen tijd. Het Romeinse Rijk is de eigenaar van het land, en "daardoor is [Israël] onder Christus' koninkrijk, als iets wat gemaakt is door Hem aan wie ook Egypte en Assyrië behoort."¹⁸²

Israël zal gezegend zijn in het midden van de aarde, want "de wet zal uitgaan van Zion en het woord van de Heere uit Jeruzalem." (Jesaja 2.3) Hiermee plaats Hiëronymus de vervulling van deze tekst in de periode van Christus' komst tot zijn eigen tijd. "Gezegend is mijn volk van Egypte" is omdat niet Mozes maar Christus vele duizenden mannen de woestijn in heeft geleid als monniken, en dat is ook de betekenis van het "werk van mijn handen in Assyrië." "Egypte en Mesopotamië zijn de naties die bloeien met oneindig veel monniken die met elkaar wedijveren met een gelijke devotie."

Israël is het erfdeel van Christus, zegt Hiëronymus, die Christus daarmee identificeert met de God van Israël. Dat Israël Christus' erfdeel is ziet hij in het licht van het feit dat dit land de plaats van zijn geboorte, kruisiging, opstanding en hemelvaart was. "Mensen komen uit

182. Ibid.

de hele wereld naar deze plaatsen" als bedevaart. Hiëronymus zelf was een van die bedevaartgangers.

2.6 *Cyrillus van Alexandrië*

Cyrillus van Alexandrië (378-444) schreef een commentaar waarin hij Jesaja 19 vers voor vers behandelt.¹⁸³ Als één van de belangrijkste theologen van de Vroege Kerk zijn diens opvattingen over Jesaja 19 van groot belang, niet alleen voor zijn feitelijke exegese en omdat hij zelf in Egypte woonde, maar ook vanwege zijn voorbeeld van een zich moeiteloos bewegen tussen een historische, allegorische en tropologische exegese van dit gedeelte.

Jesaja 19.1: Cyrillus vermeldt dat de kerkelijke exegeten in "de lichte wolk" de zondeloze menselijke natuur van Christus zien en ook de heilige Maagd Maria, en hij stemt in met beide interpretaties. Hij ziet echter een derde, tropologische toepassing van "de lichte wolk" in de menselijke ziel. De lichte wolk spreekt van de zuivere ziel van Christus, maar ook over hoe Hij de ziel van de mens reinigt door de Heilige Doop. Dat de afgoden geschud worden en dat ze ons leven verlaten is het resultaat van de doop, want de doop ontwapent de duivel.¹⁸⁴

Jesaja 19.2: De strijd van de Egyptenaren wijst op de invloed van de prediking van Christus. Mensen verzetten zich ertegen en worden tegen elkaar opgezet, precies zoals Jezus had voorspeld dat zou gebeuren.

183. Cyril of Alexandria, *Commentary on Isaiah Volume II Chapter 15-39*, Translated by Robert Charles Hill (Brookline, Massachusetts, 2008).

184. Ibid., pp. 42-43.

Cyrillus begreep wat "koninkrijk tegen koninkrijk" betekent. Hij gebruikte de Griekse LXX als zijn Bijbel, en de Alexandrijnse joodse vertalers van de LXX begrepen dat het Hebreeuwse woord voor "koninkrijk" in zijn Egyptische context eigenlijk "provincie" betekende. De LXX heeft Gr: *nomos*, wat ten tijde van de vertaling van de LXX het typisch Egyptisch-Griekse woord was voor de provinciedistricten.¹⁸⁵ Dus Cyrillus zegt dat dit koninkrijk eigenlijk een stad is met aangrenzende steden die onder die provinciehoofdstad vallen.¹⁸⁶ De huidige gouvernementen van Egypte zijn het historische vervolg op deze *nomoi*.

Jesaja 19.4: Hier zien we hoe Cyrillus een zeer concrete vervulling van deze profetie in de geschiedenis ziet. "Ik zal Egypte uitleveren in de handen van een harde heer" verwijst volgens Cyrillus naar de Romeinse keizer Vespasianus, die in 73 n.Chr. Egypte onderwierp. Zowel Eusebius als Hiëronymus wezen op Augustus, dus voor de komst van de Christus. Cyrillus zegt dat het voor de Romeinse legers van Vespasianus gemakkelijk was om Egypte binnen te trekken en het te verslaan omdat de rivieren en de moerassen droog kwamen te staan en te voet door de Romeinse soldaten konden worden overgestoken. We hebben hier geen historische bewijzen voor maar dit is hoe Cyrillus een zeer letterlijke vervulling in

185. Opvallend dat Sir Lancelot C.L. Brenton, vertaler van de LXX in de 19de eeuw, deze betekenis van *nomos* niet kende. Hij vertaalt het als wet, in *The Septuagint with Apocrypha: Greek and English* (Oorspronkelijk London 1851, huidige editie Peabody, Massachusetts, 2007). Dat is in de meeste delen van de LXX terecht, want dat is de reguliere betekenis van *nomos*, maar niet als het over Egypte gaat in Jesaja 19.

186. Cyril of Alexandria, *Commentary on Isaiah Volume II*, p. 45.

de geschiedenis in 73 n.Chr. ziet in dit gedeelte van Jesaja. Misschien had Cyrillus toegang tot lokale geschiedschrijving of legenden? Ik vermoed echter dat hij op grond van de profetie dat de rivieren en moerassen zouden opdrogen, geloofde dat dit dus tijdens die inval van Vespasianus wel *moet* zijn gebeurd. Daarmee laat hij zien hoe belangrijk voor hem die historische, letterlijke vervulling was.

Jesaja 19.5-10: Cyrillus legt uit wat er letterlijk gebeurde toen er geen water was, maar hij is meer geïnteresseerd in een allegorische betekenis dan in de feitelijke historische vervulling toen de Romeinse legers Egypte binnentrokken. Hij zegt dat hij wil "afdalende naar diepere ideeën" en vergelijkt de wateren met de heidense dwaasheid die opdroogt.¹⁸⁷ De vissers en boeren die dat water gebruiken maar het vervolgens verliezen, zijn de Egyptenaren die altijd afhankelijk waren van het heidendom. Omdat Christus kwam, deden ze afstand van hun heidense goden. Cyrillus geeft ook een allegorische uitleg van elk van de beroepsgroepen die in de passage worden genoemd.

Jesaja 19.11-15: We zullen hier niet diep op ingaan, maar voor Cyrillus staan de religieuze personages van Egypte die door Jesaja worden genoemd voor valse profeten en de religieuze leiders van het afgodische Egypte. Die hielden geen stand want de boodschap van Christus bleek zegevierend.

Jesaja 19.16-17: "De hand van de Heere der heerscharen" verwijst naar de Romeinse verovering

187. Ibid., p. 48.

van Egypte.¹⁸⁸ "De vrees voor het land van de Joden" wordt op de volgende manier uitgelegd. De slechte profeten van het polytheïstische Egypte vertelden de Egyptenaren dat de legers van Rome geen gevaar vormden en dat alles goed zou komen in Egypte. Maar nadat de Romeinen Jeruzalem en het land van de Joden in 70 n.Chr. hadden verwoest, werd het de Egyptenaren duidelijk hoe sterk de Romeinse legers werkelijk waren, dus werden de Egyptenaren bang. Wat de Romeinen in het land van de Joden deden, maakte Egypte bevreesd.¹⁸⁹

Cyrillus vermeldt dat andere commentaren benadrukken dat het land van de Joden naar Jeruzalem verwijst als de plaats waar het evangelie begon, en dat het een bron van vrees werd omdat de Egyptenaren leerden onze Heere te vrezen: ze werden christenen.¹⁹⁰ In de geschriften van de kerkvaders ben ik dergelijke opmerkingen niet tegengekomen, of het moet verwijzen naar Eusebius die in het algemeen de Heilige Schriften als de oorzaak van de vrees van de Egyptenaren zag. Wellicht verwijst Cyrillus naar verloren commentaren of naar mondelinge tradities.

Jesaja 19.18-20: De vijf steden die de taal van Kanaän spreken, zijn volgens Cyrillus de grenssteden waar de Kanaänitische taal, dus Aramees werd gesproken. Hij volgt hierin Hiëronymus, die deze vijf steden ook aan de oostkant van Egypte positioneerde. Deze steden waren de eersten die het evangelie ontvingen, zegt

188. Ibid., p. 52.

189. Ibid., p. 53.

190. Ibid., 53-54.

Cyrillus. Hij is beslist dat de profetie niet verwijst naar Joden die op enig moment in Egypte woonden; het ging over hoe het christelijk geloof in Egypte werd ontvangen.¹⁹¹ Daarmee onderstreept hij dat voor hem de letterlijke historische vervulling van de profetie van Jesaja niets te maken had met wat *voor* de komst van de Romeinen in Egypte gebeurde. Dit in tegenstelling tot Hiëronymus.

We hebben gezien hoe joodse commentaren op Jesaja en de Joodse historicus Flavius Josephus de tempel van Onias in Heliopolis in verband brachten met deze profetie, maar Cyrillus verwerpt dit idee volledig. In het verlengde hiervan denkt hij dat het altaar in Egypte verwijst naar de altaren in de kerken in heel Egypte, en dat de pilaar aan de grens de eerste kerk is die in het grensgebied is gebouwd, of mogelijk verwijst het naar het teken van het kruis waarmee christenen zichzelf beschermen.¹⁹²

Jesaja 19.20-21: De mensen die het uitschreeuwen zijn de Egyptenaren die door Satan worden onderdrukt, zegt Cyrillus. Hij brengt dit niet in verband met Romeinse onderdrukking, wat verrassend is. Of laat hij de letterlijke betekenis gewoon voor wat die is, en snelt hij naar een allegorische toepassing omdat dit voor de gelovigen meer opbouwend zou zijn? Het kan ook zijn dat Cyrillus de Romeinen die in zijn tijd de kerk waren gaan steunen, niet als onderdrukkers kon zien. De onderdrukkers zijn voor hem onreine demonen. Degene die gezonden is om te redden is

191. Ibid., p. 54.

192. Ibid., pp. 55-56.

Christus. Met deze uitleg lijkt hij te denken aan zijn eigen tijd in Egypte waar de evangelisatie van de heidenen in volle gang was en met veel succes.

Jesaja 19.22: Dat "de Heere Egypte zal treffen" betekent dat de Romeinse legers Egypte veroveren. Daarna worden de Egyptenaren gelovigen in Jezus Christus.

Jesaja 19.23: De weg tussen Egypte en Assyrië die in dit vers wordt genoemd, verwijst naar de vrede die Christus in de wereld brengt:

Paulus schrijft over Christus, redder van ons allen, dat Hij onze vrede is; Hij verbond niet alleen mensen op aarde met de heiligen in de eredienst in de hemel, maar hij zorgde ook dat naties met naties samenleven.¹⁹³

Ook het Romeinse Rijk speelde een rol in de vrede waarover Jesaja spreekt. Het is de tijd die Jesaja elders voorzegde, "ze zullen hun zwaarden omsmeden tot ploegscharen [...] en ze zullen de oorlog niet langer leren." Dat is dus vervuld in de dagen van Cyrillus.¹⁹⁴

Met andere woorden, omdat ze allemaal onderworpen zijn aan die ene controle - geestelijk die van God, fysiek die van de Romeinen - zullen ze een vredig en stabiel leven leiden zonder conflicten.¹⁹⁵

193. Ibid., p. 60.

194. Ibid., pp. 60-61.

195. Ibid., p. 61.

Cyrillus ziet de Romeinse heerschappij als een positieve invloed op de wereld, vooral omdat het Romeinse Rijk de Kerk volledige vrijheid had gegeven na de bekering van keizer Constantijn de Grote. Dit was een grote verandering voor de Egyptische Kerk die eeuwenlang vervolging had gekend.

In zijn commentaar citeert Cyrillus uit de LXX-vertaling dat de Egyptenaren de Assyriërs zullen dienen. Maar volgens Cyrillus betekent dit niet dat de Assyriërs de Egyptenaren als slaven zullen behandelen, maar dat ze "hen zullen vasthouden in liefdesbanden en een aangename gemeenschap zullen aanmoedigen (Assyrië duidt op het land in het oosten)" Van Cyrillus als Egyptenaar mag je zo'n standpunt verwachten. Met dit commentaar behandelt Cyrillus Egypte en Assyrië dus als landen die je op de kaart kunt aanwijzen.¹⁹⁶ Dit was niet verwonderlijk, aangezien Egypte en Assyrië als landen bolwerken van het Christendom waren geworden.

Jesaja 19.24-25: Cyrillus zegt dat hoewel Israël de eerstgeborene onder Gods kinderen werd genoemd, het in opstand kwam tegen Christus en daarom achter de andere naties werd geplaatst. Hier breidt Cyrillus Egypte en Assyrië uit tot de hele wereld van christelijke gelovigen. Zo zijn Egypte en Assyrië nu een allegorie voor het wereldwijde Christendom.

Cyrillus volgt de LXX en vermeldt: "Gezegend zij mijn volk in Egypte en onder de Assyriërs."¹⁹⁷ Hij geeft hier

196. Ibid.

197. Ibid.

helemaal geen commentaar op met betrekking tot het Egyptische of Assyrische volk als historische volken, omdat hij ze allegoriseert. Over Israël als derde zegt hij: "Het rebelleerde tegen Christus, werd achter de volken geplaatst, en het kreeg als het ware de tweede plaats."¹⁹⁸ Dat hij spreekt over een tweede plaats en niet een derde plaats, is omdat Cyrillus Egypte en Assyrië allegoriserend samentrekt tot de ene wereldwijde christelijke Kerk. Hij legt dit ook uit in het vervolg. Israëls achterstelling zou overigens niet blijvend zijn:

Er is een tijd vastgesteld voor [Israëls] bekering. Bedenk, de Schrift zegt, "Als het volle aantal van de volken is binnengegaan, dan zal geheel Israël behouden worden." Overweeg daarom dat het een derde wordt genoemd in de context van de Assyriërs en de Egyptenaren. Met Assyriërs hier, bedoelt hij degenen in het land van het oosten, en vooral tussen de rivieren, waarvan gezegd wordt dat er waarachtige vereerders [van God] zijn die een levensweg volgen die lijkt op en gerelateerd is aan dat van de Egyptenaren. Ze wedijveren met elkaar in een toewijding aan alles wat goed is, en in elke deugd. Daarom zegt de God van allen, "Gezegend zij mijn volk in Egypte en onder de Assyriërs," en Israël wordt als derde genoemd; het gaat verder, "en mijn erfdeel Israël." De Schrift gaf ons voorheen de reden hiervoor; ze doodden de Heere en werden achteraan geplaatst, zoals David zegt, een eerstgeborene onder de rest.¹⁹⁹

198. Ibid.

199. Ibid.

Cyrillus citeert hier uit de brief van Paulus aan de Romeinen. (11.25-26) Geloofde Cyrillus dat op een dag die ook voor hem nog in de toekomst lag, de Joden het christelijk geloof zouden gaan aanvaarden? Om zijn uitspraak te begrijpen lijkt me van belang vast te stellen dat hij Egypte en Assyrië wezenlijk allegoriseert tot christenen, en dat in zijn tijd het aantal Joden in Egypte sterk was afgenomen en ook in hun eigen Heilige Land waren ze een minderheid geworden temidden van de christenen. Veel Joden werden christen of ze waren vertrokken naar gebieden buiten het Romeinse Rijk. Het is dus goed voor te stellen dat Cyrillus voor zijn eigen ogen meende te zien dat nu zijn wereld christelijk was geworden, ook de Joden zich tot Christus bekeerden zoals Paulus had voorspeld. Hoe dan ook, Cyrillus plaatst die bekering van Joden niet specifiek in een eschatologisch einde.

Vanwege de gekunstelde vertaling door de LXX die Cyrillus gebruikte, was het voor hem niet mogelijk om in 19.25 enige specifieke belofte voor Egypte als land of als volk te zien. Hij begon, zoals alle kerkvaders, aan het begin van het hoofdstuk en zag de historische komst van Jezus in Egypte met Maria en Jozef geprofeteerd, en ook met betrekking tot het einde van het hoofdstuk lijkt hij een historische interpretatie te geven. Dat Israël met Egypte en Assyrië een zegen in het midden van de aarde wordt, lijkt hij in zijn eigen tijd te zien gebeuren, omdat de hele regio bezig was christelijk te worden en de volken in vrede leefden.

3. Enkele slotgedachten

Alle exegeten, zowel joden als christenen, gingen er tot de tijd van de Verlichting van uit dat de woorden van Jesaja 19 door God waren geïnspireerd en dat ze, vanuit het standpunt van Jesaja, toekomst voorspelden.

De exegeten van de Vroege Kerk hadden vooral interesse in die delen van Jesaja 19 die van belang waren voor het begrijpen van de christelijke boodschap. Altijd legden ze de nadruk op de vervulling in de komst van het kind Jezus naar Egypte, in geweld tegen de opkomende Kerk, in het einde aan afgoderij, en in het gegeven dat Egypte christelijk werd. Sommige exegeten lijken dit te behandelden als de primaire historische vervulling van de beloften van Jesaja. Andere exegeten meenden dat die primaire historische vervulling plaatsvond in gebeurtenissen in Egypte na de tijd van Jesaja en voor de komst van Christus naar Egypte. Dezen zagen de komst van Christus naar Egypte, de verdrukking en de groei van de kerk daar als de "diepere," of de "geestelijke" betekenis van Jesaja 19, die voor de meesten veel belangrijker was, waardoor ze de historische vervulling vaak maar lieten voor wat het was.

Het was door deze geestelijke benadering, de allegorese, dat de christelijke exegeten Christus en Zijn Kerk in het Oude Testament en in dit gedeelte van Jesaja 19 herkenden. Door deze benadering waren deze bijbeluitleggers van de Vroege Kerk in staat de Hebreeuwse Schriften open te leggen voor gebruik door de Kerk wereldwijd. De Hebreeuwse Bijbel werd

zo een boek over Christus en diens Kerk, vol morele vermaning voor het heden, en met een schitterend uitzicht op de eeuwigheid.

We hebben in het voorgaande genoeg voorbeelden gezien van een soms wat overtrokken toepassing van de allegorese, en we hebben ook gezien hoe kerkvaders op heel verschillende manieren met de tekst van Jesaja 19 omgingen. Exegese was in de Vroege Kerk geen koekoek één zang. Over de methodiek van exegese waren ze het globaal met elkaar eens, maar de uitvoering daarvan kon enorm verschillen. De methodiek, die me ook voor vandaag de dag bruikbaar lijkt, was om bij elk tekstgedeelte de volgende vragen te stellen:

1. Wat is er historische gebeurd, dus: wat is de letterlijke betekenis.
2. Wat zegt ons dit gedeelte over Christus en Diens Kerk.
3. Welke morele lessen kunnen we hier uit leren.
4. Wat heeft dit ons te zeggen over de eeuwigheid.

In hun allegorese gingen sommige kerkvaders wel erg ver, maar aangezien ze dit deden binnen het raamwerk van de oecumenische geloofsbelijdenissen en de theologie van het Nieuwe Testament, bewandelden ze een veilig pad. De allegorese was geen middel om nieuw theologisch gedachtengoed te ontwikkelen.

Ik wil me nu alleen richten op Jesaja 19.23-25. Zetten Eusebius, Hiëronymus en Cyrillus ons op een koers die zinvol is? Ik ga niet in op alles wat ze schreven, maar licht eruit wat ik van belang acht.

Eerst die snelweg van 19.23 en de relaties van Egypte, Assyrië en Israël. De drie theologen zien de vervulling van deze profetie in het feit dat deze drie landen in het Romeinse Rijk zijn verenigd en dat ze door het christelijk worden van de drie landen vrede en hechte relaties hebben met onderlinge handel. Het gaat om de vrede die Christus naar het Midden Oosten bracht. Dat was in de tijd van Jesaja een ondenkbaar toekomstperspectief, want Israël werd juist bedreigd te worden overlopen door de grootmachten die elkaar bestreden.

Dit is een uitleg die direct aansluit bij hoe alle exegeten in de Vroege Kerk het voorgaande van Jesaja 19 vervuld zagen in het christelijk worden van Egypte. Er waren exegeten die meenden dat de vervulling van dit gedeelte zou uitlopen op een soort millennium in de toekomst, dus wie dat vandaag de dag wil verdedigen heeft wat exegeten uit de Vroege Kerk achter de hand. Maar dat waren in de Vroege Kerk beslist wel de exegetische buitenbeentjes. Het millennium dat die minderheid van theologen van de Vroege Kerk voor ogen had, ging bovendien niet over een herstelde staat Israël en een soort herleefd Jodendom met een derde tempel, zoals je onder moderne aanhangers van het idee van een millennium dorgaans tegenkomt.

In 19.24 staat dat Israël een derde zal zijn, naast Egypte en Assyrië. Ik denk dat dit door Jesaja niet werd bedoeld om een rangorde voor Israël aan te geven, alsof ze slechts op de derde plaats zouden staan, na Egypte en Assyrië. Het was juist bedoeld als bemoediging voor Israël. Er zal een tijd komen dat

Israël zich kan meten met de grootmachten; het zal niet langer vertrappt worden. In de tijd van Jesaja waren er twee grootmachten, maar er komt een tijd dat Israël de derde is. Hoe zagen de drie theologen Eusebius, Hiëronymus en Cyrillus dit in vervulling gaan?

Eusebius benadrukt dat in Gods ogen, de drie landen gelijk zijn. Hiëronymus ziet in Jesaja's woorden vooral een belofte dat Israël niet verpletterd zal worden door de grootmachten. Cyrillus denkt dat het het "derde" wel degelijk over rangorde gaat. Omdat Israël in opstand kwam tegen Christus, is het *achter* de andere naties geplaatst. Omdat hij Egypte en Assyrië allegorisch beschouwt als representanten van alle christenen wereldwijd, denk ik dat het redelijk is te vermoeden dat hij bij "Israël" ook niet aan een land denkt, maar aan de de Joden die over de wereld verspreid leefden.

De drie landen samen zullen "een zegen in het midden der aarde" zijn (19.24). De drie theologen vertalen allemaal dat de drie landen "gezegend zijn in het midden van de aarde," waardoor ze de belofte aan Abraham missen die nu overigens niet meer alleen voor Israël geldt, maar ook voor Egypte en Assyrië.

Eusebius zegt dat het "midden van de aarde" duidt op de Kerk en het hemelse Jeruzalem, en niet op een geografisch gebied, en het woord "Israël" duidt op de volgelingen van Christus uit Israël. Hiëronymus denkt bij het "midden van de aarde" aan het land Israël, omdat daar de verkondiging van het evangelie begon.

Tenslotte 19.25, "Want de HEERE van de legermachten zal hen zegenen met de woorden: 'Gezegend zij Mijn volk Egypte, het werk van Mijn handen Assyrië, en Mijn eigendom Israël!'"

Voor Eusebius gaan de namen "Egypte," "Assyrië" en "Israël" om de gelovigen in Christus uit die landen. Dat zijn degenen die door God worden gezegend. Dat God die landen zegend is volgens Hiëronymus omdat er zoveel monniken in Egypte en Assyrië wonen, die uiteraard veel bidden. En Israël is gezegend omdat het de plaats is van de geboorte, dood, opstanding en hemelvaart van Christus en omdat er zoveel pelgrims naar Israël gaan. Hiëronymus heeft dus oog voor een zegen voor de landen als zodanig, maar alleen vanwege de aanwezigheid van een sterke Kerk. Opvallend is dat de Egyptische kerkvader Cyrillus het minst interesse lijkt te hebben in een exegese die op het feitelijk land Egypte wijst. Hij spreekt over Israël als een tweede, na Egypte en Assyrië, omdat hij die landen allegoriserend samentrekt tot de ene christelijke Kerk.

Mijn slotsom. Ik denk dat we globaal de exegese van de Vroege Kerk van Jesaja 19, en van 19.23-25 in het bijzonder, kunnen volgen. Ik zou liever hebben gezien dat die exegeten eerst een helder historisch beeld hadden geschetst van de primaire historische vervulling van de profetie van Jesaja, met overwegingen over wat Jesaja zich wellicht voor ogen stelde, in een poging dit zoveel mogelijk in diens tijd te plaatsen. Dat is hoe de huidige theologie te werk gaat.

Dat de Vroege Kerkvaders ons dit soort informatie niet geven, heeft denk ik twee oorzaken. Ten eerste, ze hadden vaak domweg de historische informatie niet die wij vandaag de dag wel hebben. Ten tweede, veel van hun commentaren lijken hun prekenseries als basis te hebben. Die werden gestenografeerd en later wat netter uitgewerkt. In preken wilden de kerkvaders het het gehoor geven wat het meest urgent was, namelijk een christelijke toepassing door allegorie, tropologie en anagogie.

Ik acht het legitiem om met de exegeten van de Vroege Kerk de vervulling van Jesaja 19 in de tijd van het Romeinse Rijk, de komst van Christus naar Egypte, de christenvervolgingen en de groei van de kerk in Egypte te zien. Dat liep uit op een vreedzaam samenleven van Egypte, Israël en Assyrië in de vierde eeuw, omdat dit gebied politiek was gepacificeerd en religieus werd verenigd. Vergeleken met de eeuwen ervoor was de situatie voor de Kerk beslist veel beter geworden. De exegeten meenden dat Jesaja 19.23-25 vervuld was. Ze zagen dit gedeelte niet als aanleiding om er op agogische manier een visie op eschatologie of de eeuwigheid aan te verbinden.

Mijn bezwaar tegen het vermoeden van sommigen dat Jesaja 19.23-25 eigenlijk nog steeds op een historische, letterlijke vervulling wacht, is wezenlijk dat ik het eigenaardig vind om sterk af te wijken van de beproefde kerkelijke manier van begrijpen van dit gedeelte. Dat is een conservatief standpunt, ik weet het. Maar bovendien, als Jesaja 19 inderdaad eerst een historische betekenis had, die wellicht vooral in

de tijd van Jesaja speelde, en de Kerk zag daarin een prachtige voedingsbodem voor een allegorese over de komst van Christus en de Kerk naar Egypte, is het dan geen enorme stap terug, een regressie, om te denken dat ditzelfde gedeelte alsnog een keer heel letterlijk en historisch een vervulling zal krijgen? Als het getuigenis van Christus de Geest van de profetie is, kan je dan na de vervulling waarin Christus centraal staat, terugkeren naar het idee dat er nog steeds opnieuw een betonbaan tussen Cairo en Damascus moet komen?

Ik stel het volgende voor. Jesaja 19 is ergens in de tijd van Jesaja vervuld op een *letterlijke* manier; ik laat nu in het midden hoe dan, want daarover bestaat genoeg discussie. Door het *allegorisch* te lezen lijkt het bovendien prachtig te passen bij de feitelijke geschiedenis van Christus en Zijn Kerk in Egypte, uitlopend op een situatie van vrede voor de Kerk, nadat het Romeinse Rijk het christelijke geloof omarmde.

Die vrede wordt in 19.23-25 zo prachtig omschreven, dat het gedeelte erom vraagt om het ook *anagogisch* te lezen: het lijkt wel een beschrijving van de eeuwigheid, als er alleen maar sprake is van zegen en vrede tussen alle mensen. Op die manier geeft Jesaja 19.23-25 ons dus wel degelijk een perspectief op de toekomst. Daarvoor heb je geen millennium nodig, maar zeker wel de komst van Christus die alle dingen nieuw zal maken en naar Wie we uitzien. En daarvan hebben we vandaag al een voorproefje in de wereldwijde Kerk, waar grenzen en nationaliteiten wegvallen en waar al iets wordt beleefd van de nieuwe hemel en de nieuwe

aarde waar alle volken, talen en natiën in liefde en vrede samenleven: waar de zwaarden zijn omgesmeed tot ploegscharen.

De Koptische Bijbelvertalingen die tot de 19e eeuw in de kerken in Egypte werden gebruikt, volgden de LXX.²⁰⁰ De Arabische Van Dyke-Bijbel (Beiroet, 1865) vertaalde Jesaja op basis van het Hebreeuws van de MT, en geeft dat Hebreeuws voor 19.23-25 nauwkeurig weer. De heel kleine protestantse kerken van Egypte accepteerden die Libanese vertaling onmiddellijk. Van Dyke werd een eeuw lang door de Kopten verworpen, maar het werd ook voor de Koptische-Orthodoxe christenen in Egypte de geaccepteerde Bijbelvertaling nadat Patriarch Shenouda III in 1971 de kerkleider werd. Dus pas *nadat* de Koptische Kerk de Van Dyke-vertaling had geaccepteerd, konden de Kopten in Egypte de woorden die Jesaja over Egypte sprak beter begrijpen. Sindsdien is dit vers door de kerken in Egypte met liefde toegeëigend als een teken dat God hen niet is vergeten. “Gezegend is Mijn volk Egypte”, of in Arabisch: مُبَارَكٌ شَعْبِي مِصْرُ. Daarbij denken de Kopten overigens niet zozeer aan Egypte als natie, maar in de eerste plaats aan de Egyptische Kerk, hoewel dit onderscheid vaak in het midden wordt gelaten.

Dit wordt geïllustreerd door wat er op 12 maart 1976 gebeurde bij de Kerk van de Maagd Maria aan de oever van de rivier de Nijl in Maadi (Zuid-Cairo). Samaan, een arbeider in de kerk, vond in de rivier naast de kerk

200. Zie bijvoorbeeld de Sahidische vertaling van Jesaja 19.23-25: https://data.copticscriptorium.org/texts/old-testament/23_isaiah_19/analytic (gezien 4 april 2023)

een drijvende Bijbel. Die Bijbel bleek open te liggen bij Jesaja 19 en het vers: "Gezegend is Mijn Volk Egypte." Dit zorgde voor een golf van vreugde in de kerken in heel Egypte, omdat het voor de Kerk in Egypte bevestigde dat God ze niet vergeten is.

