



Op deze uitgave is de CC-BY-NC-licentie van toepassing.

Het is toegestaan om deze uitgave te kopiëren, distribueren, vertonen en op te voeren, en om afgeleid materiaal te maken dat op dit werk gebaseerd is zolang dit geen commerciële doeleinden heeft en uitsluitend als de auteur vermeld wordt als maker: J. van Limbeek / Theologische Universiteit Apeldoorn

Vertrouwd met God en Zijn Woord

Een onderzoek naar de aard en functie van de uitdrukking 'staan in de raad van JHWH' in Jeremia 23



Naam: J. van Limbeek
Studentnummer: 1013
Vak: Major Oude Testament
Begeleider: prof.dr. H.G.L. Peels
Datum van voltooiing: 7 mei 2019

Het staat Hem vrij in zijn sōd op te nemen wie Hij wil; 't staat Hem vrij zijn besluit mee te delen – (...) Maar zelfs dàn, wanneer het naar het schijnt om een uitzonderingspositie der profeten gaat, is de beslotenheid die elke sōd eigen is, niet opgeheven. Niet omdat zij profeet zijn kunnen ze in Gods sōd staan; veeleer omdat Jahwe hun zijn sōd bekend maakt als opdracht zijn zij profeet! Het diepste wat 't OT omtrent sōd zegt: de gelovigen vormen door Gods genade zijn sōd, zijn “kring”¹

(bron afbeelding voorzijde:

<https://www.truthortradition.com/wp-content/uploads/2018/05/Gods-divine-council.jpg>)

¹ Hulst, 'Betekenis', 45.

Inhoudsopgave

1.	Introductie en probleemstelling onderzoek	5
	1.1. Inleiding	5
	1.2. Probleemstelling, opzet en inhoud	5
	1.3. Terminologische verantwoording	6
	1.4. Onderzoeksvelden die raken aan de onderzoeksvraag	7
	1.4.1. Valse en ware profetie	7
	1.4.2. Jeremia-onderzoek	8
	1.4.3. Polytheïsme en monotheïsme	8
2.	Taalkundig onderzoek naar עמד בסוד יהוה	9
	2.1. Frequentie, betekenis en vertaling van סוד	9
	2.1.1. Frequentie	9
	2.1.2. Betekenis	9
	2.1.3. Vertalingen	13
	2.1.3.1. <i>Versiones</i>	13
	2.1.3.2. Nederlandse vertalingen	14
	2.2. Samenhang סוד met verbum עמד en Godsnaam יהוה	15
	2.2.1. De raad van God - סוד יהוה	15
	2.2.2. Staan in de raad - עמד בסוד	16
	2.3. Synonieme nomina	19
	2.3.1. עצה	19
	2.3.2. קהל en עדה	21
	2.3.3. Breder Bijbelse context van סוד	22
	2.4. Conclusies	24
3.	Exegese Jeremia 23,18-22	25
	3.1. Canoniek, structuur en datering	25
	3.2. Werkvertaling en detailexegese Jer. 23,16-22	27
	3.2.1. Jer. 23,16	27
	3.2.2. Jer. 23,17	28
	3.2.3. Jer. 23,18	29
	3.2.4. Jer. 23,19	36
	3.2.5. Jer. 23,20	38
	3.2.6. Jer. 23,21	39
	3.2.7. Jer. 23,22	40
	3.3. Exegetische notities aangaande de rest van Jeremia 23	44
	3.4. Conclusies	46
4.	עמד בסוד יהוה in de context van het OT	48
	4.1. Het verschijnsel ‘godenraad’ in Israëls Umwelt	48

4.1.1. Inleiding	48
4.1.2. Vormen van menselijke participatie	50
4.1.3. Semantiek en functie vergeleken met de Bijbel	52
4.1.4. Literaire constructie of feitelijkheid	55
4.2. Onderzoek van relevante Schriftgedeeltes	56
4.2.1. 1 Koningen 22: oorlogstaal en hemelraad	57
4.2.2. Job 1-2; 15,8: verzoeking en wetenschap	59
4.2.3. Jesaja 6; 40 & Ezechiël 1-3; 13,9: roeping en visioenen	62
4.2.4. Psalm 25,14: verbondstrouw en Godsvreze	64
4.2.5. Psalm 82; 89; 111: oordeel en lofprijzing	65
4.2.6. Amos 3,7: verborgenheid en openbaring	66
4.2.7. Zacharia 3: aanklacht en vrijspraak	68
4.3. Conclusies	69
5. De godenraad en de profeet Jeremia	71
5.1. Typering van Jeremia's omgeving en roeping	71
5.2. Profetische retoriek?	73
5.3. Openbaring in Jeremia	74
5.4. De uitwerking van Jeremia's prediking	76
5.5. Conclusies	78
6. Eindconclusie	80
Samenvatting	82
Bijlage 1 - Betekenis van טוּד in Qumran	84
Bijlage 2 - Jeremia in relatie tot Mozes en Samuël	86
Lijst van gebruikte afkortingen	88
Lijst van gebruikte literatuur	90

1. Introductie en probleemstelling onderzoek

1.1. Inleiding

Hoe komt een profeet aan het woord van God? Spreekt de Bijbel over een manier waarop een profeet JHWH's Woord ontvangt? In de profetieën van Jeremia treffen we een bepaalde term aan die hierop lijkt te duiden: 'staan in de raad van JHWH' (עמד בסוד יהוה). In mijn onderzoek wil ik ingaan op de betekenis en functie van dit 'staan in JHWH's raad'. Jeremia 23,18.22 vormen hierbij de kern en het uitgangspunt van dit onderzoek:

Jeremia 23:18: Want wie heeft in des HEEREN raad gestaan, en Zijn woord gezien of gehoord? Wie heeft Zijn woord aangemerkt en gehoord?

Jeremia 23:22: Maar zo zij in Mijn raad hadden gestaan, zo zouden zij Mijn volk Mijn woorden hebben doen horen, en zouden hen afgekeerd hebben van hun bozen weg, en van de boosheid hunner handelingen.²

1.2. Probleemstelling, opzet en inhoud

In het hoofdstuk Jeremia 23 spreekt JHWH erover dat de valse profeten niet in Zijn raad hebben gestaan. JHWH bestrijdt hen omdat zij waarheid en leugen verwisselen, en vrede in plaats van onheil boodschappen. Zij hebben geen deel aan JHWH's raad. De vraag is, welke betekenis het 'staan in Zijn raad' heeft. Wat is het karakter van deze raad? Wat voor kring of omgangsvorm wordt hier bedoeld? Sprekend over de raad in de hemel komt de vraag naar boven, of een mens daar überhaupt wel in zou kunnen participeren. En is het de bedoeling van deze teksten om te zeggen dat Jeremia wél in die raad heeft gestaan? Wat is de aard van de profetie die uit deze raad voortvloeit? Was het staan in Gods raad een kenmerk voor ware en valse profetie? Er zijn veel vragen die zich opdringen, wanneer het vergrootglas op bovenstaande woorden komt te liggen.

Om antwoord te kunnen geven op deze vragen moeten de onderstaande stappen worden gezet. Het onderzoek zal zich toespitsen op Jeremia 23. Alle vervolgstappen waarbij andere teksten en onderwerpen zullen langskomen, moeten naar dit hoofdstuk kunnen worden herleid. Allereerst wordt de uitdrukking 'staan in JHWH's raad' aan een diepgaand taalkundig onderzoek onderworpen. Welke Hebreeuwse woorden worden hier gebruikt, en wat is hun betekenis? Hoe ziet het semantisch veld eruit? Na het taalkundig onderzoek vormt de tekstuele omgeving van Jeremia 23,18.22 het terrein van onderzoek. Een beknopte canonieke rondgang gaat vooraf aan een exegetisch onderzoek van 23,16-22, met een zwaartepunt op de verzen 18 en 22. Wat betekenen deze verzen en wat staat hier nu wel en niet? Vervolgens gaat het in hoofdstuk 4 allereerst om de Umwelt van Israël. In andere religies en teksten komt het fenomeen 'godenraad' eveneens voor, wat de vraag rechtvaardigt naar de verhouding hiervan tot JHWH's raad. Ook zullen in hetzelfde

² Tekst in SV. In de lopende tekst volgt bij Nederlandse Bijbelcitaten steeds een vermelding van de gebruikte vertaling.

hoofdstuk andere Bijbelgedeeltes die relevant zijn voor het verstaan van Jeremia 23,18.22 worden onderzocht. Wordt er bij Jeremia gedoeld op de ‘hemelse hofraad’, zoals daarover in gedeeltes als 1 Kon. 22,19-22; Job 1-2 en Ps. 82;111 over gesproken wordt? Na de uitkomsten van dit onderzoek keer ik terug naar de profeet en het boek Jeremia. Hierin worden onderwerpen onderzocht die relevant zijn voor het begrip van ‘staan in JHWH’s raad, zoals zijn sociale kring en de openbaringsvorm(en) in Jeremia. Aansluitend kan de hoofdvraag worden beantwoord.

De hoofdvraag van mijn onderzoek luidt:

Wat is de aard en functie van de uitdrukking ‘staan in de raad van JHWH’ in Jeremia 23?

De volgende deelvragen liggen hieraan ten grondslag:

Wat is de taalkundige betekenis van de uitdrukking יהוה בסוד עמד, en in welk taalveld staat deze uitdrukking? (hoofdstuk 2)

Wat is de context van Jeremia 23,18.22 en hoe dient de term ‘staan in de raad van JHWH’ in het licht van deze context uitgelegd te worden? (hoofdstuk 3)

Hoe functioneert de term ‘staan in de raad van JHWH’ te midden van andere religies en diverse relevante tekstgedeeltes van de Tenach? (hoofdstuk 4)

Hoe spreekt het boek Jeremia verder over Jeremia’s optreden als profeet en de openbaring door JHWH? (hoofdstuk 5)

1.3. Terminologische verantwoording

In de Nederlandse taal heeft het woord ‘raad’ meerdere betekenissen. Het wordt gebruikt wanneer een groep of organisatie van mensen wordt bedoeld.³ In constructies als ‘gemeenteraad’, ‘kerkenraad’, ‘bestuursraad’ komt het als zodanig terug. In zulke overlegorganen worden besluiten genomen na onderling overleg of gemeenschappelijke bespreking. Daarnaast heeft het woord ‘raad’ ook de betekenis van ‘advies, aanbeveling, bijstand’. Hierbij kan gedacht worden aan een uitdrukking als ‘iemand een dure raad geven’ of ‘ergens raad op weten’. Deze raad kan voortkomen uit eerder genoemde kring van personen, maar dat is niet noodzakelijk. Het ‘staan’ in dit soort raad is in letterlijke zin niet mogelijk. Het Nederlands kent echter ook een figuurlijk gebruik. In overdrachtelijke zin is namelijk de uitdrukking ‘staan in de lijn van’ of ‘staan in de traditie’ ingeburgerd. In hoofdstuk 2 zal vanuit het Hebreeuws nader worden ingegaan op het rijk geschakeerde taalveld van ‘raad’ (*sōd*). Dit woord verenigt namelijk min of meer bovengenoemde twee betekenissen in zich. In het Engelstalige vakgebied wordt de term *divine council*⁴ het meest

³ Hulst, ‘Betekenis’, 37-38 vertaalt het woord met ‘kring’ en ‘gemeenschap’, waar het om ‘intermenselijke’ verhoudingen gaat. Op p. 43 schrijft hij ‘kring’ boven ‘raad’ te prefereren, om zogenaamde ‘speculatieve gedachten’ - onder invloed van 1 Kon. 22,19-22 en Ps. 82,1 - te voorkomen.

⁴ Ook komt de term ‘divine assembly’ of ‘divine counsel’ voor, soms zelfs vrijelijk door elkaar. Volgens sommigen slaat ‘assembly/council’ op de *locus*, ‘counsel’ op het resultaat (uitkomst) van de bespreking. Dit onderscheid is echter volgens Robinson, ‘Council’, 152 soms onduidelijk.

gebezigd. Als werkvertaling voor יהוה יהוה wordt in deze scriptie gehanteerd: ‘de (hemel)raad van JHWH’.

1.4. Onderzoeksvelden die raken aan de onderzoeksvraag

Wie zich op een afgebakend onderwerp wil richten, heeft altijd in meer of mindere mate te maken met andere terreinen van onderzoek. Deze terreinen bieden soms extra verdieping, maar kunnen dikwijls slechts worden aangestipt. Soms wordt in mijn onderzoek zijdelings verwezen naar dergelijke onderzoeksvelden, maar diepgaand onderzoek is in dit verband logischerwijs niet mogelijk. Hieronder geef ik drie voorbeelden van dergelijke raakvlakken.

1.4.1 Valse en ware profetie

Allereerst betreft dit de verhouding tot het profetenonderzoek, in het bijzonder de vraag naar ‘ware’ en ‘valse’ profetie. Hoe zijn deze te karakteriseren en te onderscheiden? Deze vragen zijn voor het boek Jeremia van groot belang. Toch is het niet gemakkelijk om algemeen geldende criteria te hanteren waarmee men Bijbels gezien profetie zou kunnen toetsen of verifiëren.⁵ Duidelijk is evenwel dat er binnen Jeremia een ‘strijd tussen diverse profetische ideologieën’ gaande is.⁶ Sommige onderzoekers duiden dit als een deuteronomistische redactie achteraf, samenhangend met het criterium van ‘feitelijke uitkomst’ om profetie te kunnen duiden (vgl. Deut. 18,22).⁷ Over de mate en invloed van deuteronomistische redactie in Jeremia lopen de meningen sterk uiteen. In dit onderzoek wordt de term ‘vals’ zoveel mogelijk vermeden.

1.4.2. Jeremia-onderzoek

Een onderzoek dat vanuit Jeremia 23 wordt gestart en daar ook weer bij uitkomt, kan niet heen om enkele grote onderzoeksvelden betreffende het boek Jeremia. Hierbij valt allereerst te denken aan de twee verschillende tekstuele tradities (MT-LXX) van Jeremia. Zeker voor het boek Jeremia is het van belang om de tekstgetuigenissen van de MT en LXX te vergelijken. De tekstuele verschillen tussen de MT en LXX zijn nergens zo groot als in Jeremia. Hoewel wetenschappelijke consensus hieromtrent ontbreekt, neigen de meeste onderzoekers naar een positie waarin relatieve prioriteit wordt toegekend aan de LXX. Deze zou dan vanuit een andere, ten opzichte van de MT-Vorlage

⁵ Er is veel onderzoek gedaan naar het fenomeen ‘valse profetie’ in het OT. Wat betreft het gebruik van de aanduiding van ‘vals’ in het gangbare onderzoek, zie Dreschler, ‘Eigen woord’, 99-102. Zie ook Hermission, ‘Kriterien’, Hibbard, ‘Prophecy’; Carroll, *Chaos*, 158-197 en Schneider, *Krisis*. Hoewel het OT in de MT voor valse profeten geen andere woorden of termen gebruikt dan voor ‘ware’ profeten, is dat in de LXX (‘*pseudo*-propheten’) wel het geval. In de LXX komt het buiten Jeremia alleen voor in Zach. 13,2, aldus De Jong, ‘Prophets’, 487. Kraus, *Propheetie*, 39; Sweeney, *Form*, 78-93; Nissinen, *Propheetie*, 3-54 gaan dieper in op de diverse vraagstukken.

⁶ De uitdrukking is van Carroll, ‘Argument’, 43, waarmee hij de problematische aanduidingen van ‘waar’ en ‘vals’ wil vermijden.

⁷ Wessels, ‘Sensing’, 6-7 meent dat enkel de traditie na Jeremia diens woorden heeft opgevat en herkend als ‘waarachtig’, waardoor Jeremia als ‘ware profet’ te boek is komen staan.

meer originele Hebreeuwse teksteditie hebben gewerkt.⁸ ‘De twee versies zijn twee verschillende herzieningen van een gemeenschappelijke ‘oertekst’.⁹ De MT-versie is dan te bezien als een latere, uitgebreide versie. Het is goed om met het oog op eventuele tekstuele verschillen in onze perikoop hiermee rekening te houden. Mijn uitgangspunt in dit onderzoek blijft evenwel de MT.

Ook onderwerpen als de verhouding Deuteronomium-Jeremia en de psychologische of psychologiserende uitlegtradities (Duhm, Carroll) spelen op de achtergrond van het onderzoek mee. Om de aard en functie van het ‘staan in JHWH’s raad’ gefundeerd te kunnen duiden, is kennis genomen van actuele wetenschappelijke ontwikkelingen en standpunten in het Jeremia-onderzoek.¹⁰

1.4.3. Polytheïsme en monotheïsme

De Bijbel is niet geïsoleerd maar binnen een bepaalde tijd en context geschreven. Jeremia 23,18.22 geeft een indruk van deze leef- en denkwereld. Het fenomeen ‘godenraad’ was breed bekend in de Umwelt (zie 4.1). Het onderwerp hangt nauw samen met de vraag naar de identiteit van God. Wie is er zoals Hij? Is Hij de enige God (vgl. Deut. 6,4)? Volgens sommige wetenschappers zou het aanvankelijke Kanaänitische polytheïsme langzamerhand zijn verdrongen door een steeds stringenter monotheïsme in de exilische tijd. JHWH werd dan binnen Zijn hemel(raad) verheven tot de hoogste God.¹¹ In dit verband is gesteld dat de termen ‘monotheïsme’ en ‘polytheïsme’ überhaupt inadequate categorieën zijn om de religies van het Nabije Oosten (inclusief het ‘Jahwisme’) te beschrijven.¹² In het besef dat de Bijbel niet massief of systematisch over dit vraagstuk spreekt, kunnen er enkel op voorzichtige wijze uitspraken over de ‘raad van JHWH’ worden gedaan.

⁸ De Jong, ‘Prophets’, 485. Vgl. Huijgen & de Waard, ‘Twee versies’.

⁹ De Jong, ‘Prophets’, 486.

¹⁰ Zie hiervoor Fischer, *Jeremia*.

¹¹ Smith, *Origins*; Handy, *Host*.

¹² Pongratz-Leisten, ‘Speaking’, 167-168.

2. Taalkundig onderzoek naar עמד בסוד יהוה

Mijn onderzoek concentreert zich op de aard en functie van de uitdrukking עמד בסוד יהוה, ‘staan in de raad van JHWH’. De combinatie van deze drie woorden komt uitsluitend voor in Jer. 23,18. In een taalkundig iets afwijkende vorm komt dezelfde uitdrukking ook in Jer. 23,22 voor. Wat is de betekenis van deze drie woorden, zowel onafhankelijk als gezamenlijk? Wat willen ze uitdrukken? Buiten de in Jeremia 23 gebruikte terminologie kent de Hebreeuwse Bijbel voor ‘staan’ en ‘raad’ diverse synoniemen. Arbitrair uitsluiten van net iets anders geformuleerde uitdrukkingen is ongewenst. Daarom zullen ook andere woordcombinaties worden onderzocht. Het verbum עמד en het tetragrammaton יהוה komen beide honderden malen voor in de MT.¹³ Daarbij lopen de betekenissen en functies van deze woorden wijd uiteen. In dit taalkundig onderzoek zullen עמד en יהוה daarom enkel worden onderzocht met het oog op en hun verhouding tot סוד. De behandeling van het nomen סוד krijgt de meeste aandacht. Het gebruik van dit woord is kwantitatief beperkt, in tegenstelling tot de twee andere woorden. Een zwaarwegende reden voor intensiever onderzoek naar סוד is inhoudelijk oftewel kwalitatief van aard. סוד vormt binnen de verzen Jer. 23,18.22 namelijk de ‘harde pit’ in de argumentatie contra de misleidende profeten in Jeruzalem. ‘Wie toch heeft in de raad des HEREN gestaan en zijn woord vernomen en gehoord?’ (Jer. 23,18, NBG-51). Staan in deze raad is kennelijk essentieel om Gods woord te vernemen en te horen. Om deze redenering te begrijpen, is de betekenis van סוד dus van primair belang. Wat betekent dit woord, welk betekenisveld draagt het met zich mee? Hierin wordt ook de verwerking van de uitdrukking door de versiones en hedendaagse vertalingen meegenomen.

2.1. Frequentie, betekenis en vertaling van סוד

2.1.1. Frequentie

Het woord סוד komt in de MT 21 keer voor.¹⁴ De frequentie in de afzonderlijke Bijbelboeken is als volgt: 1x Gen., 3x Job, 6x Ps., 5x Spr., 4x Jer., 1x Ez., 1x Am.. Hierin valt het op dat het woord vooral in de wijsheidsliteratuur en de profetische literatuur voorkomt. In historische teksten is de term afwezig; de vindplaats in Gen. 49 is namelijk onderdeel van Jakobs profetieën over zijn zonen, en kan daarom ook als poëtisch en profetisch van aard worden geduid.

2.1.2. Betekenis

THAT vertaalt סוד met ‘verborgenheid’ of ‘geheim’.¹⁵ Zoals hieronder duidelijk zal worden is deze vertaling onvolledig. Het is beter om van meet af aan de veelkleurigheid van de term te weergeven, zoals *DCH* doet. Dit woordenboek noemt vijf verschillende betekenisvelden: raad of advies;

¹³ White, *Council*, 50 noemt dat יהוה 6551x voorkomt, waarvan slechts 39x in verbinding met andere godheden.

¹⁴ De vindplaatsen van סוד zijn: Gen. 49,6; Job 15,8; 19,19; 29,4; Ps. 25,14; 55,15; 64,3; 83,4 [MT: 83,3]; 89,8; 111,1; Spr. 3,32; 11,13; 15,32; 20,19; 25,9; Jer. 6,11; 15,17; 23,18.22; Ez. 13,9; Am. 3,7.

¹⁵ Saebø, סוד, 144 gebruikt het Duitse *Geheimnis*.

geheim; raad of bijstand; vertrouwdheid en vertrouwen; adviseur of raadsman.¹⁶ Deze bredere blik is nodig om een vertaling zoals die van *THAT* op correcte wijze te kunnen duiden. Zo'n vertaling is namelijk niet onjuist, maar slechts in beperkte mate adequaat. P.D.H. Broers vertaalt het woord met 'vertrouwelijke omgang, overleg'.¹⁷

Het woord heeft een relatie met andere semitische woorden, zoals het Arabische *sawada* ('in het verborgene spreken') en het Syrische *sewada* ('vertrouwelijk gesprek'). Ondanks intensief onderzoek is het onmogelijk gebleken om de etymologie van סוד te verklaren met behulp van andere Semitische talen. Een gemeenschappelijke bron is nog niet vastgesteld. Ook de relatie van het nomen סוד met andere woorden uit de eigen Hebreeuwse taal is niet duidelijk. Onderzoekers hebben geprobeerd om verbanden te leggen met verschillende wortels. Zo is er mogelijk verwantschap met de Hebreeuwse verba סוד (afwezig in MT) of יסד. Het laatstgenoemde verbum heeft twee betekenissen: I 'bevestigen, gronden, verstevigen' (vgl. Jes. 28,16); II 'samenspannen' (vgl. Ps. 2,2; 31,14). H.J. Fabry in *TWAT* is inzake mogelijke onderlinge relaties uitgesprokener dan M. Saebø in *THAT*. Fabry acht een relatie van סוד tot יסד niet waarschijnlijk.¹⁸ Een andere auteur sluit het bestaan van een nog onontdekte semitische wortel tussen I en II niet uit.¹⁹ Een derde verbum dat wellicht een relatie heeft tot סוד is סבב (qal 'draaien', hifil 'rondom opstellen').²⁰ Gezien de grote mate van onduidelijkheid in de taalkundige oorsprong en relaties is voorzichtigheid geboden. Ook gezien het geringe aantal Bijbelteksten waarin סוד voorkomt, is het beter om te denken vanuit deze concrete Schriftplaatsen (zie 3.2 en 4.2).²¹ De betekenis van סוד kan niet met stelligheid worden afgeleid vanuit verba of wortels.²² De betekenisvelden van desbetreffende verba mogen dus niet direct worden overgezet op סוד.

סוד komt in de Bijbel op diverse manieren voor. Het is niet een woord dat uitsluitend in één soort teksten of situaties wordt gebruikt. Dat blijkt ook uit de diverse vertaalkeuzes van woordenboeken (zie boven) en Bijbelvertalingen (zie onder). Grofweg kunnen de betekenissen van het woord worden opgesplitst in een niet-theologisch en een theologisch karakter. סוד heeft in de eerste soort betekenis vooral de strekking van 'kring' of 'groep'. Het aspect van vertrouwdheid of beslotenheid, dat in de diverse vertalingen terugkeert, is eigen aan deze alledaagse betekenis. De eerste vermelding van סוד in de Bijbel (Gen. 49,6) verwijst naar het gezamenlijk handelen van Jacobs zonen Simeon en Levi. In zijn lied bezingt Jacob het bedenken en uitvoeren van hun plan. Job heeft het over zijn vriendenkring (19,19), die hem is gaan mijden (vgl. Ps. 41,10). Voor het boek Jeremia zijn de verzen Jer. 6,11 en 15,17 van belang, waar het woord eveneens de betekenis van 'kring' heeft. Het gaat dan om een groep mensen met gelijke ideeën, plannen en verlangens.

¹⁶ Clines, *Dictionary*, 125-127.

¹⁷ Broers, *Woordenboek*, 254.

¹⁸ Fabry, 'סוד', 775.

¹⁹ Mosis, 'סד', 668-669.

²⁰ Neef, *Thronrat*, 34.

²¹ Vgl. Neef, *Thronrat*, 30.

²² יסד II zou nog het meest in aanmerking komen qua overeenkomst in betekenis. Dit is ook de mening van Neef, *Thronrat*, 32.

In hun onderlinge overleg smeden zij een plan, dat zij vervolgens tot uitvoer brengen.²³ In vergelijking met de Umwelt is het opvallend dat סוד en synoniemen in de Bijbel nooit voor het koninklijk hof worden gebruikt.²⁴

Ez. 13,9 is een goed voorbeeld van de manier waarop סוד met ‘gemeenschap’ kan worden vertaald.²⁵ Gemeenschap veronderstelt vertrouwdheid en wederzijdse bekendheid: men weet (עִד) wat er in het binnenste van de ander leeft. Deze kring van vertrouwdheid veronderstelt intimiteit en geborgenheid. De participanten in de סוד peilen elkaars hart en gedachten. De kring van oprechten (Ps. 111,1), waar de psalmist en de wijsheidsdichter zich bij willen scharen, brengt zodoende ook goede raad voort. Een kring van goddeloze mensen levert daarentegen slechte, goddeloze plannen en gevolgen op (vgl. Gen. 49,6; Spr. 11,13; 20,19). Dit malafide leefklimaat impliceert een scheiding met de kring van Gods volk (Ps. 1). סוד is in het OT dus niet intrinsiek positief of negatief geladen. Het woord wordt niet uitsluitend toegepast op God en de Zijnen. Ook andersoortige kringen worden met dit nomen aangeduid. Doorslaggevend is dus de context van het woord om uit te maken of סוד in de Bijbel positief (zoals Jer. 23,18.22) of negatief (Jer. 6,11; 15,17) gebruikt wordt.

Deze bijeenkomst van mensen kan afgezonderd, gesloten van aard zijn: zo bijvoorbeeld in Ps. 83,4 en Jer. 15,17. In Ez. 13,9 lijkt dat echter niet het geval te zijn. Wel is in alle gevallen de groep duidelijk begrensd en afgebakend. De groep heeft geen ‘open toelatingsbeleid’. Het is een gezelschap dat de leden onderling vormen en waarbinnen (een nader te bepalen) vorm van gemeenschap is. Een universele, algemene toegang tot de סוד is uitgesloten.²⁶ Voor sommigen is de toegang en participatie om bepaalde redenen niet mogelijk. Dat maakt de raad voor hen verborgen: zij zien de raad niet. Wanneer het om de סוד van JHWH gaat, is de toegang tot en het zicht daarop voor mensen logischerwijs eveneens beperkt of afwezig. Het onderscheid en de afstand tussen Schepper en schepselen impliceren dat. ‘Verborgenheid’ is intrinsiek een abstracte grootheid: een ‘geheim’ is immers iets wat niet fysiek waarneembaar is.²⁷ In Spreuken wordt het openbaar maken (גלה) van een geheim (סוד) gezien als iets dat moreel verwerpelijk is (Spr. 11,13; 20,19; 25,9). Deze aspecten zijn ook onderdeel van het betekenisveld van סוד. Een vertaling van סוד middels ‘verborgenheid’ of ‘afzondering’ komt zelfs frequenter voor (Job 15,8; 29,4; Ps. 25,14; 64,2; 83,4; alle 5 keren in Spreuken; Am. 3,7?) dan de keren dat het draait om een fysieke groep mensen (Job 19,19; Ps. 55,15; Jer. 6,11; 15,17; Ez. 13,9).²⁸ Soms is een keuze hiertussen onmogelijk of

²³ Ross, ‘Prophet’, 102-103 onderstreept dat het geen verzameling losse individuen is die bij elkaar komen. Men beraadslaagt doelbewust, en komt met een *plan de campagne* naar buiten.

²⁴ Lenzi, *Secrecy*, 238.

²⁵ Vgl. Hulst, ‘Betekenis’, 38.

²⁶ Hulst, ‘Betekenis’, 39 onderstreept dat de kring van mensen ‘beslist geen open gemeenschap, veeleer een gesloten bijeenkomst’ was.

²⁷ In strikte zin is een ‘groep’ of ‘kring’ ook niet iets dat fysiek waarneembaar is, maar duidt het meer op de merkbare cohesie tussen fysieke leden.

²⁸ Voor Jeremia lijkt de betekenis in 6,11 en 15,17 dus meer bij de tweede categorie te liggen. Aldus ook de observatie van Gordon, ‘Council’, 195.

ongewenst, wat de veelkleurigheid van het nomen כִּרְיָהּ bewijst. Een voorbeeld hiervan is het al genoemde Gen. 49,6: Simeon en Levi vormen een kring mensen, en ontwikkelen daarbinnen een (verborgen) plan of idee.

H.J. Fabry meent dat de term later meer theologisch van inhoud is geworden. כִּרְיָהּ is van een woord met een fysieke, alledaagse betekenis steeds meer een term geworden om de gemeenschap met JHWH en de lofprijzing van Hem uit te drukken.²⁹ In zijn historisch-kritische en religie-historische analyse van de term spreekt Fabry daarbij van een ‘democratiseringsproces’.³⁰ Aanvankelijk zouden uitsluitend profeten hebben kunnen delen in Gods raad, maar na de ballingschap zou dit zijn veranderd.³¹ In Ps. 25,14 en 89,8 wordt deze opening voor een rijker gedifferentieerde cultusgemeente zichtbaar. Het onderscheid tussen profeten en ‘leken’ is weggefallen, aldus Fabry. Zodoende wil hij כִּרְיָהּ uiteindelijk ecclesiologisch duiden. Het is volgens hem één van de termen die binnen het OT constitutief is voor de leer over Gods volk: de ‘kring’ die in Zijn Naam bij elkaar hoort.

Of dit laatste punt al dan niet klopt: hieruit is duidelijk geworden dat de term niet enkel een profaan-sociale betekenis heeft. Fabry’s zienswijze vraagt er terecht aandacht voor dat het nomen inclusief synoniemen ook is toegepast op ‘de kring van JHWH’: de gemeenschap die Hij heeft met hemelwezens. JHWH en Zijn omgeving komen zodoende in beeld: in deze kring staat de verhouding tussen Schepper en schepselen centraal. כִּרְיָהּ wordt dus ook voor deze hemelse, Goddelijke ‘raad’ gebruikt. Deze ‘hemelse hofraad’ heeft volgens Fabry drie functies: verkondiging van JHWH’s almacht, het doorgeven van JHWH’s heilrijk Woord aan de mensen, en het doorzetten van sociale gerechtigheid.³² Ook in de hemelen vindt een bespreking plaats, waar een plan uit deze kring voorkomt.³³ Tussen de wezens die onderling verbonden zijn en de ‘uitkomst’ van hun gemeenschap is een samenhang. Wél is duidelijk dat God soeverein is in deze omgang. Hij pleegt geen overleg, en houdt geen ‘raadszitting’ met hemelwezens van welke gedaante dan ook.³⁴ Het initiatief komt van Zijn kant. Het is niet zo dat een mens of hemelwezen de כִּרְיָהּ met God kan initiëren of naar zijn hand zetten.

Bijzonder is dat een vertrouwde kring niet enkel tussen mensen onderling tot stand komt. Evenmin vindt een dergelijk overleg enkel plaats tussen JHWH en de hemelwezens. Ps. 25,14 en Spr. 3,32 getuigen er bijvoorbeeld van dat JHWH vertrouwelijk omgaat met oprechte mensen, die Hem vrezen: Zijn כִּרְיָהּ is voor hen. Het OT toont dat horizontale als verticale relaties samengaan. De afstand tussen hemel en aarde wordt overbrugd. Een onderscheid tussen ‘kring van mensen’ en

²⁹ Vgl. ook Miller, ‘Cosmology’, 71 die naar Ps. 103,20-22; 148,2 en 29 verwijst.

³⁰ Fabry, ‘כִּרְיָהּ’, 777. Zie ook Neef, *Thronrat*, 43-44.

³¹ Vgl. Meier, *Themes*, 24: volgens hem zijn profeten na de ballingschap uitgesloten van de godenraad. Engelen nemen hun rol over (p.69) Hij koppelt dit aan de devaluatie van profetie, vanaf de zesde eeuw (p.222).

³² Fabry, ‘כִּרְיָהּ’, 778.

³³ Saebø, ‘כִּרְיָהּ’, 146.

³⁴ De strekking van het artikel van Hulst, ‘Betekenis’, m.n. 43-45. ‘Kring’ is in zijn ogen de meest adequate vertaling van כִּרְיָהּ.

'kring van God' is tot op zekere hoogte werkbaar, maar moet dus niet worden verabsoluteerd.³⁵ Samenvattend is כִּי־הוּא de term die zowel de onderlinge verbondenheid in een kring als de uitkomst van hun bespreking dekt. Dit is essentieel om vast te houden in het verdere onderzoek. Een overinterpretatie naar de ene ('kring') of de andere ('geheim, verborgenheid') kant kan zodoende makkelijker worden vermeden.

2.1.3. Vertaling

2.1.3.1. *Versiones*

Gezien het grote belang van de Septuagint voor (vaststelling van de tekst van) het boek Jeremia³⁶, is het nuttig om te zien hoe de Griekse vertalers met כִּי־הוּא zijn omgegaan. De LXX vertaalt כִּי־הוּא zeer uiteenlopend. Meer dan tien verschillende varianten worden er gebruikt om כִּי־הוּא te vertalen, en dat terwijl het woord dus slechts in 21 teksten voorkomt.³⁷ Dit toont opnieuw de complexiteit en veelzijdigheid van כִּי־הוּא aan. Voor het huidige onderzoek volstaat een beperking tot Jeremia 23. Jer. 23,18 wordt in de LXX vertaald met het woord *ὑποστήμα*³⁸, afgeleid van het in Jer. 23,22 gebruikte *ὑποστάσις*.³⁹ Dit laatste woord is door de Griekse vertalers opvallend breed toegepast: maar liefst twaalf verschillende Hebreeuwse woorden worden op in totaal twintig plaatsen met *ὑποστάσις* vertaald.⁴⁰ De reden hiervoor is de breedte die inherent is aan de term: *ὑποστάσις* heeft de betekenis van een bestaanswerkelijkheid, een toestand waarin iets of iemand verkeert. Het is gebleken een moeilijk te vertalen, verwarrend woord te zijn.⁴¹ *ὑποστάσις* is een woord dat de grondslag of fundering⁴² van iets of iemand aangeeft. Daarnaast is dit woord toekomstgericht: het wijst op het (mogelijke) gevolg dat deze grondslag met zich mee brengt. De metafoor van een huis is hier behulpzaam: wanneer het stevig staat en goed gefundeerd is gebouwd, geeft dat ook hoop en verwachting voor de jaren die volgen op de bouw (vgl. Mat 7,24-27). Wellicht is dit de reden dat *ὑποστάσις* gebruikt wordt om de zuilen en inrichting van de tempel mee aan te duiden (Ez. 26,11; 43,11). Door de vertaling met *ὑποστάσις* is כִּי־הוּא in Jeremia-LXX nog nadrukkelijker verbonden met Gods plan. JHWH's woord ligt vast, Hij staat in voor de voltooiing: Hij is 'wakker over Zijn Woord' (Jer. 1,11). De term is daarmee meer 'toekomstgericht' van inhoud dan in de MT. Mogelijk bemoedigde de zeggingskracht van *ὑποστάσις* in de LXX de gelovigen in de verstrooiing. De

³⁵ Hulst, 'Betekenis', 37 hanteert deze verdeling.

³⁶ Zie Huijgen & de Waard, 'Twee versies'.

³⁷ Fabry, 'כִּי־הוּא', 777.

³⁸ De enige andere plek in de LXX waar dit woord voorkomt is 2 Sam. 23,14, waar het 'kamp' betekent.

³⁹ Er is nauwelijks verschil in de betekenissen van deze twee woorden, aldus Walser, *Jeremiah*, 330.

⁴⁰ Hollander, '*ὑποστάσις*', 973.

⁴¹ Deze term werd ook gebruikt in de strijd over het christologisch dogma in Chalcedon (451). Interessant is dat de kerkvaders in de strijd tegen (o.a.) Arius gebruik hebben gemaakt van *ὑποστάσις*, het vertalende als 'substantie'. Marius Victorinus citeert o.a. Jer. 23,22 in zijn geschrift tegen Arius. Zie D.O. Wenthe (ed.), *Jeremiah, Lamentations*. Ancient Christian Commentary on Scripture Old Testament XII (Downers Grove: IVP, 2009), 172.

⁴² Walser, *Jeremiah*, 97 gebruikt in zijn LXX-vertaling en -commentaar *foundation*.

boodschap was dan dat Gods raad zal (voort)bestaan, ook als gelovigen verstoken zijn van tempel en koningsdynastie.

Soms leveren andere oude vertalingen nieuwe inzichten op voor de betekenis van het Hebreeuwse woord. Rondom סוד lijkt dat echter niet het geval te zijn. De Vulgaat vertaalt סוד in Jeremia 23.18.22 met *consilium*, en daarmee drukt dit woord dezelfde tweeledigheid uit als het Hebreeuwse סוד zelf. *Consilium* kan zowel ‘plan, besluit, beraad’ als ‘adviescollege, krijgsraad’ betekenen. Zowel het overlegorgaan als de uitkomst van dat overleg worden hiermee dus aangeduid. De Aramese vertaling (Tg.-Jonathan) van Jeremia heeft סוד met *rāz* vertaald, een term die ook veel in Daniël (o.a. 2,19) en in Qumran-geschriften voorkomt.⁴³ Het kan ‘geheim’ of ‘raad’ betekenen. Eigen aan de vertaalwijze van de Targum is dat termen meer apocalyptisch worden vertaald.⁴⁴ Deze vertaling lijkt dan dus ook, in aansluiting op de ontwikkeling in Qumran, סוד meer ‘esoterisch’ te duiden. Daarmee bedoel ik de grotere nadruk op verborgenheid en persoonlijke omgang hierin. Openbaarheid is in de vertaalkeuzes van סוד in de Targum en Qumran niet meer aanwezig. De Targum en de Qumran-geschriften hebben niet dezelfde zeggingskracht als de LXX voor wat betreft hun vertaalkeuzes. Daarom laten we deze bronnen verder links liggen.

2.1.3.2. Nederlandse vertalingen

Hoe is men in de Nederlandse taal met het Hebreeuwse סוד omgegaan? De diverse Bijbelvertalingen hebben het woord in Jer. 23,18.22 met ‘raad’⁴⁵, ‘besluiten’⁴⁶, en ‘raadsbesluit’⁴⁷ vertaald. Zoals gezegd heeft het woord ‘raad’ in de Nederlandse taal diverse betekenissen (zie 1.3). In de geraadpleegde Bijbelvertalingen treffen we deze variëteit ook aan. De meer klassieke vertalingen (SV, NBG-51, NB, WV, HSV) benadrukken de plaats, terwijl de modernere vertalingen (GNB, NBV, BGT) de uitkomst van het overleg accentueren. Beide betekenisvelden lopen uiteraard in elkaar over: in een gemeenteraad worden immers ook besluiten genomen. Een locatie of gezelschap kan met ‘raad’ worden vertaald, alsook de bezigheid die daar plaatsvindt (beraadslaging) én de uitkomst van deze bezigheid. Dit is vergelijkbaar met de verwerking in de Vulgaat en Targum.

De woordcombinatie סוד יהוה komt behalve in Jer. 23,18 verder alleen in het nominale Ps. 25,14 voor. In de vertalingen van dit vers is duidelijk nog meer geworsteld met het onder woorden brengen van סוד. De vertaalkeuzes van סוד lopen hier namelijk als volgt uiteen: ‘verborgenheid’ (SV), ‘omgang’ (NB), ‘vertrouwelijke omgang’ (NBG-51), ‘kring’ (WV), ‘vertrouwd maken’ (NBV), ‘geheimen toevertrouwen’ (GNB), ‘vertrouwelijk omgaan’ (HSV) en ‘dichtbij zijn’ (BGT). De onderlinge verschillen zijn hier veel groter dan in het geval van Jer. 23,18.22. Dat komt ook doordat een deel van de vertalingen het nomen heeft omgezet in een werkwoordsvorm.⁴⁸ Geconcludeerd

⁴³ Hayward, *Targum of Jeremiah*, 113 n. 15; vgl. Brown, ‘Concept’.

⁴⁴ Hayward, *Targum of Jeremiah*, 113.

⁴⁵ Zo SV, NBG-51, NB, WV, HSV.

⁴⁶ Zo GNB; BGT heeft resp. ‘besluiten’ en ‘besluit’ en wisselt dus als enige vertaling zelfs af tussen 18 en 22.

⁴⁷ Zo NBV.

⁴⁸ Opvallend is dat de HSV, in afwijking van haar ‘voorbeeld’ (SV), dit ook heeft gedaan.

mag worden dat de Nederlandse vertaalopties van het nomen in Ps. 25,14 de veelzijdigheid én complexiteit van dit woord demonstreren.

2.2. Samenhang סוד met verbum עמד en Godsnaam יהוה

De combinatie סוד יהוה treffen we uitsluitend aan in Ps. 25,14 en Jer. 23,18. Gezien het feit dat binnen de perikoop in Jeremia vers 18 en vers 22 duidelijk met elkaar verbonden zijn, nemen beide verzen een evenredige plaats in het onderzoek in. Wel is het zo dat – taalkundig gezien – vers 22 afwijkt van vers 18. JHWH duidt in vers 22 namelijk Zijn eigen hemelraad met het woord סודי ('Mijn raad') aan. Dit geeft een eigen accent aan de uitdrukking 'raad van JHWH'. In wat nu volgt, zal de relatie van סוד met de Godsnaam en het verbum 'staan' nader worden onderzocht.

2.2.1. De raad van God - סוד יהוה

We hebben vastgesteld dat סוד een term is die door de context wordt 'ingekleurd'. 'Raad' of 'kring' is immers een neutraal woord, waar de Bijbel niet een direct negatief of positief waardeoordeel aan toekent. Het gaat erom, wie of wat de kring invulling geeft. In het geval van Jer. 23,18.22 is dat JHWH: het is de סוד יהוה. De Bijbel noemt –waar de theologische betekenis van סוד bedoeld wordt – Hem alleen als Eigenaar van een סוד. In geen van de gevallen waarin סוד een aanduiding is voor de hemelraad, komt een andere bezitter voor. Er is, om een voorbeeld te noemen, geen sprake van een 'raad van de hemel' (סוד השמים). Weliswaar spreekt Ps. 89,7 van een 'kring van heiligen' (סודים), maar de reden daarvan is om de identiteit van de deelnemers te benadrukken. Het doet geen uitspraak over het eigenaarschap. Het OT stelt de Gód van deze hemelraad centraal: de סוד wordt door Zijn aanwezigheid en wezen gedefinieerd.

Wie is deze God? Wat is de betekenis van Zijn Naam JHWH? Het is onmogelijk hier uitvoerig in te gaan op de Godsnaam, en daarom zal worden volstaan met enkele korte opmerkingen. In Zijn openbaring aan Mozes maakt JHWH Zichzelf bekend als 'de God, Die er zijn zal' (Ex. 3,14). סוד יהוה zou in het licht hiervan kunnen worden vertaald als 'de raad van de Aanwezige'. JHWH zorgt ervoor dat de afstand tussen hemel en aarde wordt overbrugd (vgl. Gen. 28,10-17). Daarin is Hij de God Die gemeenschap sticht met degenen die Hem vrezen (Ps. 25,14). Zij die Hem niet vrezen, worden ook metterdaad uitgesloten van Gods gemeenschap. Zij behoren niet tot de kring waarin Hij vertrouwd omgaat met de Zijnen. JHWH regeert over hemel en aarde en Zijn raad valt samen met Zijn bestuur. Hij regeert en laat het werk van Zijn handen niet los. JHWH heeft ook volkomen kennis. Zo belijdt Jeremia (18,23) dat JHWH weet heeft (ידע) van de moordplannen die tegen hem zijn gericht.⁴⁹ De aanduiding voor deze moordplannen is עצה, een synoniem van סוד (zie 2.3.1). God is Jeremia in diens gevaar nabij. Hij houdt Zelf raad, en is ook op de hoogte van overige plannen. Dat geldt dus ook voor plannen die tegen Hem of Zijn onderdanen gericht zijn. Samenvattend: Gods aanwezigheid en de gemeenschap met Hem zijn twee fundamentele noties die in het denken over de hemelraad zeer relevant zijn.

⁴⁹ Ps. 55,14 spreekt 'mijn bekende, degene met wie ik vertrouwd was' (מידעי) aan, zijn 'gelijke' en 'gids', met wie de dichter volgens het vers erop (15) סוד had ervaren.

Grammaticaal gezien is סוד יהוה in Jer. 23,18 en Ps. 25,14 סוד יהוה een status constructus-verbinding. Het gaat hier om een betekenisrelatie van bezit of toebehoren.⁵⁰ JHWH is Eigenaar van de ‘raad’. In het Hebreeuws wordt deze constructie als grammaticaal bepaald aangeduid. Een vertaling als ‘een raad van JHWH’ is daardoor niet mogelijk. Dit betekent dus dat JHWH er niet meerdere kringen van overleg of beraadslaging op na houdt.⁵¹ סוד komt in de Tenach uitsluitend in het enkelvoud voor. Anderzijds sluit dit feit volgens sommigen het bestaan van overige of anderszins aangeduide ‘godenraden’ nog niet uit.⁵² Voor Jeremia 23 is het relevant dat het dus om *de* hemelraad gaat, die van de HEERE is. ‘Zonder verbinding met JHWH is het bestaan van deze raad onbekend’ schrijft Fabry.⁵³ Het is de plaats waar Hij woont, als de Allerhoogste. Daarmee is Gods aanwezigheid constitutief voor de aard en bedoeling van de hemelraad. Zijn macht bepaalt de inhoud en het karakter van deze raad en de bespreking daarbinnen.

Nauw verwant aan de combinatie סוד יהוה is het voorkomen van סוד אלוה, dat we enkel aantreffen in Job 15,8 en 29,4. In deze twee verschillende aanduidingen huist geen theologisch of inhoudelijk verschil: in Job wordt willekeurig gewisseld tussen de aanduidingen voor God/JHWH. Uit deze twee verzen blijkt dat zowel Job als zijn vriend Elifaz deze term op de lippen neemt. Elifaz impliceert met zijn vraag dat Job niet in Gods raad heeft geluisterd. Job noemt deze term als hij terugdenkt aan de vroegere nabijheid met God die hij had beleefd. Een andersoortige verwerking van de constructie סוד יהוה treffen we aan in een Bijbelse naam met een theofoor element, ‘Besodja’. Deze naam wordt in Neh. 3,6 genoemd. Daarmee is dit de enige andere plek in de Bijbel waarin ‘JHWH’ in een constructie verbonden wordt met סוד. In dit vers wordt de naam van Besodja vermeld, die wellicht als wens of aanduiding van diens kwaliteiten kan worden opgevat.⁵⁴ Deze naam laat dus een (laat te dateren) verwerking en toepassing van סוד יהוה zien.

2.2.2. Staan in de raad - עמד בסוד

Jer. 23,18.22 hebben het over een ‘*staan* (עמד) in de raad des HEEREN’ (SV). Dit werkwoord is het enige dat direct verbonden wordt met de uitdrukking סוד יהוה. Ps. 25,14a is immers een non-verbaal zinsdeel. עמד is een veel voorkomend werkwoord met verschillende betekenissen in diverse contexten. Toch wordt juist dit werkwoord in verbinding met de niet alledaagse, bijzondere

⁵⁰ Vgl. §74a1 in Lettinga, *Grammatica*, 144.

⁵¹ Vgl. P op 23,22a; deze vertaalt de MT met *zij stonden niet in mijn kringen* (‘councils’). Zie Greenberg, *Jeremiah*, XXIV.XXXIII.

⁵² Toch meent White, *Council*, 16 dat de Bijbel spreekt over meerdere ‘godenraden’, maar dat er slechts één *council of Yahweh* is. Deut. 32 en Ps. 82 zouden volgens haar dan andere godenraden worden bedoeld, waarin JHWH wel participeert, maar niet regeert en/of ‘oppergod’ is. Voor Jeremia 23 is deze gedachte overduidelijk niet in beeld.

⁵³ Fabry, ‘Terminus’, 122, deelt Whites visie dus niet.

⁵⁴ Een andere verklaring is dat deze Besodja toegang tot JHWH’s raad zou hebben, of dat Besodja’s naam verwijst naar de beslissing van JHWH om zijn moeder deze zoon te schenken. Zie Parker, ‘Council’, 207. Gordon, ‘Council’, 199 oppert zelfs dat de naam van dit kind in de hemelraad was besloten. De enige andere Hebreeuwse naam waarin סוד voorkomt is Sodi (Num. 13,10).

uitdrukking ‘raad van JHWH’ gebruikt. Het verbum עמד komt veelvuldig (525x) voor in het OT.⁵⁵ Circa 25 keer komt het in Jeremia voor, met een concentratie in de hoofdstukken 48-52.

Wat betekent dit ‘staan’? Duidt het op een fysieke voorstelling van zaken, zoals een mens ‘staat’ op zijn of haar voeten (Est. 7,7)? Als dit het geval is, dan moet het ‘staan in Gods raad’ ook concreet opgevat kunnen worden. Iemand zou dan letterlijk in de hemelsfeer moeten staan of daarheen zijn opgetrokken (vgl. 2 Kor. 12,2-4). De vraag blijft nog open of het überhaupt mogelijk is inzake hemelvoorstellingen of visioenen in kaders van letterlijkheid of concreetheid te denken.⁵⁶ Wellicht moet hier eerder gedacht worden aan een figuurlijk staan, als een leven voor Gods aangezicht. Het verbum kent namelijk eveneens een breed figuurlijk gebruik. Allereerst geldt dat voor het dienstbetoon van personeel in een koninklijke omgeving (bijv. 1 Sam. 16,22, Est. 6,15; Dan. 1,4). Zij stonden uiteraard ook letterlijk op wacht of in de bediening, maar deze letterlijke betekenis is onderdeel van hun complete dienstwerk. Ook in Israëls (tempel)omgeving wordt עמד gebruikt. Priesters ‘staan’ in de dienst van JHWH (Lev. 9,5; Deut. 10,18). Een derde categorie van figuurlijke gebruik betreft de dienst van profeten. Zij staan eveneens in Gods dienst (1 Kon. 17,1; 18,15). Bij Jeremia klinkt dat vooral door in de variant dat Jeremia staat *voor Gods aangezicht* (Jer. 15,19; 18,20; vgl. de soortgelijke belofte voor Jonadab in 35,19). In Jer. 15,1 betuigt JHWH daarentegen dat zelfs het eventuele staan (עמד) van Mozes en Samuël voor Zijn aangezicht als bemiddelaars niet zou helpen om het oordeel af te wenden (zie bijlage 2). Dit staat in het kader van Gods verbod aan Jeremia om voorbede te doen voor het zondige, verharde volk (o.a. 7,16). Deze voorbede en het profeteren zijn werkzaamheden die normaliter behoorden tot het dienstwerk van een profet.

Het staan voor God impliceert eerbied en gehoorzaamheid (vgl. Ez. 1,21.24; 3,23). Ook klinkt de notie van stevigheid en onwrikbaarheid hierin door (vgl. עמד in Ps. 33,11; 111,3): een dienaar mag niet afwijken van zijn taak. Die opdracht gaat gepaard met een belofte: wie vasthoudend en eerbiedig God dient, wankelt niet (vgl. Ps. 125,1-2). JHWH ondersteunt Zijn knecht met de belofte dat Hij hem voor Zijn aangezicht zal doen staan; Hij zal hem oprichten en hem Zijn Woord doen spreken (15,19).⁵⁷ Het ‘staan voor God’ gaat dus om een blijvend optreden in Gods dienst. Omdat JHWH instaat voor Zijn zaak en Zijn plan vast ligt, straalt dat over op Zijn knecht Jeremia. Ondanks tegenstand vanwege de aard van zijn boodschap is Jeremia niet van zijn taak geweken. De dienst voor profeten was wisselend van intensiteit en karakter: zij hadden niet constant de beschikking over Gods woord (vgl. Jer. 28,11; 42,7).⁵⁸ Sommige profeten gaven het woord en de boodschap van JHWH door op een enkel moment, anderen deden dat over een periode van vele jaren.⁵⁹ Voor veel profeten is het onduidelijk hoelang en hoe vaak ze profeteerden.

⁵⁵ Martens, ‘עמד’, 432.

⁵⁶ Het is veelzeggend dat de meest omvangrijke beschrijving van de hemel te vinden is in een apocalyptisch boek: Openbaring. Vgl. ook 1 Kor. 2,7, waar de ‘verborgen (!)’ wijsheid Gods door God geopenbaard is en bekend gemaakt.

⁵⁷ Vgl. Kraus, *Prophetie*, 44.

⁵⁸ Berridge, *Prophet*, 36-37.

⁵⁹ Nissinen, *Prophecy*.

Kenmerkend voor het profetisch optreden is dat JHWH hen op een specifieke tijd met een gerichte, doelbewuste opdracht roept (vgl. Am. 7,14-15). Ook andersoortige dienaars van JHWH stonden in Gods dienst, voor een bepaalde tijd. Nazireeërs (Num. 6,13) en Levieten (Num. 8,23-25) waren op gegeven moment uitgediend, en beëindigden dan hun werk. In alle gevallen gebruikt het Hebreeuws עמד om de taak of het ambt voor Gods aangezicht te omschrijven. ‘Staan voor Gods aangezicht’ en ‘staan in Zijn raad’ zijn gelijkwaardige zegswijzen om de dienst aan God te beschrijven. Iemand die voor God staat, dient Hem met heel zijn of haar leven. Gods initiatief en Zijn roeping zijn de oorsprong van het dienen. עמד zegt dus niet iets over de tijdsduur, maar benadrukt de echtheid en zuiverheid van de dienst. ‘Staan in JHWH’s raad’ is dus niet iets wat permanent zou zijn. Niet de kwantiteit (tijdsduur), maar de kwaliteit (integriteit) is zodoende een belangrijk criterium voor de dienst aan JHWH. In het boek Jeremia blijkt dit kenmerkend te zijn voor een ware, Godvrezende dienaar. In tegenstelling tot de valse profeten staat Jeremia vast in Gods dienst, ook als die dienst hem zwaar valt en hij liever niet Gods woord spreekt (20,8-9). Hij deserteert niet, maar blijft zijn taak vervullen waartoe JHWH hem heeft geroepen: afbreken en opbouwen (1,10).

‘Staan *in*’ (עמד ב) is een constructie die de Bijbel voor verschillende zaken gebruikt: zo kan gezegd worden dat het volk Israël in Gods verbond treedt, ‘erin stapt’ (2 Kon. 23,3; vgl. 30,8). In Jeremia blijkt dat Israël *uit* dit verbond is gestapt. De bondsbreuk door de zonden van Gods volk is hier een prominent thema. H. Ringgren belicht ook een ander aspect van ‘intreding’: het ‘intreden in Gods raad’ impliceert volgens hem dat profeten ‘toegang’ hebben tot Gods raad.⁶⁰ Hoe dat toegang krijgen voorgesteld moet worden is een vervolgvraag die Ringgren helaas laat liggen. Wat betekent dit? Voor het boek Jeremia valt verder nog op te merken dat JHWH de term עמד ב op verschillende plaatsen gebruikt om Jeremia te bevelen ergens fysiek ‘in te gaan staan’. Zo beveelt JHWH het volk om in de ‘oude paden’ te gaan staan (6,16). Jeremia moet in de poort van de tempel (7,2), in de stadspoort (17,19) en op het tempelplein (19,14; 26,2) gaan staan. Na dit ‘staan in’ volgt in alle gevallen het bijbehorende profetisch spreken van Gods woord op die specifieke plaats. Als Jeremia ergens gaat staan, spreekt ten diepste niet zichzelf maar zijn Zender: JHWH. Het profetische ‘staan in’ hangt in Jeremia samen met het spreken als profeet van JHWH.

Opvallend is dat ‘staan in Gods raad’ zowel voor mensen (Job 15,8; Jer. 23,18.22) als voor JHWH Zelf wordt gebruikt. Hij staat zelfs in Zijn eigen raad, zegt Ps. 82,1. In dit vers komt een groot betekenisverschil naar voren tussen het menselijke en het goddelijke staan. Wanneer het OT spreekt over Gods staan, duidt dat op Zijn aanwezigheid en oordelende macht (vgl. Ez. 3,23; 10,18; 11,23; Hab. 3,6, Zach. 14,4). Dat is niet inherent aan het menselijke staan in JHWH’s raad. God staat op om te richten, om vonnis en oordeel te voltrekken, en om voor Zijn Naam te ijveren (Ps. 68,2). Er bestaat geen kwalitatief verschil tussen ‘zitten’ en ‘staan’. Bijbels gezien is ‘staan’ niet direct hoogwaardiger dan ‘zitten’, maar ‘zitten’ evenmin minderwaardiger dan ‘staan’. Gen. 18,1-2 noemt dat Abraham zat, terwijl ‘de mannen Gods’ tegenover hem gingen *staan*.⁶¹ In dit verband

⁶⁰ Ringgren, ‘עמד’, 196. Zie ook Jones, *Jeremiah*, 309.

⁶¹ Hulst, ‘Betekenis’, 44 noemt dit voorbeeld. Hij noemt echter niet het bijzonder interessante Gen. 18,22, Wie staat voor Wie? Jindo, *Metaphor*, 124 n. 145 wijst erop dat ‘staan voor’ te maken heeft met de

moet ook 1 Kon. 22,19-22 genoemd worden. Dit gedeelte stelt het zo voor, dat JHWH op Zijn troon zit en het ‘hemelleger’ (צבא השמים) links en rechts van Hem staat (עמד). Teksten waarin in JHWH’s raad een bespreking wordt gehouden en vervolgens een oordeel plaats vindt, stellen JHWH zittend voor.⁶² God is omringd door Zijn (hemel)dienaren, die tot Zijn beschikking staan (vgl. Jes.6; Luc. 1,19). Het spreken over JHWH en Zijn raad wijst in zijn geheel op Zijn bemoeienis en betrokkenheid met Zijn wereld.⁶³

2.3. Synonieme nomina

Het nomen סוד vormt samen met andere woorden vormt een bepaald taalveld. Een aantal andere, frequenter voorkomende Hebreeuwse synoniemen verdient daarom ook de aandacht. Hoewel het methodologisch zuiver is om de betekenis en functie van deze nomina niet rechtstreeks op Jer. 23,18.22 toe te passen, kan het helpen om vanuit deze woorden andere aspecten en nuances te ontdekken.

2.3.1. עצה

Allereerst staat het woord עצה centraal, afkomstig van de wortel יעץ. Het komt 88x in de MT voor, naast een Aramese variant in Dan. 6,8. Het woord komt dus grofweg viermaal vaker voor dan סוד. Het verbum יעץ heeft de betekenis van ‘adviseren, raad geven’. Het zelfstandig naamwoord kan met ‘raad’ worden vertaald, maar eveneens met ‘voornemen, plan’. In Israël gold een dergelijke raad van hoog gewaardeerde adviseurs als zeer waardevol. De betekenis van deze raad stond gelijk aan de raad die JHWH kon geven (vgl. 2 Sam. 16,23). Door dergelijke raad ontving een mens leiding en duiding van zijn of haar leven. Goed advies was in deze samenleving zeer relevant, zowel op individueel als maatschappelijk vlak. A. Wolters wijst verwantschap van עצה met een ‘orakelspreuk’ af, zoals we die in het voor ons onderzoek relevante⁶⁴ Num. 24,14 tegenkomen. Volgens Wolters is עצה meer te duiden als een ‘actieplan’, dat eerst wordt uitgedacht en vervolgens ook uitgevoerd.⁶⁵ De gedachte en de uitwerking of communicatie ervan horen nauw bij elkaar; iets dat ook voor סוד is vastgesteld.

Net als סוד wordt עצה niet alleen gebruikt voor intermenselijke verhoudingen, maar komt het ook voor in situaties waarin God spreekt. Gedacht kan worden aan plaatsen waar het over Gods

bemiddelende voorbede die Abraham zou gaan uitvoeren. Vgl. voor het bekendmaken van Gods raad in Gen. 18 ook Gordon, ‘Council’, 196-200. Dat de bespreking tussen God en Abraham op aarde plaatsvindt, en niet in de hemel, is daarbij niet doorslaggevend: uit teksten van de Umwelt blijkt dat de goden in Nippur en Babylon samenkomen om beraad te houden.

⁶² White, *Council*, 29.

⁶³ Vgl. Stefanus’ visioen in Hand. 7,56: hij ziet Jezus Christus (uiterst betrokken) *staan* naast de troon van de Vader.

⁶⁴ In de Bileam-prophetieën (Num. 22-24) treffen we immers een heidense profeet aan, die door JHWH wordt gebruikt om Zijn Woord door te geven. Net als Jeremia ervoer ook Bileam hierbij tegenstand (Balak). Het is de vraag of gezegd kan worden dat Bileam in de raad van JHWH stond. In ieder geval wordt in de *Deir’Alla* tekst verwoord dat Bileam inzicht had in de plannen van de goden. Zie Weippert, ‘Balaam Text’, 169-172.

⁶⁵ Wolters, ‘יעץ’, 490.

leiding en advies gaat. Ps. 16,7; 32,8 getuigen ervan dat JHWH Zijn raad geeft aan mensen. In Ps. 25,4-5 bidt de psalmist om Gods leiding in zijn leven.⁶⁶ Wanneer God Asaf de hand heeft gereikt en hem uit moeitevolle omstandigheden heeft gered, belijdt Asaf dat God hem ‘door Zijn raad zal leiden’ (Ps. 73,24). Daarentegen heeft JHWH Zelf geen raadsman nodig (Jes. 40,13-14). Hij overlegt niet met iemand anders om zodoende sturing of inzicht te ontvangen. Zijn wegen en beslissingen ontstijgen het menselijk begrip (vgl. Rom. 11,33-36).⁶⁷ Wél verwijt Hij in het indrukwekkende slot van het boek Job dat Job Gods raad verduistert (38,2), door ‘woorden zonder wetenschap’ (SV).⁶⁸ Gods raad komt ondanks menselijke tegenwerking tot zijn doel. Plannen en ideeën van mensen gaan ten onder, maar Gods עצה blijft overeind (vgl. Spr. 19,20-21). Deze raad wil God geven aan mensen die Hem vrezen; dat is immers het beginsel van wijsheid (Job 28,28; Ps. 111,10⁶⁹; Spr. 1,9; 9,10).

In het kader van het gebruik van עי׳ merkt Wolters onder verwijzing naar Jesaja op, dat Gods raad vaak wordt betrokken op de loop der geschiedenis.⁷⁰ Hij bestuurt de wereld(loop); tijden en volken zijn in Zijn hand. Binnen het boek Jeremia speelt Gods hand in de geschiedenis net als in Jesaja een zeer prominente rol. Tegen de achtergrond van de dreigende verovering door de Babyloniërs klinkt Gods waarschuwing aan het adres van JHWH’s volk. Het woord עצה wordt in Jeremia op diverse manieren en in verschillende contexten gehanteerd. In de eerste boekhelpt spreken Jeremia’s tegenstanders in hun hoogmoed dat de wet niet zal verdwijnen van de priester, noch de *raad* van de wijze, noch het woord van de profeet (18,18).⁷¹ Een paar verzen verderop (18,23) belijdt Jeremia dat er tegen hem een *raad* is gesmeed, maar dat JHWH er vanaf weet. Een voorbeeld van ander niveau staat in de volkerenprofetieën (46-51). In Jer. 49,20 en 50,45 staat dat JHWH Zijn *gerichtsplan* (עצה) tegen Edom en Babel zal voltrekken.⁷² Het woord functioneert dus binnen Jeremia op verschillende niveaus. Zowel menselijke plannen als Gods plan en invloed op de toekomst worden met עצה aangeduid. Hieruit blijkt eveneens dat Gods raad een breder adres heeft dan enkel een individuele profeet of een los volk. De raad van God heeft niet alleen betekenis voor Juda en Jeruzalem, maar ook voor de volkeren daar omheen. Gods bestuur en Zijn raadsplan zijn geen private aangelegenheid, maar zaak van universele strekking. De LXX vertaalt עצה met

⁶⁶ Dit gebed om leiding staat in dezelfde psalm als die waar סוד יהוה (vers 14) voorkomt.

⁶⁷ J. Calvin heeft in dezen Gods raad verbonden met zowel de veroordelende Wet als met Gods heilsplan om zondaren te redden: Calvin, *Jeremiah*, 182. Hij verwijst ook naar Rom. 11,34.

⁶⁸ Job 38 opent ermee dat JHWH tot Job spreekt vanuit het ‘onweer’. Hetzelfde woord (סער) treffen we o.a. aan in Jer. 23,19. Deze intertekstuele relatie is verder onderzoek waard, vanwege drie overeenkomstige elementen: ‘raad’, ‘woord’ en ‘onweer’.

⁶⁹ Het is interessant dat dezelfde Psalm 111 in vers 1 opent met ‘de kring der oprechten, en de vergadering’ (בסוד ישרים ועדה).

⁷⁰ Wolters, ‘יעי’, 491.

⁷¹ We zien in dit vers dat ‘raad’ in een bepaalde verhouding staat met ‘wet’ en ‘woord’, zaken die in het Jeremiaboek veelvuldig voorkomen. Vgl. Ps. 119,24 voor een theologische lezing.

⁷² In Ps. 33,11, Spr. 19,21 en Jer. 50,45 komt de term עצה voor in analogie met ‘bedoelingen’ of ‘gedachten’ (nomen afgeleid van חשב).

βουλή, zoals soms ook voor סוד gebeurt. Ook dit is een argument voor de inhoudelijke verwantschap tussen deze beide termen.

2.3.2. קהל en עדה

Een tweede relevant nomen is het woord עדה, dat 149x voorkomt in het OT. Het is afgeleid van de wortel יעד (qal: 'bestemmen', 'bepalen'; nifal: 'samenkomen', 'samenspannen'). In Ps. 111,1 treffen we zowel סוד als עדה aan. Hoewel deze combinatie verder niet voorkomt in de MT, wijst dit geval van *parallelismus membrorum* op de nauwe verwantschap die deze twee nomina hebben. עדה ('gemeenschap', 'vergadering') heeft veel semitische parallellen, waarbij de betekenis doorgaans in religieus-cultische setting gezocht moet worden. Het gaat in deze buitenbijbelse voorbeelden vrijwel standaard om een 'vergadering van goden'.⁷³ Deze hemelse vergadering sluit betrokkenheid op de aarde en de gebeurtenissen aldaar niet uit, maar juist in. Net als haar Akkadische equivalent komt in עדה namelijk de samenhang tussen hemelse en aardse politiek naar voren.⁷⁴ Wat in de hemel besloten wordt, is dus van invloed op en heeft betekenis voor de aardse gang van zaken. De beraadslagingen op aarde staan daarmee onder invloed van die in de hemel. Ook impliceert het dat aardse vorsten niet autonoom, maar ondergeschikt zijn aan de hemelse besluiten. Vanwege de duidelijke etymologische parallellie met soortgelijke termen in de Umwelt én de inhoudelijke lading van deze termen, is het hierom relevant om op de positie van Jeremia 23,9-40 binnen het bredere tekstgedeelte (21-25) te letten. Zonder een onbetwiste indeling van het boek te geven, is duidelijk dat de perikoop over de profeten (23,9-40) omringd wordt door hoofdstukken die aardse heersers en politiek behandelen. Jeremia profeteert tegen koning Jojakim (22,13-19) en over Nebukadressar (25,1-14), waarna hij midden in een politiek overleg de beker van gramschap moet aanbieden (25,15-38). De betekenis van de term עדה heeft voor het boek Jeremia op deze plek dus terdege betekenis. De verbinding tussen Gods bestuur en de (politieke) regering van mensen is een belangrijk thema in de hoofdstukken 21-25. Breder beschouwd speelt het hele boek Jeremia zich af tegen de achtergrond van grote wisselingen op het politieke wereldtoneel.⁷⁵ Dit element kwam ook naar voren bij עצה (2.3.1).

Behalve dat עדה theologisch kan worden gebruikt als aanduiding voor het Godsbestuur, is het in de Schrift ook een term om een bij elkaar behorende groep eenheden (mensen, dieren, dingen) af te bakenen. עדה is een neutrale aanduiding voor een verzameling van mensen. Soms is dat in juridische setting, zeer vaak in religieus-cultische context.⁷⁶ De term עדה wordt regelmatig gebruikt om (heel) Israël aan te duiden (bijv. Num. 1.2; 16,3; Ri. 20,1; voor Jeremia uitsluitend 6,18; 30,20). Vooral in Numeri komt de term veel voor. Het volk Israël wordt dan geportretteerd als Gods 'kring', de mensen die JHWH Zich ten eigendom heeft verzameld. Dit strookt met de

⁷³ Carpenter, 'עדה', 326.

⁷⁴ Mullen, *Assembly*, 119.

⁷⁵ Stökl, 'Divination' noemt voorbeelden waaruit blijkt dat 'waarzeggerij' grensoverschrijdend is: farao Necho brengt een profetische boodschap aan koning Josia van Juda (2 Kron.35). JHWH schakelt ook heidense heersers (Cyrus in Jesaja 45) in Zijn 'politiek' in.

⁷⁶ Carpenter, 'עדה', 326. Vgl. Levy & Milgrom, 'עדה', *TWATV*, 1079-1092, m.n. 1081.

equivalenten uit de Umwelt. Gezien de religieus-cultische context wekt het geen verbazing dat het onderscheid van עדה met קהל niet groot is (vgl. Spr. 5,14).⁷⁷ קהל is namelijk een woord dat eveneens als ‘kring’ kan worden vertaald.⁷⁸ Die kring is dan nader bepaald de (cultisch bepaalde) bijeengekomen kring van Gods volk.⁷⁹ קהל behoort ook tot het taalveld van עדה en סוד. De kring van de cultusgemeente op aarde wordt soms ook als model genomen voor de sfeer van lofprijzing in de hemel. Zo meldt Ps. 89,5 dat daar JHWH de eer wordt toegezongen door de heiligen (קדשים (קהל)). Deze psalm gebruikt in vers 7 vervolgens weer de aanduiding סוד קדשים, wat wijst op de verwantschap tussen beide termen.

קהל en עדה worden in de LXX hoofdzakelijk met συναγωγή vertaald. Fabry heeft, zoals gezegd, סוד vooral geduid als een belangrijke oudtestamentische term voor de ecclesiology. Daarmee betreft hij het nog meer op קהל dan op het bredere עדה. Hij meent dat er via Qumran een ontwikkeling richting de nieuwtestamentische opvatting van de christelijke gemeente als ‘Gods kring’ is geweest. Deze benadering van Fabry is opvallend binnen het onderzoek, maar niet onlogisch: hij had als rooms-katholiek geleerde een zeer sterk ontwikkeld kerkbegrip. Hij achtte het ontbreken van deze invalshoek in de studies van Saebø en Hulst als een groot gemis.⁸⁰ De intertestamentaire periode en (de leefwereld van) het NT demonstreren dat עדה daar definitief in de cultisch-religieuze sfeer is terecht gekomen. De politieke notie van het bestuur en de regering van God is in de bronnen uit deze tijd verdwenen.

De onderzochte synoniemen benadrukken twee aspecten: het functioneren van het Godsbestuur, en de kring van Gods volk in de cultus aan JHWH gewijd. Hoe dat bestuur werkt en hoe het van invloed is op de aarde, is een verder punt van onderzoek. Ook hoe de identiteit van Gods volk wordt bepaald is een vraag die verderop in dit onderzoek moet worden opgepakt. Beide onderwerpen keren terug in de hoofdstukken 3, 4 en 5.

2.3.3. Bredere Bijbelse context van סוד

Naast het gebruik van termen zoals סוד, spreekt de Bijbel ook op een andere manier over de hemelraad van God. Ook wanneer de hierboven besproken termen ontbreken, is het soms toch aannemelijk dat het inhoudelijk over dezelfde zaak gaat. Als voorbeeld wordt vaak verwezen naar het ‘Goddelijke meervoud’ in Gen. 1,27: ‘laat ons mensen maken’. Hier neemt God een besluit, maar met wie? Een andere categorie teksten lijkt meer zicht te geven op de diverse (soorten) hemelwezens, die op een of andere manier aanwezig zijn in Gods raad. Zo lezen we over ‘godenzonen’ in Gen. 6,1-4, al is hun identiteit en rol onderwerp van discussie.⁸¹ De thematiek van de hemelraad is daarmee verbonden met andere onderwerpen: vragen rondom de identiteit van

⁷⁷ Lev. 4,13-14 laat echter ook een verschil zien tussen עדה en קהל: de laatste aanduiding wijst daarbij mogelijk op een juridisch orgaan, dat de strafmaat bij overtreding moest vaststellen.

⁷⁸ Tekstplaatsen in Jeremia zijn 26,17; 31,8; 44,15; 50,19.

⁷⁹ Hoewel in Gen. 49,6 קהל in parallelie met סוד staat, heeft het daar geen cultische betekenis.

⁸⁰ Aldus de observatie van Neef, *Thronrat*, 28.

⁸¹ Zie Doedens, *Sons of God*.

God, Zijn wezen, Zijn openbaring, en Zijn verschijningsvorm en -wijze in het OT.⁸² Ondertussen doet zich hier wel een moeilijkheid voor. Hoever mag en moet een onderzoeker gaan in het leggen van verbanden tussen כּוּד en (impliciete) verwijzingen naar en voorstellingen van de hemelraad?⁸³ E. White geeft in haar recente onderzoek (2014) rekenschap van de door haar gehanteerde werkwijze. Doordat in bovenstaande teksten uit Genesis bijvoorbeeld de identiteit van participanten ontbreekt of er geen (juridisch) raadsoordeel weerklinkt, sluit zij zulke teksten uit van haar engere kring van onderzoek. Dit zijn geen teksten die in strikte zin over de *council of Yahweh* gaan naar haar mening, al hebben ze zijdelingse relevantie voor haar onderzoek.⁸⁴

Doordat כּוּד niet is te herleiden vanuit het Hebreeuws of andere talen, bestaan er diverse theorieën over de herkomst en betekenis van de term. Vanwege deze onduidelijkheid worden door diverse auteurs ook verschillende maatstaven gehanteerd voor de ‘scopus’ of wijde van teksten die zouden duiden op de raad van JHWH. Het kan arbitrair worden om sommige echo’s sterker te (willen) horen dan andere. Fabry noemt bijvoorbeeld ‘circa 35 Schriftplaatsen’ die relevant zijn voor het vermelden van een hemelse raadsverzameling, zonder deze direct uitputtend te vermelden.⁸⁵ H.-D. Neef geeft wel zo’n opsomming, maar komt dan ‘slechts’ tot twintig teksten.⁸⁶ Zo zijn er bijvoorbeeld onderzoekers die Ps. 19,2 (‘de hemelen vertellen Gods eer’) bij het onderzoek betrekken.⁸⁷ Met zo’n stap is de keuze gemaakt voor een uitleg van ‘hemelen’ als duidend op hemelwezens of participanten (wellicht onder invloed van Ps. 89,6). Het is echter de vraag of deze stap legitiem is. Valt de nadruk in deze psalm niet veel meer op de door God geschapen hemellichamen? Deze uitwaaiering is minder gewenst en bruikbaar dan een methodologisch meer behoudende benadering, waarin er niet allereerst conceptmatig maar taalkundig wordt gekeken naar het voorkomen van Gods raad. Welk term komt waar voor en wat is de functie van dat woord op die plaats? Dat is de benadering die ik in mijn onderzoek wil hanteren. Dat is ook de reden dat Jer. 23,18.22 het uitgangspunt en doel van dit onderzoek vormen, waarin de constituent יהוה כּוּד בְּסוּד יְהוָה letterlijk voorkomt. Duidelijk zal dus moeten worden of er in Jer.23,18.22 sprake is van deze hemelse raad of raadszitting. Gezien de breedte van het semantisch veld van כּוּד en zijn ingewikkelde etymologie, zijn de finesses momenteel nog niet duidelijk. Daarom zal in hoofdstuk 3 woorden ingezoomd op de tekstuele omgeving van de term. Wél is hier al aangetoond dat de notie van een כּוּד onderdeel is van een breder geheel van Bijbels spreken.

⁸² Vgl. voor een recente benadering Huijgen, ‘Traces’ en zijn ‘Drievoudig’. Robinson, ‘Council’, 156 schrijft: ‘The God of the Old Testament is certainly not Trinitarian, but He is much more than the God of ‘ethical monotheism’.

⁸³ Gebaseerd op R. Alters werk over Bijbelse vertelkunst gebruikt White, *Council*, 15-19 de aanduiding *type-scene* om de hemelse raad te kunnen aanduiden. Het is een visueel motief dat al dan niet expliciet of duidelijk beschreven of aangeduid wordt.

⁸⁴ Zij noemt deze criteria expliciet; White, *Council*, 11-20. Helaas onderbouwt zij haar keuzes niet.

⁸⁵ Fabry, ‘Terminus’.

⁸⁶ Neef, *Thronrat*, 13.

⁸⁷ Fabry, ‘Terminus’, 119 n. 96, 120; Neef, *Thronrat*, 16.

2.4. Conclusies

סוד is een woord dat in beperkte mate voorkomt in het OT. Het is onderdeel van een breed en rijk geschakeerd semantisch veld. In dit taalveld nemen עצה en עדה naast andere woorden een belangrijke plaats in. סוד duidt op een intieme, verborgen en vertrouwde kring waarbinnen gemeenschap aanwezig is. סוד heeft een niet-religieuze betekenis voor alledaags gebruik, om daarmee een groep mensen aan te duiden. In Jeremia 23 slaat de term niet op zo'n gelijkgestemde groep mensen, maar heeft סוד overduidelijk een theologische functie en betekenis. Duidelijk is dat het woord betrokken kan worden op Gods hemelraad, maar nadere invulling is nog niet direct te geven. Inkadering in de (tekstuele) context moet daarvoor zorgen. סוד wordt in Jer. 23,18.22 op JHWH betrokken en krijgt daardoor een specifieke betekenis. Dit geldt ook voor het verbum עמד. Het duidt hier op het dienstbetoon aan God. Deze dienst vindt plaats *in* de יהוה, סוד, zo zegt Jer. 23,18.22. Het duidt daarmee op de gemeenschap tussen JHWH en een individu, zoals Ps. 25,14 dat andersoortig verwoordt. Het is nog niet duidelijk hoe het profetisch dienstbetoon in Gods hofraad nader opgevat moet worden. Is dit fysiek, letterlijk bedoeld? Wel is duidelijk dat in de godenraad diverse hemelwezens participeren en Hem op een bepaalde manier dienen. Het zal moeten blijken of op deze situatie in Jeremia 23 wordt gedoeld. סוד en de equivalenten hebben te maken met Gods bestuur, besluit en leiding voor zowel hemel als aarde. Daarnaast wijst het taalveld op een afgebakende en van anderen onderscheiden dienst aan God. Het volk of de groep van JHWH eert en dient Hem. 'Staan in de raad van JHWH' betekent dus een ontvangende, actieve betrokkenheid op het woord en de wil van JHWH die Hij bekend maakt. Hierin klinkt eveneens door dat סוד de betekenis van 'bepaling' of 'besluit' heeft. Dit sturende, leidende besluit van Godswege wordt in diezelfde verborgen, persoonlijke gemeenschap ontvangen. Het woord סוד duidt zowel op de *locus* als het resultaat van de gemeenschap met JHWH.

3. Exegese Jeremia 23,18.22

De uitleg en functie van עמד בסוד יהוה wordt mede bepaald door de tekstuele omgeving van deze term. In dit hoofdstuk krijgt deze context de volle aandacht. Allereerst vereist dat een onderzoek naar de perikoop waarin de term staat. In een breder perspectief is de uitdrukking ‘staan in JHWH’s raad’ onderdeel van de Tenach. Een inhoudelijke bespreking van overige Schriftplaatsen met relevantie voor het onderzoek volgt in hoofdstuk 4.2. In hoofdstuk 5 keren we terug naar het boek Jeremia om de thematiek van 23,18.22 te plaatsen in het licht van facetten binnen Jeremia.

3.1. Canoniek, structuur en datering

Jeremia 23 wordt doorgaans gezien als onderdeel van een gedeelte (hoofdstukken 21-24) waarin profetische kritiek op mensen met aanzien wordt geuit: koningen en profeten.⁸⁸ Jer. 23,9 begint met een opschrift (לְנִבְאִים, ‘over de profeten’⁸⁹), zoals in 21,11 een aan het koningshuis gericht opschrift wordt gegeven. De wetenschappelijke consensus is dat 23,9-40 een collectie is van oorspronkelijk losse profetieën. Evenwel vormt het hoofdstuk, zoals dat er nu uitziet, een duidelijke inhoudelijke eenheid. Het heeft in zijn geheel betrekking op de (andere) profeten, hun optreden en hun toekomst. Een onderverdeling tussen hoofdzakelijk poëzie (9-24) en geheel proza (25-40) is ietwat arbitrair.⁹⁰ Het vervolg van 23,9 past inhoudelijk gezien goed bij de positie en situatie van Jeremia, al is gezien de groepering profetieën over profeten een bepaalde invloed van een redacteur niet uit te sluiten. Vanaf vers 10 neemt JHWH het woord. Men kan ervoor kiezen om het gedeelte bij vers 32 of vers 40 af te bakenen. De verzen 33-40 kunnen als uitwerking of toepassing van JHWH’s definitieve ‘nee’ richting de profeten in de verzen daarvoor worden beschouwd.⁹¹ Jeremia 23 vormt binnen het hele OT de meest uitvoerige uiteenzetting die aan ‘valse profeten’ geadresseerd is.⁹² Sommige onderzoekers menen daarom dat dit gedeelte een set kenmerken aangaande ware profeten vormt.⁹³ Deze opvatting draagt echter het gevaar in zich de inhoudelijke en temporele context van Jeremia 23 te veronachtzamen. Hoewel het opmerkelijk is dat het meest uitvoerige gedeelte (23,9-40) in de Tenach over ‘valse profeten’ enigszins los staat van de historische context (27-29) van Jeremia, zijn er goede pogingen gedaan om dit te verklaren.⁹⁴

⁸⁸ Een chiasmatische structuur van 23-29 is verdedigd door Epp-Tiessen, *Prophets*. In deze zienswijze vormt 23,9-40 het openingsgedeelte met een thematiek die in 29,20-32 terugkeert.

⁸⁹ Vgl. Lange, *Wort*, 161-163 die dit opschrift als deuteronomistisch redactiewerk ziet.

⁹⁰ Vgl. Allen, *Jeremiah*, 263. Sommige onderzoekers (zoals McKane, *Jeremiah* I, 578 en Allen, *Jeremiah*, 266) menen dat vers 18 prozaïsch is, en daarmee het omliggende poëtische gedeelte doorbreekt. Vers 18 zou in een dergelijke optiek een glosse kunnen zijn. Fischer, *Jeremia*, 156 bestrijdt zulke ‘uitvluchten’.

⁹¹ Wessels, *Leaders*, 12 duidt de verzen 23,33-40 als het werk van een redacteur die ‘het laatste woord wil hebben’.

⁹² Fischer, *Jeremia 1-25*, 687.

⁹³ Wessels, *Leaders*, 5-6.

⁹⁴ Epp-Tiessen, *Prophets*.

Over het ontstaan en de herkomst van de losse profetieën bestaan diverse opvattingen.⁹⁵ Sommigen zien in dit gedeelte duidelijk de hand van een (deuteronomistische) redacteur, die van het profetenwoord een *Jahwewort* heeft gemaakt.⁹⁶ De volgorde van de verzen binnen 16-22 zorgt bij diverse uitleggers namelijk voor twijfel over de integriteit van dit gedeelte. Sommigen menen bovendien, gelet op de parallellie met 30,23-24, dat 19-20 zouden zijn ‘gekopieerd’. De verzen 18 en 21-22 zouden aanvankelijk als zelfstandige profetie hebben bestaan, waartussen later 19-20 zou zijn ingevoegd. Een andere theorie hanteert J.R. Lundbom, die het gedeelte opdeelt in 16-17 en 18-22.⁹⁷ Evenwel is duidelijk dat er zeer veel interne samenhang is binnen het gedeelte 16-22.⁹⁸ Daarom is dit gedeelte de kleinste tekstuele eenheid die geëxegeseerd moet worden om de context van יהוה בסוד יהוה te onderzoeken. Het zwaartepunt van onderstaande detailexegese ligt logischerwijs op de verzen 18 en 22.

De datering van dit gedeelte is niet met zekerheid te geven.⁹⁹ Het is aannemelijk om hoofdstuk 23 te plaatsen in de tijd van Jeremia’s publieke conflicten in Jeruzalem. In deze periode kwam de strijd tussen hemzelf en andere profeten zoals Hananja (Jer. 28) tot een climax. Lundbom, die dit conflict dateert in 594/593, acht het dan ook waarschijnlijk dat hoofdstuk 23 grotendeels afkomstig is uit de tijd waarin Jojakim (609-598) en Sedekia (597-586) regeerden.¹⁰⁰ Doordat er in dit gedeelte niet over ballingen wordt gesproken, menen sommigen dat het vóór 597 moet worden gedateerd.¹⁰¹ Voor ons onderzoek is een exacte datering van ondergeschikt belang aan de constatering dat het hoofdstuk is ontstaan in een periode van maatschappelijke conflicten binnen Jeruzalem. Zoals uit de behandeling van עצה is gebleken, behelzen JHWH’s macht en raad ook de wereldpolitiek. In dit licht is het erg interessant dat een latere tijdgenoot van Jeremia (Daniël) in diens gebed spreekt over JHWH’s macht in het aanstellen en verwerpen van vorsten (Dan. 2,21). Daniël looft JHWH dan ook omdat Hij wijsheid geeft, en ‘verborgenheden’ (enkelvoud נר in vers 19; meervoud מסתרתא in vers 22) openbaart.¹⁰² Er lijken daarmee diverse inhoudelijke overeenkomsten tussen Jeremia 23 en Daniël 2 te bestaan. In commentaren en andersoortige publicaties ben ik deze intertekstuele relatie niet tegengekomen.

⁹⁵ Vgl. Wessels, *Leaders*, 6-7.

⁹⁶ Hermission, ‘Kriterien’, 127. Lenzi, *Secrecy*, 248 n. 126 volgt Holladay die 16-22 in twee losse orakels verdeelt. Volgens Lenzi komt het vaker voor in Jeremia dat een *leitwort* (hier סוד) de redacteur tot deze keuze bracht.

⁹⁷ Lundbom, *Jeremiah*, 189-193.

⁹⁸ Craigie, *Jeremiah 1-25*, 342; Wessels, ‘Sensing’, 1.

⁹⁹ Thompson, *Jeremiah*, 496-497: ‘It is not possible to give a date since the oracle is very general, without any specific historical reference’.

¹⁰⁰ Lundbom, *Jeremiah*, 178-179.

¹⁰¹ Dreschler, ‘Eigen woord’, 104 n. 8. Dit is echter een *argumentum ex silentio*, terwijl in hoofdstuk 23 duidelijk andere onderwerpen en belangen spelen.

¹⁰² Hier wordt hetzelfde verbum als in Spreuken gebruikt: גלה van een verborgenheid (סוד in Spr.). Zie ook Lenzi, *Secrecy*, 230-232.

3.2. Werkvertaling en detailexegese Jer. 23,16-22

3.2.1. Jer. 23,16

כֹּה־אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת אֱלֹהֵי־שָׁמַעוּ עַל־דְּבָרַי הַנְּבִאִים הַנְּבִאִים לָכֶם מִהַבְּלִים הִמָּה אֲתֻכֶם חֲזוֹן לָכֶם
:דְּבַרוּ לֹא מִפִּי יְהוָה:

Zo zegt JHWH van de legermachten: Jullie moeten niet luisteren naar de woorden van de profeten, die voor jullie profeteren, die jullie leeg maken. Zij spreken een visioen van hun hart, niet uit de mond van JHWH.

De formule כֹּה־אָמַר יְהוָה komt in Jeremia circa 150x voor.¹⁰³ JHWH gaat in op de woorden die door ‘de profeten’ worden gebruikt in Jeruzalem (vgl. 23,14).¹⁰⁴ Hier begint een nieuwe profetie, die weliswaar primair geadresseerd is aan het volk van Jeruzalem, maar indirect ook de profeten toespreekt, aanklaagt en bestraft.¹⁰⁵ Met ‘jullie’ wordt hier het volk van Jeruzalem en/of Juda bedoeld, dat wordt aangesproken. JHWH schakelt hiervoor Jeremia zelf in: de profeet brengt hier Gods woord.¹⁰⁶ Jeremia spreekt onmiskenbaar niet zijn eigen woord, maar dat van JHWH. Jeremia geeft niet zijn eigen mening over zijn volksgenoten en ‘collega’s, maar JHWH richt Zijn woord tot hen. Hij heeft een diep en intens dispuut met Zijn volk.

De andere profeten spreken een visioen dat uit hun eigen hart voorkomt. Dit is een duidelijke diskwalificatie. Num. 16,28; 24,13 laten juist zien dat een profeet ter legitimering van zijn zending en boodschap erop wees dat de boodschap niet uit zijn eigen hart voortkwam.¹⁰⁷ Hoewel de profeten een ‘hartendroom’ van eigen maaksel doorvertellen, worden ze in dit vers niet als ‘vals’ aangeduid. Die aanduiding kan niet zomaar worden gehanteerd.¹⁰⁸ Deze profeten dragen namelijk ook de gebruikelijke term נְבִיאִים.¹⁰⁹ De uitdrukking ‘woorden van de profeten’ (דְּבָרַי נְבִיאִים) komt behalve hier ook voor in 1 Kon. 22,13: een hoofdstuk waarin leugen en waarheid eveneens een belangrijke rol spelen (zie 4.2.1). Profetie die uit het eigen hart voortkomt, wortelt in eigen verlangens van ijdele hoop en zonde (vgl. 14,14; Ez. 13,16). De combinatie ‘horen (van woorden) en ‘zien’ (van een visioen, חֲזוֹן)¹¹⁰ komt naast vers 16 ook in vers 18 (‘aanschouwen’ en ‘horen’) voor,

¹⁰³ Becking, ‘Means’, 34 noteert dit aantal en merkt daarbij op dat openbaring binnen Jeremia voornamelijk via het woord (van God) geschiedt.

¹⁰⁴ Deze *Botenformel* past volgens Gordon, ‘Council’, 204 goed in het concept van de godenraad. De rol van de Israëlitische profeet bestond voor een belangrijk deel uit het doorgeven van Gods boodschap, die (aldus Gordon) de profeet dan in Gods raad had gehoord. Vgl. Lenzi, *Prophecy*, 257-258: profeten zijn ‘Koninklijke dragers van boodschappen en oordelen uit de hemel’.

¹⁰⁵ Vgl. Oosterhoff, *Jeremia*, 278.

¹⁰⁶ Fischer, *Jeremia 1-25*, 694.

¹⁰⁷ Kraus, *Prophetie*, 38-39.

¹⁰⁸ *Ψευδοπροφήτης* komt in Jeremia LXX 9x voor, vooral in Jer. 33-36. De Jong, ‘Prophets’, 488. De aanduiding ‘vals’ is problematisch; zie 1.4.1.

¹⁰⁹ Vgl. 1 Sam. 9,9, waarin de term ‘ziener’ (die een visioen zag) wordt uitgelegd in relatie tot de term ‘profeet’.

¹¹⁰ Allen, *Jeremiah*, 266 noemt dat het juist een visioen (van een storm) is dat in 19-20a wordt gebruikt om het oordeel te verkondigen. Een visioen is binnen Jeremia niet uitgesproken negatief van aard: de profeet

hoewel daar in een afwijkende verbale volgorde (AB vs. ABA). Belangrijk is dat Jeremia 23 diverse malen benadrukt dat het horen en zien (vgl. Klaagl. 2,14) inzake profetie bij elkaar horen. Deze combinatie ook voor de profeten die hier worden aangeklaagd. Voor hen is een droom die zij gezien hebben van belang, die ze vervolgens aan elkaar doorvertellen (23,27.32). Ook de valse profeten hebben dus een ‘werkwijze’ waarin iets *zien* en iets (doen) *horen* bij elkaar horen.

Hoewel ‘leegmaken’ zowel de profeten als hun woorden als subject kan hebben, maakt dat qua betekenis weinig uit. De identificerende band tussen de spreker en zijn ‘product’ is zeer nauw. Het effect is leegheid (הבל; vgl. Pred. 1), omdat de bron ook leeg is. De inwoners van Jeruzalem horen weliswaar de woorden van mannen die profeteren, maar dat maakt hen ‘leeg’. Deze profeten zijn leeg, omdat ze niet met Gods woorden en Geest gevuld zijn. Daardoor blijven ook hun hoorders leeg. Al klinken er veel woorden maar zijn het leugens, dan brengen deze geen gewicht in de schaal (vgl. Ps. 62,10b). Ze missen de echte volheid, zoals kenmerkend voor een Godswoord: dat woord was voor Jeremia een bron van vreugde (15,16) en voor diens tijdgenoot Ezechiël zoet als honing (Ez. 3,3). Jer. 23,9 laat zelfs zien dat Jeremia overweldigd is door JHWH en Zijn woorden. Hij waggelt als een dronken man en is op onaangename wijze ‘vol’ van deze oordeelsboodschap die volgt.¹¹¹ De nabijheid tot JHWH is voor Jeremia zeer intensief! Zijn situatie verschilt ingrijpend van die van de andere profeten. Daarom roept JHWH Zijn volk op, om niet te luisteren (vgl. 27,14) naar deze profeten. De herkomst of identiteit van de profeten wordt niet nader aangeduid, maar die van hun woorden wél. Deze komen namelijk uit hun eigen hart voort, en niet uit de mond van JHWH. Hij is de Bron en Spreker, en spreekt in de verzen 19-20 een oordeelsprofetie uit over de profeten. Het is dus treffend dat de profeten met een eigen ‘product’ worden geconfronteerd: een profetie.

3.2.2. Jer. 23,17

אִמְרִים אָמֹר לְמִנְאֲצִי דְבַר יְהוָה שְׁלוֹם יִהְיֶה לָּכֶם וְכָל הַלֵּךְ בְּשָׁרְרוֹת לְבוֹ אָמְרוּ לֹא-תָבוֹא עָלֵיכֶם רָעָה:

Voortdurend zeggen ze tot degenen die Mij verachten: ‘JHWH heeft gesproken; voor jullie zal er vrede zijn’, en tot ieder die wandelt in de verharding van zijn hart zeggen ze: ‘over jullie zal het kwaad niet komen’.

Uit dit vers blijkt dat niet enkel de sprekende profeten (vgl. Ez. 13,1), maar ook het horende volk blaam treft. Degenen die luisteren naar deze leugenaars, blijken zelf JHWH te verachten (17a) en met een verhard hart door het leven te gaan (17b). Samen vormen sprekers en hoorders een kring, een gemeenschap die met elkaar vertrouwd is.¹¹² De inhoud van Jeremia’s klacht keert ook terug in Ezechiël 13-14. Er werden in het Jeruzalem van begin 6^e eeuw kennelijk eenzijdige, geruststellende

ontving ze zelf ook (1,11-14; 24,1). De boeken Jesaja en Nahum openen (1,1a) zelfs met de term חֲזִין; Obadja in 1b. Zie ook 5.3.

¹¹¹ Moberly, *Prophecy*, 70-71.

¹¹² Het is in dit licht belangrijk te beseffen dat Jeremia zelf uit een andere, goed afgebakende kring van mensen voortkomt: uit een priestergeslacht (1,1), uit een Benjaminitisch dorp in de nabijheid van Jeruzalem (Anatoh). Zie ook 5.1.

woorden doorgegeven aan haar inwoners. Mogelijk dat deze profeten de Davids- en Sionsbelofte (2 Sam.7; Jes. 28,16) misbruikten om de vermeende zekerheid en veiligheid van de Godsstad te waarborgen. In een tijd van vijandelijke dreiging en oorlogsgeweld is (een boodschap van) vrede en rust zeer gewenst. Het is een geruststellende boodschap, maar op valse gronden.¹¹³ Gods beloften aan Israël waren verworpen tot een valse rustgrond waarop een optimistische, zorgeloze levensstijl bloeide die Gods verbond echter sterk ontheiligde.¹¹⁴ Tempel en paleis waren verworpen tot een symbool van zekerheid, maar Jeremia moest prediken dat de HEERE Zijn tempel juist zou (laten) vernietigen (Jer. 7,14 ; 23,39; 25,11).¹¹⁵ Priesters van deze tempel deelden ook in de collectieve zonde (23,11).¹¹⁶ Wanneer Jeremia stad en volk dergelijk onheil aanzegt, moet hij dat met opsluiting in het blok bekopen (20,2).

De ‘verharding van het hart’ duidt op ongevoeligheid voor Gods Woord, dat Hij door Zijn profeten laat klinken.¹¹⁷ In Jes. 6,10 wordt met andere woorden hetzelfde effect onder de hoorders verwoord, hoewel het daar om een opdracht van een door God gezonden profeet gaat (vgl. 4.2.3). Het effect is dat men doorwandelt op een weg die van JHWH wegleidt, die niet overeenstemt met Zijn geboden (Jer. 23,10-12). Jeremia’s profeterende tegenstanders worden hier in tweevoud in directe rede geciteerd. Uit hun woorden blijkt dat zij zelf aanspraak maakten op een zending door JHWH. Ze hanteren een soort *Botenformel*, maar zullen zélf worden getroffen door het kwaad dat JHWH tot hen zal zenden. Zij beloofden het volk dat hun geen רעה zou treffen, maar in 23,12 was ditzelfde רעה al op hun eigen conto geschreven. Het lot dat zij zo graag aan anderen onthouden, zal hen zélf treffen. Hen treft kwaad en onheil, in plaats van de vermeende vrede die zij profeteren. Voortdurend bekritiseert Jeremia een zachte boodschap van vrede, terwijl er geen vrede is (vgl. 6,14; 8,11; 14,13; 28,19; vgl. ook Ez. 13,10). Omdat het volk aan Gods knechten geen gehoor gaf (2 Kron. 36,15-16), zou Gods toorn tot uitvoer komen. Stad en volk zouden door de Babyloniërs worden vernietigd.

3.2.3. Jer.23,18

כִּי מִי עָמַד בְּסוּד יְהוָה וַיֵּרָא וַיִּשְׁמַע אֶת־דְּבָרוֹ מִי־הַקְּשִׁיב דְּבָרַי וַיִּשְׁמַע: ס

Want wie heeft in de raad van JHWH gestaan, en Zijn woord aanschouwd en gehoord? Wie heeft Mijn woord opgemerkt en gehoord?

Vers 18 neemt in de perikoop een belangrijke plaats in, maar is tegelijkertijd bepaald niet onomstreden van uitleg. Gedeeltelijk komt dit door de tekstuele varianten. Dit vers levert namelijk in tekstueel opzicht de meeste moeilijkheden op binnen de perikoop. Veruit de meeste

¹¹³ Vgl. Jer. 4,10, waarin de vredesbelofte ter sprake komt op een wat andere wijze.

¹¹⁴ Vgl. Brueggemann, *Jeremiah*, 210-211.

¹¹⁵ Wessels, ‘Sensing’, 6.

¹¹⁶ Over de vraag of Jeremia zelf ook als priester heeft gefungeerd, verschillen de meningen: vgl. Lalleman, *Jeremiah*, 70.

¹¹⁷ Vgl. Deut. 29,19-20: doorwandelen in ‘verstoktheid van hart’ (NBG-51) leidt niet tot vrede, maar tot toorn en ijver van de HEERE. Hier klinkt de verbondsvloek.

tekstkritische verschillen kunnen als pogingen tot verduidelijking worden gezien. De complexiteit van het vers wordt versterkt door de inhoudelijke, theologische vragen die (elementen van) dit vers oproepen. Ook duidt menig een dit vers als glosse bij vers 22.¹¹⁸ Dit is te verbinden met het zoeken naar eenheid en oorspronkelijkheid (Jeremia's *ipsissima verba*) van tekstverzen.¹¹⁹ Zeker in het oudere onderzoek is vers 18 als *Weisheitsspruch* in de lijn van Job 15,8 geduid, als verduidelijking bij vers 22.¹²⁰ Wanneer men echter dit vers beschouwt als had het in Job of Spreuken gestaan, dan wordt onvoldoende recht gedaan aan de plaats en functie die dit vers in Jeremia 23 heeft.

Vers 18 opent met een 'stimulerend' partikel: כִּי is hier redengevend gebruikt, om het verbod om te luisteren naar de profeten te onderbouwen.¹²¹ Het wordt in relatie tot vers 17 adversatief gebruikt. Vervolgens rijst de vraag hoe de drie verba (עמד, ראה en שמע) in de eerste helft van het vers geduid moeten worden. Gaat het hier om een logische opeenvolging van handelingen? Vermoedelijk is dit wel de bedoeling: om te kunnen zien en horen, behoort men in Gods raad te staan. 'Staan' komt slechts eenmaal voor in vers 18, terwijl het aannemelijk is dat 'aanschouwen/horen' in 18a een parallel duo vormt met 'opmerken/verstaan' in 18b. Vers 18 vormt dus evenals vers 17 een afgesloten en duidelijk parallellisme. ראה levert op zichzelf al diverse vragen op. Doordat het object ontbreekt, is onduidelijk waarop 'aanschouwen' moet worden betrokken.¹²² De vertaling 'Wie heeft in Mijn raad gestaan, en aanschouwd, en...' is daarmee niet onmogelijk. Het object 'Mijn woord' slaat namelijk sowieso op 'horen', maar hoeft niet direct ook op het eerste verbum 'aanschouwen' te slaan. Toch is voor deze vertaling niet gekozen, gezien het gebrek aan ondersteuning in de versiones en commentaren. In aansluiting op P stelt de BHS hier voor om te lezen: 'heeft Hem gezien'. Aangezien 'raad' en 'woord' al duidelijk het eigendom zijn van JHWH, verwijst ראה impliciet ook al naar JHWH. Er is daarom geen noodzaak dit voorstel van de BHS over te nemen. Het valt op dat ראה een duidelijke nabootsing is van רעה (kwaad) in het slot van 17. Dit zou een stilistische reden kunnen zijn voor het gebruik van juist deze woorden. Deze wortels domineren de compositie en laten uitstekend zien wat er aan de hand is: JHWH ziet het kwaad.¹²³

¹¹⁸ Vgl. Meyer, *Jeremia*, 125, 128. Het omgekeerde gebeurt ook: dat 18 als origineel en 22 als secundair wordt beschouwd. Zie Hermission, 'Kriterien', 130 die ook oudere publicaties van W.L. Holladay noemt, hoewel laatstgenoemde in zijn commentaar een andere, zelfstandige duiding van 21-22 geeft: Holladay, *Jeremiah*, 633-636.

¹¹⁹ Vgl. Kraus' openingswoorden van de behandeling van 23,9-32 in *Prophetie*, 22-23.

¹²⁰ Zo bijv. Volz, *Jeremia*, 238. Hij acht de authenticiteit van het vers dan ook discutabel, maar in het recentere onderzoek komt die twijfel niet voor.

¹²¹ McKane, *Jeremiah* I, 580.

¹²² P wordt in het Engels als volgt weergegeven: 'For who has stood in the council of the Lord, seen him and heard his word, or who has taken heed of his word, and understood it?'. Hierin is JHWH dus het object van 'zien' geworden. Gezien de vrije vertaalkeuze in 23,22 (waar P een meervoudsvorm van 'raad' maakt, in een poging tot verduidelijking van ambiguïteit) kan P weinig overtuigen. Deze vrije vertaalkeuze van P is niet te verklaren op grond van tekstuele corruptie. De Engelse vertalers merken op dat P op deze ambigue plaatsen mogelijk door de LXX is beïnvloed, maar dat is hier niet het geval. De LXX leest namelijk in lijn met MT 'Zijn Woord' als object van 'zien'. Zie Greenberg, *Jeremiah*, XXIV.XXV, 141.

¹²³ Allen, *Jeremiah*, 263.

Het ‘luisteren naar Gods woord’ (שמע דבר יהוה) wordt hier als veel hoogwaardiger geduid dan het ‘luisteren naar de woorden van de profeten’ van vers 16. In 18b ontbreekt net als in 18a een object bij een verbum, hier שמע. Inzake het opmerken van *woorden* is er voor dit object sprake van een geval van *ketiv-qere*. ‘Mijn woord/woorden’ (דברי) is weliswaar geschreven, maar de masoreten stellen in aansluiting op 18a voor om ‘Zijn Woord’ (דְּבָרוֹ) uit te spreken.¹²⁴ De reden voor dit voorstel zou kunnen zijn om mogelijke verwarring te voorkomen, wanneer Jeremia’s (‘menselijke’) woorden zouden zijn bedoeld. Een andere reden kan zijn om een meer doorlopende lijn naar de verzen 20-21 te krijgen. Dit argument klinkt met name bij hen die vers 18 als glosse zien. In deze lezing zou er pas in vers 22 over worden gegaan op de eerste persoon.¹²⁵ Een derde verklaring voor het voorstel van de masoreten is, dat sommigen vers 18 als voortzetting van het citeren van de ‘valse profeten’ zien.¹²⁶ Deze zienswijze geeft het hele vers een totaal andere inhoud, en moet dan ook worden afgewezen. Duidelijk is namelijk dat vers 22, dat ontegenzeggelijk JHWH als Spreker aanduidt, in de bespreking van vers 18 moet worden meegenomen. Bovendien wordt vanaf vers 16 een Godsspraak (כה-אמר יהוה) geïntroduceerd, waarmee 16-22 als geheel een woord van JHWH is.¹²⁷ Vers 18 kan dan niet als een honende of retorische vraag van Jeremia’s tegenstanders worden getypeerd. Dat JHWH spreekt over Zijn eigen raad en woord in de derde persoon is opvallend, maar zo’n constructie is niet ongewoon. Mede doordat דברי de *lectio difficilior* is, duidt D. Barthélemy de *ketiv*-lezing (‘Mijn woord’) als meer oorspronkelijk.¹²⁸ Dat het ‘woord’ in enkelvoud wordt aangeduid, kan wellicht bedoeld zijn om de samenhang van JHWH’s boodschap via Jeremia aan Juda te onderstrepen. In de diverse profetieën, contexten en tijdspannes klinkt steeds het éne woord van God. Zoals er één יהוה is, is er ook ten diepste één דבר יהוה. Opvallend voor vers 18 is dat in de LXX de tweede vermelding van ‘woord’ (λόγος) ontbreekt, net als de eerste vermelding van שמע. Dit kan erop wijzen dat de LXX-Vorlage korter is geweest. Inhoudelijk gezien wijkt de LXX-versie van de parallellie in de MT af. In de LXX ligt in 18a de nadruk op het zien (van Gods Woord), en in 18b op het horen (zonder object). Mogelijkerwijs heeft de MT-Vorlage een (on)bewuste doublure van שמע overgeleverd. Dit zou vanwege poëtische (stijl)redenen kunnen worden verklaard. Evenwel is er voor de uitleg van het vers geen wezenlijk verschil of men de LXX of MT volgt. Er is ook geen commentator die dit verschil belangrijk vindt of daar aandacht voor vraagt.

Verder stelt de BHS voor om de qal van שמע in 18c als hifil te lezen, waarbij verwezen wordt naar vers 22. Hier is geen tekstueel bewijs voor, al is volgens sommigen ‘doen horen’

¹²⁴ LXX: τὸν λόγον αὐτοῦ. Het betreft hier de Antiocheense redactie, aldus Barthélemy, *Critique*, 644.

¹²⁵ Lundbom, *Jeremiah*, 194.

¹²⁶ Zo Calvin, *Jeremiah*, 170-171 en de kanttekeningen van de SV. Op een enkele uitzondering na is deze gedachte afwezig in wetenschappelijke commentaren. Bullinger vat het eveneens zo op dat de honende valse profeten impliceren dat ‘absoluut niemand’ in Gods raad had kunnen staan: Jeremia dus ook niet. Zie Tyler, *Jeremiah*, 227-228. De reformatorische duiding van dit vers lijkt met Calvijn en de kanttekenaren als vertegenwoordigers vrij coherent te mogen worden genoemd, maar wordt door mij niet gevolgd.

¹²⁷ Vgl. echter Meyer, *Jeremia*, 124, die de tekstgedeeltes onderverdeelt in profetenwoord en Godswoord.

¹²⁸ Barthélemy, *Critique*, 644.

inhoudelijk en stilistisch een meerwaarde ten opzichte van (een herhaling van) ‘horen’.¹²⁹ Lundbom wijst er echter op dat de nadruk in vers 18 ligt op ‘horen’, en niet op ‘preken’.¹³⁰ Het preken volgt pas in vers 22, het horen gaat vooraf (vgl. Rom. 10,14-15). De hifil moet dus worden afgewezen. Een verwijzing naar vers 22 komt ook al eerder in het tekstkritisch apparaat voor, namelijk naar aanleiding van de vraag ‘wie’ in JHWH’s raad heeft gestaan. Dit komt deels doordat ook de verzen 20-21 duidelijk op 22 worden betrokken, waar het exclusief over profeten gaat. Daarom stelt de BHS voor om ook al in vers 18 ‘wie *van hen*’ te lezen. Er is echter geen enkele tekstuele getuige die dit ondersteunt. Daarom dient ook deze poging tot verduidelijking te worden afgewezen.¹³¹ Het is bovendien inhoudelijk een aanvechtbare poging. De vraag in 23,18 geldt namelijk niet exclusief voor de aangeklaagde profeten, maar heeft een breder publiek. JHWH en daarmee Jeremia heeft niet enkel met de profeten een conflict, maar met heel het volk van Juda en/of Jeruzalem. Vers 16 opent ook met een oproep aan de hoorders van de profetieën, die buiten de kring van de valse profeten moet worden gezocht: luister niet naar hen!¹³² 16-22 richt zich zoals gezegd in beginsel en adressering tot het publiek van de profeten¹³³, al worden zijzelf uiteraard ook bekritiseerd. Deelname van mensen in Gods raad moet nader worden onderzocht. Hoewel nog niet is gezegd dat enkel profeten in Gods raad konden staan, het ‘wie’ in vers 18 mag niet worden versmald tot de profeten. De aanklacht van de profetie geldt immers primair het volk. Mogelijk is het onderscheid tussen profeten en inwoners in de woorden van de verzen 20-21 opgeheven, en hebben de woorden daar (‘goddelozen’) eveneens op iedereen betrekking.

De twee vragen die in vers 18 gesteld worden, zijn retorisch van aard. De meeste commentatoren stemmen met deze karakterisering als zodanig in. In de aanklacht die JHWH uit richting Zijn volk, hanteert Hij deze stijlfiguur. Hoewel de aard van de vraag dus duidelijk is, is het antwoord dat gegeven kan of moet worden echter minder duidelijk. Is het verwachte antwoord ‘niemand’?¹³⁴ Dat is goed mogelijk. Van de profeten die leugens verkondigen heeft niemand in JHWH’s raad gestaan, zo leert vers 22. Door dit vers wordt duidelijk wie *niet* in Gods raad hebben gestaan, maar niet wie daar *wél* in zouden hebben gestaan. Een antwoord op de vraag blijft dus uit. De scheiding tussen Jeremia en zijn tegenstanders wordt met deze vraag *wél* des te scherper: wie spreekt er *wél* dat woord van JHWH, en niet het woord van zijn eigen hart (23,16)? Op deze manier duidt JHWH het verre, vreemde (vgl. 23,23-24) van Zijn woord aan. Hij is soeverein en vrij, en niet te vatten.¹³⁵ ‘Niemand kan JHWH manipuleren of gemakkelijk in Zijn nabijheid staan’.¹³⁶ Door deze vraag wordt des te duidelijker dat een profeet niet zomaar zijn God en Zijn boodschap

¹²⁹ Wessels, *Leaders*, 141.

¹³⁰ Lundbom, *Jeremiah*, 195.

¹³¹ Lundbom, *Jeremiah*, 195; Wessels, *Leaders*, 140.

¹³² Wessels, *Leaders*, 141.

¹³³ Vgl. Craigie, *Jeremiah 1-25*, 342.

¹³⁴ Lenzi, *Prophecy*, 248 meent dat de retorisch bedoelde vraag in vers 18 het volgende antwoord impliceert: ‘niet de profeten, maar Jeremia’.

¹³⁵ Kraus, ‘Prophetic’, 44.

¹³⁶ W. Brueggemann, ‘Questions’, 369.

‘in de binnenzak’ heeft. Er is een radicaal verschil tussen JHWH en mensen. Dit vers fungeert om dit onderscheid te benadrukken: wie leeft er zo dichtbij JHWH, dat hij Zijn woord gehoord heeft? De bedoeling van JHWH is dat mensen alert op Hem en Zijn aanwezigheid zijn, om zodoende ook Zijn wil te vatten. W.J. Wessels heeft deze houding proberen te verwoorden door over ‘*sensing the Word of Yahweh*’ te spreken: fysiek erop betrokken zijn, én verstandelijk diepgaand begrijpen wat de implicaties van Gods wil zijn.¹³⁷ Wie heeft zijn oor te luisteren gelegd en weet zodoende de ware boodschap van God? סוד heeft hier de betekenis van de nabijheid tot God, van het leven in Zijn gemeenschap: het is ‘de onmiddellijke nabijheid tot God, de mogelijkheid om Zijn woord te horen, om daarmee tot de verkondiging van dat woord bevoegd te zijn’.¹³⁸ Een vertaling van סוד met ‘geheim’, zoals McKane doet, is hier af te wijzen.¹³⁹ Ook zijn vertaalkeuze om עמד met ‘toegang hebben tot’ te vertalen is meer uitleggend dan vertalend van karakter, en daardoor minder plausibel. Het staan in Gods סוד heeft te maken met horen en zien (vgl. Job 15,8).¹⁴⁰ De betekenis van ‘raad’ moet hier dus vooral als een specifieke plaats (*locus*) worden opgevat en niet als besluit (uitkomst van een besloten overleg). De technische term *staan in Gods raad* komt ook in Akkadische bronnen voor.¹⁴¹

De werkwoordsvormen in 18a MT (וירא וישמע) zijn jussief gebruikt, en geen imperfecta consecutiva zoals שמע verderop in het vers. Lundboms vertaling (‘then let him see and let him hear his word!’) houdt aan de jussief vast, en vat het op als aansporing. Evenwel roept zijn vertaling weer andere vragen op.¹⁴² Oosterhoffs vertaling ‘zodat hij ziet en Zijn woord hoort’ is daarmee vergeleken veel aannemelijker: een consecutief gebruik van de jussief.¹⁴³ De opeenvolging van verba is hierin duidelijk behouden. De LXX heeft hoogstwaarschijnlijk niet וירא vertaald, want deze vertaling weergeeft een aoristusvorm: εἶδεν, ‘heeft gezien’. Een vergelijkbare lezing hebben zowel de Targum als de Vulgaat. Veel Nederlandse vertalingen zijn hierdoor beïnvloed (o.a. SV, NBG-51, HSV). De LXX-variant doorbreekt opnieuw de samenhang die voor de MT in vers 18 juist zo kenmerkend is.

Het is aannemelijk om beide vragen in vers 18 als parallellisme te zien. Omdat שמע zowel in de MT van 18a als 18b gebruikt wordt¹⁴⁴, zijn יהוה בסוד עמד en ראה ook onderling verbonden

¹³⁷ Wessels, ‘Sensing’, 5.

¹³⁸ Neef, *Thronrat*, 42.

¹³⁹ McKane, *Jeremiah I*, 577 vertaalt: ‘*Who has had access to Yahweh’s secrets?*’

¹⁴⁰ Zo terecht Gordon, ‘Council’, 195.

¹⁴¹ Gordon, ‘Council’, 192-195.

¹⁴² Vgl. Lundbom, *Jeremiah*, 196. Als stijlmiddel kan de jussief weliswaar toegepast worden, maar het is niet logisch om dit als wens of aansporing van JHWH richting de profeten te verklaren.

Een andere vertaal- en verklaarmogelijkheid zou kunnen zijn: ‘laat men [het volk van Jeruzalem, naar hen, de profeten] zien en zijn [hun] woord horen’, als in: dan zal duidelijk zijn dat ze *niet* in Mijn raad hebben gestaan. Daarmee zouden de jussief-vormen het volk van Jeruzalem dus als adressanten krijgen. Toch is Oosterhoffs vertaling in mijn optiek het meest geschikt.

¹⁴³ Oosterhoff, *Jeremia*, 281.

¹⁴⁴ Ongeacht het tekstkritische verschil in objecten, wat de betekenis niet beïnvloedt.

met קשב (hifil). קשב (hifil) duidt op een verdiept, intensief luisteren.¹⁴⁵ Kennelijk is dat dus ook eigen aan wat er in Gods raad gebeurt als Gods woord klinkt. Het is een aandachtig luisteren (Job 13,17), om een stem of gebod te gehoorzamen (1 Sam. 15,22). Interessant is Jes. 21,7 dat het zien (ראה) van een wachter betreft op de noodzaak om alert te zijn (קשב hifil). Hier komt dus eveneens een verbinding tussen ‘zien’ en ‘horen’ voor. Gezien de parallellie van vers 18 impliceert ‘staan in JHWH’s raad’ dus een ‘aanschouwen én opmerken, met aandacht luisteren’. Aandachtig horen en luisteren קשב (hifil) met ‘Mijn woord’ als object komt ook in Jer. 6,19 voor (vgl. ook 6,10). Het is mogelijk doordat קשב een hifil is, dat de BHS voorstelt om ook שמע als hifil te lezen, ook vanwege vers 22.

In de LXX ontbreekt zoals gezegd ditzelfde שמע in 18a, waardoor in de LXX de nadruk valt op het ‘zien’ van Gods Woord.¹⁴⁶ In tegenstelling tot de LXX vermelden P en Vulgaat (*audivit*) שמע wél, zowel in 18a als 18c. De omgang met en de verwerking van de werkwoorden in vers 18 is bijzonder interessant in de Aramese vertaling. De Engelse vertaling van de Targum is namelijk als volgt: ‘For those to whom a secret (*râz*) from before the Lord has been revealed have not stood up (...)’. Zowel hier als in vers 22 heeft de Targum een meer apocalyptische vertaalkeuze voor סוד gehanteerd, net als in de omliggende verzen.¹⁴⁷ Zo draait het in de Targum van 18a om een ‘opstaan’¹⁴⁸ in Gods raad, in plaats van een ‘staan’. De vertaling van 18b is eveneens opmerkelijk: ‘*They have not attended to his Memra*¹⁴⁹, and they have not heeded it’. Het Hebreeuwse werkwoord קשב (hi.) is in het Aramees anders opgevat: het werkwoord heeft niet meer de betekenis van ‘opmerken’, maar van ‘bijwonen’. Door de vertaalkeuze van de Targum (*to attend*) komt nog explicieter de situatie van een fysieke, concrete plek in beeld. Men kan immers zeggen een raadszitting of vergadering bij te wonen, en daarvan deel te zijn geweest. Overigens is het opmerkelijk dat de Targum het eerste שמע wél conform de MT heeft vertaald, maar voor het tweede geval een ander verbum heeft gebruikt.

Het ‘aanschouwen’ (ראה) van Gods Woord was niet enkel voorbehouden aan profeten. Jeremia had hetzelfde verbum eerder al gebruikt (2,31) als stijfbeeld om het volk tot gehoorzaamheid op te roepen. Hoewel ‘zien van Gods woord’ een niet direct duidelijke zegswijze is, zijn er geen redenen het verbum te emenderen. In de uitleg van deze term kan gedacht worden aan de zogeheten *Zeichenhandlungen* die Jeremia (o.a. 19,9-11; 24; 32,7-12) – net als profeten als Hosea, Ezechiël – uitvoerde. Middels deze handelingen werd het Woord van God letterlijk zichtbaar. Een andere lijn van uitleg gaat in de richting van de profetische (roepings)visioenen, waarin de profeet JHWH zag en/of Zijn woord hoorde (vgl. bijvoorbeeld Ex. 33-34). Opmerkelijk genoeg ontbreken deze beide lijnen van verklaring in de diverse commentaren, terwijl visioenen en

¹⁴⁵ Een combinatie van קשב (hifil) met שמע in hetzelfde vers komt binnen Jeremia ook in 6,10.19; 8,6 en 18,19 voor.

¹⁴⁶ Van Selms, *Jeremia*, 287 n. 6 meent dat het resultaat ervan is dat in de LXX ‘de vorm dichterlijker is gehouden’.

¹⁴⁷ Hayward, *Targum of Jeremiah*, 112-113.

¹⁴⁸ Wat betreft de relatie tussen apocalypiek en het werkwoord ‘opstaan’, vgl. Mat. 24,7 en Luc. 11,31.

¹⁴⁹ Hayward, *Targum of Jeremiah*, 113 n. 15 zegt dat *memra* een zeer zeldzame vertaling van דבר is.

dromen binnen 23,9-40 veelvuldig terugkeren. ‘Zien’ wordt doorgaans als ‘verstaan’ opgevat.¹⁵⁰ De stap om ‘zien’ met een object van hetgeen in de סוד יהוה gezien wordt te verbinden, wordt niet gezet. Dat is opmerkelijk, zeker omdat er elders (zie 4.2) in de Bijbel wel degelijk visuele voorstellingen van deze סוד voorkomen.

Jeremia belijdt in 18,20 dat hijzelf ‘voor Gods aangezicht heeft gestaan’ (עמד לפניו). Hoewel סוד daar ontbreekt zou het staan van Jeremia, opgevat als dienstbetoon aan JHWH, een argument voor zijn deelname aan Gods raad kunnen zijn. Ook meldt 2 Kron. 36,12 dat Jeremia ‘uit of vanwege Gods mond’ (מפי יהוה) gesproken heeft.¹⁵¹ Desondanks kan niet vanuit vers 18 worden bewezen dat Jeremia zelf daadwerkelijk in JHWH’s raad stond.¹⁵² Dat wordt namelijk niet expliciet gezegd en het is bovendien zeer twijfelachtig of deze profetie dát punt wil maken. Vers 18 dient vooral tot ontmaskering en diskwalificatie van degenen die niet in JHWH’s raad hebben gestaan. In zekere zin staat dit los van de vraag of en zo ja welke profeet er dan wél in Zijn raad heeft gestaan. Voor die positieve vraag(stelling) is geen ruimte; hier ligt het volle pond op Gods oordeel over de valse profeten, aan wie deelname in Zijn raad wordt ontzegd (23,22). Omdat dit het primaire belang en de bedoeling van het vers is, moeten snelle conclusies over Jeremia’s verhouding tot JHWH’s raad worden vermeden.¹⁵³ Dat geldt eens te meer voor algemene uitspraken over profeten en profetie.¹⁵⁴

¹⁵⁰ Allen, *Jeremiah*, 263; McKane, *Jeremiah* 1, 581.

¹⁵¹ In Jer. 23,16 klonk dezelfde uitdrukking al. Alleen hier en in 2 Kron. 36 wordt deze term in de MT gebruikt, beide keren dus met betrekking tot Jeremia. Kronieken meldt dat er naast Jeremia andere profetische boden (36,16) door JHWH gezonden werden – hoewel een vermelding van Gods hemelraad afwezig is. Jeremia spreekt volgens Kronieken ‘in opdracht van JHWH’ (36,13). Vgl. verder nog de alternatieve voorstelling van zaken in Jer. 1,9, waar juist gezegd wordt dat God Zijn Woord in Jeremia’s פי legt.

¹⁵² McKane, *Jeremiah* I, 581-582. McKane erkent ruiterlijk dat in de uitlegtraditie (‘versiones, van Hiëronymus en van Rashi en Kimchi’) geen bewijs is te vinden dat Jeremia daadwerkelijk lid was (‘to have membership’) van de goddelijke raad. Toch valt op dat vrijwel alle commentatoren snel deze conclusie trekken. De duidelijkste uitzondering is Huey, *Jeremiah*, 216: ‘Jeremia was een ware profeet, maar was niet tot in de hemel opgetild om in de godenraad te participeren’. Ook Hulst, ‘Betekenis’, 41 merkt op dat we ‘van een bijwonen van de beraadslaging van Jahwe met zijn hemelse “raad” expressis verbis in Jer 23 niets lezen’. Lange, *Wort*, 123 n. 223 merkt terecht op dat de retorische nuance en eigenheid van het hoofdstuk prioriteit heeft boven het toekennen van een plek aan Jeremia in JHWH’s raad.

¹⁵³ Brueggemann, *Commentary*, 212 stapt in deze valkuil als hij schrijft: ‘Jeremiah claims to have stood in that council and been present when the decision about Jerusalem was made’. Logischerwijs staat hier geen tekstverwijzing bij, want a) om welke beslissing gaat het en b) wanneer was dat dan? Jeremia zwijgt hier namelijk totaal over! Vgl. ook Lamparter, *Prophet*, 211: ‘Daß es Propheten gibt, denen Gott solchen Einblick in die Werkstatt seiner Pläne gewährt, wird nicht bestritten. Jeremia ist selbst der beste Beweis dafür’, met verwijzing naar Am. 3,7.

¹⁵⁴ Vgl. Wessels, ‘Sensing’, 4, 8: The use of the motif ‘council of Yahweh’ in Jeremiah is very rare and can therefore not be regarded as a general criterion for true prophecy.’ ‘Jeremiah’s primary concern is not in establishing criteria for identifying false prophets’. In Wessels, *Leaders*, 149, is hij van mening veranderd en zegt hij dat vers 18 een ‘algemeen statement is over hetgeen constitutief is voor ware profeten en ware profetie’ Zo ook Kraus, *Prophetie*, 39: ‘Ganz gewiß ist es falsch, zu behaupten: „Es gibt ein Kriterium zwischen wahrer und falscher Prophetie“! Hossfeld & Meyer, *Prophet*, 112: ‘Eine solche Kampfsituation ist

Een voorbeeld van zo'n algemene conclusie geeft J. Stökl, als hij schrijft dat het 'zonder twijfel' is dat de Bijbel profeten staand in Gods raad weergeeft. De Bijbel zou het volgens hem zelfs expliciet verlangen van profeten.¹⁵⁵ Het is echter onduidelijk waarop Stökl dit baseert. Zijn vertaling van Jer. 23,18 (ten opzichte van de MT geëmend) is echter de enige tekst waarnaar hij verwijst. Door mij is echter verdedigd dat dit vers een retorische vraag, en geen stellige uitspraak is. We krijgen hier geen inzicht in de fitnesses van het Godsbestuur.

In vers 18 draait het namelijk bovenal om het levensgrote verschil tussen JHWH's spreken enerzijds, en het optreden van misleidende profeten anderzijds. Daarbij past vers 18 in de oproep aan het volk van Jeruzalem om zich te bekeren van moreel-religieuze dwaalwegen. Het gebrek aan moraliteit (kern van de aanklacht in 23,10-15) speelt in de verzen 16-22 een ondergeschikte rol, want de nadruk ligt hier op (het ontbreken aan) legitimiteit van publiek optreden door Jeruzalems profeten.¹⁵⁶ Dit zijn echter twee kanten van dezelfde medaille. Zonder legitieme zending kan er geen zuiver woord worden doorgegeven. De profeten vertellen optimistische vredesorakels door, die niet voortkomen uit vertrouwelijke omgang met JHWH maar uit dromen die ze elkaar doorvertellen (23,27). Zij zijn niet door JHWH aangesteld en kunnen Zijn goedkeuring dus niet wegdragen. Daardoor roepen zij Gods oordeel over zich af (23,30-32.39-40).

3.2.4. Jer. 23,19

הִנֵּה סַעֲרַת יְהוָה חִמָּה יֵצֵא וְסַעַר מִתְחוֹלֵל עַל רֹאשׁ רְשָׁעִים יְהוּל:

Zie, een storm van JHWH breekt in woede los; een wervelende storm zal neerkomen op het hoofd van goddelozen.

De verzen 19 en 20 onderbreken de lijn die er loopt tussen 18 en 21. Sommigen menen daarom dat dit vers een latere invoeging is, ook vanwege de doublure met 30,23-24. Onderzoekers verschillen in zienswijze aangaande de originaliteit en logica van deze verzen in hoofdstuk 23. Los van deze vragen staat vast dat hier nog steeds de profet Jeremia spreekt.¹⁵⁷ Hij brengt hetzelfde oordeelswoord van JHWH, maar nu vanuit een andere invalshoek. Volgens C.J.H. Wright bevatten 19-20a de inhoud van de boodschap die de valse profeten anders zouden hebben gehoord in de סוּד יְהוּה.¹⁵⁸ Dat is een plausibele gedachte. Linksom of rechtsom, desalniettemin klinkt nu dezelfde oordeelsboodschap tot hen. Het beeld van een heftige storm wordt gebruikt als typering van Gods

natürlich nicht dazu angetan, ein theologisches System von Kriterien für prophetische Echtheit zu entwerfen'.

¹⁵⁵ Stökl, *Prophecy*, 224.

¹⁵⁶ Wessels, *Leaders*, 254.

¹⁵⁷ De Jong, 'Night', 113.

¹⁵⁸ Wright, *Jeremiah*, 251. Ook McKay, *Jeremiah I*, 66 sluit deze mogelijk niet uit. Bright, *Jeremiah*, 152 meent dat degene die in Gods raad had gestaan, weet zou hebben van dit (soort) oordeel dat nu wordt aangekondigd. Thompson, *Jeremiah*, 497-498 schrijft dat nu helder is waarom God zal overgaan tot vernietiging. Hermission, 'Kriterien', 130 schrijft dat diezelfde oordeel juist in die סוּד is besloten, waar de valse profeten geen deel aan hadden.

oordeel. In Ez. 13,11-15 komt vrijwel exact dezelfde beeldspraak voor. Het is treffend dat dit beeld juist in Ezechiël 13 gebruikt wordt: het hoofdstuk waar eveneens over סוד gesproken wordt. Jer. 23,19 komt als duplicaat ook voor in Jer. 30,23: de woordelijke overeenkomst is compleet. Ook in hoofdstuk 30 weerklinkt het oordeel van JHWH over de goddelozen, hoewel daar niet expliciet de profeten zijn bedoeld.¹⁵⁹ Een ander verschil is dat in hoofdstuk 30 over het herstel van Israël en Jeruzalem wordt geprofeteerd¹⁶⁰, terwijl dat hier niet aan de orde is. Een heilsbelofte of wending is in de verzen 16-22 namelijk geheel afwezig. Het verbum חול wordt tweemaal in 19b gebruikt, net als dat סער herhaald wordt. Het gebruik van סער komt ook voor in Job 38,1: de opening van het grote slotdeel van het boek Job, waarin JHWH Job ‘vanuit het onweer’ terechtwijst en wijsheid leert. Interessant is dat direct hierop volgend Gods raadsbesluit (עצה) ter sprake komt (38,2).¹⁶¹ De relatie tussen Gods hemelraad en het Job komt in hoofdstuk 4.2.2 uitvoeriger aan de orde.

Dit vers meldt dat Gods woede zal neerkomen op goddelozen. חמה wordt door veel commentaren als verklarende glosse beschouwd¹⁶², maar kan ook als tweede nomen rectum van סער worden beschouwd: de storm van JHWH, een uiting van Zijn woede, daalt op het hoofd van goddelozen neer. Gods straf is collectief (alle goddelozen), maar ook persoonlijk (‘hoofd’ in enkelvoud). Niemand ontgaat Gods straf die van boven neerdaalt en een mens van boven naar beneden doortrekt (vgl. Ps. 133,2). Hun ‘hoofd’ wordt als metafoor gebruikt voor het menselijk bestaan, het leven van de inwoners in Jeruzalem en Juda. Het woord ראש kan ook met ‘leider’ of ‘koning’ worden vertaald; iets dat gelet op de positionering binnen Jer. 21-24 interessant is. In deze hoofdstukken worden namelijk diverse leiders en machthebbers aangesproken. De dreiging van JHWH gaat via het optreden van de profeet Jeremia naar Zijn eigen bondsvolk uit. Jeremia heeft namelijk een boodschap van bekering gebracht, van begin tot eind (vgl. 44,2-14). Alleen in die weg is er heil en verwachting.¹⁶³ Zonder hartelijke omkeer tot JHWH is er enkel Gods verpletterende oordeel. Net zoals Gods hamer neerkomt op het hoofd van mensen, (vgl. 23,29) komt ook Zijn storm van boven neer op goddeloze mensen die menen dat God niets doet (vgl. Ps. 14,1-5). Het verbum יצא betekent letterlijk ‘uitgaan, naar buiten gaan’. Net als zijn profeten, zendt God ook zijn oordeel uit de hemel. Deze gedachtegang wordt versterkt door de twee sterk op elkaar lijkende status constructus-verbindingen in de verzen 18 en 19: סוד יהוה en סער יהוה. Gods raad en Gods storm hangen taalkundig en inhoudelijk nauw met elkaar samen.

¹⁵⁹ Anderzijds is ook het gedeelte 23,9-32 niet primair van toepassing op profeten; immers, juist degenen die naar hen luisteren worden allereerst aangesproken en ook zelf aangeklaagd (23,17).

¹⁶⁰ Zeer interessant is dat in 30,20 gesproken wordt over het verzamelen van een ‘vergadering’ (NBG-51) voor God. Hoewel het hier om een cultisch-religieuze setting van verbondsherstel gaat (vgl. Neh. 8-9), is het in 30,20 gebezigde woord עדה een woord dat verwant is aan סוד. Zie 2.3.2.

¹⁶¹ Vgl. Job 1, 19, waarin een grote stormwind Jobs kinderen doodt: onderdeel van één van de straffen die door toedoen van satan uit Gods hemelraad is voortgekomen.

¹⁶² Oosterhoff, *Jeremia*, 282; Hermission, ‘Kriterien’, 127.

¹⁶³ Vgl. Oosterhoff, *Jeremia*, 279.

3.2.5. Jer. 23,20

לֹא יָשׁוּב אֶף־יְהוָה עַד־עֲשֹׂתוֹ וְעַד־הִקְיָמוֹ מִזְמוֹת לְבָבוֹ בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים תִּתְּבוּנְנֻ בָּהּ בְּיָנָהּ:

De toorn van JHWH zal zich niet afwenden, totdat Hij Zijn plannen gedaan en volbracht heeft. In de toekomstige dagen zullen jullie dat met jullie verstand begrijpen.

De vertaling van שׁוּב levert voor dit vers twee mogelijkheden op.¹⁶⁴ Allereerst kan men het vertalen met ‘terugkeren’, zodat Gods toorn als het ware wordt uitgestort en dan weer bij Hem en/of Zijn סוּד terugkeert. Inhoudelijk is dat moeilijker dan de tweede vertaaloptie: ‘afwenden’. Gods woede kan niet worden ingeperkt. Ook kan die woede niet in adressering of ‘route’ worden aangepast. Integendeel: hij zal linea recta op de goddelozen van Zijn eigen volk neerkomen. Zoals een tornado alles vernietigt wat op zijn pad ligt, zo zal JHWH's oordeel evenmin een andere route nemen. Niets kan Gods plannen verijdelen (Job 42,2), Zijn straf komt tot volle uitvoering. Gods woede is groot, maar tegelijkertijd zeer nauwkeurig: de profeten zijn het exacte doelwit (23,30-31). Hij wijkt niet af van zijn doelwit. Die woede is Zijn raadsplan, dat voorkomt uit Zijn binnenste (לֵב). Het contrast tussen Gods hart en dat van de valse profeten in 23,16 is groot. ‘Gods plannen’ (מִזְמוֹת) zijn niet uitsluitend oordelend of positief (vgl. 29,11). Hier zijn ze gericht aan degenen die overspelige, goddeloze plannen bedenken (Jer. 13,27). Gods plannen zijn bedoeld om Zijn volk te straffen (Jer. 4,28; 51,12), maar ook om te zegenen (Zach. 8,15). Lange tijd moet Jeremia oproepen tot bekering en is afwending van Gods oordeel nog mogelijk, maar omdat het volk niet wil luisteren wordt de onheilsaankondiging definitief. Profetie en Godsspraak zijn zeker in Jeremia conditioneel van aard.¹⁶⁵

Jeremia doelt in 20b op het oordeel dat over Jeruzalem en Juda zal neerkomen: de definitieve verovering en verplettering door de Babyloniërs, onder Nebukadnezar (vgl. Jer. 52; 2 Kon. 25). In dit kader is dit vers als ‘futuristisch, maar niet eschatologisch’ geduid.¹⁶⁶ De aanduiding ‘toekomstige dagen’ heeft dus niet zozeer betrekking op de verre toekomst, wanneer JHWH definitief zal oordelen (vgl. Dan. 12,13). Het is goed mogelijk dat deze tijdsaanduiding verwijst naar Jeremia's strijd met de ‘valse profeet’ Hananja in hoofdstuk 28.¹⁶⁷ Daar is de duur en afloop van de ‘toekomstige dagen’ een belangrijk twistpunt: Jeremia voorspelde een straf van 70 jaar, Hananja een herstel binnen twee jaar (25,11; 28,11). De bedoeling van dit vers is, dat Gods oordeelswoord zal doen wat Hem behaagt (vgl. Jes. 55,11): het keert niet leeg tot Hem terug (eveneens שׁוּב). Het verstand en de gedachten van de mensen zullen dan helder zijn (vgl. Jes. 32,3-6): niemand kan Gods straf om de eigen zonden misverstaan, maar ieder zal het ten volle begrijpen en voorzien. De versuffing en dodelijke ongerustheid die nu nog kenmerkend is voor het volk, is dan verdwenen.

¹⁶⁴ Carroll, *Chaos*, 170 duidt het verbum als een deuteronomistisch motief binnen Jeremia.

¹⁶⁵ Dreschler, ‘Eigen woord’, 107-108.

¹⁶⁶ Wessels, *Leaders*, 177. Alle geraadpleegde commentaren stemmen op dit punt overeen.

¹⁶⁷ Oosterhoff, *Jeremia*, 282.

3.2.6. Jer. 23,21

לֹא־שָׁלַחְתִּי אֶת־הַנְּבִיאִים וְהֵם רָצוּ לֹא־דַבְּרָתִי אֲלֵיהֶם וְהֵם נִבְּאוּ:

Ik heb die profeten niet gezonden, maar toch hebben ze gelopen; Ik heb niet tot hen gesproken, maar toch hebben ze geprofeteerd.

JHWH zegt hier duidelijk dat Hij de valse profeten geen opdracht heeft gegeven, zoals Hij wel aan Jeremia heeft gedaan. In Jeremia's roepingsbevel (1,7) worden namelijk dezelfde verba שלח en דבר gebruikt. Jeremia moest 'gaan' en 'lopen', want hij was samen met anderen gezonden om Gods Woord door te geven. JHWH's opdracht is fundamenteel: als Zijn opdracht ontbreekt, kunnen profeten ook niet spreken (vgl. Rom. 10,15). In dit vers wordt volgens sommigen het beeld van een paleisomgeving geschetst, waarin een boodschapper een opdracht hoorde en deze vervolgens overbracht. Opvallend is dat hier logische volgorde (spreken – zenden) in dit vers is omgedraaid.¹⁶⁸ Het is mogelijk dat in dit vers een bewuste woordspeling met de verba 'staan' en 'lopen/rennen' plaatsvindt.¹⁶⁹ De andere profeten hebben niet stil gestaan en hebben daardoor evenmin geluisterd naar God. Toch zijn ze gaan rennen, al dan niet naar elkaar toe (vgl. 23,27.30). God zegt echter herhaaldelijk dat Hij deze profeten niet heeft gestuurd (vgl. 14,14-15; 23,32; 27,15; 29,9.31). Jeremia zelf werd dit overigens ook eens door zijn tegenstanders verweten (43,2).

Een ware profeet staat in Gods dienst, en luistert naar Hem. Hij is vol aandacht gericht op het spreken en handelen van JHWH, zoals een dienaar let op de hand van zijn meester (Ps. 123,2). Nadat hij Zijn woord heeft vernomen, moest hij die boodschap bekend maken aan land en volk. R.P. Gordon heeft verdedigd dat 'zenden' (שלח) een term is die bij uitstek past bij de godenraad. Voorafgaand is dan een besluit door God in de hemel genomen, waarmee Hij een profeet stuurt. שלח is een term die past bij de Goddelijke opdracht en autorisatie van een profetendienst (Jes. 6,8), al moet Gordon ook erkennen dat het verbum niet beperkt is tot enkel de hemelraad.¹⁷⁰ Daarmee hoeft het gebruik van de term שלח niet ontegenzeggelijk te betekenen dat een profeet letterlijk vanuit de hemel wordt gezonden. Hoewel dit aannemelijk kan worden gemaakt, wordt het niet expliciet zo verwoord – buitenbijbelse vergelijkingen uit Mari of Ugarit ten spijt.¹⁷¹ Het gebruik van dit verbum rechtvaardigt deze conclusie nog niet.

¹⁶⁸ Lundbom, *Jeremiah*, 198. Holladay, *Jeremiah*, 637 meent dat deze bewoording enkel 'profetisch gedrag' impliceert en niets met 'haast' of 'rennen' te maken heeft.

¹⁶⁹ Gordon, 'Council', 196. Hij verwijst naar de mogelijkheid van een vergelijkbaar soort woordspel in 15,17.19 ('zitten' en 'staan'), waar het עמד in Gods סוד eveneens voorkomt.

¹⁷⁰ Gordon, 'Council', 196: '...obviously not restricted to this [=divine council, JvL] sphere even where commissioning is involved'.

¹⁷¹ Vgl. Korpel & de Moor, *Silent God*, 169-170.

3.2.7. Jer. 23,22

וְאִם-עָמְדוּ בְּסוּד יְהוָה וְיִשְׁמְעוּ דְבָרֵי אֶת־עַמִּי וְיִשְׁבוּם מִדְרָכָם הָרָע וּמֵעַלְלֵיהֶם: ס

Maar indien zij in Mijn raad hadden gestaan, dan zouden zij Mijn volk Mijn woorden hebben doen horen, en hen van hun kwade wegen en slechtheid van hun handelingen hebben doen terugkeren.

Doordat er in grammaticaal opzicht in vers 22 meer aan de hand is dan in vers 18, brengt dat ook in inhoudelijk opzicht nieuwe aspecten met zich mee. Hoewel *בסוד יהוה* in 23,18 al is ‘geïntroduceerd’, dienen zich hier nieuwe gezichtspunten en vragen aan. De mogelijkheid van het staan in Gods raad wordt hier stellend ingebracht, terwijl we in vers 18 met een retorische vraag werden geconfronteerd. Het is een in grammaticaal opzicht positief gestelde zin, in tegenstelling tot de vraagzin in vers 18. Tekstkritisch is vers 22 ten opzichte van vers 18 weer minder complex.

Vers 22 opent met een optionele bijzin: ‘indien zij in Mijn raad hadden gestaan’.¹⁷² Wat zijn de implicaties van deze vraag? De constructie is door het gebruik van *אם* een irrealis. De *ו* is niet apodotisch, maar adversatief van aard.¹⁷³ Meestal wordt *אם* gebruikt voor een conditionele bijzin met een vervulbare optie.¹⁷⁴ Een ander partikel (*לו*) wordt doorgaans gebruikt als de voorwaarde niet vervulbaar is. In combinatie met een perfectumvorm (zoals in dit vers) kan *אם* echter ook op een onmogelijke, irreële optie slaan (vgl. Job 9,16.30 met *אם* ; Ri. 13,23 met *לו*).¹⁷⁵ Het Hebreeuws laat dus beide mogelijkheden toe. Binnen Jeremia komt *אם* vaak met een imperfectum voor (12,16.17; 13,17; 26,4.15), maar een vers als 14,18 heeft eenzelfde constructie als in 23,22: *אם* met perfectum.

C. van Leeuwen stelt dat in gevallen van *אם* met perfectum ‘der Redende in diesen Sätzen die Bedingung gar nicht als erfüllt sieht oder sehen will, aber im Gegenteil die Annahme, dass er die Bedingung erfüllt haben könnte, durchaus ablehnen will’.¹⁷⁶ Deze uitleg past op zichzelf erg goed in de context van Jeremia 23, hoewel niet met zekerheid te zeggen is of JHWH echt niet vervuld zou *willen* zien dat deze profeten in Zijn raad hadden gestaan. Wél is duidelijk dat zij in Zijn raad niet *kunnen* staan.¹⁷⁷ Niet zozeer gedachten over wat JHWH potentieel zou willen en doen zijn hier doorslaggevend, maar de concrete context van Jeremia’s Jeruzalem. Uit het zondige en moreel afkeurenswaardige gedrag van deze profeten blijkt de voorwaarde onhaalbaar. De profeten hebben zichzelf uit de nabijheid van God gewerkt. De vervulling van de voorwaarde is in Jeremia 23 eigenlijk ondenkbaar, maar de spreker gaat een theoretische gedachtegang na (vgl. Ps. 7,4-6; Job 31,5.7.9.13).¹⁷⁸ ‘Als zij nou eens, dan...’: JHWH gaat iets onmogelijks, utopisch na. Zo is dit opnieuw een retorisch stijlmiddel in de confrontatie met andere profeten. De deur gaat eens te

¹⁷² Ik dank H. de Waard voor zijn hulp op dit punt.

¹⁷³ Vgl. § 167b-d in Joüon & Muraoka, *Grammar*, 591-592.

¹⁷⁴ Van Leeuwen, ‘Partikel’, 18.

¹⁷⁵ Zie § 167k in Joüon & Muraoka, *Grammar*, 593.

¹⁷⁶ Van Leeuwen, ‘Partikel’, 22.

¹⁷⁷ In Jer. 15,1 komt eveneens de combinatie van *אם* met *עמד* voor (daar echter in ipf. ev.), in een vergelijking met Mozes en Samuël (zie bijlage 2).

¹⁷⁸ Van Leeuwen, ‘Partikel’, 22-23.

meer dicht. De laakbare levenswandel en dienst van de profeten leiden ertoe dat ze Gods nabijheid permanent ontberen.

Een soortgelijke spanning in de (on)mogelijkheid van ommekeer of redding treffen we in hoofdstuk 27 aan. Interessant is dat daar opnieuw deze profeten geadresseerd worden. De grammaticale constructie met אם is hetzelfde, al verschilt de tijdsmodus (participium). De keuze van het soort verbum is echter niet altijd verklaarbaar en bovendien doorgaans van weinig invloed op de duiding van het partikel.¹⁷⁹ In 27,18 wordt genoemd dat als deze profeten (waarlijk) profeten zijn en Gods Woord bij hen is, ze het volk tot bekering zouden hebben opgeroepen. In dat geval zou het tempelgerei dat nog in Jeruzalem is, daar ook blijven. Uit het vervolg van nota bene hetzelfde hoofdstuk (27,22) blijkt echter die voorwaarde onvervulbaar. Het tempelgerei zal naar Babel worden weggevoerd, totdat JHWH Zelf het zal terughalen (שוב). Hoofdstuk 27 is dus een duidelijke spiegel voor het lezen en uitleggen van 23,22a. Een rode draad door het hele boek Jeremia komt ook op deze plek prominent naar voren: de spanning tussen verlossing en oordeel.

Slechts weinig commentatoren stellen zich de vraag of de protasis in dit vers irreëel van aard en bedoeling is. Dat is een groot gemis, want belangrijk voor de uitleg. Een positieve uitzondering is W.L. Holladay, die hier wél op ingaat.¹⁸⁰ Hij concludeert dat er geen inhoudelijke, taalkundige argumenten van doorslaggevend belang zijn.¹⁸¹ Enkel de externe context van Jeremia's tijd en de strijd die hij ervoer, kan de aard en bedoeling van deze bijzin verklaren. Hij concludeert op basis van die context dat de uitspraak irreëel bedoeld moet zijn. Een vervolgstap die Holladay helaas niet maakt, moeten wij wel zetten. Wat impliceert nu deze duiding als irrealis? Dit is een wezenlijk punt voor de uitleg van het vers, en daarmee ook van עמד בסוד יהוה . Is het een theoretische onmogelijkheid in het algemeen ('niemand kan עמד בסוד יהוה '), of geldt het voor deze specifieke (Jeremiaanse) situatie waarin profeet en volk verkeren? Anders gesteld: konden er hypothetisch überhaupt mensen uit de kring van de aangeklaagden in 23,22 in Gods raad staan?¹⁸² Was dat mogelijk voor profeten? Of werd de onmogelijkheid specifiek aan de moreel en geestelijk afkeurenswaardige profeten uit Jeremia's tijd bekend gemaakt? Al eerder is vastgesteld dat de implicaties voor Jeremia en zijn eventuele positie in Gods raad secundair zijn, gelet op het polemische en retorische karakter van deze uitdrukking. JHWH's ernstige aanklacht aan Jojakins adres (22,24) wordt bijvoorbeeld eveneens door een constructie met אם uitgedrukt. De bedoeling van 23,22 is evenmin als 23,18 om uitspraken te doen over of en zo ja, wie er aan Gods סוד deel

¹⁷⁹ Van Leeuwen, 'Partikel'.

¹⁸⁰ Holladay, *Jeremiah*, 638. Ook Fischer, *Jeremia 1-25*, 698 gaat kort op dit punt in. Hij duidt deze bijzin inderdaad als 'irrealer Bedingungssatz', wat volgens hem ook indirect uit het 'fehlenden weiteren Tun erschließen läßt'.

¹⁸¹ Dit is dus in strijd met van Leeuwens taalkundige argument.

¹⁸² Schmidt, *Jeremiah*, 45 is van mening dat de strekking van het vers als volgt is: te betwijfelen of een mens überhaupt in Gods raad kan staan, en breder gesteld, of een mens kennis kan nemen van Gods beslissing.

hadden.¹⁸³ Dit vers is geen algemene uitspraak over (het gebrek aan) voorwaarden of eigenschappen om in JHWH's raad te staan. De betekenis van עֲמֹד בְּסוּד יְהוָה en de voorwaarden daarvan moeten we strikt beperken tot Jeremia's context. Er is meer tekstueel kader nodig om bovenstaande vragen te beantwoorden: zie hiervoor 4.2.

Volgens Lundbom worden in vers 22 twee eisen aan JHWH's tegenstanders gesteld: het staan in JHWH's raad én het laten horen van Zijn woorden.¹⁸⁴ De profeten luisteren liever naar hun eigen hart en prefereren hun eigen verlangens invulling te geven, in plaats van het navolgen van JHWH. Ze verzuimen op te roepen tot bekering tot Hem en de afgodendienst te veroordelen. Zowel de oorzaak (staan in JHWH's raad) als het gevolg (oproep tot bekering) van een profetische boodschap liggen in het geval van deze profeten anders. Het is duidelijk dat deze zaken nauw met elkaar samenhangen. סוּד is de plaats waar Gods Woord klinkt. Wie JHWH's Woord mist, kan daarom geen waarheid spreken. Deze profeten missen de 'zintuigelijke gerichtheid' (Wessels) en nabije omgang met JHWH. Daarom drukken vers 18 én 22 op verschillende wijze dezelfde boodschap uit¹⁸⁵: de valse profeten hebben geen toegang tot JHWH's raad gehad. Vers 18 is daarmee dus ook niet op te vatten als (zelf)legitimering van de spreker (Jeremia).¹⁸⁶

Juda's eigen zonden en plannen zijn kwaad en intrinsiek slecht. De zonde in Jeruzalem had een publiek, moreel karakter. De 'slechtheid van handelingen' kan als bondsbreuk worden getypeerd. De aanduidingen 'kwaad' en 'slechtheid' zijn afgeleid van רָעָה, dat ook al in 23,10.11.12.14.17 werd gebruikt. Het welzijn en de goede vredesboodschap (*sjaloom*) die profeten valselijk verkondigden, stonden in grote tegenstelling tot de slechtheid van de mensen in handel en wandel. Wat goede en slechte daden zijn, kan alleen worden afgemeten aan trouw aan JHWH's Torah.¹⁸⁷ Een profeet die in Gods raad stond, zou het verbondsvolk van JHWH op basis daarvan hebben aangesproken.¹⁸⁸ Hij zou hebben opgeroepen tot terugkeer, bekering naar God: 'tot de Wet en de getuigenis! (Jes. 8,20)'. Jeremia heeft dit ten overstaan van volk (22,29), priester (28,6) en koning (25,30) gedaan. Mozes was de eerste die de opdracht had gekregen om Gods Woord aan het volk Israël door te geven.¹⁸⁹ Korte tijd voor Jeremia's publieke conflict had de vondst van het

¹⁸³ Contra Van Selms, *Jeremia*, 287 die over vers 18 zegt: 'aan een werkelijke profeet wordt dit voorrecht geschonken, vgl. vs. 22'. In zijn commentaar op vers 22 ontbreekt vervolgens een behandeling of verdediging van dit standpunt.

¹⁸⁴ Daarmee ontkent hij een tweede jussief in dit vers: Lundbom, *Jeremiah*, 198. Holladay, *Jeremiah*, 638 gaat niet met Lundbom mee.

¹⁸⁵ Al meent Carroll, *Jeremiah*, 463 dat vers 22 overtuigingskracht en samenhang mist. In Carroll, 'Argument', 45-46 voegt hij eraan toe dat 25,3-5 de argumentatie van 23,22 zou ontcrachten.

¹⁸⁶ Terecht Carroll, *Jeremiah*, 462; vgl. Berquist, 'Legitimation'.

¹⁸⁷ In welke mate een 'deuteronomist' of een deuteronomistische auteur of redacteur van invloed is geweest op Jeremia, is een groot vraagstuk. Zie Maier, *Jeremia*.

¹⁸⁸ Adressering aan het volk is in lijn met de functie van profetie in het Oude Nabije Oosten. Lenzi, 'Divination', 84: 'prophecy occupied this foundational role because it always had the potential to address large audiences openly in the ancient Near East (though rarely in practice, according to our sources) and to do so in a manner that did not necessarily support the central (imperial) powers'.

¹⁸⁹ Fischer, *Jeremia 1-25*, 698.

‘wetboek’ (een versie van Deuteronomium²) onder Josia voor een kortstondige reformatie gezorgd (2 Kon. 22).¹⁹⁰ Hij is de hoogste autoriteit en Zijn raadsbesluit heeft absolute zeggingsmacht.

De opdracht voor een profeet is, om eerst zelf te horen (שמע qal) en vervolgens dat woord te doen horen (שמע hifil).¹⁹¹ In vers 18 kwam ook al een verschil tussen de MT en LXX inzake שמע aan het licht. Hier is dat opnieuw het geval, maar omgekeerd: terwijl de MT een hifil leest, heeft de LXX een qal gelezen en vertaald. Dat past echter niet in het vers, temeer omdat dan ‘het volk’ onderwerp zou worden van 22a.¹⁹² De hifil-vorm is correct en legt hier de nadruk op spreken in plaats van horen, zoals dat in vers 18 het geval was. Jeremia had Gods woord in de mond gelegd gekregen (1,10-11; vgl. Joz. 1,8) en kreeg zijn opdracht bij monde van JHWH Zelf.¹⁹³ Jeremia’s tegenstanders hebben daarentegen gefaald als godsdienstige en morele leiders: Wessels heeft dit geformuleerd als de kern van het conflict in hoofdstuk 23.¹⁹⁴

De hifil van שוב wordt gebruikt om het effect van de prediking te verwoorden. Een punt in de discussie dat met name Carroll heeft benadrukt, is dat ook de bekeringsprediking van Jeremia zélf zonder effect is gebleven.¹⁹⁵ Het is hem niet gelukt om het volk te bekeren tot God. Zou dit vers dan Jeremia zelf indirect niet diskwalificeren? Heeft hij gefaald als profeet? Emendaties van het verbum tot ‘proberen te bekeren’ zijn volgens Carroll niet mogelijk.¹⁹⁶ R.W.L. Moberly heeft er echter op gewezen dat de modale *yiqtol*-vorm wel degelijk als zodanig kan worden vertaald.¹⁹⁷ Daarmee zou de vertaling ‘hen hebben bewogen zich te bekeren’ correct zijn, en de eventuele discrepantie met Jeremia ontkrachten. Ik meen echter dat de oplossing niet op grammaticale, maar op inhoudelijke argumenten rust. Wie namelijk met Carroll meent dat dit tekstgedeelte betoogt dat Jeremia in JHWH’s hemelraad stond, moet inderdaad een probleem oplossen. Wanneer dat echter niet de insteek van het gedeelte is, dan hoeft dat niet. In mijn onderzoek verdedig ik dit laatstgenoemde standpunt.

¹⁹⁰ Hermission, ‘Kriterien’, 136-137.

¹⁹¹ Vgl. 1 Kon. 22,14, waar Micha zegt geen ander woord te willen spreken dan dat JHWH tot hem zeggen wil. Ook daar is de volgorde: eerst ontvangen, en vervolgens doorgeven. Zie 4.2.1.

¹⁹² Contra Van Selms, *Jeremia*, 288.

¹⁹³ Calvin, *Jeremiah*, 170, 180-184 specificeert Gods Woord op dit soort plaatsen tot Gods Wet: ‘Hence the prophet here calls our attention to the truth which is certain and manifest ; for God had delivered the sum of all truth in his Law’ (p.180). Hij verwijst ook naar Deut. 30,12-14 en Rom. 10,6 waar de *mond* expliciet wordt genoemd. Vgl. Jer. 1,11. Moberly, *Prophecy*, 77 noemt Calvijn echter ‘rather unhelpful’ voor de discussie op dit punt. Zie verder Tarrer, *Reading* voor een behandeling van Calvijns lezing over het fenomeen ‘valse profetie’ en de relatie tot de Wet.

¹⁹⁴ Wessels, *Leaders*, 252.

¹⁹⁵ Zie ook 5.4.

¹⁹⁶ Carroll, ‘Deconstructions’, 42. Vgl. McKay, *Jeremiah 2*, 68.

¹⁹⁷ Moberly, *Prophecy*, 86-88. In p.188-189 n. 47 vergelijkt hij Paulus’ spreken in 2 Kor. 5,11 met Jeremia. Het gaat om de intentie, het verlangen om te overtuigen.

De bedoeling van 23,18.22 is dat JHWH door verwijzing naar Zijn eigen raad het contrast met hen die van Hem afwijken des te groter en duidelijker maakt.¹⁹⁸ Daarom is het criterium voor een profeet ook niet zozeer ‘het staan in JHWH’s raad’, maar ‘het luisteren naar JHWH’s Woord’. Gehoorzamen aan Zijn woord: daar komt het op aan! Wessels identificeert דבר als het *keyword* dat door de hele cyclus profetieën heen loopt.¹⁹⁹ Het gaat erom dat iemand écht hoort naar God en Hem gelooft in wat Hij beveelt. Dat profeten en burgers in het licht van Zijn wil hun levenswandel aanpassen, is van levensbelang.²⁰⁰ Doordat er geen vrucht van bekering is op de woorden van de valse profeten, blijkt dat zij niet in JHWH’s raad hebben gestaan. We moeten niet de fout maken טוד in te (willen) kleuren als een criterium voor ware en valse profetie. Tegelijk is het tot op zekere hoogte waar, dat ‘staan in Gods raad’ iets is dat enkel achteraf kan worden vastgesteld.²⁰¹ De mensen hebben zich niet bekeerd van hun slechte handelingen. Ze verwierpen Jeremia en liepen achter de sussende maar ongefundeerde heilsprefetieën van anderen aan. Juist deze klem en ernst van Jeremia 23 is de reden dat de betekenis en functie die טוד op deze plek heeft, niet generaliserend kan worden toegepast.²⁰² Duidelijk is dat de aangesproken profeten geen deel hadden in JHWH’s raad, en daarmee illegitiem hun zending en boodschap doorgaven aan elkaar en het volk. Hun (vermeende) geestelijke ervaringen doorstaan niet het oordeel van JHWH.²⁰³ De uitkomst van Gods oordeel laat hier geen duidelijkheid over bestaan.

3.3. Exegetische notities aangaande de rest van Jeremia 23

De bron van profetieën bij Jeremia’s tegenstanders is in 3.2 langsgekomen. Het draait daar hoofdzakelijk om dromen of visioenen, die deze profeten bovendien aan elkaar doorvertelden (23,26.30.32). Daarin liegen ze en stelen ze: overtreding van het achtste en negende gebod uit de Decaloog. De aard en identiteit van deze profeten is in dit hoofdstuk nog niet volkomen duidelijk: de prozaïsche stukken in 28-29 (confrontaties met Hananja en Semaja) bieden wat dat betreft noodzakelijke aanvulling.²⁰⁴ Zo is het de vraag wat ermee wordt bedoeld dat de valse profeten ‘Mijn woorden’ van elkaar stelen (23,30): hebben ze die dan toch ontvangen? Welke woorden worden hiermee bedoeld? In de aanklacht dat ‘Gods woorden zijn verdraaid’ (23,36), resoneert het zien, horen en doorgeven van dat woord, zoals in 23,18.22 is verwoord. De thematiek van עמד בסוד יהוה staat exact in het midden van hoofdstuk 23 vermeld: het hoofdstuk bevat veertig verzen, en ons onderzoek focust zich op de verzen 18 en 22. Ook inhoudelijk staat de term in nauwe samenhang

¹⁹⁸ JHWH noemt in Jer. 27,18 twee samenhangende voorwaarden voor een ommekeer: ware profeten (noodzaak van identiteit) moeten het zuivere Woord van JHWH bij zich hebben (noodzaak van bezit/eigenschap).

¹⁹⁹ Wessels, *Leaders*, 259; vgl. Habel, ‘Form’, 307. Dromen zijn ondergeschikt aan het woord.

²⁰⁰ Vgl. Wessels, *Leaders*, 174.

²⁰¹ Carroll, *Chaos*, 164; Brueggemann, *Pluck*, 201, 205; vgl. Lange, *Wort*, 124 n. 231 die duidelijk onderscheidt tussen verdedigers en opponenten van een profetisch criterium in 23,18.22.

²⁰² Wessels, *Leaders*, 256.

²⁰³ Wright, *Jeremiah*, 252.

²⁰⁴ Kraus, *Prophetie*, 54-55.

met diverse verzen en onderwerpen. Doordat een compleet exegetisch onderzoek naar hoofdstuk 23 niet mogelijk noch noodzakelijk is, wordt hier met enkele korte exegetische opmerkingen volstaan. Het zijn drie invalshoeken waardoor nog meer kleur en betekenis gegeven wordt aan het 'staan in JHWH's raad'. Hierin komen voornamelijk JHWH's openbaring en Zijn verborgenheid naar voren.

Het vermelden van 'Sodom en Gomorra' (23,14) verwijst naar de vernietiging van deze steden door JHWH wegens de grote ongerechtigheid en zonden die haar inwoners bedreven. Door deze vergelijkende verwijzing verdiept de aanklacht tegen Jeruzalem en haar leiders in intensiteit (vgl. Jes. 1,9.10). Deze steden fungeren als afschrikwekkend *chiffre*, waardoor vanuit Jeremia 23 naar de complete geschiedenis van Genesis 18 teruggewezen.²⁰⁵ Tussen Genesis 18 en Jeremia 23 zijn nog meer overeenkomsten: het aspect van voorbede, de spanning van dreiging en onafwendbaarheid van Gods oordeel, en de manier waarop JHWH Zich bekend maakt aan degenen met wie Hij omgang heeft. JHWH wil aan Abraham niet Zijn besluiten onthouden (Gen. 18,17), die Hij 'verborgen' (בסתר) had. Terecht noemt A. Lenzi dat Abraham 'functioneel' gezien deel had aan Gods סוד, hoewel dit niet betekent dat Abraham in een aards heiligdom of de hemel aanwezig was.²⁰⁶ J.Y. Jindo meent dat de beschrijving van Jeremia 5,1-9 eveneens een verwijzing is naar de verschrikkelijke straf die JHWH over Sodom heeft uitgevoerd.²⁰⁷

Direct volgend op de in 3.2 intensief onderzochte perikoop klinken de verzen 23-24:

Ben Ik een God van nabij, luidt het woord des HEREN, en niet een God van verre? Zou zich iemand in schuilhoeken kunnen verschuilen, dat Ik hem niet zou zien? luidt het woord des HEREN. Vervul Ik niet de hemel en de aarde? luidt het woord des HEREN (NBG-51). Terwijl in 23,18 ook al een retorische vraag was gesteld, klinken dergelijke vragen hier zelfs in drievoud.²⁰⁸ God vervult Zijn eigen schepping. Hij heeft weet van wat er in hemel én op aarde omgaat. Steeds klinkt na een retorische vraag een onderstreping van het Goddelijke karakter van deze woorden.²⁰⁹ God is hoog en verheven, maar tegelijk weet Hij als geen ander weet wat er op aarde speelt. Het is van groot belang vast te houden dat de hoge God zowel ver weg als dichtbij is. Jes. 57,15 zegt dat JHWH woont in 'het hoge en heilige, én bij de verbrijzelde en nederige van geest'. Het is dus niet óf het één, óf het ander. De in Jeremia 23 aangesproken profeten meenden dat JHWH vlakbij hen was (vgl. 7,4). Gemakshalve meenden zij dat zij Hem kenden, en dat zij daardoor de beschikking hadden over Zijn woorden.²¹⁰ Jeremia moest daarentegen het woord 'van tegenover' brengen (vgl. Jes. 55,8-9). Dat is een boodschap die mensen níet in de greep hebben. Immers, dat woord komt

²⁰⁵ Sommige aspecten daarvan zijn al besproken in het kader van het staan in Gods raad (zie 2.3.2).

²⁰⁶ Lenzi, *Prophecy*, 257 n.168.

²⁰⁷ Jindo, *Metaphor*, 125-126 n.147. Jindo meent dat dit een voorstelling van de hemelraad is, maar dit is een onvoldoende gefundeerde conclusie.

²⁰⁸ Brueggemann, *Theology*, 48.

²⁰⁹ Wessels, *Leaders*, 136-137. Driemaal klinkt hier גאם־יהוה.

²¹⁰ Jindo, *Metaphor*, 77-78 n. 20 bestrijdt terecht de uitleg van M. Weinfeld. Weinfeld meent op basis van 23,23-24 dat JHWH overal is en dat het vernemen van Zijn Woord op een specifieke plaats daardoor onnodig is. Volgens Weinfeld is 23,18 de notie van Gods hemelraad weersproken.

uit de יהוה סוד, waar de andere profeten niet gestaan hebben. Zoals JHWH ‘ver’ en verborgen is, zo is ook Zijn raad en Zijn woord. Ze zijn voor een mens verborgen en ontoegankelijk.²¹¹ Gods Woord is anders dan mensenwoorden: het is verterend als vuur en vermorzelend als een hamer (23,29, vgl. 5,14). God handelt ook anders dan mensen verwachten. Zo kan Hij Zich ver houden van verlossing en redding (vgl. Ps. 22,2; 138,6; Spr. 15,29). Zijn oordeel treft dan mede Zijn eigen volk. Jeremia was met deze God en Zijn boodschap vertrouwd.

De verzen 33-40 wijken inhoudelijk af van de rest van deze cyclus profetenorakels. Er bestaat geen consensus over de plaats en functie van deze verzen.²¹² Het is interessant dat de in dit gedeelte steeds terugkerende term משא (‘last’) gebruikt wordt om een profetische Godsspraak aan te duiden (Jes. 13,1; 15,1; 17,1; Nah. 1,1; Hab. 1,1; Mal. 1,1). Jeremia duidt met een woordspel op de zware schuld en last die de zonden van het volk veroorzaakt hebben.²¹³ Dat Jeremia wél die Godsspraak kende en doorgaf, is van belang. Zijn volksgenoten vormen zélf als het ware het onderwerp en de inhoud van de boodschap. Zij *zijn* de last van JHWH (23,33). Verder komt in 23,34 de meest gedifferentieerde adressering (‘profeet, priester of het volk’) van de oordeelsprofetie voor. In de verzen daarvoor (9-33) is zo’n aanduiding afwezig. Aangezien het bij een vermelding van סוד niet direct duidelijk is wie daarin participeren, is de aanduiding יהוה צבאות in 23,36 interessant. Met ‘legermachten’ wordt dikwijls aan Gods engelen gedacht, die toegang hebben tot Zijn nabijheid. יהוה צבאות komt verder nog in 23,15.16 voor.²¹⁴

3.4. Conclusies

In Jeremia 23 wordt de term עמד בסוד יהוה gebezigd. Het schisma tussen JHWH en Zijn volk komt hierin vanuit Zijn verhouding tot profeten duidelijk aan het licht. Israëls verbondsbreuk uitte zich in morele en religieuze ontaarding. Omdat de Goddelijke orde niet werd geëerbiedigd en Zijn wil niet werd gevolgd, volgde er vanuit Zijn סוד rechtsprekend oordeel.²¹⁵ Deze collectieve ontaarding werd niet gecorrigeerd door de profeten, maar veeleer gestimuleerd en gefundeerd. Bovendien hadden deze profeten daar zelf ook deel aan. Zij spraken woorden die het tegenovergestelde behelsden: heil en vrede in plaats van dreiging en oproep tot omkeer. De oorzaak daarvan was dat zij niet in JHWH’s raad hebben gestaan. Dat bleek eveneens uit de uitwerking van hun optreden: het volk ging verder met zondig te handelen en bleef zich op verkeerde wegen begeven. De intentie van de verzen 18 en 22 is niet om absolute criteria over ware en valse profetie te geven. Evenmin wil dit vers zeggen dat Jeremia hierdoor zichzelf als getrouwe profeet legitimeert. Noch JHWH noch hijzelf hebben hier primair Jeremia’s persoon en functioneren op het oog. Men kan daarom

²¹¹ Kraus, *Prophetie*, 44 noemt Gods raad een *chiffre* waarmee Jeremia Gods soevereiniteit en vrijheid onderbouwt.

²¹² Wessels, *Leaders*, 233-234; Kraus, *Prophetie*, 24 noemt het een ‘nieuw stuk’ en ‘toevoeging’.

²¹³ Vgl. Thelle, *Ask*, 186-188. Hij schrijft dat de Bijbel het motief van het zoeken van Gods wil expliciet verbindt aan de veroordeling van een verkeerd gebruik van profetie.

²¹⁴ Vgl. Miller, ‘Cosmology’, 74: hij plaatst deze term in het spanningsveld tussen monisme en pluralisme in Gods kosmische structuur. Gods bestuur is betrokken op aarde, maar valt er niet 100% mee samen (p. 73).

²¹⁵ Miller, ‘Cosmology’, 68-70.

niet stellen dat Jeremia stond in Gods סוּד. Dat is niet de aard en intentie van de perikoop 16-22.²¹⁶ Voorop staat hier de aanklacht van andere profeten en het volk, dat naar hen luistert in plaats van JHWH. Doordat Jeremia wel dat woord spreekt, is zijn nabijheid tot JHWH en Zijn Woord des te duidelijker geworden uit dit gedeelte. Dit is een indirect gevolg, dat volgt vanuit de inhoud en strekking van deze perikoop.

²¹⁶ Doedens, *Sons*, 241: 'it is not immediately clear whether the passage implies that humans have access to YHWH's council and, if so, in what way'; Brueggemann, *Theology*, 59.

4. עמד בסוד יהוה in de context van het OT

In dit hoofdstuk wordt de uitdrukking uit Jeremia 23 op twee manieren vergeleken met haar omgeving: extern en intern. Het fenomeen van een godenraad komt in de wereld buiten Israël (4.1) voor, maar ook verwijst de Bijbel zelf in diverse teksten en voorstellingen (4.2) naar de hemelraad – of anders verwoord, Gods hemelsfeer.

4.1. Het verschijnsel ‘godenraad’ in Israël's Umwelt

4.1.1. Inleiding

Is het mogelijk dat (de schrijver van) Jeremia met de uitdrukking סוד יהוה een noviteit zou introduceren? Was de beschrijving van Gods hemelsfeer iets wat specifiek in de Bijbel of in de leefwereld van Israël voorkwam? Uit vergelijkend onderzoek blijkt dat dit niet het geval was. De uitdrukking ‘staan in JHWH's raad’ was voor de eerste lezers of hoorders van deze woorden dus geen vreemde zaak of uitdrukking. Zij kenden niet de mogelijke onduidelijkheid of verwarring die 21^e-eeuwse Westerse lezers bij het lezen van deze uitdrukking kunnen ervaren. De woorden en de inhoudelijk-conceptuele wereld die achter deze woorden lag, stonden dicht bij hen. Doordat steeds meer buitenbijbelse teksten in transcriptie en vertaling verschijnen, wordt de vergelijking van het OT met Ugaritische, Aramese en Mesopotamische/Neo-Assyrische bronnen steeds vruchtbaarder.²¹⁷ De raad van God, waarin overlegd wordt en besluiten vallen, was een concept waarvan in uiteenlopende culturen, bronnen en tijdsperiodes melding wordt gemaakt.²¹⁸ Ondanks de moeilijkheden in overlevering, vertaling en duiding leveren deze bronnen veel informatie op. Deze inzichten werpen licht op en geven reliëf aan het Bijbelse spreken over de סוד יהוה.

Uit het geheel van bronnen blijkt duidelijk dat een godenraad een gangbaar fenomeen was in het oude Nabije Oosten. Hoewel de exacte voorstellingen in de verschillende samenlevingen en eeuwen uiteenliepen, bleef de kern van het gedachtegoed ‘godenraad’ onaangetast. Het ontstaan ervan hangt samen met de opkomst van overkoepelend, gezamenlijk bestuur op aarde. Dergelijke vormen van primitief bestuur ontstonden volgens M.E. Polley in het derde millennium voor Christus, tijdens een periode van instabiliteit en dreiging.²¹⁹ Dit aardse bestuur was gemodelleerd naar en was ondergeschikt aan het hemelse bestuur.²²⁰ Het is niet duidelijk in welke richting de beïnvloeding tussen religieuze bronnen over de hemelraad en aardse bestuursvormen is verlopen: wat was er eerst? De gedachte die hieraan ten grondslag ligt, is dat kosmos, geschiedenis, natuur en politiek bepaald worden door wat in de godenraad wordt besloten.²²¹ Het pantheon fungeerde

²¹⁷ Nissinen, ‘Prophets’, 5-6.

²¹⁸ Het goede maar enigszins gedateerde standaardwerk over deze materie is Mullen, *Assembly*.

²¹⁹ Polley, ‘Prophecy’, 142.

²²⁰ Vgl. Lenzi, *Secrecy*, 61-62. Volgens Lenzi vormde de koninklijke, aardse raadszitting de sociale achtergrond om de geheime godenraad van de Umwelt te begrijpen. Voor Israël lag dat anders (p.236). In Israël was het volgens Lenzi juist andersom: de voorstelling van de hemelraad was een projectie van het aardse koninklijke bestuur (p. 259).

²²¹ Miller, ‘Cosmology’, 55.

bovendien als legitimering en autorisatie voor de besturing van de wereld. Aardse machthebbers hadden dus groot belang bij de verering van deze goden. Het contact tussen hemel en aarde vond plaats via tussenpersonen. Uit de mond van een profeet of ziener kwam informatie uit de godenraad beschikbaar, hoewel in beperkte mate. Een volledig duidelijk en allesomvattend bericht was het meestal niet. De tussenpersonen hadden dan ook dikwijls een belangrijke functie in de uitleg en de toepassing van de boodschap (vgl. Gen. 40-41). De boodschap was niet algemeen gericht, maar doorgaans persoonlijk geadresseerd aan de koning.²²²

Er bestaat verschil van mening over de functie van de godenraad binnen de oriëntaalse godsdiensten. Het geheel aan goden (pantheon) stond niet direct op één noemer met een beschrijving van de hemelraad. White heeft er in dit kader terecht op gewezen dat een voorstelling van een pantheon nog wat anders is dan het optreden van een godenraad: het gaat erom, *wat* er gebeurt in het samenzijn van de hemelwezens. Een beschrijving van goden is een andersoortige tekst dan één waarin een sturende boodschap, afkomstig uit de hemel wordt vermeld. In Whites opvatting moet aan de volgende criteria worden voldaan, wil er van een godenraad gesproken kunnen worden: er wordt geadviseerd, er vindt een bespreking plaats, er volgt een oordeel en daaropvolgend worden opdrachten gegeven.²²³ De plaats die het pantheon in de (staats)religie innam, verschilde sowieso per samenleving. Volgens C. Bonnet en L. Handy speelde in alle religies van het Oude Nabije Oosten een hiërarchisch pantheon een beslissende, sturende en organiserende rol. De beslissingen die het pantheon in haar vergadering maakte, hadden betrekking op hemel én aarde.²²⁴ H.-D. Neef nuanceert dit standpunt echter, en schrijft dat dit weliswaar voor de Ugaritische religie opgaat, maar veel minder voor bijvoorbeeld de Fenicische godsdienst.²²⁵ De Egyptische godenraad speelde slechts een marginale rol in het godsdienstige leven. In Mesopotamië en in de Levant werd daarentegen een veel grotere betekenis toegekend aan deze godenraad.²²⁶

Elke participant had binnen het pantheon zijn of haar eigen taak, al ontbreekt in veel bronnen een duidelijke, afgebakende taakomschrijving.²²⁷ Dit komt mede doordat de godenraad geen ‘democratisch’ gekozen vergadering was, maar een autoritair, hiërarchisch gestructureerde verzameling hemelwezens.²²⁸ Ook het aantal deelnemende goden in de godenraad was divers. Het aantal deelnemers dat weet mocht hebben van de geheimen van de godheid was doorgaans (zeer) beperkt.²²⁹ Sommige bronnen in Mari en Assyrië noemen echter het (symbolische?) aantal van

²²² Lenzi, *Secrecy*, 63.

²²³ White, *Council*, 11. Methodologisch heb ik hier moeite met Whites werkwijze. Ze stelt criteria op, maar onderbouwt of verdedigt deze niet (vgl. p.22). Dit komt arbitrair over. Eenzelfde manier van opereren komt verderop voor (p.105-107), waar ze criteria voor lidmaatschap van de godenraad opstelt.

²²⁴ Bonnet & Handy, ‘Divine Assembly’, 965-966.

²²⁵ Neef, *Thronrat*, 25.

²²⁶ Polley, ‘Prophecy’, 144; Mullen, ‘Divine Assembly’, 214.

²²⁷ Neef, *Thronrat*, 27: ‘das Bild über die Götterversammlung bleibt auch hier blaß und statisch’.

²²⁸ Mullen, *Assembly*, 282.

²²⁹ Lenzi, *Secrecy*, 54.

tweemaal zestig: zestig aan de rechterzijde, zestig aan de linkerzijde van de oppergod. Dat het deelnemersaantal expliciet genoemd wordt is eerder uitzondering dan regel. De plek van goden in de raad is lang niet altijd duidelijk. Sommige Assyriologen (zoals S. Parpola) menen bijvoorbeeld dat er in Assyrië sprake was van een monotheïsme, waarbij de diverse godheden als eigenschappen van oppergod Assur werden gezien. Dat de *modus operandi* binnen dit pantheon hiermee radicaal van karakter veranderde, betekent ook dat er anders over de godenraad moet worden gedacht. Immers: was er één god/God die regeerde, of overlegde hij en schakelde hij andere raadsleden in? Parpola's visie is niet onbetwist gebleven. Of, hoe en wanneer de Bijbelschrijver(s) de opvattingen vanuit de Umwelt over de godenraad hebben verwerkt, blijft punt van discussie. Over de mate van beïnvloeding over en weer valt weinig met grote stelligheid te zeggen.²³⁰

4.1.2. Vormen van menselijke participatie

In hoofdstuk 3 is besproken dat de overgrote meerderheid van commentatoren meent dat Jeremia 23,18.22 een bewijstekst is voor Jeremia's participatie in de godenraad. Het is daarom noodzakelijk deze hypothese te vergelijken met buitenbijbelse bronnen. Was het gangbaar dat naast hemelwezens ook mensen een plek hadden in de godenraad? Werden profeten in de hemelse bespreking betrokken? Tekstvondsten uit Mari (18^e eeuw v.C.) en uit het Neo-Assyrische wereldrijk (7^e eeuw v.C.) tonen aan dat dit inderdaad het geval was.²³¹ In de Mari-archieven (X-9) komt een menselijke *āpilum* (profeet) voor, die een godenraad afluistert en zelfs ziet.²³² Daarnaast meldt de bekende *Deir 'Alla*-tekst over de profeet Bileam (Num. 22-24) dat hij weet had van beslissingen in de godenraad, welke hem onrust bezorgden. De exacte duiding van desbetreffende passage is echter tamelijk complex.²³³ Polley en White menen dat het buiten de Bijbel niet voorkomt dat profeten als leden in de hemelraad werden belast met hun taak en uitgezonden, maar dit is een minderheidspositie.²³⁴ Door middel van deze menselijke boodschappers gaven de goden hun boodschap door aan de mensen op aarde. Aanvankelijk waren de goddelijke besluiten ontoegankelijk voor mensen, omdat deze buiten hun aanwezigheid om tot stand kwamen. Nadat deze besluiten geopenbaard werden of anderszins bij een profeet of waarzegger bekend werden,

²³⁰ Pongratz-Leisten, 'Speaking', 133-138. Heiser, 'Co-regency' meent dat de godenraad aantoont dat JHWH samenwerkend regeert met een soort onderkoning; hij verdedigt dit op basis van parallellen uit de Umwelt. Zie ook Koch, 'Ugaritic polytheism and Hebrew monotheism'.

²³¹ Bonnet & Handy, 'Divine Assembly', 966. Vooral de Neo-Assyrische teksten (7^e eeuw) zijn interessant met het oog op Jeremia, aangezien diens optreden begon tegen het einde van dezelfde eeuw. Lenzi, *Secrecy*, 267 verklaart de directe manier van communiceren tot Assyrische vazalstaten vanuit het optreden van de profeten: ook zij begonnen direct tot het volk te spreken, buiten de vorst om. Gordon, 'Prophets' benadrukt daarentegen de overeenkomsten met Mari in plaats van Assyrië.

²³² DeVries, *Prophet*, 50 n.24.

²³³ Weippert, 'Balaam Text', 169-172. Zie ook Malamat, *Mari*, 114-115.

²³⁴ Polley, 'Prophecy', 149 noemt het 'uniek aan het Hebreeuwse denken'; White, *Council*, 175 typeert deze 'Israëlitische innovatie' als de meest verstrekkende conclusie van haar onderzoek. Kou, *Theology*, 65 meent dat de manier waarop de Bijbelse profeet participeert in de godenraad geen parallellen heeft met enige buitenbijbelse tekst.

brachten zij deze informatie in de openbaarheid.²³⁵ Zowel aardse als hemelse figuren konden deze rol krijgen toebedeeld. Profeten, waarzeggers, raadsheren en experts in orakelboodschappen waren derhalve van grote waarde in deze samenlevingen. Volgens M. Nissinen was het ‘zitten in Gods raad’ een absolute vereiste voor Assyrische profeten. Zonder die kwalificatie kon iemand daar niet voor profet doorgaan.²³⁶ Deze tamelijk absoluut gestelde visie is echter door Stökl bestreden.²³⁷

Op welke manier participeerden profeten in de godenraad? Wat was hun taak daar? Er is geen tekstueel bewijs waaruit blijkt dat profeten in de godenraad zélf hun mond openen om te spreken of om te bemiddelen namens de mensen.²³⁸ Hun inbreng was passief en receptief.²³⁹ Soms verliep de informatiestroom via meerdere schakels. In Israëls Umwelt bekleedden bepaalde godheden (zoals Inanna/Ishtar) een ‘boodschappersfunctie’, waarmee zij de aardse monarch van informatie uit de godenraad konden voorzien. Doorgaans maakten deze ‘goddelijke bodes’ ook zelf deel uit van de hemelraad.²⁴⁰ De koning had zodoende de beschikking over ‘geheime goddelijke kennis’ (*nīširtu*), waarmee hij deelde in de kosmische orde.²⁴¹ Vanuit zijn perspectief gesproken participeerde de koning dus op een andersoortige, indirecte manier in de godenraad. Dit verschilt uiteraard van de meer directe voorstelling die in Jer. 23,22 voorgesteld wordt.

Of in elke hemelse raadszitting daadwerkelijk profeten en dus ‘stervelingen’ participeerden, is lang niet evident. We krijgen uit de bronnen hier nooit een volledig transparant zicht op. Veel teksten zwijgen op dit punt. Doordat zieners toegang hadden tot het aardse hof, ontstond mogelijkerwijs de gedachte dat zieners én profeten ook toegang konden of moesten hebben tot het hemelse hof.²⁴² Uit teksten van Mari blijkt dat profeten (vaak als duo) betrokken waren in een geheime, verborgen raad aan het koninklijke hof.²⁴³ Terecht legt A. Malamat deze gegevens naast het Bijbelse spreken over de סוד יהוה en concludeert hij dat we met ‘twee verschillende niveaus’ te maken hebben. In Mari is de raad een aards, seculier bestuursorgaan; in de Bijbel heeft סוד echter ook een theologische betekenis.²⁴⁴ Dat verschil moet niet veronachtzaamd worden. Malamat gaat helaas niet verder in op de verhouding tussen goden en aardse vorsten. In diverse samenlevingen werden koningen namelijk al dan niet postuum vergoddelijkt. Dat roept de vraag op of iemand die

²³⁵ Lenzi, ‘Divination’, 72-76.

²³⁶ Nissinen, ‘Prophets’, 17.

²³⁷ Stökl, *Prophecy*, 224-226. Hij meent dat Nissinens tekstcorpus meer naar dromen dan naar een godenraad verwijst. Het zou daarmee dus meer om extase en dromen draaien, dan om (reguliere) profetie.

²³⁸ Nissinen, ‘Prophets’, 16.

²³⁹ De Bijbel lijkt met de Neo-Assyrische teksten op dit punt overeen te stemmen. In Job 1-2 en 1 Kon. 22,19-22 spreken respectievelijk de satan en een leugengeest. Jeremia 23,18.22 omschrijft ook een passieve, ontvangende profetentaak. Enkel in Jes. 6,5.8.11 horen we een profet zélf iets zeggen, waarbij in de laatste twee verzen JHWH hem ook antwoordt. Jesaja 6 spreekt echter niet over bemiddeling (zie ook 4.2.3).

²⁴⁰ Mullen, *Assembly*, 198.

²⁴¹ Pongratz-Leisten, ‘Speaking’, 155-159. Wat betreft de boodschappers van een Godsspraak in het OT is het optreden van de *malak JHWH* veelzeggend.

²⁴² Gordon, ‘Prophets’, 79.

²⁴³ Gordon, ‘Mari to Moses’, 72.

²⁴⁴ Malamat, ‘Council’, 233. Het constateren van directe analogieën noemt hij ‘gecompliceerd en riskant’.

aan een aardse hofraad had deelgenomen, vervolgens ook in de hemelse hofraad participeerde, waar desbetreffende vorst tot hemelwezen zou zijn verheven. Deze vraag is dus van belang voor eventuele participatie van vorsten én profeten in de hemelraad.

Volgens Neef is het de ‘meest radicale breuk’ met de Umwelt dat in de Bijbelse godenraad profeten (1 Kon. 22,19-22) en vromen (Ps. 25,14) toegang hebben gekregen tot deze raad.²⁴⁵ In Neefs optiek zouden zij het oordeel en heil mogen en moeten verkondigen, nadat zij dat van JHWH hoorden. Het is de vraag of deze conclusie van Neef gerechtvaardigd is. Wil de Bijbel dat inderdaad zeggen? Kunnen vromen daadwerkelijk worden gekwalificeerd als verkondigers van Gods hemelbesluit? Hier blijven nog de nodige vragen open liggen, waarom bespreking van de Bijbelse teksten in 4.2 noodzakelijk is.

Hier dient ook kort te worden ingegaan op het fenomeen waarzeggerij. Waarzeggerij raakt aan het fenomeen profetie, en was een gangbare praktijk in het Oude Nabije Oosten.²⁴⁶ Een groot verschil is dat waarzeggerij een beweging van aarde naar hemel maakt, terwijl dit bij het verschijnsel van de godenraad exact andersom is. Waarzeggers probeerden op eigen initiatief contact te maken met de wil en boodschap van de hemel. De participatie en aanstelling die eigen is aan de godenraad, ontbrak in het geval van waarzeggerij. In Israël was het raadplegen van waarzeggers streng verboden (vgl. 1 Sam. 28) en moest waarzeggerij met de dood bestraft worden (vgl. Deut. 13,5).²⁴⁷

4.1.3. Semantiek en functie vergeleken met de Bijbel

Ondanks conceptuele overeenkomsten bestaan er grote verschillen tussen de buitenbijbelse godenraden en de סוד יהוה. Vanuit diverse bronnen wordt allereerst duidelijk dat de specifieke aanduiding voor de godenraad sterk wisselde. De naamgeving was dus niet strikt afgebakend, maar laat zowel binnen als buiten de Bijbel een brede variatie zien. Neef geeft een handig overzicht van de buitenbijbelse aanduidingen van de godenraad: ‘verzameling van Baäl’, ‘verzameling van godenzonen’, ‘geheel der sterren’, ‘geheel der verzameling’, ‘kring/geslacht van God’, ‘kring van de zonen van God’, ‘verzameling van de goden’, ‘familie van de goden’, ‘hemelleger’, ‘alle goddelijke wezens’, ‘heilige goden’.²⁴⁸ Deze opsomming is niet uitputtend, maar toont aan dat het semantisch veld wijd uiteenloopt. Sommige van bovenstaande aanduidingen komen in de Bijbel voor, terwijl andere (over)duidelijk in tegenspraak met Bijbels gedachtegoed zijn. Het duidelijkste voorbeeld hiervan is ‘de verzameling van Baäl’.

Wetenschappers hebben grote moeite bovengenoemde termen en de corresponderende bronnen te duiden. Wat is nou de exacte functie en betekenis van deze kring van bovennatuurlijke wezens? Zo is het onderwerp van discussie of er inderdaad in Ugarit sprake was van andere, zelfstandige ‘godenkringen’ of dat het in alle gevallen gaat om manifestaties of

²⁴⁵ Neef, *Thronrat*, 60.

²⁴⁶ Nissinen, *Prophecy*.

²⁴⁷ Hermission, ‘Kriterien’, 137 wijst erop dat er inzake ‘valse profetie’ naast Deut. 18,20 weinig expliciete straffen in het OT worden bevolen of uitgevoerd.

²⁴⁸ Neef, *Thronrat*, 18-27.

verschijningsvormen van El, de hoogste godheid.²⁴⁹ Dit spanningsveld ontgaat de Bijbel niet geheel: in de context van Gods heerschappij lezen we over ‘heiligen’ (vgl. Ps. 89,6.8) of ‘zonen der goden’ (o.a. Gen. 6,1-4; Job 1-2).²⁵⁰ Een strikt monotheïstische zienswijze lijkt hier problematisch te zijn. God is weliswaar superieur, maar regeert met inschakeling en gebruikmaking van Zijn ondergeschikten.²⁵¹ De Bijbel is bovendien nog minder expliciet in het vermelden van het aantal deelnemers van de raad. Ook de identiteit of naamgeving van deze deelnemers is een punt van verschil tussen de Umwelt en de Bijbel. P.D. Miller meent dat in de Bijbel de niet-profetische participanten tot aan het hoogtepunt van de apocalyptiek grotendeels anoniem blijven. De uitzonderingen betreffen participanten als *satan* en de *malak JHWH*.²⁵² In de teksten uit de Umwelt komen we echter vele godheden (Baäl, Anat, Jam, Aschirat, Mot) met ‘naam en toenaam’ tegen.

Een ander opvallend verschil is het gegeven dat in de Bijbel menselijke boodschappers in de raad de rol opnemen die in de Umwelt de goden kregen toebedeeld.²⁵³ Hierbij is Jesaja 6 de meest opvallende tekst: Jesaja’s inmenging in Gods raad wordt herhaaldelijk genoemd (zie 4.2.3).²⁵⁴ Het motief van profetische bemiddeling is uniek voor de Bijbel.²⁵⁵ In de Umwelt komt het namelijk niet voor dat profeten argumenteren tegen God: dat is voorbehouden aan andere godheden.²⁵⁶ Profeten in Mari en Assyrië waren wél in staat om toegewijd te profeteren in dienst van verschillende goden.²⁵⁷ Bijbels gezien is een dergelijke functioneren uiteraard onmogelijk. Syncretisme is door JHWH en Zijn profeten voortdurend bestreden. Men kan niet JHWH én Baäl dienen.²⁵⁸

Het karakter van de godenraad in de Umwelt loopt zeer uiteen. Hooguit een gedeeltelijke reconstructie is mogelijk. Duidelijk is wel dat de godenraad meestal een juridische, rechtsprekende context heeft.²⁵⁹ Voorstellingen van een hemels feestmaal (vgl. Jes. 25-27) komen er duidelijk minder vaak voor. De raadszitting is dus primair (ver)oordelend en beslissend van aard. In de Bijbelse voorstellingen komt dit aspect ook zeker voor, maar minder exclusief. Er lijkt daar meer

²⁴⁹ Neef, *Thronrat*, 22.

²⁵⁰ Vgl. Doedens, *Sons*, 218: ‘zonen der goden’ is in de Umwelt een aanduiding voor de goden zelf.

²⁵¹ Miller, ‘Cosmology’, 57-64.

²⁵² Miller, ‘Cosmology’, 56. Vgl. White, *Council*, 105-137.

²⁵³ Gordon, ‘Council’, 201; Mullen, *Assembly*, 283.

²⁵⁴ Gordon, ‘Council’, 201-202. Gordon meent dat Jesaja 6 ‘verder’ gaat dan 1 Kon. 22, waar Micha enkel toeschouwer is. Gordon duidt de verzen 6,5.8.11 als ‘cruciaal voor de formulering van de boodschap die Jesaja moest brengen’. De tekst getuigt van een optreden, spreken, reageren van de profeet. White, *Council*, 174 noemt Jesaja 6 de meest duidelijke tekst inzake ‘radicale monolatrie’.

²⁵⁵ Gordon, ‘Council’.

²⁵⁶ Jindo, *Metaphor*, 120. Bijbelse voorspraak vond vaker verticaal (mens-God) dan horizontaal (god-hemelwezens) plaats, aldus Jindo (121).

²⁵⁷ Huffmon, ‘One’, 131.

²⁵⁸ Een combinatie van Jeremia 7,9 en 23,13 toont aan dat de priesters en de aangeklaagde profeten in dienst stonden van Baäl.

²⁵⁹ Heiser, ‘Co-regency’, 201. Een juridische context sluit goed aan bij Jer. 23, al kan niet direct van een ריב worden gesproken.

variatie in functionaliteit en karakter te zijn. Dit hangt samen met het feit dat Bijbelse profetie ook veel uitvoeriger dan profetie in de Umwelt maatschappelijke en politieke misstanden bekritiseert.²⁶⁰ Dit blijkt ook uit de context van Jeremia 23, waar koning, priester en profeet in oordeelsprofetieën worden aangeklaagd. Waar in Mesopotamië geheime kennis zeer voorzichtig en spaarzaam werd gecommuniceerd, wordt in de Bijbel goddelijke kennis breed verspreid. De informatie uit de hemelraad wordt hier veel breder gedeeld.²⁶¹

Deze betrokkenheid en gerichtheid hangt samen met een volgend, zeer fundamenteel verschil. In het OT is de superioriteit van JHWH overduidelijk, terwijl de *Umwelt* lang niet altijd blijkt geeft van de almacht van een oppergod.²⁶² In veel voorstellingen van de hemelraad is daar namelijk sprake van strijd of competitie tussen diverse godheden. In de Bijbel is van concurrentie of strijd weinig sprake.²⁶³ De beschrijving en inrichting van de hemelsfeer is hier veel soberder en minder concreet.²⁶⁴ Aandacht voor karakters of herkomst van de participanten is in de Bijbel nagenoeg afwezig. De stand van zaken is veel duidelijker en minder fluide: JHWH regeert en Hij heeft geen gevaar of concurrentie te duchten. Zijn macht en invloed is onbegrensd. Ondanks dit kardinale verschil menen velen dat de relatie van het oriëntaalse pantheon tot het ‘monotheïstische’ geloof van Israël in JHWH tamelijk problematisch is.²⁶⁵ R.P. Gordon heeft betoogd dat de oude voorstellingen van de vele (hiërarchisch onderscheiden) godheden in de Umwelt binnen het OT geleidelijk zijn verdwenen.²⁶⁶ Uiteindelijk zou JHWH de Enige, de permanent residerende God zijn. Hij heeft absolute macht in de godenraad. Deze bekende these wordt in het licht van onderzoek naar de יהוה סוד discutabel. Het aanduiden van God als de allerhoogste God (*Eljon*) gebeurde namelijk vooral vanaf de 5^e eeuw voor Christus, in een niet-joodse context.²⁶⁷ White concludeert bovendien dat alle door haar onderzochte teksten vanuit een positie van monolatrie zijn geschreven.²⁶⁸ Door de eeuwen heen is duidelijk dat JHWH regeert, vanuit en door Zijn hemelse סוד. Vanwege de uniciteit van JHWH kent ook de profetie die van Hem uitgaat zijn gelijke niet.

²⁶⁰ Lenzi, ‘Divination’, 79.

²⁶¹ Lenzi, *Secrecy*, 221.

²⁶² Mullen, *Assembly*, 281-284 concludeert dat dit in de Umwelt wél voor ‘Èl geldt: alleen zijn besluit heeft absolute macht. Smith, *Origins*, 51 noemt dat Marduk in *Enuma Elish* weinig anders wordt geportretteerd dan in de Bijbelse bronnen voor JHWH gebeurt. Lenzi, *Secrecy*, 270-271 meent dat de verschuiving die er in de Bijbelse voorstelling van de godenraad ten opzichte van de Umwelt (geen projectie van aards bestuur) plaatsvindt verklaard moet worden doordat JHWH Zélf als ‘Keizer’ fungeert, in plaats van buitenlandse overheersing.

²⁶³ Vgl. echter teksten als Psalm 2, 46, en 110.

²⁶⁴ Neef, *Thronrat*, 59; Polley, ‘Prophecy’, 147.

²⁶⁵ Vgl. Smith, *Origins*; Pongratz-Leisten, ‘Speaking’; Niehr, *Gott*.

²⁶⁶ Gordon, ‘Council’, 200. Hossfeld & Zenger, *Psalmen 51-100*, 480-481 ontcrachten de veel gehoorde these dat een oude Kanaänitische mythe ten gronde zou liggen aan Psalm 82. Wél constateren ze bepaalde mythische voorstellingen.

²⁶⁷ Volgens Niehr, *Gott*, 223 is de oude stelling dat JHWH de plek van de Ugaritische oppergod ‘Èl innam inmiddels dus onhoudbaar.

²⁶⁸ White, *Council*, 174.

De plek en functie van de godenraad binnen Israëls samenleving verschilt uiteindelijk op wezenlijke punten van die van de Umwelt.²⁶⁹ Uit bovenstaande verkenning is duidelijk geworden dat het begrip סוד יהוה een kleurrijke context heeft. Als gevolg hiervan is het discutabel of bepaalde etymologische theses over de term stand kunnen houden. Velen menen namelijk dat de term סוד aanvankelijk een ‘profane’ betekenis had.²⁷⁰ Pas later zou de term zijn ‘getheologiseerd’ (vgl. hoofdstuk 2). Vanuit de Umwelt blijkt echter dat de voorstelling van de godenraad al eeuwenlang gemeengoed was. Er zijn ook diverse Bijbelteksten (Job 1-2; 15,8; Ps. 29,1; 82,1) met een ‘theologische’ duiding van de godenraad, die vroeg te dateren zijn. Ook in eerdere tijden is een theologische betekenis van סוד dus plausibel.

4.1.4. Literaire constructie of feitelijkheid

Tot nu toe is onderbelicht gebleven of ‘staan in de raad van JHWH’ duidt op een *concretum*: was en is dit een realiteit? Willen de teksten duidelijk maken dat een mens daadwerkelijk, fysiek, plaats had in een godenvergadering? Complexe linguïstische discussies over nominalisme en realisme moeten hier uiteraard blijven liggen. Toch is de voortgang van het onderzoek ermee gediend, wanneer kort bij dit punt wordt stilgestaan. Sommige onderzoekers menen namelijk dat in de term סוד יהוה enkel restanten van Kanaänitische mythologie zichtbaar zijn.²⁷¹ Daardoor wordt er in hun optiek niet naar een werkelijke situatie, maar enkel naar een literair geconstrueerde mythe verwezen, wanneer de hemelraad ter sprake komt.²⁷² Het zou dus enkel om een ‘literaire metafoor’ gaan, aldus een prominente vertegenwoordiger van deze richting (R.P. Carroll).²⁷³

In zo’n redenering zijn veel vraagstukken echter (te) snel opgelost. Het als argument inbrengen van de סוד יהוה wordt dan zeer *fragwürdig*. Wanneer Elifaz en Jeremia zich ‘in het heetst van de strijd’ op deze term beroepen, was dat een argument dat richting hun opponent(en) hout sneed. Zo niet, dan hadden zij het niet genoemd. Het volstaat niet om dit fenomeen te devalueren tot literaire stijlfiguur.²⁷⁴ Veel plausibeler is dat hierin een ander mens- en wereldbeeld dan dat van

²⁶⁹ Zo ook de conclusie van Gordon, ‘Prophets’, 86.

²⁷⁰ Zie bijv. Neef, *Thronrat*, 58; Fabry, ‘סוד’. Gordon, ‘Prophets’, 80 schrijft over de receptie van de godenraad: ‘Since the prophetic "legacy" of Israel's culture-partners includes the concept of the "prophet-in-council," any suggestion of anachronism would involve the threefold supposition that the idea of the divine council was (a) disregarded by the first generations of Israelite prophets and by those who passed on the traditions about them, (b) assimilated during the same general period into other strands of Hebrew tradition (e.g., the Psalter), and finally (c) introduced at a late stage into the presentation of certain of the preexilic prophets.’

²⁷¹ Polley, ‘Prophecy’, 148 heeft het over het ‘lenen van dit concept van de bureu’.

²⁷² Jones, *Jeremiah*, 309; Malamat, ‘Council’, 233: ‘there is no doubt that this [the theological, JvL] plane is a projection of the earthly, real council’. Breder gezien zijn er ook velen die de notie van Gods koningschap (iets dat de hemelraad veronderstelt) als metafoor beschouwen: zie Jindo, ‘Motif’, 79.

²⁷³ Carroll, *Chaos*, 173. In zijn commentaar (p. 462) typeert hij de rol van de ‘godenraad’ eerder metaforisch dan mythologisch.

²⁷⁴ Zo ook Robinson, ‘Council’, 151-152; in zijn *Inspiration* (p.168) oppert hij dat ‘we de hemelse vergadering even realistisch zouden moeten nemen als de aardse vergadering’ (Jer. 15,17). Meier, *Themes*, 28-29 vraagt zich af: *waarvan* zou het een metafoor moeten zijn? Meier onderstreept terecht dat Gods toekomst open ligt

Carroll c.s. openbaar komt. We treden een conceptuele wereld binnen die gedeeltelijk niet de onze is, maar die desalniettemin op eigen merites moet worden geschat. Het Bijbelse mensbeeld vindt hierin zijn kern, dat God de ultieme zeggenschap heeft. De mens is niet autonoom. Dat besef drong door tot in het innerlijke leven van de Bijbelschrijvers.²⁷⁵ Denkend vanuit deze ondergeschikte positie worden de aard en het doel van een uitdrukking als סוד יהוה veel duidelijker. Gods bestuur vanuit Zijn hemelraad is weliswaar voor mensen verre van inzichtelijk. Maar het is terdege van invloed op de gang van zaken op aarde. Voor de mensen hangen er ook grote belangen mee samen. De kosmische orde in bestuur en rechtspraak blijft namelijk zodoende in stand.²⁷⁶ Net als in de apocalyptische literatuur komen in het verwijzen naar de hemelraad de noties van openbaring en verborgenheid samen. Er is terecht opgemerkt dat de Bijbel weliswaar geen detaillistische beschrijving van de hemelsferen weergeeft, maar dat er desalniettemin een algemeen beeld ontstaat dat voldoende indruk geeft.²⁷⁷

P.D. Miller heeft hierbij een mooie aanvulling gedaan: hij verbindt drie manieren van Bijbels spreken van God aan de godenraad. Volgens hem komt JHWH vooral als de grote Koning, de Strijder-Bevelhebber en de rechtvaardige Rechter in deze voorstellingen naar voren.²⁷⁸ Binnen deze drie Bijbelse kaders kan er op een juiste manier gesproken over de סוד יהוה. Wanneer de verbinding met de godsleer en de mensleer wegvalt (zoals bij Carroll), dreigt de hemelraad in betekenis te verschrompelen tot een weinig zeggend omhulsel.

4.2. Onderzoek van relevante Schriftgedeeltes

In deze paragraaf komen Bijbelverzen of –passages langs waarin over de hemelraad gesproken wordt. Hierin is niet naar volledigheid in exegese gestreefd. Hoofdzakelijk is getracht de betekenis van deze Schriftwoorden voor het verstaan van עמד בסוד יהוה in Jer. 23,18.22 te achterhalen. Vraagstukken zoals de betekenis van de term, de zienswijze op menselijke participatie en de uitwerking van Gods hemelse besluiten op aarde komen in deze paragraaf aan bod. Vanuit verschillende invalshoeken valt er zodoende licht op (het staan in) JHWH's raad. Het wetenschappelijk onderzoek naar Gods hemelraad is pas in de tweede helft van de 20^e eeuw op

en 'onderhandelbaar' is. Als aanvulling benadruk ik dat Gods almacht en wijsheid de betrouwbaarheid en duidelijkheid van Zijn plannen waarborgt. JHWH's raad is een permanent Bijbels gegeven binnen de canon. Vgl. ook Miller, 'Cosmology', 54. Heiser, *Council*, 24-32 bespreekt werk van D. Aaron: ontologische feitelijkheid is niet het enige alternatief voor literaire metaforen. Er zit daadwerkelijk betekenis achter het gebruik van de uitdrukking 'godenraad'.

²⁷⁵ Jindo, 'Motif', 92 concludeert: 'Ons kennen en begrijpen is beperkt'.

²⁷⁶ Jindo, 'Motif', 82. Volgens Jindo komt er door deze zienswijze samenhang in anderszins losse, moeilijk te relateren Bijbelse onderwerpen: o.a. de schepping van de mens, het verbod om landpalen te verzetten, en de verkiezing van Israël als Gods volk.

²⁷⁷ Wright, 'Images', 60-61. Wright meent dat de Bijbel een 'orthodox JHWH-alleen' beeld weergeeft (Jesaja, Ezechiël) maar ook een meer inclusieve weergave van de hemel (Job, 1 Kon. 22, Ps. 82); zie p. 69. Smith, *Origins*, 45-46 betreft hierbij de gangbare gedachte in de Umwelt dat de hemel uit vier lagen of niveaus bestaat.

²⁷⁸ Miller, 'Sovereignty', 141.

gang gekomen. H.W. Robinsons artikel 'The Council of Yahweh' (1944) waarin diverse Bijbelteksten worden onderzocht, wordt als het begin hiervan beschouwd.²⁷⁹

4.2.1. 1 Koningen 22: oorlogstaal en hemelraad

De context van 1 Kon. 22,1-40 (=2 Kron. 18,2-34) is de oorlog die koning Achab in samenwerking met Josafat wil gaan voeren tegen Ramoth in Gilead.²⁸⁰ De profeet Micha ben Jimlah getuigt in de verzen 19-22 van zichzelf dat hij als visionaire toeschouwer aanwezig was in JHWH's hemelraad. Micha rapporteert aan de twee vorsten wat hij daar heeft gezien: JHWH hield raadszitting (22,19) terwijl 'het ganse heer des hemels (צבא השמים) aan zijn rechter- en aan zijn linkerhand stond' (NBG-51).²⁸¹ Het is JHWH's bedoeling om Achab te laten sneuvelen (22,20). Een רוח treedt naar voren en biedt in het geheel van stemmen aan om als leugengeest (רוח שקר) te fungeren in de mond van Achabs profeten (22,21). Dit keurt JHWH goed en daardoor voorzeggend Achabs 400 profeten succes in de strijd (22,11). Diametraal genoeg is er juist in de hemel tot Achabs onheil besloten (22,23). Gods agenda verschilt van die van de twee aardse vorsten, maar is doorslaggevend voor het verdere vervolg.²⁸² De figuur van Micha komt nergens anders voor in de Bijbel en zijn vermelding hier doorbreekt de Elia-cyclus binnen 1 Koningen. Het is mogelijk dat juist Micha's verschijning erop wijst dat deze profetische boodschap daadwerkelijk 'van tegenover' komt. Niet Achabs bekende tegenstander Elia, maar de voorbijgaande nieuwkomer Micha was getuige van Gods raadsoverleg. Het is dus geen profeet met wie Achab binnen het boek al eerdere conflicten heeft gehad, hoewel Micha bij Achab kennelijk wel als onheilsprofeet bekend stond (22,8).

Het gaat in dit conflict om het al dan niet deelhebben aan Gods raad.²⁸³ Overeenkomstig met Jeremia 23 maar afwijkend van Jesaja 6 is het gegeven dat Micha zich hier verhoudt tegenover andere profeten.²⁸⁴ Het is opvallend dat hier dus eveneens van een conflictsituatie sprake is, als het gaat over de hemelraad. Het onderscheid komt aan het licht als blijkt dat Micha weet heeft van de hemelse beraadslagingen, maar Sidkia (22,24-25) en de zijnen niet. De afloop van de geschiedenis zal aantonen door welke profeet de Geest van JHWH gesproken heeft (22,25.28). Het is duidelijk dat Micha binnen de tekst van 1 Koningen wordt gepresenteerd als iemand die toeschouwer was van de hemelraad. Het wordt niet expliciet duidelijk *hoe* hijzelf de hemelraad heeft gezien: via een visioen op aarde (vgl. Jer. 1) óf eveneens in de hemel (vgl. Jes. 6; Ez. 1). Juist doordat Micha zelf geen opdracht ontving – in tegenstelling tot de leugengeest – moeten we voorzichtig zijn in onze

²⁷⁹ Bokovoy, 'Council', 38 n. 3 noemt deze studie 'groundbreaking'.

²⁸⁰ Malamat, 'Council', 234 wijst op de overeenkomsten van 1 Kon. 22,10 (ontmoeting in de stadspoort) met brief 206 uit de Mari-archieven, waarin vorsten elkaar in de stadspoorten treffen en een profeet een voorspelling omtrent de afloop van de strijd willen laten doen. Inzake oorlogsvoering en Gods hemelraad, zie Miller, 'Sovereignty'; Kelly, 'Prophets'.

²⁸¹ רוח en directe equivalenten ontbreken in dit hoofdstuk. Handy, *Host*, 120 schrijft dat het 'hemelleger' alom wordt opgevat als een aanduiding van de goden uit de hemelse hofraad.

²⁸² Lenzi, *Secrecy*, 268.

²⁸³ Hermission, 'Kriterien', 125.

²⁸⁴ Kelly, 'Prophets', 75 leest dit hoofdstuk vanuit een interpretatiekader van onderlinge rivaliteit, eer en concurrentie.

conclusies.²⁸⁵ Volgens Malamat is de omschrijving van de hemelraad in 1 Kon. 22 een afgeleide van de omschrijvingen van aardse koninkrijken uit Mari.²⁸⁶ De uitzonderlijke details van hetgeen Micha vertelt is een garantie voor de ouderdom van deze traditie, aldus H.W. Robinson.²⁸⁷

Net als in Jeremia kan hier feitelijk niet over ‘valse’ profeten of ‘valse’ profetie worden gesproken. Dat blijkt uit het feit dat JHWH Zich dus Zelf ook van ‘misleidende profetie’ (door de רוּחַ שֶׁקֶר) bedient. Dat werpt ook een bepaald licht op de verhouding tussen de סוּד יְהוָה en het optreden van valse profeten. Er is namelijk terecht op gewezen dat de 400 andere profeten een legitiem woord van JHWH doorgaven.²⁸⁸ Deze 400 profeten gaven een onware, maar niet een valse profetie door.²⁸⁹ Zij spraken immers wat hen bij monde van JHWH was ingegeven. Door hun boodschap zal Achab wel sterven. Met een kromme stok slaat JHWH een rechte slag. Micha onderscheidt zich echter duidelijk van hen doordat hij een unieke bron tot zijn beschikking heeft. Hij is niet door de ‘leugengeest’ bevangen, maar weergeeft hier de diepste waarheid (vgl. Am. 3,7).²⁹⁰

Uit dit gedeelte blijkt dat JHWH soeverein is: Hij beslist over dood en leven. Een implicatie van dit gedeelte is dat (kennis hebben van) Gods raad niet ongevaarlijk is.²⁹¹ Net als bij Davids ontmaskering door de profeet Nathan (2 Sam. 12,1-7), vindt ook hier een vertelling plaats die buiten de gebruikelijke kaders om gaat. Door Micha hoort Achab niet een gebruikelijke, maar juist een schokkende, ontdekkende boodschap.²⁹² Net als Jeremia 23 vormt 1 Koningen 22 een duidelijke boodschap waarin de profeet JHWH's dreiging doorgeeft. Het is de verantwoordelijkheid van de hoorders daar al dan niet gehoor aan te geven. Micha gaf en Jeremia passen goed bij elkaar: ook

²⁸⁵ In diverse deuterocanonieke geschriften wordt wel duidelijk of een mens daar stond: vgl. 2 Henoch 22.1-6 en de Apocalyps van Zefanja.

²⁸⁶ Malamat, ‘Council’, 235. Ook Malamat bespreekt de deelnemers aan JHWH's raad: in zijn optiek zijn dat ‘bijna zonder uitzondering’ profeten, naast ‘hemelwezens’ (p.233).

²⁸⁷ Robinson, ‘Council’, 153. Het is mijns inziens niet correct dat dit gedeelte het meest verhelderende ‘commentaar’ geeft op Jer. 23,18.22, zoals Robinson op dezelfde pagina schrijft. Vgl. Würthwein, ‘Komposition’, 253 die het gedeelte als niet-historisch duidt, vanwege vermeende redactionele bewerking en onderlinge tegenstrijdigheden.

²⁸⁸ Moberly, *Prophecy*, 111-112. Kraus, *Krisis*, 108 noemt ze zelfs ‘onweerlegbaar profeten van JHWH’.

²⁸⁹ White, *Council*, 171 n. 117. Cogan, *1 Kings*, 498 n. 3 merkt op dat de 400 profeten als ‘pionnen’ door JHWH worden bestuurd. Dit verschilt met Jeremia's front.

²⁹⁰ De afwijzing in 1 Koningen 22 van extase is in vergelijking tot 1-2 Samuël opvallend; Cogan, *1 Kings*, 497-498.

²⁹¹ Carroll, *Chaos*, 172. Vgl. ook Miller, ‘Cosmology’.

²⁹² Moberly, *Prophecy*, 117. Op p. 128 schrijft Moberly evenwichtig over de aard van Micha en Jeremia's boodschap: ‘Both Micaiah and Jeremiah are clearly portrayed as having received an insight from God about the future, and both have complete confidence in this and speak accordingly. On another level, however, the privileged information is not something esoteric or supra-rational but concerns rather the regular sphere of life’. Vooral dit laatste is van groot belang om niet te vervallen in gnostische, esoterische of anderszins geheimzinnige verklaringen van de סוּד יְהוָה, zoals in Qumran en in het gedachtegoed van de mormonen: zie bijlage 1.

Micha gaf Gods boodschap aan het hof door, maar moest dat eveneens met ‘collegiale wedijver’ (1 Kon. 22,24) en opsluiting (22,27) bekopen.

De driehoeksverhouding tussen Jeremia 23, 1 Koningen 22 en Jesaja 6 is zeer boeiend.²⁹³ Jesaja 6 en 1 Koningen 22 komen op verschillende punten overeen: zo is Jesaja’s roeping expliciet gesitueerd in het sterfjaar van de politieke heerser Uzzia (6,1), en wordt 1 Koningen 22 aan de vooravond van een oorlog gepositioneerd waarin Achab zal sterven.²⁹⁴ In beide gevallen zijn de beschrijvingen van de hemelraad getekend tegen de achtergrond van politieke ontwikkelingen (vgl. 2.3.2). In 1 Koningen 22 houden Achab en Josafat overleg, terwijl eerder in de hemel al overleg is gevoerd.²⁹⁵ De echte beslissingen op aarde worden in de hemel gemaakt. In relatie tot het boek Jeremia (in het bijzonder 21-25) is dit punt van belang, gezien de aandacht voor politieke ontwikkelingen in Jeremia’s profetieën.²⁹⁶ Een andere overeenkomst is de rol van de ‘leugengeest’ in 1 Kon. 22,21-22 en de ‘verwarring’ die Jesaja conform 6,9-10 teweeg moet brengen (vgl. 2 Thess. 2,9-12). Ook in Jeremia 23 is er sprake van leugen en valsheid, al verschilt de context daar wezenlijk van die van Jesaja.²⁹⁷ In Jesaja hebben we te maken een ‘binnenhemels’ besluit. Wél is het zo dat de profeet Jesaja daar ook zelf daadwerkelijk spreekt en daarmee actiever participeert dan Micha, die enkel toeschouwer was.

4.2.2. Job 1-2; 15,8: verzoeking en wetenschap

Job 1-2 vermeldt tweemaal de (jaarlijkse?) hofraad waarin JHWH met *satan* en waarschijnlijk ook andere participanten een gesprek voert.²⁹⁸ De ‘zonen Gods’ komen in de hemel om zich voor Gods aangezicht te stellen (1,6; 2,1).²⁹⁹ Uit dit gesprek blijkt dat de *satan* toestemming krijgt om Jobs bezittingen en lichaam aan te tasten. Er wordt inzake *satan*s opdracht dikwijls naar Perzische bronnen verwezen, waarin de duivel een soort spionnenwerk moet verrichten op aarde. Na bovenstaande proloog behandelt het boek vervolgens de uitwerking van Jobs lijden. De gesprekken met Jobs vrienden kunnen als verwerking van de besluiten van de godenraad worden getypeerd.

Waar in Job 1-2 een voorstelling van de hemelraad wordt weergegeven, komt de term סוד in 15,8 voor. Elifaz’ vraag (הבסוד אלוה תשמע ותגרע אליך חכמה) is weliswaar retorisch van aard, maar

²⁹³ Volgens *baba batra* 15a is Jeremia de auteur van 1-2 Koningen: een interessante gedachte met het oog op deze intertekstuele relatie. Vgl. ook Habel, ‘Form’, die veel interessante details noemt.

²⁹⁴ Gordon, ‘Council’, 192-193.

²⁹⁵ Moberly, *Prophecy*, 113 schrijft terecht dat in 1 Kon. 22,10 de encenering van het aardse hof de voorstelling van het hemelse hof voorbereidt.

²⁹⁶ Becking, ‘Means’, 37 wijst erop dat Pashur van Jeremia vraagt om Gods wil te zoeken: een gebruikelijk fenomeen in tijden van oorlogsdreiging.

²⁹⁷ Fischer, *Jeremia 1-25*, 697 schrijft voorzichtig dat er in Jer. 23 ‘mogelijkerwijs’ op 1 Kon. 22,19-22 gezinspeeld zou worden. In 1 Kon. 22 zou volgens Fischer met סוד zowel de hemelraad als het vernemen van Gods spreken worden bedoeld. In deze bewoordingen keert de in 2.4 geconstateerde dubbelheid van *locus* en uitkomst terug, al neigt Fischers uitleg naar een *illegitimate totality transfer* (Barr).

²⁹⁸ Robinson, ‘Council’, 153-154 hekelt het dat (in zijn tijd: 1944) ‘vele commentatoren’ hebben verzuimd dit fenomeen op te vatten als verklaring van de goddelijke wil en bedoeling inzake het lijden van onschuldigen.

²⁹⁹ Hun ‘staan’ is hier geen עמד, maar hitp. יצב; vgl. het gebruik in juridische context in Ps. 2,2.

sluit de mogelijkheid van menselijke participatie in Gods raad niet uit. Het betreft een specifieke, aan Job gerichte terechtwijzing: ‘heb jij dan (wél) in Gods raad toegelisterd³⁰⁰?’ Zelf sprak Elifaz al eerder over zijn eigen ervaring om kennis te ontvangen: hij had ‘heimelijk een woord dat tot hem doordrong’ ontvangen (4,12, וְאֵלֵי דְבַר יָגַב).³⁰¹ Kennis en wetenschap staan binnen Job in het spanningsveld van verborgenheid en openbaring. Ook de herkomst van rechtmatige kennis is een onderwerp dat binnen de discussie tussen Job en zijn vrienden herhaaldelijk terugkeert. God en Zijn raad fungeren daarin als hoog en verheven (vgl. 23,3-4; 24,2-4; 25,3; 27,9-11). De bedoeling van 15,8 is om uit te drukken dat Gods raad niet onmiddellijk, ‘zomaar’ toegankelijk is (vgl. 11,7-9).³⁰² Elifaz wil niet accepteren dat Job over extra, meerdere kennis zou beschikken dan hijzelf en zijn metgezellen (15,9).³⁰³ Ook Jeremia bestrijdt zogeheten wijsheidsleraars die de beschikking zouden hebben over anderszins verborgen kennis (8,8-9; 9,23-24; 18,18).³⁰⁴ Diverse commentatoren zijn met de exegese van Elifaz’ vraag vervolgens erg snel klaar: toegang voor Job tot Gods raad zou absoluut onmogelijk zijn.³⁰⁵ Het is echter nog maar de vraag of dit de implicatie is. Elifaz sluit met zijn vraag namelijk allerminst menselijke participatie in Gods hemelraad uit. Sterker nog, het zou zijn argumentatie juist versterken als hij het theoretisch voor mogelijk zou houden dat een mens daarin deelde. Als dat nooit mogelijk zou zijn, dan is Elifaz’ opmerking weliswaar stilistisch, maar inhoudelijk leeg. Velen verwijzen naar profetische teksten om te bewijzen dat Job geen toegang zou kunnen hebben, maar dit is discutabel. Dit vers moet op eigen *merites* worden beoordeeld. Dat wat in een chokmatische tekst gesteld wordt, mag niet rechtstreeks op profetie worden overgezet.³⁰⁶ Vanuit de retorische confrontatie tussen Elifaz en Job kan niet worden ontkend dat een mens pertinent uitgesloten zou zijn van de raad van God. Job meent recht te hebben zijn lot te beklagen, maar Elifaz bestrijdt Jobs gebrekkige kennis en inzicht.³⁰⁷ Daarmee wordt in het boek Job de ware kennis van God verbonden met de hoogte en uniciteit van de wijsheid. Het is voor mensen ongrijpbaar, maar alleen te verkrijgen van de God Die nadert tot mensen (29,4-5; vgl. Jer. 23,23-24). Het komt erop aan, in de סוד van deze God te verkeren. Elifaz’ vraag beoogt geen algemene uitsluiting van mensen in de hemelraad.

In de gesprekken die Job met zijn vrienden heeft, komt Jobs ellende overvloedig ter sprake. Job beklagt zich over zijn ongeluk, en de reacties die dat bij zijn omgeving oproept. Het is belangrijk om de samenhang tussen Gods raad en Zijn aanklagende rechtsspraak (Jes. 1; Ps. 50

³⁰⁰ Vgl. het שמע in Jer. 23,18.22!

³⁰¹ Interessant is vanuit 4,12 de link tussen Job 4,10 en Am. 3,4: het brullen en grommen van leeuwen. Amos 3,4 staat immers in de nabijheid van het belangrijke vers 7 (zie 4.2.6).

³⁰² De SV vertaalt סוד hier met ‘verborgen raad’, wat als tautologie kan worden beschouwd.

³⁰³ Fohrer, *Hioab*, 269. Lenzi, *Secrecy*, 245-246 meent dat Elifaz Job vergelijkt met Adam, die bij de schepping aanwezig was en daardoor zou zijn ingewijd in geheime kennis.

³⁰⁴ Brueggemann, *Theology*, 172-173.

³⁰⁵ Bijv. Doedens, *Sons*, 242.

³⁰⁶ Kraus, *Prophetie*, 43; contra Schneider, *Krisis*, 43.

³⁰⁷ Job 28 toont op indrukwekkende wijze aan dat de wijsheid niet voor mensen ‘zomaar’ ter beschikking staat, maar dat alleen God haar weet te vinden (28,23-24). In de nabijheid van JHWH is wijsheid te vinden: het vrezan van Zijn Naam is het begin ervan (28,28).

etc.) te zien.³⁰⁸ Jobs eerdere rijkdom en invloed zijn verdwenen: ‘mijn vertrouwelingen (סוּדִי) hebben een afschuw van mij gekregen’ (Job 19,19). Daarbij belijdt hij dat ook de gemeenschap met God (סוּד אֱלֹהִים) verleden tijd is geworden (vgl. Job 16,11-12). God is niet meer met hem (29,3-5) en lijkt hem te hebben veroordeeld. Het hele boek Job draait om de vraag naar de zin van het lijden van onschuldigen. Waarom straft God Job?³⁰⁹ Is dat Gods wil, of is het door toedoen van de *satan*? Hierover kan meer worden gezegd als gedacht wordt vanuit de סוּד יְהוָה. Kenmerkend voor de hemelraad is het polyfone karakter van de raadszitting (1 Kon. 22,20b; Jes. 40,3.6) en ook de ambigue identiteit van sommige participanten.³¹⁰ Het boek Job toont dat ook de uitvoering van het hemelbesluit voor verwarring en onduidelijkheid kan zorgen op aarde. Door wie en waarom hem dit lijden wordt aangedaan, vormt immers de kern van de discussie. Desalniettemin wordt in Job eveneens duidelijk dat JHWH oppermachtig is. Zelfs de vermelding en aanwezigheid van *satan* dient ertoe om JHWH's superioriteit te onderstrepen. Vermelding van andere participanten onderstreept in de hele Bijbel JHWH's superioriteit. JHWH heeft de macht om wie Hij wil tot Zijn סוּד toe te laten. Ook uit 1 Kon. 22 blijkt niet dat de 400 profeten participeerden in Gods raad, maar dat ze desalniettemin een werktuig in Gods hand waren.³¹¹ De handhaving van Gods kosmische orde hangt samen met de handhaving van recht en rechtvaardigheid.³¹² Dit is iets wat Jobs vrienden hem op veroordelende wijze voor de voeten werpen. Onder het boek Job ligt ten diepste de notie van Gods סוּד, als een voor mensen niet te doorgronden fundament.³¹³

Tot slot verdienen drie buitenbijbelse parallellen in relatie tot Job bijzondere aandacht. J.C. de Moor heeft de situatie van Job vergeleken met die van de zogeheten ‘Jahwisten’, die samen met Kanaänitische stadsvorsten in het land Israël leefden.³¹⁴ De Moor probeert Jobs leven in deze doorgaans vreedzame samenleving te plaatsen, welke echter soms verstoord raakte. Wanneer de Jahwisten een conflict hadden met de oorspronkelijke bewoners van Kanaän, trof hen ook het onheil van God. Als de Moors these klopt, dan demonstreert dit dat aardse ‘kringen’ van gezelschap niet los staan van de verhouding tot en de kring met God.

De rijke Job verliest zijn bezittingen, maar beschouwt deze niet als zijn grootste schat (31,24-25). Hij vertoont daarin overeenkomst met Ugaritische vorsten. Van twee vorsten (Dani’ilu en Kirtu) wordt in Ugaritische bronnen vermeld dat zij toegang hadden tot de raad van El, waardoor zij behalve koninklijke ook priesterlijke taken kregen toebedeeld.³¹⁵

³⁰⁸ Dat JHWH een aanklacht heeft tegen Zijn volk Israël, is iets dat herhaaldelijk terugkeert in de Bijbel (bijv. Jes. 3,13-14; Mi. 6,1-8). Naast Job is Jeremia de enige persoon die rechtstreeks JHWH aanklaagt vanwege de taak of levenssituatie die hem als mens treft: Newsom, ‘Invention’, 246, onder verwijzing naar Jer. 12,1. Jindo, *Metaphor*, 146 beschrijft diverse overeenkomsten tussen Sumerische klaagzangen en Jeremia 1-24, waarbij hij ook de godenraad noemt.

³⁰⁹ Ook Job spreekt over een levensweg, die door God ‘verborgen’ is (3,23).

³¹⁰ White, *Council*, 71.

³¹¹ White, *Council*, 111.

³¹² Miller, ‘Cosmology’, 70.

³¹³ Vgl. het betekenisveld van ὑποστάσις in 2.1.3.1.

³¹⁴ De Moor, *Yahwism*, 155.

³¹⁵ De Moor, *Yahwism*, 156.

In *Ludlul bēl nēmeqi* ('het Babylonische gedicht over de rechtvaardige lijder'), een stuk tekst stammend uit de 14^e-11^e eeuw voor Christus, komt tenslotte een soortgelijk vraagstuk voor als in Job: waarom moet een rechtvaardig iemand vermeend onrecht lijden? Voor dit onderzoek is het interessant dat er in deze worsteling eveneens een verwijzing naar de hemelraad voorkomt. In de regels 36-38 van tablet 2 staat: 'Wie kan het plan van de goden in de hemelen leren? Wie begrijpt de raad uit de diepte? Waar leerde de mensheid het hemelse besluit van de goden?'³¹⁶

4.2.3. Jesaja 6; 40 & Ezechiël 1-3; 13,9: roeping en visioenen

Jesaja 6 én 40 zijn door verschillende onderzoekers bestempeld als voorstellingen van de hemelraad.³¹⁷ De positionering van hoofdstuk 6 binnen het boek levert diverse vragen op: betreft het hier Jesaja's roepingsvisioen? Waarom staat dit dan niet vooraan in het boek? Anderen menen dat het om een specifieke opdracht gaat vanuit de hemelraad, op basis waarvan Jesaja (evenals in 1 Kon. 22 in context van oorlog) koning Achaz tegemoet moet treden.³¹⁸ Mogelijk gaat het in Jesaja 6 om een 'gemixt genre' tekst, net als Zach. 1 en 1 Kon. 22.³¹⁹

De tekst meldt allereerst dat Jesaja noemt dat hij JHWH zag (6,1). Ondanks Gods heiligheid zal de profeet niet sterven (6,3). Duidelijk is dat Jesaja in dit visioen zelf actief participeert: hij spreekt zelfs herhaaldelijk (6,8.11).³²⁰ Hoewel het lijkt dat Jesaja veel eigen inbreng en invloed heeft in de godenraad, kan hij feitelijk enkel reageren op wat in de hemel wordt gezegd. Bovendien 'solliciteert hij onwetend' naar een functie, zonder de voorafgaande bespreking over het komende oordeel te hebben bijgewoond.³²¹ Zijn opdracht is opmerkelijk: hij moet prediken, maar zodanig dat het volk niet zal horen en zich zal bekeren (6,10).

Een punt van discussie is of hoofdstuk 40 voor het tweede deel van Jesaja een soortgelijke rol heeft als Jesaja 6 voor het eerste boekdeel.³²² Is hier ook een afbeelding van de hemelraad bedoeld? Andere verklaringen denken in de richting van een voorstelling van de aardse tempel of een paleis.³²³ De identiteit van de sprekers en aangesprokenen in Jesaja 40 is niet evident. Sommige

³¹⁶ Hays, *Riches*, 325 neemt deze vertaling over van de recente publicatie van A. Annus en Lenzi. Het Akkadisch luidt in transcriptie als volgt:

36 ayyu tēm ilī | qirib šamê ilammad

37 milik ša zanunzê | ihakkim mannu

38 ēkamma ilmadā | alakti ilī apât

De Jong, 'Night', 118-122 wijst erop dat *Ludlul bēl nēmeqi* karakteristiek is voor gebeden waarin goddelijke woede de oorzaak is voor goddelijk zwijgen. Deze dynamiek speelt niet in Job – al beweren diens vrienden wel dat God Job straft in Zijn toorn. In Jeremia 23,19-20 is Gods toorn prominent aanwezig.

³¹⁷ Een goede bespreking geeft White, *Council*, 80-86.

³¹⁸ White, *Council*, 81.

³¹⁹ Seitz, 'Council', 236.

³²⁰ Robinson, 'Council', 154 merkt op dat Jesaja pas ná de reiniging van zijn lippen kan spreken in de hemelraad.

³²¹ White, *Council*, 136.

³²² Seitz, 'Council', 238. Op p. 243 ontkent hij dit echter nadrukkelijk met betrekking tot 40,1-11.

³²³ White, *Council*, 84. Vgl. 4.1.1.

onderzoekers menen dat de imperatieve (vgl. Hab. 1,5) geadresseerd zijn aan profeten in het algemeen.³²⁴ Waren daar dan meerdere profeten aanwezig? Of moesten zij zich via engelen bewust worden van hun profetische boodschap? Jesaja 40-55 wordt dikwijls getypeerd als het summum van Bijbels monotheïsme (vgl. 45,5). Interessant is dat juist dit boekdeel begint met een hoofdstuk als hoofdstuk 40, waarin het feit van meerdere hemelse sprekers eerder op het tegenovergestelde lijkt te duiden. Beter is het te stellen dat ‘monotheïstische’ geloofsvoorstellingen niet tegenstrijdig zijn met de hemelraad.³²⁵ De hoop in dit tekstgedeelte ligt in de eeuwigdurende kracht van Gods Woord (40,8). Dat is hetzelfde Woord van dezelfde God voor Jeremia en zijn situatie. De wijsheid van God blijkt uit Zijn uniciteit: Hij heeft geen raadsman nodig (40,13-14).³²⁶ Geparafraseerd kan worden gezegd dat niemand in Zijn סוד hoeft of kan staan, want Hijzelf zorgt voor verkondiging en uitvoering van Zijn raadsbesluiten

Bij de profeet Ezechiël treffen we een uitvoerig roepingsvisioen aan. Ezechiël zat op een concrete fysieke plek (1,1) toen hij geconfronteerd werd met de hemelraad. De toestand van en de invloed op Ezechiël bij de openbaring van het hemelvisioen zijn niet geheel duidelijk. Bleef hij te midden van de ballingen, of werd hij fysiek weggenomen door de Geest (3,12.14), om vervolgens in Tel-abib terug te keren (3,15)?³²⁷ Duidelijk is evenwel dat de profeet bij ‘zinnen’ moest komen om de indrukken te verwerken die hij had opgedaan. De profeet zag (1,3) en hoorde (2,2): een visioen *zien* gaat gepaard met het ‘woord des HEEREN’ *horen*. Het is dezelfde combinatie van ‘zien en horen’ als in Jer. 23,18.22. De verhouding van Ezechiël tot de twee andere grote Schriftprofeten (Jesaja en Jeremia) is interessant. Evenals Jeremia opent Ezechiël met een roepingsgeschiedenis, en evenals Jesaja vindt hier een afbeelding van de hemel plaats. In uitgebreidheid en gedetailleerdheid ontstijgt Ezechiël beide andere profeten. De verschijning van Gods heerlijkheid (1,28) is indrukwekkend en hoewel Ezechiël allereerst valt, ‘staat’ (2,2: hi. עמד) hij vervolgens op. De profeet participeert ook tamelijk actief in de hemel: zien (1,15), horen (2,2) en een boekrol eten (3,2) volgen elkaar op. Spreken doet hij echter niet. Een overleg of bespreking zoals in 1 Koningen 22 of Jesaja 6 en 40 ontbreekt in Ezechiëls weergave van de hemelraad. Het is goed mogelijk dat de voorafgaande bespreking buiten zijn aanwezigheid om heeft plaatsgevonden.

Ezechiël leefde gedeeltelijk in dezelfde periode als Jeremia, waarom sommige onderzoekers er rekening mee houden dat Ezechiël Jeremia mogelijk heeft horen preken in de tempel (zie Jer. 7; 26). S.A. Meier meent mede daarom dat de godenraad bij Ezechiël van karakter verandert: Ezechiël werd als balling geconfronteerd met een voldongen feit. Hij kon zich niet mengen in het hemels overleg en JHWH deelde hem de niet te betwisten uitkomst mee.³²⁸ De enige vermelding van סוד

³²⁴ White, *Council*, 52-54.

³²⁵ Smith, *Origins*, 51; Koch, ‘Ugaritic polytheism and Hebrew monotheism’. Vgl. Koole, *Jesaja*, 18 voor een andere positie.

³²⁶ ‘Ook hier gaat het om de absurditeit dat iemand het beter zou weten dan God en Hem nader zou moeten onderrichten’: Koole, *Jesaja*, 55.

³²⁷ Block, *Ezekiel*, 138 verwijst naar Jer. 15,17 als vergelijkbare ervaring. Vgl. ook Hand. 8,39.

³²⁸ Meier, *Themes*, 24. Ik acht Meiers conclusie te gehaast; op basis van één tekst kan zoiets niet onderbouwd worden. In oudere teksten wordt evenmin onderhandeld (Jes. 6).

in Ezechiël staat opmerkelijk genoeg in een gedeelte (13,1-23) waarin eveneens geprofeteerd wordt tegen ‘valse profeten’.³²⁹ Ezechiëls front is gelijk aan dat van Jeremia: er is geen grond om ‘vrede, vrede’ te profeteren (Ez. 13,10.16; Jer. 6,14; 8,11). Net als in Jeremia 23,19-20 bevat ook deze oordeelsrede een schets van een hemelse storm (13,11-16; vgl. ook Jes. 40,24). JHWH veroordeelt de profeterende bedriegers en sluit ze uit van ‘de kring (סוד) van Mijn volk’ (13,9).³³⁰ De geloofsgemeenschap, het geslachtsregister en het landbezit zijn voor deze profeten uitgesloten.³³¹ D.I. Block wijst er op dat Ezechiëls oordeel intenser en dieper is dan dat van Jeremia 23,22. Niet alleen in de hemelraad, maar ook op aarde is voor bedriegende profeten geen plaats.³³² Dat JHWH profeten desalniettemin kan gebruiken voor de uitvoering van Zijn raad kwam al in 1 Kon. 22,19-22 naar voren, en staat ook in Ez. 14,9. Zijn raad zal blijven bestaan. Zijn wil geschiedt, gelijk in de hemel zo ook op aarde (vgl. Matt. 6,10).

4.2.4. Ps. 25,14: verbondstrouw en Godsvreze

Het tekstvers dat nu besproken wordt, verdient vanuit taalkundig oogpunt een speciale plaats in dit onderzoek. Het is namelijk naast Jer. 23,18 het enige vers waarin de uitdrukking סוד יהוה voorkomt: סוד יהוה ליראיו ובריתו להודיעם.³³³ In duidelijk dichterlijke parallellie wordt Gods raad in Psalm 25,14 op één lijn gezet met Zijn verbond. JHWH maakt de verbondsinhoud bekend (hi. ידע) aan degenen die Hem vrezen (ירא). In deze psalm wordt de verbondstrouw van JHWH bezongen in een context van verwachting (4-5), schuldbelijdenis (7) en een gebed om redding (16-22). Niet onbelangrijk is dat het lied verwachtingsvol naar de toekomst kijkt, en hoopt op JHWH’s handelen daarin.³³⁴ Terwijl hier wordt gebeden (8-9) om Gods leiding op de levensweg, wordt in Jer. 23,22 de bedoeling van profetische prediking verwoord door ‘het doen terugkeren van de boze weg’. Gods raadsbesluit en Zijn wilsuiting in Zijn verbond geven samen de richting aan.³³⁵ Het verborgen raadsbesluit komt openbaar in verbond en onderwijzing. JHWH maakt bekend hoe het leven eruit ziet dat bepaald wordt door het vasthouden aan JHWH en Zijn verbond (vgl. Mi. 6,8). Inzake het uiteenlopende betekenisveld van סוד refereert Lenzi aan Ps. 25,14 om de verborgen oorsprong van een Godswoord aan te duiden. Een waardevol, goddelijk geheim is verborgen van aard en

³²⁹ De situatieschets van Ez. 13,9 en het gebruik van סוד sluiten nauwer bij de situatie in Mari aan dan Jeremia 23, volgens Malamat, ‘Council’, 233-234.

³³⁰ Ezechiël differentieert in tegenstelling tot Jeremia tussen mannelijke en vrouwelijke profeten in zijn aanklacht. Tussen Ez. 13 en Jer. 23 bestaan veel tekstuele en inhoudelijke overeenkomsten; vgl. bijv. Ez. 13,3 met Jer. 23,16.

³³¹ Block, *Ezekiel*, 404-405: ‘Drievoudig dringt Gods oordeel door tot in de kern van wat het betekende om Israëliet te zijn’.

³³² Block, *Ezekiel*, 404. Op p. 405 wijst hij erop dat Jeremia tot Semaia (29,29-32) soortgelijke oordeelsaankondigingen had geuit.

³³³ Dat exact dezelfde term in dit lied van Israël voorkomt, toont opnieuw de in hoofdstuk 2 geconstateerde breedte van het betekenisveld van סוד יהוה aan. De LXX heeft met ‘kracht’ (κραταλωμα) een opvallende variant voor סוד.

³³⁴ Hierbij dient de LXX-vertaling van סוד (zie 2.1.3.1) in Jer. 23 te worden overwogen.

³³⁵ Kraus, *Psalmen 1*, 354.

oorsprong, maar mag vervolgens openlijk bekend worden aan iedereen die luistert.³³⁶ Daarmee is met יהוה סוד de intieme, persoonlijke omgang van JHWH met de Zijnen bedoeld. In die omgang spreekt God vertrouwelijk tot de oprechte gelovige (vgl. Spr. 3,32b).³³⁷ Een voorstelling van de hemelraad is hier dus niet in beeld.

Het is interessant dat Abraham de eerste persoon in de Bijbel is van wie wordt gezegd dat hij God vreesde (Gen. 22,12). Met hem heeft JHWH Zijn verbond gesloten (Gen. 12;15;17). Hij is ook degene aan wie God Zijn verborgen raad in Genesis 18 bekend maakt. Abraham fungeert zodoende als voorbeeld van wat in Ps. 25,14 wordt beschreven.³³⁸ De verinnerlijkte omgang met JHWH hangt samen met Gods hemelraad. Jindo heeft dit kernachtig verwoord: 'The fear of God is a particular state of mind that derives from the recognition that one is not an autonomous being but rather a subject of a cosmic government under the absolute authority and providence of God and his council'.³³⁹ Bij Jeremia's volksgenoten ontbrak dit besef. Als klopt dat Psalm 25 post-exilisch is, dan zou vers 14 een troostvolle belofte van JHWH aan Zijn overwonnen en teruggebrachte volk Israël kunnen zijn. De vertrouwelijke omgang met JHWH is voor ieder die Hem vreest en Zijn verbond in acht neemt, ongeacht tijd of context.

4.2.5. Psalm 82; 89; 111: oordeel en lofprijzing

In dit drietal psalmen komt geheel (82) of gedeeltelijk (89,6-8; 111,1) Gods hemelse entourage in beeld. Daarnaast zijn er andere psalmen die de hemelsfeer in meer of mindere mate beschrijven, zoals psalm 29. סוד komt niet voor in de psalm over de godenvergadering (82)³⁴⁰, maar wel in psalmverzen met een context van lofprijzing (89,8; 111,1). In laatstgenoemde liederen worden de hemelwezens opgewekt om te delen in het groot maken en verheerlijken van JHWH. Het juridische karakter van Psalm 82 sluit nauwer aan bij de situatie van Jeremia 23, al verschillen adressanten, genre en *Sitz im Leben*. De lofprijzing van Psalm 89 en 111 is in Jeremia 23 afwezig. Psalm 89,7-8 specificeren de aanduiding 'heiligen' van 89,6: het gaat om degenen 'in de hemel, die rondom Hem zijn'. Ook in Psalm 82 gaat het waarschijnlijk niet om aardse rechters (Calvijn) of koningen (F. Delitzsch), maar om buitenlandse godheden die door JHWH worden veroordeeld.³⁴¹

De aanduiding van participanten in de goddelijke raad wisselt sterk (4.1.). In deze drie psalmen is ook de identificatie van de aangesprokenen niet eenvoudig. H. Niehr meent dat Psalm 82 de oudste weergave van een godenraad in het OT is, al erkent hij dat er wijd uiteenlopende

³³⁶ Lenzi, 'Divination', 86: 'secrecy only serves an authorizing function for divine secret knowledge (whether prophetic or ritual); the knowledge itself is delivered openly, available to all who would hear it.'

³³⁷ Ridderbos, *Psalmen* I, 220-221.

³³⁸ Moberly, *Prophecy*, 74 n. 87 wijst er op dat dit in de rabbijnse uitlegtraditie terugkomt.

³³⁹ Jindo, 'Motif', 89.

³⁴⁰ Ps. 82,1 verschilt taalkundig sterk van Jer. 23,18.22: het nomen (עדה), verbum (נצב) en subject (אלהים) zijn anders.

³⁴¹ Hun identiteit of herkomst blijft in het ongewisse; mogelijk kan gedacht worden aan godheden als Baäl, Kemosh en Molech. Vgl. Hossfeld & Zenger, *Psalmen 51-100*, 481-483 die uit drie uitlegtradities deze keuze maken, in lijn met de huidige bredere consensus. Zie ook Handy, *Host*, 89-90.

dateringen van de psalm zijn.³⁴² Opvallend genoeg meldt deze psalm dat JHWH opstaat in ‘de kring/raad van El’. Taalkundig is hier geen sprake van de יהוה סוד, maar van de עדה אל.³⁴³ Terwijl de andere ‘goden’ in Ps. 89,6-8 eer aan JHWH moeten bewijzen, horen de geadresseerden in Ps. 82,1.6-7 dat het doodsvonnissen over hen wordt uitgesproken. De afwisseling in Ps. 111,1 tussen סוד en עדה is stilistisch mooi. Het gaat hier om Israëls grote cultusgemeente (vgl. Ps. 22,23) én om de juridisch-morele rechtvaardige groep gelovigen (vgl. Ps. 1,5).³⁴⁴ Waarschijnlijk is dat de eerste aanduiding (סוד) een kleinere groep mensen behelst dan de tweede (עדה).³⁴⁵ Duidelijk is dat in Psalm 111 ménsen worden bedoeld die JHWH loven, terwijl in Psalm 89 waarschijnlijk hemelwezens worden bedoeld. Psalm 111 duidt niet op een *ecclesiola in ecclesia*³⁴⁶, maar op Israëls geloofsgemeenschap. Deze gemeenschap heeft geen gnostiek, geheimzinnig karakter. Het wil daarentegen juist állen betrekken in en opwekken tot de lofzang voor JHWH. Dat JHWH’s סוד enkel voor profeten toegankelijk zou zijn is hier niet in beeld. Dat komt doordat aard en bedoeling van deze psalmen wezenlijk verschillen van Jeremia 23.

4.2.6. Amos 3,7: verborgenheid en openbaring

Deze paragraaf wijkt af van de hieraan voorafgaande, omdat hier geen voorstelling van de hemelraad wordt gegeven. Wél spreekt Am. 3,7 in het kader van profeten over JHWH’s סוד, waarom dit vers behandeling vereist. Amos 3 bevat een aankondiging van Gods oordeel over Israël (3,2). De profetische dreigementen lijken in het negental vragen in de verzen 2-8 steeds intenser en krachtiger te worden. De aanwezigheid van רעה in het aan 3,7 voorafgaande vers verdient bijzondere aandacht: dit nomen komt namelijk ook voor in Jer. 23,17.22 en 1 Kon. 22,23.³⁴⁷ In Am. 3,7 lezen we vervolgens: ‘Voorzeker, de Here HERE doet geen ding, of³⁴⁸ Hij openbaart zijn raad (סוד) aan zijn knechten, de profeten’ (NBG-51).³⁴⁹ Er zijn voor סוד ook vertalingen geopperd zoals ‘geheim’, maar die zijn minder sterk. Het gaat hier namelijk om de raad of het raadsbesluit dat bij JHWH vandaan komt.³⁵⁰ De nadruk ligt niet op het verborgen karakter, maar op de zichtbare uitkomst van Gods krachtige handelen. Niet de *locus*, maar het resultaat van Gods raad wordt hier

³⁴² Niehr, *Gott*, 81. Opvallend is voor deze psalm overigens de nabijheid van סוד in 83,4 (MT: 83,3).

³⁴³ Dit brengt White, *Council*, 33 tot de conclusie dat het hier om een andere godenraad gaat. Haar visie, die sterk door haar methodologische uitgangspunten bepaald wordt, deel ik niet. White wijst er verder terecht op dat Psalm 82 afwijkt van een normale raadszitting omdat *de raad zelf* (althans, sommige participanten daarbinnen) hier voor het gericht wordt gedaagd.

³⁴⁴ Kraus, *Psalmen 2*, 941.

³⁴⁵ Hossfeld & Zenger, *Psalmen 101-150*, 226.

³⁴⁶ Hulst, ‘Betekenis’, 38. Deze term wordt in de oudere literatuur stelselmatig genoemd én even zo vaak afgewezen.

³⁴⁷ Ik ontdekte deze link via Moberly, *Prophecy*, 111 n.22 die een aanzet doet maar Jer. 23 niet noemt.

³⁴⁸ Zeer interessant is hier het voorkomen van בי אים, evenals in Jer. 23,22.

³⁴⁹ Nederlandse vertalingen van סוד lopen hier sterk uiteen: ‘verborgenheid’ (SV), ‘geheimenis’ (HSV), ‘raad’ (NBG-51), ‘plan’ (NBV). De LXX heeft παιδεία.

³⁵⁰ Bokovoy, ‘Council’, 51.

bedoeld. Daarom prefereren sommigen de vertaling met ‘besluit’ of ‘beslissing’ boven ‘raad’, iets dat te billijken is.³⁵¹

De plek van dit vers is opmerkelijk: ogenschijnlijk wordt een aantal identieke chokmatische vragen nu doorbroken.³⁵² Ook lijkt er een inhoudelijke tegenspraak van 3,7 met het Spreukenboek op te treden: de bewoordingen *סוד גלה* komen driemaal in negatieve zin in Spreuken voor. Men mag geen geheimen openbaren (11,13; 20,19; 25,9). Zou JHWH nu Zelf doen wat in de wijsheidsliteratuur juist pertinent afgekeurd wordt? Het gaat in Am. 3,7 echter niet om intermenselijke geheimen die aan elkaar worden toegefluiserd, maar om JHWH's goddelijke raadsbesluit uit Zijn hemelraad.³⁵³ Dit vers impliceert niet dat JHWH met Zijn trouwe profeten overleg of raadszitting houdt; hun wordt enkel meegedeeld wat *is* besloten.³⁵⁴ Daarom is dit vers evenmin een bewijstekst voor hen die menen dat Jeremia wél in JHWH's raad zou hebben gestaan. Mogelijk dat dit wel de implicatie voor Amos zelf is, maar dat zou verder onderzoek vergen.³⁵⁵

JHWH doet geen ding of spreekt geen woord, zonder dat de profeten dit zouden vernemen (vgl. 1 Sam. 20,2). Dit wijst op hun specifieke aanstelling en taak om Gods spreken en handelen door te geven. Amos' verwijzing naar Gods hemelraad is volgens van Leeuwen geen poging tot zelflegitimering.³⁵⁶ De nadruk valt op de nauwe band tussen JHWH en ‘Zijn knechten, de profeten’.³⁵⁷ Daardoor kan ook niemand Gods boodschap missen: wanneer de profeten spreken van oordeel, is het als de bazuinklank die de komst van de vijand aankondigt in oorlogstijd (3,6). Carroll meent dat Am. 3,7 de vastlegging is van een ‘laat dogma’ over de werkzaamheid van het

³⁵¹ Hulst, ‘Betekenis’, 40 meent dat over ‘de kring rond God’ vanuit Amos geen zinnig woord is te zeggen; enkel dat JHWH het daarin besprokene openlegt en mededeelt.

³⁵² Daarmee is het de vraag of vers 7 ook als chokmatisch (vgl. Job 15,8 en Jer. 23,18, zie 3.2.3) moet worden geduid. In ieder geval is de thematische *switch* opmerkelijk. Menigeen opteert daarom dat 3,7 een latere toevoeging is: o.a. White, *Council*, 171 n. 115; Bokovoy, ‘Council’, 40. Van Leeuwen, *Amos*, 114 ontkent een deuteronomistische glosse, terwijl Lenzi, *Secrecy*, 251 erop wijst dat dit een minderheidspositie is. Het vers zou een bewuste apologetische interpolatie zijn. Andersen & Freedman, *Amos*, 391 beschouwen het vers als een prozaïsch element in een poëtische compositie.

³⁵³ Wellicht dat in dit vers twee tradities zijn samengekomen: de hemelraad én het raadsbesluit dat daaruit voortkomt. Zo de hypothese van Neef, *Thronrat*, 43. Ook Andersen & Freedman, *Amos*, 399 achten beide betekenissen op deze plek plausibel: de raadszitting én de uitkomst ervan.

³⁵⁴ Terecht Hulst, ‘Betekenis’, 40-41.

³⁵⁵ Zoals geconstateerd wordt voor Jeremia 23,18.22 in veel gevallen – onterecht – de bespreking van dit vraagstuk beëindigd met een verwijzing naar dit vers. Andersen & Freedman, *Amos*, 399-400 menen dat individuen, maar niet meerdere profeten tegelijk in Gods raad zouden kunnen zien staan. Amos was daarvan ‘an invited member’, wat volgens deze auteurs zijn visioenen in hoofdstuk 7-9 verklaart.

³⁵⁶ Van Leeuwen, *Amos*, 118. Gordon, ‘Mari to Moses’, 71 schrijft mijns inziens terecht dat in Jeremia 23 (en wat mij betreft geldt dit breder) de godenraad fungeert als belangrijk middel tot authenticatie van de profeet. Vanuit retorisch oogpunt is dat niet te ontkennen – de implicaties van deze term zijn echter minder evident. Dat verschilt per Bijbelgedeelte, vanwaar de verkenning in dit hoofdstuk.

³⁵⁷ In Jer. 25,4 komt dezelfde zegswijze voor. Andersen & Freedman, *Amos*, 388 wijzen in verband met het inleidende vers 3 op de essentiële harmonie tussen de twee proposities die in de daaropvolgende verzen volgen. JHWH en Zijn knechten horen dus ook heel nauw bij elkaar.

‘profetisch systeem’, en daarom buiten een breder geaccepteerd denkkader geen waarde heeft.³⁵⁸ Latere redacteuren zouden grip hebben willen krijgen op de herkomst van profetieën. Hier moet echter gewezen worden op de diverse inhoudelijk-theologische én literair-stilistisch overeenkomsten tussen Amos en Jeremia.³⁵⁹ De betekenis van Am. 3,7 voor het onderzoek naar סוד in Jeremia 23 is mijns inziens deze: de hemelse *locus* is niet de *conditio sine qua non* voor het ontvangen van Gods woorden. De ontsluiting van een verborgen of geheime boodschap is niet beperkt tot de hemelsferen.³⁶⁰ De tekst uit Amos toont namelijk een andere invalshoek. Net als Ps.25,14 worden de nabijheid tot God en de betrouwbaarheid met God hier onderstreept. Met iemand als Mozes sprak JHWH betrouwbaar (vgl. Num. 12,7-8) – maar wel op de aardse Horeb, niet in de hemelraad. Tegelijk was deze ontmoeting verborgen voor het volk (Ex. 24,15.18; 33,11). Gods openbaring aan *mensen* gebeurde regelmatig juist op aarde, terwijl hemelwezens vanuit Gods סוד in de hemel werden aangesproken en uitgezonden. Samenvattend lijkt סוד in Am. 3,7 meer op de profetische inhoud als zodanig te duiden, dan op de hemelraad zelf. Gods handelen en de uitkomst staan centraal. Als JHWH heeft gebruld als een leeuw, wie zou dan niet vrezen als die boodschap al profeterend wordt overgebracht (3,8)?

4.2.7. Zacharia 3: aanklacht en vrijspraak

In dit visioen staat een hemelse raadszitting centraal. De hogepriester Jozua wordt aangeklaagd door *satan*, maar vrijgesproken door JHWH. Satans aanklacht is niet onrechtvaardig, maar JHWH is genadig en spreekt Jozua vrij. Mogelijk dat Zacharia middels dit visioen getuige is van Jozua’s aanstelling tot hogepriester, of dat Jozua hier heel Israël representeert. Veel exegetische vragen moeten hier blijven liggen.³⁶¹ Overduidelijk is dit een juridische setting, binnen de סוד יהוה. Het repeterende ‘staan’ in 3,3.4.5.7 onderstreept dat het hier gaat om JHWH’s hemelraad, met een verbum (עמד) dat ook in Jeremia 23,18.22 terugkomt.³⁶² De meerwaarde van deze perikoop is dat hier van een historisch persoon (Jozua) getuigd wordt dat hij in Gods raad stond.³⁶³ Dit feit brengt White wel in een lastig parket: ze meent namelijk dat de hemelraad het domein van profeten is, niet van priesters.³⁶⁴ Zijn figuur en positie kunnen echter geen rechtstreekse implicaties voor Jeremia hebben. Hij was geen profeet en was bovendien zélf onderwerp van de bespreking. Hier speelt een andere tekstuele en inhoudelijke situatie dan in Jeremia 23. Opvallend is de verwijzing naar Jozua’s ‘gezellen’ (NBG-51), die bij hem in de buurt lijken te zitten (3,8). Ze worden niet nader aangeduid, zodat onduidelijk is wie zij zijn. Mogelijk gaat het om andere, aan Jozua ondergeschikte priesters. Het is onwaarschijnlijk dat de bedoeling is te stellen dat er meerdere mensen permanent

³⁵⁸ Carroll, *Chaos*, 173.

³⁵⁹ Zie Lalleman-de Winkel, *Jeremiah*.

³⁶⁰ Jindo, *Metaphor*, 77 n. 20; Andersen & Freedman, *Amos*, 398.

³⁶¹ Zie de uitstekende bespreking in White, *Council*, 86-97.

³⁶² Meyers & Meyers, *Haggai, Zechariah 1-8*, 182-183; White, *Council*, 49.

³⁶³ Zoals eerder genoemd noemt White, *Council*, 175 dit een ‘Israëlitische innovatie’.

³⁶⁴ White, *Council*, 135. Meier, *Themes*, 19 claimt dat lidmaatschap in Gods raad enkel aan profeten was voorbehouden.

deelhebben in JHWH's raad.³⁶⁵ Deze gezellen verschillen duidelijk van de hemelwezens, die Jozua's vuile kleren moeten uitdoen en als JHWH's dienaren in Zijn raad staan (3,4.7).³⁶⁶ Zacharia 3 is een tekst waarin meerdere mensen fungeren in de סוד יהוה, maar de setting verschilt ingrijpend van die van Jeremia 23.

4.3. Conclusies

'Staan in de raad van JHWH' is een zegswijze met veel weerklank in de wereld rondom Israël. Het concept van de godenraad vormt echter een integraal bestandsdeel in contemporaine religies. Diverse aspecten komen nauw overeen met de Bijbel. Met bronnen uit Mari en Neo-Assyrië lijkt de verwantschap op dit punt het grootst te zijn. Desalniettemin zijn er ook wezenlijke verschillen tussen de Bijbelse voorstelling van de godenraad en het beeld dat uit de Umwelt ontstaat. Logischerwijs komt in andere godsdiensten en culturen de Naam van JHWH niet voor in een directe verbinding met de godenraad. Uniek aan de Bijbelse voorstelling is de notie van JHWH's onbetwiste, onbestreden almacht. Andere participanten zijn enkel dienaren (vgl. Heb. 1,14). In de Umwelt daarentegen maken godheden samen met de oppergod beslissingen.³⁶⁷ Het fenomeen godenraad met meerdere godheden of hemelwezens vormt een uitdaging voor een strikt monotheïstische lezing van de Bijbel. De meeste teksten lijken impliciet een opvatting of vorm van monolatrie te presenteren.³⁶⁸

De onderzochte Bijbelteksten laten zien dat Gods hemelraad van invloed is op de aardse gang van zaken. Deze hemelraad is niet openlijk toegankelijk, evenmin als de bespreking en uitkomst daarvan. Deelname daaraan is specifiek geadresseerd en dus afgeschermd. Vervolgens komt de bespreking openbaar, voor zover in lijn met JHWH's wil. De dubbele betekenis van סוד (*locus* en besluiten) blijkt in het geheel van de exegeses terug te keren. Soms valt de nadruk meer op de specifieke plek (Ps. 82; 89; Jes. 6), dan weer meer op de uitkomst van de hemelraad (Ps. 25,14; Am. 3,7). Deze aspecten vullen elkaar aan en beconcurreren elkaar niet. Het woord heeft nu eenmaal een zeer breed taalveld. Ook is duidelijk geworden dat de relaties tussen de in 4.2 besproken gedeeltes en Jeremia 23 vaak complexer zijn dan gedacht. Vluchtige, oppervlakkige tekstverwijzingen blijken doorgaans wederzijds geen gefundeerde verheldering op te leveren. De retoriek en het front van Jeremia 23 stemmen uitsluitend met Ezechiël 13 nauw overeen, maar het exacte gebruik van סוד verschilt in Ez. 13,9 wezenlijk van dat in Jer. 23,18.22. Desalniettemin heeft de in 4.2 gemaakte rondgang verhelderend gewerkt. Doordat duidelijk wordt hoe in andere tekstgedeeltes de godenraad functioneert en welke betekenis סוד daar heeft, lichten de specifieke aard en functie van סוד יהוה in Jeremia 23 eens te meer op. Hoewel in Jeremia 23 overduidelijk naar de godenraad wordt verwezen, is de retorische spanning in het maatschappelijke en profetische conflict op deze plaats van primair belang. Andere participanten van de hemelraad

³⁶⁵ Meyers & Meyers, *Haggai, Zechariah 1-8*, 198-199.

³⁶⁶ White, *Council*, 127.

³⁶⁷ Doedens, *Sons*, 244-245.

³⁶⁸ White, *Council*, 146; 174. Miller, 'Cosmology', 56: een vermeende 'eenvoudigheid' van Godsbestuur komt niet tot stand zonder de 'complexiteit in de goddelijke wereld en het bestuur der kosmos'.

(zoals in 1 Kon. 22, Job 1-2, Jes. 6 en Zach. 3) worden in Jeremia 23 niet genoemd. De nadruk valt op de verhouding tussen JHWH en Zijn volk. Gods grote belofte van vertrouwelijke omgang die in Ps. 25,14 met de woorden יהוה סוד wordt uitgedrukt, lijkt ook aan Jeremia te zijn gegeven. De tekst die taalkundig het dichtst bij Jer. 23,18.22 staat, is dat vanuit deze invalshoek inhoudelijk gezien eveneens. Een integrale lezing van Gods hemelraad in het OT toont aan dat het hierin gaat om ‘zelfopenbaring en nabijheid, maar ook over zelfverhulling en blijvend geheim’.³⁶⁹

³⁶⁹ Huijgen, ‘Drievoudig’, 30. De auteur noemt de triniteitsleer een ‘theologische dieptestructuur’ (p.29), wat goed verbonden kan worden met Gods hemelraad.

5. De godenraad en de profeet Jeremia

Na het vorige hoofdstuk, waarin de term ‘staan in de raad van JHWH’ geplaatst werd in de toenmalige denk- en leefwereld, wordt nu teruggekeerd naar het boek Jeremia. Hetgeen de profeet schrijft in hoofdstuk 23 over JHWH’s raad staat middenin een breed en veelkleurig geheel van profetische en prozaïsche teksten. Waarin resulteert het, wanneer het staan in Gods raad naast andere teksten en onderwerpen wordt gezet? Hoe wordt in dit tekstcorpus gesproken over Goddelijke openbaring? Het huidige hoofdstuk verschilt enigszins van de voorgaande hoofdstukken. Hierin wordt nog kort een viertal ogenschijnlijk minder samenhangende thema’s behandeld. Toch zijn dit noodzakelijke stappen, die ertoe dienen om ‘staan in de raad van JHWH’ als Jeremiaanse uitdrukking nog beter te begrijpen.

5.1. Typering van Jeremia’s omgeving en roeping

Doordat **רס** ook een niet-theologisch gebruik kent, is aandacht voor Jeremia’s omgeving en context relevant. Hoe kan zijn ‘kring’ getypeerd worden? Hij leefde ontegenzeggelijk in een turbulent tijdvlak, waarin hij tegenover priesters, profeten en maatschappij stond. Ondertussen dreigden buitenlandse mogendheden Jeruzalem te belegeren.³⁷⁰ Jeremia had te maken met heftige bestrijding door zijn tegenstanders, die zijn vermeende onheilsboodschap niet konden verdragen (26,9). Hij is een geïsoleerde figuur, die zichzelf duidt als ‘een man van twist en gekrakeel voor het gehele land’ (15,10). Hij kan niemand in Jeruzalem vinden die voor Gods recht opkomt (5,1).³⁷¹ Ten diepste staat alleen God aan zijn zijde. Typerend voor Jeremia’s situatie is dat hij een man van twee loyaliteiten is.³⁷² Hij worstelt met zijn verbondenheid aan land en volk, maar weet dat zijn gehoorzaamheid aan JHWH dieper en wezenlijker is.³⁷³ Dergelijke diepe emoties verscheuren hem dikwijls (vgl. de hoofdstukken 11-20). Het is zijn taak om het volk tot omkeer en bekering op te roepen, hoewel hij soms zijn ambt niet kan bekleden zoals hij wil (vgl. 36,5).³⁷⁴ Jeremia identificeert zichzelf in deze moeiten met profetische voorgangers.³⁷⁵ In hoofdstuk 23 confronteert Jeremia – als priester uit de lijn van Eli – de priesterlijke elite van Jeruzalem met hun heiligschennis (23,11-13).

³⁷⁰ Kraus, *Krisis*, 9-20 schildert dit tijdvak uitstekend. Smith, *Origins*, 51-52 oppert dat de geopolitieke verhoudingen debet zijn aan de weergave van de godheid in Babylonische en Bijbelse bronnen. Vgl. Fischer, *Jeremia*, 118-127; Keel, ‘Zeichensysteme’.

³⁷¹ Het is interessant dat Carroll, *Jeremiah*, 462 net als Jindo, *Motif*, 127-128 refereert aan 5,1-5: hij acht het mogelijk dat aan dit gedeelte eerdere elementen van de godenraad ten grondslag liggen.

³⁷² Becking, ‘Means’, 44.

³⁷³ Berridge, *Prophet*, 216-217 benadrukt dat Jeremia in 20,7-9 Hosea en de Torah citeert om ‘zodoende JHWH met Zijn eigen Woord te confronteren. Jeremia doet dit, omdat hij wist dat hij een levende God aansprak’.

³⁷⁴ Hibbard, ‘Prophecy’, 358.

³⁷⁵ Berridge, *Prophet*, 49-52. Voor Mozes en Samuël, zie bijlage 2.

Zijn positie verschilt hierin grondig ten opzichte van Jesaja, die wél een ‘Jeruzalemse profeet’ was.³⁷⁶ Jeremia is geen ‘profeet’ (vgl. Am. 7,14) uit het cultische establishment. In de hectiek en de bedreigingen van het Jeruzalem rond 600, is God genadig doordat Hij door en tot Jeremia spreekt.³⁷⁷ ‘Spreken en zwijgen’ is namelijk een onderwerp dat samenhangt met Goddelijke gunst of verwerping.³⁷⁸ Stille van Gods kant kan worden veroorzaakt door Gods onveranderlijke beslissing om de menselijke zondigheid te veroordelen.³⁷⁹ Het boek Jeremia getuigt ervan dat er dwars door alle strijd en onrust een duidelijk Godswoord geklonken heeft. JHWH oefent werkelijke zeggenschap uit over de *Realpolitik*. Zijn verborgen bestuur wordt door profetische prediking verkondigd.³⁸⁰

Daarbij komt nog een element dat eigen was aan profetie in Israël: de functie van het ‘Goddelijk tegenover’. Zo confronteerde de profeet Nathan koning David met diens zondige handelen (2 Sam. 11-12; Ps. 32,1). De profeet maakt Gods wil bekend, die uit Zijn raad voortkomt. De Bijbel presenteert profeten bij uitstek als degenen die tegenover machtshebbers in Israël het woord van JHWH spraken. Daardoor bleven macht en rechtvaardigheid, bestuur en moraliteit in balans.³⁸¹ Juist dát ontbrak er in ernstige mate aan in Jeremia’s tijd – iets dat verklaard wordt door het feit dat Jeremia’s tegenstanders niet in Gods סוד hadden verkeerd (23,22). Jeremia is profeet, bode, en heraut van de boodschap van Zijn Koning. Die boodschap van JHWH staat absoluut op één noemer met de boodschap van de hemelraad. Dat geldt ook andersom: de boodschap van de hemelraad is de boodschap van de Raadsman, JHWH.³⁸²

Jeremia was door dit alles namelijk een profeet met een bijzonder eigensoortige, ‘individuele’ profetische ervaring.³⁸³ M.J. de Jong heeft erop gewezen dat het boek Jeremia op die punten waarin Jeremia als enige, getrouwe profeet van JHWH fungeert, juist niet als נביא (profeet) wordt aangeduid.³⁸⁴ Hij ‘profeteert’ (נבא) dan ook niet, maar ‘spreekt’ of ‘zegt’ op die plekken het woord van JHWH. In het specifieke gebruik van verba wordt Jeremia dus onderscheiden van de misleidende profeten, die binnen hoofdstuk 23 diverse malen (verzen 13,21,25,26 en 32) wel als

³⁷⁶ Sweeney, *Form*, 89. Vgl. Brueggemann, *Theology*, 147: Jeremia daagt de ‘hoge’ Sion-theologie van Hananja maar ook van Jesaja uit!

³⁷⁷ Reimer, ‘Place’, 485 benadrukt dat Jeremia veel aandacht geeft aan de specifieke *plaats*, waar JHWH Zijn volk ontmoet. Verdere doordenking hiervan met het oog op de סוד יהוה zou interessant zijn, omdat de godenraad ook een specifieke plek is.

³⁷⁸ De Jong, ‘Night’, 106.

³⁷⁹ De Jong, ‘Night’, 117; vgl. Korpel & de Moor, *Silent God*.

³⁸⁰ Brueggemann, *Theology*, 79-80.

³⁸¹ Miller, ‘Sovereignty’, 142.

³⁸² Mullen, *Assembly*, 226. Wat betreft het OT, wijst hij erop dat de - in zijn woorden - ‘mythologische achtergrond’ van de oudtestamentische godenraad er onder andere toe dient om JHWH’s autoriteit en macht te onderstrepen. Deze (vol)macht draagt Hij dan ook over aan Zijn profeten (p.212).

³⁸³ Berridge, *Prophet*, 213-214.

³⁸⁴ De Jong, ‘Prophets’, m.n. 500. De Jong werkt hier vanuit zijn reconstructie van de gemeenschappelijke oertekst onder de MT en LXX. Blenkinsopp, *History*, 131 merkt op dat de aanduiding ‘profeet’ in de LXX nog minder voorkomt dan de (in zijn ogen later gedateerde) MT.

נבא worden aangeduid. Ook verwijten juist zijn tegenstanders dat Jeremia dodelijke, negatieve woorden heeft geprofeteerd (נבא).³⁸⁵ Volgens de Jong is dit beeld van Jeremia een reconstructie *ex eventu*, om hem zodoende na de ballingschap te portretteren als de enige drager van het goddelijke woord.³⁸⁶ Hij kwalificeert Jeremia zelfs als ‘anti-profeet’.³⁸⁷ Het is echter onjuist om Jeremia als *enige* getrouwe profeet in het boek te zien. In hoofdstuk 26 wordt Jeremia nadrukkelijk in een rij met andere, getrouwe profeten gepositioneerd: mannen die Israël opriepen tot bekering en boete.³⁸⁸ Ook andere profeten bleven ondanks tegenstand hun werk doen, zoals Amos (7,10-17) en Micha (3,5-8).³⁸⁹ God zond Zijn profeten, vroeg en laat (2 Kron. 36,15). Jeremia had bovendien zelf een kring van vertrouwelingen, waaronder Achikam (26,24).³⁹⁰ In tijden van hevig religieus en moreel verval spreekt een anti-profeet wél Gods woord, terwijl de tegenstanders dat volledig ontberen. Ze zijn leeg en hun woorden daarmee ook; samen zullen ze als wind verwaaien (Jer. 5,12-13). Deze kring opereert eigenmachtig, los van JHWH. Niet de titel ‘profeet’ is wezenlijk, maar de herkomst én uitwerking van profetische dienst. Deze beide criteria keren ook terug in de polemisch getoonzette inhoud van Jeremia 23.

5.2. Profetische retoriek?

Wordt de סוד יהוה gebruikt als een retorisch stijlmiddel om Jeremia’s roeping en ambt te legitimeren?³⁹¹ Het is gebleken dat het niet de intentie van 23,18.22 is, om Jeremia rechtstreeks binnen Gods hemelraad te plaatsen. Daaruit volgt dat Jeremia dus niet kan worden verweten dat hij zich middels een verwijzing naar de hemelraad op eigen eer of positie beroept.³⁹² De claim dat een profeet Gods Woord had vernomen, was volgens sommige onderzoekers überhaupt niet te verifiëren. In hun optiek is het dan ook begrijpelijk dat profeten die van zichzelf beweerden in Gods raad te hebben verkeer, door hun opponenten werden ‘weggewuifd’.³⁹³ Carroll heeft in zijn

³⁸⁵ De Jong, ‘Prophets’, 501.

³⁸⁶ De Jong, ‘Prophets’, 501-503; 506. In De Jong, ‘Night’, 124 brengt hij deze theorie opnieuw ter berde.

³⁸⁷ De Jong, ‘Prophets’, 510.

³⁸⁸ Vgl. Sweeney, *Form*, 84-85; De Jong, ‘Prophets’, 507 noemt dit zelf ook.

³⁸⁹ De Jong, ‘Prophets’, 509.

³⁹⁰ Blenkinsopp, *History*, 269 n. 56. Zie appendix II in Lundboms commentaar (p.882-884), die alle personen in het boek onderverdeelt aan de hand van het criterium van vriendschap of vijandschap met Jeremia.

³⁹¹ Dit is de conclusie van Carroll, ‘Argument’, 51. In Carrolls visie faalt Jeremia daarin, omdat hij geen overtuigende authentieke identiteit op tafel kan leggen: door deze argumentatie zou Jeremia zichzelf in zijn vingers snijden. Zie ook Gordon, ‘Prophets’, 81 die meent dat roeping en zelfbewustzijn door verwijzing naar de godenraad werden onderbouwd.

³⁹² Ross, ‘Prophet’, 105 zegt dat Jeremia zijn ultieme autoriteit op het allerhoogste niveau zoekt: in Gods raad. Het concept ligt volgens Ross ten grondslag aan alle profetische *Botensprüche*. Vgl. ook Berquist, ‘Legitimation’, 129. Hij verdedigt dat Jeremia met retoriek zijn ambt verdedigt. Berquist gaat er hierbij vanuit dat Jeremia toegang had tot Gods raad: ‘Jeremiah has access to that council, but the other prophets are kept away’ (138). De uitdrukking ‘kept away’ roept diverse vragen op: door wie, waarom en hoe?

³⁹³ Blenkinsopp, *History*, 30. Er is overigens geen Bijbels getuigenis waarin deze specifieke claim wordt afgewezen. Blenkinsopp kan dan ook geen Schriftplaats noemen als bewijsvoering. Weliswaar brengt hij

commentaar op overeenkomsten gewezen tussen ‘profetische verhalen’ en ‘metaforische elementen’ – waaronder de godenraad. Volgens hem gaat het in beide categorieën om goddelijke besluiten die moeten worden gecommuniceerd naar de mensen. Ook komen er zodoende ‘verborgen agenda’s’ aan de oppervlakte, die historische gebeurtenissen kunnen verklaren. Daardoor valt er een scheiding tussen degenen die daar wél en niet kennis van hebben.³⁹⁴ Carroll schaaft de godenraad onder ‘ideologische argumentatie’, die volgens hem ‘altijd achteraf enkel vastlegt wat alreeds behoorde tot het gedachtegoed’.³⁹⁵ Hij hanteert dus dezelfde argumentatie als bij de duiding van Am. 3,7.

Ik acht deze lezing te oppervlakkig. In de confrontatie met Hananja (28) verwijst Jeremia bijvoorbeeld niet naar eigen (visionaire) ervaring die hij zou hebben gehad.³⁹⁶ Dat was toch veel krachtiger geweest om kritiek te pareren? Zelfs een eventuele redacteur had dit argument toch moeten en kunnen gebruiken? En toch zwijgt de tekst in hoofdstuk 28 er in alle toonaarden over. De autoriteit ligt in de Zender van Jeremia en Zijn Woord; niet zozeer in Jeremia’s eigen ervaringen of kwaliteiten.³⁹⁷ Jeremia kan niet bouwen op zijn eigen ervaring of positie. De diepste grond en het vaste fundament ligt in JHWH. Hoewel terecht kan worden gesteld dat ware profeten een nauwe relatie tot JHWH kenden³⁹⁸, ligt die relatie niet vast in Jeremia’s plek in de סוד יהוה.³⁹⁹ Daarom roemt hij daar ook niet over in 23,18.22, evenmin als op andere plekken in het boek. Dergelijke ‘ideologische argumentatie’ is Jeremia vreemd.

5.3. Openbaring in Jeremia

Zoals eerder gezegd ontbreekt binnen Jeremia een beschrijving van de hemel of van een roepingsvisioen in de hemel.⁴⁰⁰ In twee andere grote, contemporaine profetenboeken (Jesaja en

eerder 1 Kon. 22,19-22, Jes. 6 en Jer. 23,18 in, maar betreft dat op het ontkennen voor ánderen van het privilege om tot Gods raad toegang te hebben.

³⁹⁴ Naar ons onderzoek overgezet: degenen die wél in de סוד יהוה participeerden (vgl. de verbondsnotie in Ps. 25,14), en zij die daar buiten stonden. Carroll, *Jeremiah*, 462-463.

³⁹⁵ Carroll, *Jeremiah*, 463.

³⁹⁶ Ook Berquists noot 21 op p. 138 is geen alleszins overtuigende opsomming van teksten. Hij noemt 9,1-6; 11,18-12,6; 15,10-21; 17,5-18; 18,18-23; 20,1-6.14-18; 26,7-24; 32,1-44; 36,1-32. In geen van deze gedeeltes hanteert Jeremia echter technieken om zijn profetisch ambt via verwijzingen naar visioenen (of participatie in de סוד) tegenover tegenstanders te legitimeren.

³⁹⁷ Ross, ‘Prophet’, 101-102 stelt dat de werkelijke autoriteit van een profeet in de zender ligt: niet in zijn vermeende (hemelse) afkomst of kennis. Dit is een waardevolle gedachtelijn. Hoewel hij op p.102-103 erkent dat er geen Bijbels bewijs is voor een aardse סוד die iemand wegstuurt, veronderstelt hij dat dit wel de praktijk is geweest. Profeten zouden uit een soort religieus overlegorgaan op aarde worden uitgezonden. Dit laatste is echter speculatief.

³⁹⁸ Berquist, ‘Legitimation’, 139.

³⁹⁹ Lenzi, *Prophecy*, 249 leest 15,19 als een bewijs dat Jeremia *opnieuw* voor JHWH’s aangezicht zal staan, wat Lenzi uitlegt als deelname in de סוד. ‘Opnieuw’ is een aanvechtbare vertaalkeuze en bovendien is dit vers geen onomstotelijk bewijs voor Jeremia’s participatie in Gods סוד.

⁴⁰⁰ Zo ook Kraus, *Prophetic*, 44.

Ezechiël) komt een dergelijke beschrijving wél voor. Ook is duidelijk dat desbetreffende profeten daar zelf aanwezig waren. Een relatie tussen de roeping en de zending van een profeet met de סוד יהוה dient zeker te worden verdedigd. De vorm waarin deze roeping en zending in Jeremia wordt weergegeven, verschilt echter van Jesaja en Ezechiël. Openbaring in de hemel komt als zodanig niet voor in Jeremia.⁴⁰¹ Alle openbaring van JHWH aan Jeremia vindt plaats op aarde. Dat hangt samen met de concreetheid en rauwheid van zijn bestaan. ‘Gods woorden treffen Jeremia’s hart van buitenaf, en vervulden en doordrongen het’ schrijft H.-J. Kraus.⁴⁰² Hij wordt niet in de hemel opgetrokken zoals Jesaja en Ezechiël, maar is puur afhankelijk van het woord dat van boven tót hem komt (Jer. 1,9; 17,15).⁴⁰³ Dat woord dringt intens diep in zijn leven door: Gods woord is immers krachtig als een vuur en hamer (23,29). Kenmerkend voor de godenraad is daarentegen dat een mens juist daar naartoe wordt opgetrokken. Die hemelraad is immers niet op aarde, want het is een (fysiek) andere plek. Het ‘elders’ van de godenraad is in Jeremia echter niet in beeld.

Jeremia polemiseert tegen frivole profetische proclamatie, waarin menselijke dromen op één lijn met Gods Woord worden gesteld (23,28).⁴⁰⁴ Zodoende is Jeremia als ‘profeet van het Woord’ bij uitstek gekarakteriseerd.⁴⁰⁵ Zijn taalveld en visuele voorstellingen verschillen erg van die van zijn tijdgenoot Ezechiël.⁴⁰⁶ Toch is het verkeerd om een absolute tegenstelling te maken tussen het horen van Gods woord, en het zien van profetische gezichten in openbaring. Ook Jeremia kende namelijk deze vorm van openbaring, en hij moet een zekere mate van extase hebben ervaren toen hij profetieën en visioenen ontving. Daarnaast ontving hijzelf tenminste eenmaal een droom (31,26).⁴⁰⁷ Jeremia kende diverse visueel verwoorde profetische boodschappen.⁴⁰⁸ Jeremia’s tegenstanders ontvingen een eveneens concrete, rauwe straf: een storm vol toorn (23,19-20). Deze ervaringen waren diep en intens, wat ook blijkt uit de zielsworstelingen van de profeet.⁴⁰⁹ Hij moet

⁴⁰¹ Berquist, ‘Legitimation’, 132 schrijft dat JHWH hiermee verantwoordelijk is voor Jeremia’s roeping en dienst. De visioenen in Jer. 1 bevestigen Jeremia’s kwalificaties, die Jeremia zelf aanvankelijk in twijfel trok. Doordat hij visioenen ziet, blijkt dat hij een geschikte profeet is. Habel, ‘Form’, 307 overweegt of de openingszin van Jeremia’s roepingsgeschiedenis daadwerkelijk de stem van JHWH uit de hemelraad is.

⁴⁰² Kraus, *Krisis*, 38; vgl. Brueggemann, *Theology*, 34, 57-58.

⁴⁰³ Vgl. de storm in 23,19-20, die van boven op mensen neerdaalt!

⁴⁰⁴ Zimmerli, ‘Experience’, 96.

⁴⁰⁵ Peels, ‘Jeremiah’, 101.

⁴⁰⁶ Keel, ‘Zeichensysteme’, 31 noemt dat ze een ‘volledig verschillende taal’ spraken en geheel eigen metaforen gebruikten.

⁴⁰⁷ Treffend is dat in bronnen uit Mari uitsluitend naar de godenraad wordt verwezen in het kader van dromen (Gordon, ‘Mari’, 73). Dit is een groot verschil met de inhoud van Jeremia 23, waarin dromen worden veroordeeld.

⁴⁰⁸ Heuvels en bergen die schudden als onder een aardbeving (4,25); een waggelende man, dronken van wijn (23,9); een hamer die rots verbrijzelt (23,29). Fischer, *Jeremia*, 80-81 benadrukt de ‘rijke en unieke levendigheid van Jeremia’s taalgebruik en beelden’.

⁴⁰⁹ Berridge, *Prophet*, 37-38 verklaart 23,18.22 als volgt: in vers 18 roept Jeremia zijn eigen onzekerheid uit over het geautoriseerd profeteren. In vers 22 zou JHWH hem dan nogmaals bevestigen en tegemoet komen

dus in dezen niet té absoluut van andere profeten onderscheiden worden.⁴¹⁰ W. Zimmerli laat in zijn bespreking van diverse profetieën met visuele voorstellingen in het midden of deze beelden daadwerkelijk met het blote oog zichtbaar waren.⁴¹¹ Hij meent dat Jeremia een tussenfase vormt op weg naar een profetie van het Woord, zoals deze in Jesaja 40-55 culmineert. Visuele ervaringen zouden daar overbodig zijn, want ‘Gods Woord heerst over alles’ (Jes. 40,8).⁴¹²

Jeremia’s prediking is in bron en uitwerking niet afhankelijk van visuele hemelervaringen. De profeet blijft met beide benen op de grond. JHWH’s woord ligt daar namelijk als fundament nog onder en is daardoor beslissend. De vertrouwdheid en nabijheid in Jeremia’s receptie van dat woord is zeer kenmerkend. Jeremia was vertrouwd met God en Zijn Woord. In deze omgang ontving Jeremia eigen, specifieke inzicht en kennis.⁴¹³ Zijn eigen woord kan letterlijk op één lijn worden gesteld met JHWH’s woord, iets dat blijkt uit 38,20: *Luister toch naar de stem van de HEERE in wat ik tot u spreek* (HSV). 38,21 verwijst dan naar een visioen: *Maar als u weigert te vertrekken, dan is dit het woord dat de HEERE mij heeft laten zien*. Deze twee verzen vatten de manier van JHWH’s openbaring aan de profeet Jeremia samen. Gods stem klinkt als Jeremia profeteert: Zijn woordelijke boodschap gaat voorop, en deze kan visueel zijn verwoord. De profeet ontvangt dit woord op een manier die weinigen gegeven is.⁴¹⁴ Dit hangt samen met de intensieve verwerking die Jeremia moest ondergaan. Hij leefde zeer nauw met JHWH. De boodschap van de profeet en die van Zijn Zender lopen in het boek door elkaar: op diverse plekken in het boek Jeremia is nauwelijks uit te maken of de profeet of God spreekt. Dat is een bewijs dat Jeremia wél met JHWH’s raad vertrouwd is geweest, al wordt niet genoemd dat hij in de hemelraad aanwezig was zoals van andere profeten getuigd wordt. In die omgang bleef weliswaar het onderscheid tussen God en mens duidelijk gelden: er was geen sprake van een *unio mystica*. Maar de permanente omgang en vertrouwdheid tussen Jeremia en JHWH waren er ontegenzeggelijk.⁴¹⁵

5.4. De uitwerking van Jeremia’s prediking⁴¹⁶

De vraag waarom Jeremia’s prediking niet een succesvolle ommekeer bij het volk teweeg heeft gebracht, is bij lezing van Jer. 23,22 relevant. Over de daar aangesproken profeten wordt gezegd dat ze, na Gods woorden te hebben gehoord, Gods volk zouden hebben doen terugkeren van hun slechte handel en wandel. Dat was dan mogelijk geweest, indien ze in Gods raad hadden gestaan.

in Jeremia’s verwarring. Mijns inziens sneeuwt het polemisch element hier onder bij deze té psychologische interpretatie.

⁴¹⁰ Nissinen, *Prophecy*, 184-185. Kraus, *Krisis*, 105 noemt behalve extase drie media waardoor openbaring aan een profeet geschiedde: droom, visioen en gehoor. In Jeremia 23 wordt de droom radicaal afgewezen, de overige twee doen bij Jeremia wél ertoe.

⁴¹¹ Zimmerli, ‘Experience’, 110.

⁴¹² Zimmerli, ‘Experience’, 115. Zoals gezegd is het opmerkelijk dat uitgerekend hoofdstuk 40 opent met een zeer krachtige visuele beschrijving. Zimmerli’s zienswijze moet dus genuanceerd worden.

⁴¹³ Zimmerli, ‘Experience’, 116.

⁴¹⁴ Fischer, ‘Jeremiah’, 64 schrijft dat alleen Jeremia en Mozes Gods Woord ‘direct, onbemiddeld’ ontvangen.

⁴¹⁵ Robinson, *Inspiration*, 167.

⁴¹⁶ Deze materie is vanuit een andere invalshoek ook in 4.1.4. en 5.2. langsgesproken.

Dit alles was onvervulbaar gebleken. Voor Jeremia is de vraag van het ‘succes’ van diens prediking in dit licht nog nader te bezien. Spreken over ‘succes’ is uiteraard ongelukkig geformuleerd, maar de vraag dringt zich evenwel op: stond Jeremia, gemeten aan dit criterium, dan wel in Gods raad? Zijn oordeelsprediking is vruchteloos gebleken. Ook erkent Jeremia zelf in 25,3-7 dat zijn prediking ineffectief is geweest. ‘Waarom hebben de mensen dan niet geluisterd naar Jeremia’s prediking, en zich bekeerd’ vraagt Wessels zich af.⁴¹⁷ Zowel de ‘valse’ als de ware profeten slaagden er niet in het volk van hun boze wegen te doen omkeren.⁴¹⁸ Van belang is te weten dat Wessels inderdaad aanneemt dat Jeremia in JHWH’s hemelraad verkeerde.⁴¹⁹ Ook Carroll vraagt aandacht voor dit punt. Carroll leest Jeremia sterk psychologisch en meent dat Jeremia in vers 23,18.22 ‘in de felheid van zijn argumentatie zich niet realiseert wat hij daadwerkelijk zegt’.⁴²⁰ Carroll komt niet tot een oplossing voor dit probleem. Wie meent dat de ware profeet *probeert* op te roepen tot bekering, bewandelt volgens hem een glibberig pad: zo’n tekstuele afzwakking is voor Carroll onacceptabel.⁴²¹ Uiteindelijk ziet hij de (deuteronomistische) traditie als oorzaak ervan dat sommige profeten als ‘vals’ zijn afgetekend, maar Jeremia als ‘ware’ profeet wordt gelegitimeerd.⁴²²

Ook Carrolls denkwijze leunt op de idee dat Jeremia van zichzelf zou beweren dat hij in Gods raad heeft gestaan.⁴²³ Als blijkt dat dit niet het geval is – de positie die ik verdedig – dan blijft Carrolls argumentatie niet overeind.⁴²⁴ In een uitvoerige bespreking heeft Moberly argumentaties à la Carroll ontkracht. Hij onderbouwt dat de claim in Gods raad te staan betekenisvol, en niet louter figuurlijk van aard is. Jeremia’s uitspraak in 23,18.22 is geen blijk van een zeldzame religieuze ervaring, maar hangt geheel samen met de morele en karakterologische kant van de profeet. Dat laatste is immers zichtbaar en verifieerbaar voor zijn omgeving. Aan de vruchten kent men de boom

⁴¹⁷ Wessels, ‘Sensing’, 8. Desalniettemin heeft de traditie Jeremia volgens hem tot ware profeet gemaakt, vgl. ook Carroll (onder): ‘The recognition, interpretation and validation of his oracles by the tradition contributed to the affirmation that he indeed stood in the council of Yahweh and was entrusted with true words from Yahweh’ (p.7).

⁴¹⁸ Carroll, *Chaos*, 169-173.

⁴¹⁹ Wessels, ‘Sensing’, 8: ‘The view that Jeremiah’s claim to have been present in the council of Yahweh carries no weight and that, in the light of 23:22, he is also not a true prophet because he failed to turn the people back to Yahweh is an unsuitable verdict by exegetes based on clinical logic from a retrospective vantage point.’ Ik stem wél met Wessels in dat het ‘succes’ van Jeremia’s prediking geen graadmeter is voor het profetisch gehalte van zijn zending of van de validiteit van zijn boodschap.

⁴²⁰ Carroll, ‘Argument’, 45. Op p. 46 schrijft hij zelfs dat Jeremia de grip op zijn rationaliteit was verloren.

⁴²¹ Carroll, *Chaos*, 172 heeft het over ‘the slippery slope down to the death by a thousand qualifications’. Zie ook de bespreking van 23,22 in 3.2.7, waar dit punt ook is behandeld.

⁴²² Carroll, *Chaos*, 192-197, met verwijzing naar rivaliteit onder Schotse voetbalhooligans (196). De enige ware profeet is wellicht een (ge)dode profeet, oppert Carroll (197). Vgl. echter als correctie hierop het werk van De Jong.

⁴²³ In ieder geval lijkt dat in zijn commentaar te zijn; in Carroll, ‘Wood’, 78 lijkt hij met deze mogelijkheid rekening te houden: ‘[Jeremiah, JvL] is himself a prophet who stands under his own judgment as one who has not stood in the divine council’.

⁴²⁴ Moberly, *Prophecy*, 83-88 reconstrueert Carrolls zienswijze, puttend uit diverse publicaties.

(vgl. Matt. 7,15-20⁴²⁵). Jeremia buigt voor Gods wil, terwijl ‘valse profeten’ enkel naar hun eigen hart en verlangens luisteren. Ware profetie bedekt zonden niet, maar ontdekt ze.⁴²⁶ Niet een irrationele voorspelling voor de toekomst, maar adequate ontmaskering van het heden is doorslaggevend om profetie als ‘succesvol’ te kunnen duiden.⁴²⁷ De uitwerking alleen is geen graadmeter. Het is daarnaast onjuist om Jeremia te versimpelen tot onheilsprofeet.⁴²⁸ Heilsprediking is op zichzelf niet verdacht (vgl. 23,5-8; 30-33), maar Jeremia’s tegenstanders verkondigden deze boodschap op wankele gronden. Zij susten het volk in slaap met vleiende woorden, terwijl morele zonden ongenoemd bleven.⁴²⁹ Profetie kan niet op merites worden beoordeeld door het al dan niet ‘succesvol’ zijn van de boodschap. Een situatie à la Jona (prediking leidt tot bekering en afwending van Gods oordeel) is geen profetisch standaardmodel waaraan Jeremia’s prediking kan worden afgemeten, om hem vervolgens te diskwalificeren.

5.5. Conclusies

‘Staan in JHWH’s סוד’ is een zegswijze van een profeet die zeer nauw en intensief leefde met JHWH. Uit Jeremia’s context blijkt het onderscheid tussen een trouwe, afhankelijke en rechtvaardige profeet enerzijds, en een ontrouw, vijandig en zondig volk anderzijds. De kring van God en de kring van zondaren (vgl. Ps. 1) verschillen duidelijk. In dit spanningsveld is het karakteristiek voor Jeremia, dat JHWH hem op diverse manieren tegemoet trad met Zijn boodschap. Inzicht in de hemel is in Jeremia afwezig. Het is plausibel dit te verbinden met de rauwe werkelijkheid van Jeremia’s leven en de confronterende boodschap die hij bracht. De afloop van de geschiedenis is beslissend in dit profetische conflict, niet de eventuele aanloop in de hemelraad. Het lijkt erop dat bij Jeremia de voeding voor zijn profetieën via andere lijnen verliep dan bij Micha of Jesaja. Hoewel laatstgenoemden ook oordeelsprediking brachten, ontbreken de diepe zielsworstelingen bij hen. Voor Jeremia staat de nabijheid en rauwheid van Gods boodschap centraal. Het is ontoelaatbaar Jeremia te versimpelen tot onheilsprofeet. Ook het in twijfel trekken van zijn positie in Gods raad vanwege zijn vermeende ‘ineffectieve’ prediking strookt niet met de totale inhoud van het profetenboek. Door bovenstaande – ietwat oppervlakkige – rondgang is nog duidelijker geworden dat עמד בסוד יהוה polemisch gebruikt is, en ontegenzeggelijk primair op die polemieek betrokken moet worden. Jeremia’s tegenstanders stonden niet in Gods סוד (23,22). Er kan niet absoluut ontkend worden dat Jeremia in Gods raad stond, maar anderzijds be(t)ogen de teksten dat nergens.

⁴²⁵ N.b.: Jezus noemt deze tekst in verband met ‘valse profeten’!

⁴²⁶ Wessels, *Sensing*, 8: ‘The fact is that the opposing prophets did not try to change the minds of the people of Judah, but approved of their conduct and even reinforced their way of living by comforting them with messages of peace and security’.

⁴²⁷ Zo concludeert Kraus, *Krisis*, 115.

⁴²⁸ Terecht Ross, ‘Prophet’, 106. Carroll, ‘Argument’, 46-47 veronachtzaamt dit en trekt daarom in dit artikel verkeerde conclusies, onder andere omdat hij meent dat Jeremia zichzelf wél positioneert (als oordeelsprofeet) in Gods raad tegenover de heilspredikers die daar niet in stonden. Dat is een foutieve aanname. Hetzelfde staat in zijn *Chaos*, 169: de deuteronomisten zouden achteraf de profeet die ‘vernietiging en somberheid’ had gepredikt, een plaats in de godenraad hebben toegekend.

⁴²⁹ Lamparter, *Prophet*, 211; vgl. Schneider, *Krisis*, 43-44.

Deze conclusie sluit Jeremia's vertrouwdheid en bekendheid met Gods Woord, dat hij zowel zag als hoorde (vgl. 23,18.22), echter allerminst uit.⁴³⁰ De omgang tussen JHWH en Jeremia was van bijzondere aard.

⁴³⁰ Fischer, 'Jeremiah', 52 constateert bij Jeremia ten opzichte van Mozes een meer persoonlijke vroomheid, een meer individuele relatie met God.

6. Eindconclusie

In deze concluderende paragraaf kan de vraag naar de aard en functie van de uitdrukking *בסוד יהוה עמד* in Jer. 23,18.22 worden beantwoord.

Uit hoofdstuk 2 is gebleken dat deze uitdrukking verstaan moet worden in het kader van het (profetisch) dienstbetoon aan God. ‘Staan in JHWH’s raad’ duidt op een intensief participeren in JHWH’s macht en regering. *סוד* wordt in Jeremia 23 duidelijk theologisch gebruikt, waarbij het woord verwijst naar de hemelraad waar JHWH regeert en Zijn besluiten bekend worden. Het aspect van verborgenheid, dat eigen is aan het woord *סוד*, speelt hierin ook mee. Gezien de plaats van Gods raadszitting (de hemel) is dit begrijpelijk. Deze plaats en de uitkomst van de raadszitting hangen samen, doordat de uitkomst in profetische verkondiging geopenbaard wordt. Het fundament dat onder de toekomstverwachting ligt, wordt in de LXX-vertaling met *ὑποστάσις* benadrukt.

Uit hoofdstuk 3 is vervolgens duidelijk geworden dat deze term in Jeremia gebruikt wordt als onderdeel van een serie profetische uitspraken over Jeruzalems godsdienstige leiders. Zij worden door JHWH en Jeremia aangeklaagd vanwege het gebrek aan godsvrees en levensheiliging. Deze profeten zijn niet door JHWH gezonden en missen daardoor een legitiem fundament voor hun optimistische boodschap aan het volk. Dit fundament wordt in Jer. 23,18.22 verwoord door de uitdrukking ‘staan in de raad van JHWH’. Jeruzalems profeten misten deze plaats in de hemelse raadszitting. Daardoor ‘zagen en hoorden’ zij Zijn Woord niet. Evenmin kan uit deze teksten worden bewezen dat Jeremia wél in JHWH’s raad heeft gestaan. Deze teksten dienen namelijk niet tot het aanleveren van kwalificaties en kenmerken voor ‘ware’ en ‘valse’ dienaars van JHWH. Jer. 23,18.22 hebben een andere functie: het onderstrepen van het grote schisma tussen JHWH en Zijn volk. Het ‘staan in JHWH’s raad’ wordt taalkundig nergens op stellende wijze verwoord. Jer. 23,18 is namelijk vragend, en 23,22a irrealistisch geformuleerd. Nergens wordt gezegd dat Jeremia participeerde in de godenraad.

In hoofdstuk 4 is de samenhang van de Bijbelse uitdrukking met de Umwelt onderzocht. Een godenraad kwam in vrijwel alle oud-oosterse religies voor, maar tegelijkertijd blijken er diverse verschillen te zijn met de Bijbelse voorstelling te zijn. Het belangrijkste verschil is dat JHWH’s soevereiniteit onbetwist is. Tegelijk blijkt uit verschillende Bijbelse teksten dat Hij regeert met inschakeling van andere schepselen. Het is duidelijk dat ook bij Jeremia deze uitdrukking op een concrete voorstelling duidt, die breed werd geaccepteerd in de toenmalige denk- en leefwereld. Juist daardoor had deze uitdrukking grote zeggingskracht. Hoewel *בסוד יהוה עמד* in een duidelijk polemische situatie wordt gebruikt, strookt het niet met de intentie van de tekst om deze uitdrukking af te zwakken tot een literaire constructie of metafoor. Het brede palet aan Bijbelse teksten waarin *סוד* wordt genoemd of waar de voorstelling van de hemelraad anderszins voorkomt, toont aan dat het vermelden van JHWH’s raad verschillende doeleinden heeft. Pogingen om systematisch inzicht te krijgen in menselijke participatie in Gods raad zullen altijd tekort schieten. De gegevens zijn daarvoor te summier. Het is gebleken dat het spreken van Jeremia 23 over JHWH’s raad tamelijk uniek in zijn soort is. Context, genre, canonieke achtergrond, formulering, intentie

en inhoud van andere teksten waarin de hemelraad fungeert, lopen sterk uiteen. Daardoor zijn eenvoudig gelegde dwarsverbanden niet overtuigend. De inhoud van Jer. 23,18.22 hangt op diverse punten samen met andere teksten, vooral wanneer de diverse betekenissen van סוד niet worden verward. De voorstelling waarop wordt gedoeld komt in veel teksten naar voren, het meest duidelijk in 1 Kon. 22,19-22. Bij Jeremia's situatie sluit het gebruik van סוד יהוה in Ps. 25,14 inhoudelijk gezien echter het nauwst aan.

De eigenheid van de uitdrukking 'staan in JHWH's raad' kwam ook uit hoofdstuk 5 naar voren, waar breder onderzocht is wat de relatie tussen Jeremia en de godenraad kan zijn geweest. Bij Jeremia ontbreken hemelvisioenen zoals bij Jesaja en Ezechiël. De eigenheid van elke (Schrift)profeet komt ten dele naar voren in de manier en vorm waarop hij Gods Woord ontvangt. De weerbarstigheid en de rauwheid van Jeremia's bestaan op aarde krijgen het volle pond, op een in de Schrift ongeëvenaarde wijze. Evenwel was Jeremia zeer vertrouwd met JHWH, iets dat zijn tegenstanders ontging. Samen met JHWH vormde Jeremia een voor anderen verborgen gemeenschap. JHWH ontsloot Zijn verborgen woord door het uit de hoge hemel in Jeremia's mond te leggen en het zodoende bekend te maken. Zo participeerde Jeremia in JHWH's raad op een geheel eigen wijze, die de gebruikelijke betekenis van het 'staan in JHWH's raad' (zoals voorgesteld in 1 Kon. 22,19-22) ontsteeg.

In Jeremia 23 wordt de uitdrukking 'staan in JHWH's raad' gebruikt om een hoge en waardevolle verhouding te schetsen: het verkeren in onmiddellijke nabijheid van JHWH, om Hem te dienen. Het horen en zien van Gods wil moest leiden tot het bekend maken van Zijn wil op aarde. Jeremia's tegenstanders deden dat niet, want zij stonden niet in Gods raad. Op geheel eigen wijze heeft Jeremia Gods confronterende, eerlijke boodschap wél bekend gemaakt. De betekenis van de term (aanwezig zijn in de nabijheid van JHWH, waar Hij regeert) fungeert in Jeremia 23 als uiterst scherpe scheidlijn tussen Jeremia en andere profeten. De term fungeert dus duidelijk separerend. Het brengt het bestaande conflict nog duidelijker onder woorden, doordat naar een hogere en voor mensen ongrijpbare bestuurslaag wordt verwezen. Deelname aan deze hemelraad was voor Jeremia's tegenstanders uitgesloten. Jeremia 'zag en hoorde' JHWH's woord via andere middelen. Daardoor diskwalificeert deze uitdrukking Jeremia niet, al vereist de betekenis ervan met het oog op zijn optreden om in dit onderzoek gedane vervolgstappen. Daarnaast verleent de uitdrukking עמד בסוד יהוה een gedeeltelijke mate van inzicht in JHWH's regering over hemelwezens en mensen. Het bestuur vanuit Zijn hemelraad is vanuit aards perspectief niet toegankelijk of inzichtelijk, maar dat impliceert niet dat JHWH's hemelraad geen betekenis voor de aarde zou hebben. Dit onderzoek heeft juist het tegendeel laten zien.

Samenvatting

In deze scriptie wordt onderzocht wat de betekenis en de functie is van de uitdrukking 'staan in de raad van JHWH', zoals die in Jeremia 23 gebezigd wordt. De tekstverzen Jer. 23,18.22 staan in dit onderzoek centraal.

Na een inleidend hoofdstuk waarbij naast de vraagstelling ook enkele methodische uitgangspunten kort worden weergegeven, komt in hoofdstuk 2 de taalkundige kant van deze uitdrukking aan de orde. Zowel de losse woorden als de samenhang binnen de uitdrukking worden belicht, waarbij het zwaartepunt op het woord 'raad' valt. Dit woord wordt zeer gevarieerd gebruikt in de Hebreeuwse Bijbel, hoewel het slechts 21x voorkomt.

In het daarop volgende hoofdstuk 3 heb ik Jeremia 23 aan een intensief exegetisch onderzoek onderworpen. Hierdoor is de tekstuele omgeving van de uitdrukking 'staan in de raad van JHWH' beter in beeld gekomen. In dit hoofdstuk krijgen de verzen 18 en 22 de meeste aandacht, maar is tegelijkertijd met inachtneming van de doelstellingen van het onderzoek gekeken naar de omliggende verzen. Jer. 23,16-22 is vers voor vers behandeld, terwijl in mindere mate naar de bredere tekstuele omgeving is gekeken. De uitdrukking 'staan in de raad van JHWH' staat in een serie polemisch getoonzette profetische uitspraken, gericht aan de inwoners van Jeruzalem. Jeremia's profetische tegenstanders worden in deze profetieën om diverse redenen daarin gediskwalificeerd. Zij hebben niet in de hemelse raadsvergadering van JHWH gestaan.

Hoofdstuk 4 is tweedelig. Allereerst is een rondgang gemaakt door Israëls Umwelt, om overeenkomsten en verschillen te ontdekken met de diverse godenraden die in de daar aanwezige religies voorkwamen. Het Bijbelse spreken over Gods hemelraad is goed te plaatsen in de toenmalige culturele wereld. De tweede helft van hoofdstuk 4 is gevuld met een behandeling van diverse andere Bijbelteksten waarin ofwel het Hebreeuwse woord voor 'raad' óf een voorstelling van de hemelraad aanwezig is. Hierbij valt o.a. te denken aan 1 Kon. 22,19-22; Job 1-2 en Ps. 25,14. Elke tekst toont weer eigen facetten van het 'staan in de raad van JHWH', waaruit duidelijk wordt dat vluchtig gemaakte tekstverwijzingen in dezen vermeden moeten worden.

Hoofdstuk 5 brengt het boek Jeremia opnieuw onder de aandacht. Hierin worden vanuit diverse invalshoeken de tot zover behaalde resultaten vergeleken met andere onderwerpen binnen het boek, zoals de vorm van Gods openbaring en de temporele context van de profeet. De intentie van Jer. 23,18.22 is niet om Jeremia (in tegenstelling tot zijn tegenstanders) wél in JHWH's raad te plaatsen. Deze conclusie wordt door veel commentatoren echter wel gemaakt.

De aard en functie van de tekst komt in het concluderende hoofdstuk 6 tenslotte aan het licht. De tekst stelt het zo voor, dat 'staan in de raad van JHWH' een zeer intense en nabije ervaring was voor diverse profeten. Toch mag deze beschrijving niet zonder meer op Jeremia worden geprojecteerd. De tekst beoogt niet op positieve, stellende wijze te zeggen dat Jeremia in Gods hemelraad aanwezig is geweest om daar Gods woord te zien en te horen. De scheiding tussen JHWH en Jeremia's tegenstanders wordt door middel van deze polemisch getoonzette profetie echter wél des te groter. Voor Jeremia wordt duidelijk dat hij desondanks op een andere wijze met

zijn hemelse Zender zeer vertrouwd was. Deze getrouwe profeet kende de verborgenheden van JHWH, om ze vervolgens bekend te maken conform zijn opdracht.

Bijlage 1

Betekenis van סוד in Qumran

In de kringen van de Qumran-gemeenschap is het gebruik van סוד ten opzichte van het OT in kwantitatief opzicht sterk toegenomen.⁴³¹ Daarnaast deed zich ook een inhoudelijke verschuiving voor. Fabry heeft aannemelijk gemaakt dat de term hier meer en meer de betekenis van ‘verborgenheid’ en van ‘gemeenschap’ heeft gekregen.⁴³² Het betreft dan de ‘verborgen omgang’ van een mens met JHWH. De profane betekenis van ‘groep’, zoals we die in het OT aantreffen, is hier verdwenen. Ook is kenmerkend voor de Qumran-geschriften dat סוד hier in diverse persoonlijke gebeden voorkomt, maar niet in profetische teksten of proza dat over profetie gaat. De bemiddelende functie van profetie (voorbede en woordverkondiging) in het OT lijkt te zijn verdrongen door de nadruk die Qumran legt op de persoonlijke, verborgen kennis van God. Gods verborgenheden worden in Qumran namelijk rechtstreeks, aan het individu geopenbaard.⁴³³ Onderzoek naar de relatie tot de gnostiek is in dit verband zinvol.⁴³⁴

In de ontwikkeling vanuit het OT naar Qumran van de betekenis en het gebruik van סוד raken we aan het spanningsveld van verborgenheid en openbaring. De dynamiek of spanning tussen deze twee zaken is eigen aan de term סוד. Een korte terugblik op het OT toont aan dat deze spanning ook daar voorkomt (vgl. Jes. 64,4).⁴³⁵ Het karakter van סוד is ook zodanig, dat er binnen een heimelijk of vertrouwelijk begonnen bespreking uiteindelijk een openbaar resultaat tot stand komt.⁴³⁶⁴³⁷ Doordat de term in diverse contexten voorkomt, verschilt ook de aard van deze bespreking. In Am. 3,7 staat dat JHWH niets doen zal, ‘tenzij Hij Zijn verborgenheid (סוד) aan Zijn knechten, de profeten, geopenbaard hebbe’ (SV). Daarmee wordt uitdeling van Gods geheim (סוד)

⁴³¹ Neef, *Thronrat*, 50-57 noemt ‘circa 70 gevallen’. Vgl. Doedens, *Sons*, 311-317.

⁴³² Fabry, ‘Terminus’, 122-125; idem, ‘סוד’, 780-782.

⁴³³ Neef, *Thronrat*, 57: ‘De deur naar de hemel is geopend’. Vgl. ook Heiser, *Council*, 183-224.

⁴³⁴ Een dergelijke gnostieke opvatting van סוד keert terug in een hedendaags artikel van mormoonse signatuur: Hamblin, ‘Endowment’. Daarin schrijft de auteur letterlijk dat een bepaalde mormoonse initiatie-rite (*endowment rite*) opgevat kan worden als een ‘rituele en dramatische participatie in de raad (*sōd*) van God, waardoor God de bondeling Zijn plan bekend maakt’. סוד wordt in deze uitlegwijze sterk geactualiseerd en geprivatiseerd toegepast.

⁴³⁵ Vgl. ook 1 Kor. 2,6-11, waar de ‘verborgen (!)’ wijsheid Gods door God geopenbaard is en bekend gemaakt. Lenzi, *Secrecy*, 231 stelt in zijn onderzoek ‘openbaring’ en ‘geheime of verborgen kennis’ uiteindelijk op één lijn.

⁴³⁶ Daarmee wordt een vergelijking met het Paulinisch gebruik van *mysterion* (o.a. Rom. 11,25) interessant. Het heilsgemein van Gods genade in Christus is geen gnostische kennis die slechts voor ingewijden zou zijn bedoeld, maar is een kracht Gods tot zaligheid voor Jood en Griek (Rom. 1,16-17). De LXX gebruikt echter nooit *mysterion* als vertaling van סוד: Fabry, ‘סוד’, 777.

⁴³⁷ Fabry, ‘סוד’, 780 verwoordt het als volgt: ‘Im theologischen Sinne ist also der abstrakte Aspekt von *sod* eine mehr oder weniger artifizielle Differenzierung des konkreten Phänomens. Beide Aspekte meinen ein und dasselbe.’

constitutief voor Zijn handelen. סוד heeft hierin ook een (onder)scheidende functie. Een theologische toepassing van סוד is daarmee een manier om de gemeenschap met JHWH en Zijn Woord te vertolken. Tevens draagt het de betekenis van het effect of gevolg van deze gemeenschap met zich mee.

Bijlage 2

Jeremia in relatie tot Mozes en Samuël

Holladay heeft in een interessant artikel op de nodige overeenkomsten tussen enerzijds Jeremia en anderzijds Mozes en Samuël gewezen.⁴³⁸ Mogelijk dat er in Jer. 15,1 een bewuste tekstueel-inhoudelijke verbinding van Jeremia met Mozes en Samuël wordt opgeroepen. Het is daarom een interessante denkoefening om deze drie figuren te relateren aan het עמד בסוד יהוה.

In de roeping van Mozes en Jeremia speelde een aanvankelijke weigering een rol (Ex. 4; Jer. 1,6).⁴³⁹ Samuël moest herhaaldelijk worden geroepen door JHWH voordat hij het begreep (1 Sam. 3). Het is interessant dat JHWH bij zowel Mozes als Samuël vanuit de hemel op aarde toenadering zoekt: respectievelijk in de ‘brandende braambos’ en in het tempelcomplex te Silo. Mozes en Samuël hebben, net als Jeremia, het Woord van JHWH verkondigd aan het volk. Er is veel inhoudelijke overeenkomst in de prediking van Mozes, Samuël en Jeremia. Bovendien hadden Mozes en Samuël een grote positie binnen Israëel; wellicht dat JHWH daarom juist hén noemt als voorbeelden in Jer. 15,1: *Al stond Mozes met Samuël vóór Mij, dan zou mijn ziel zich toch niet tot dit volk neigen: weg met hen, uit mijn ogen, laat hen heengaan* (NBG-51). In de terugblik in 2 Kron. 36 krijgt Jeremia mogelijk een vergelijkbare prominente positie, in het tijdvak van Juda’s ondergang. Dit hangt ook samen met het volgende: 15,1 komt voor binnen de Jeremiaanse *confessiones*, waarin Jeremia worstelt met het ambt en werk van voorbidder. Voorbede en bemiddelen waren ook onderdeel van Mozes’ en Samuëls dienst (Ex. 32,11-14; Nu. 14,13-25; 1 Sam. 7,5-9). In hoofdstuk 2 is geconstateerd dat ‘עמד voor JHWH’s aangezicht’ ook in verband staat met Mozes en Samuël. Dit is relevant voor de verhouding met Jer. 23,18.22, omdat het inhoudelijk zeer dicht bij ‘עמד in de raad van JHWH’ staat. Daarnaast staat van Mozes vermeld dat hij JHWH heeft gezien, in de periode na de wetgeving op de Horeb (Ex. 33-34).⁴⁴⁰ Mozes was vertrouwd als geen ander met JHWH (Ex. 33,11; Deut. 34,10) en in Deuteronomium profeteert hij dat JHWH een profeet uit Israëls midden zal verwekken (18,18).⁴⁴¹ Jeremia’s relatie tot Mozes is zeker in het licht van Numeri 12:6-8 van belang: *Indien onder u een profeet is, dan maak Ik, de Here, Mij in een gezicht aan hem bekend, in een droom spreek Ik met hem. Niet aldus met mijn knecht Mozes, vertrouwd als hij is in geheel mijn huis. Van mond tot mond spreek Ik met hem, duidelijk en niet in raadselen, maar hij aanschouwt de gestalte des Heren* (NBG-51). De implicaties van dit vers voor de סוד יהוה hebben meer onderzoek nodig. Zeker het element van ‘vertrouwdheid’ is in het kader

⁴³⁸ Holladay, ‘Self-understanding’. Hij betreft ook Psalm 22 op deze verhouding en oppert dat Jeremia deze psalm kende. Voor dit onderzoek naar סוד wijs ik met oog op Psalm 22 slechts op de volgende aandachtspunten: de vertrouwdheid (22,9-10), de vijandige omsingeling (22,13-17; עדה in 16!) en het contrast met de lovende kring (קהל) van de godvrezenden (רא in 22,23; vgl. 25,14!). Zie verder Seitz, ‘Moses’.

⁴³⁹ Volgens Carroll, *Jeremiah*, 98 een ‘stereotiepe’ weigering: de profeet is (te) jong.

⁴⁴⁰ In Marcus 9 keert Mozes (met Elia) terug, op de ‘berg der verheerlijking’: een סוד met Jezus Christus?

⁴⁴¹ Hibbard, ‘Prophecy’, meent dat Jeremia Deut. 18 op een nieuwe manier interpreteert. Fischer, ‘Jeremia’ is dezelfde mening toegedaan.

van het betekenisveld van דוד interessant, maar ook de relatie tot profetie en openbaringsvormen. Duidelijk is dat de figuur van Mozes binnen Jeremia veelvoudig wordt opgenomen en als model fungeert. Tegelijk verdiept en ontwikkelt zich met Jeremia Mozes' voorbeeld, zoals blijkt in de notie van het verbond (31,31-34) en de intensiteit van de middelaarsfunctie. 'Jeremia blijft niet in alle gevallen aan Mozes gebonden', maar hij ontstijgt hem.⁴⁴²

⁴⁴² Fischer, *Jeremia*, 119-120.

Lijst van gebruikte afkortingen

Tekstuitgaven

BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
MT	Masoretische Tekst (van het Oude Testament)
LXX	Septuaginta (Griekse vertaling van het Oude Testament)
P	Peshitta
Tg.	Targum

Bijbelvertalingen

SV	Statenvertaling (editie GBS, 1973)
NBG-51	Vertaling van het Nederlands Bijbelgenootschap (1951)
HSV	Herziene Statenvertaling
GNB	Groot Nieuws Bijbel
WV	Willibrord-Vertaling
NB	Naardense Bijbel
NBV	Nieuwe Bijbelvertaling (2004)
BGT	Bijbel in Gewone Taal

Hulpmiddelen

<i>DCH</i>	<i>The Dictionary of Classical Hebrew</i>
<i>THAT</i>	<i>Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament</i>
<i>TWAT</i>	<i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i>
<i>NIDOTTE</i>	<i>New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis</i>

Commentaren

AB	The Anchor Bible
ATD	Das Alte Testament Deutsch
BAT	Die Botschaft des Alten Testaments
BKAT	Biblischer Kommentar Altes Testament
BST	The Bible Speaks Today
COT	Commentaar Oude Testament
ICC	International Critical Commentary
HThKAT	Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament
KAT	Kommentar zum Alten Testament
NAC	The New American Commentary
NCBC	The New Century Bible Commentary

NICOT	New International Commentary of the Old Testament
OTL	The Old Testament Library
PredOT	Prediking van het Oude Testament
SCS	Septuaginta Commentary Series
TOTC	Tyndale Old Testament Commentaries
WBC	Word Biblical Commentary
ZB	Zürcher Bibelkommentare

Tijdschriften, series en overigen

BET	Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie
CBQ	The Catholic Biblical Quaterly
CHAN	Culture and History of the Ancient Near East
FAT	Forschungen zum Alten Testament
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
HSM	Harvard Semitic Monographs
IJST	International Journal of Systematic Theology
JBL	Journal of Biblical Literature
JHS	Journal of Hebrew Scriptures
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
JSOTSS	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
JThS	The Journal of Theological Studies
OTS	Old Testament Studies/ Oudtestamentische Studiën (voorheen: Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series)
OTT	Old Testament Theology
StTh	Studia Theologica
SVT	Supplements to Vetus Testamentum
UP	University Press
VT	Vetus Testamentum
ZAW	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft

Lijst van gebruikte literatuur

Hulpmiddelen

- Barthélemy, D. (ed.), *Critique textuelle de l'Ancien Testament – Isaïe, Jérémie, Lamentations*. Orbis Biblicus et Orientalis 50/2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986).
- Botterweck, J.G. & H. Ringgren, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 10 vols. (Stuttgart: Kohlhammer, 1970-2016).
- Broers, P.D.H., *Woordenboek van het Bijbels Hebreeuws* (Nieuw-Lekkerland: de Haan, 2007).
- Clines, D.J.A. (ed.), *DCH* vol. VI ט-פ (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2007).
- Elliger, K. & W. Rudolph (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1975).
- Greenberg, G. (e.a.), *The Syriac Peshîṭta Bible with English Translation – Jeremiah* (Piscataway: Gorgias, 2013).
- Hayward, R., *The Targum of Jeremiah. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus and Notes*. The Aramaic Bible 12 (Edinburg: T&T Clark, 1987).
- E. Jenni & C. Westermann (eds.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, 2 vols. (München: Kaiser, 1971-1976).
- Joüon, P. & T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*. Subsidia Biblica 27 (Roma: Pontificio Instituto Biblico, 2006).
- Lettinga, J.P., e.a., *Grammatica van het Bijbels Hebreeuws* (Leiden: Brill, 2012¹²)
- Lisowsky, G. & L. Rost, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1981²).
- Stipp, H.-J., *Textkritische Synopse zum Jeremiabuch, Einleitung: Entwurf*, 2018¹⁴, https://www.kaththeol.uni-muenchen.de/lehrstuehle/at_theol/personen/stipp/textkritische-synopse/jersyn_18_einleitung.pdf [geraadpleegd op 18 november 2018].
- VanGemeren (ed.), W.A., *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, 5 vols. (Grand Rapids: Zondervan, 1997).
- Waltke, B.K., & M.P. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990).
- Weber, R., e.a., *Biblia Sacra* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983³).

Commentaren

- Allen, L.C., *Jeremiah. A Commentary*. OTL (Louisville: Westminster John Knox Press, 2008).
- Andersen, F.I. & D.N. Freedman, *Amos*. AB 24A (New York: Doubleday, 1989).
- Beuken, W.A.M., *Jesaja 1-12*. HthKAT (Freiburg: Herder, 2003)

- Block, D.I., *The Book of Ezekiel. Chapters 1-24*. NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1997).
- Bright, J., *Jeremiah. A New Translation with Introduction and Commentary*. AB 21 (New York: Doubleday, 1965).
- Brueggemann, W., *A Commentary on Jeremiah. Exile & Homecoming* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).
- Calvin, J., *Commentaries on the Book of the Prophet Jeremiah and the Lamentations* (20-47), vol. 3 (Grand Rapids: Baker, 1998).
- Cogan, M., *1 Kings. A New Translation with Introduction and Commentary*. AB 10 (New York: Doubleday, 2001).
- Carroll, R.P., *Jeremiah. A Commentary*. OTL (London: SCM Press, 1986).
- Craigie (e.a.), P.C., *Jeremiah 1-25*. WBC 25 (Dallas: Word, 1991).
- Fischer, G., *Jeremia 1-25*. HThKAT (Freiburg: Herder, 2005).
- Fohrer, G., *Das Buch Hiob*. KAT XVI (Gütersloh: Gerd Mohn, 1963).
- Holladay, W.L., *Jeremiah 1*. Hermeneia (Philadelphia: Fortress, 1986).
- Hossfeld, F.-L., & E. Zenger, *Psalmen 51-100*. HthKAT (Freiburg: Herder, 2000).
- Hossfeld, F.-L., & E. Zenger, *Psalmen 101-150*. HthKAT Freiburg: Herder, 2008).
- Huey, jr., F.B., *Jeremiah - Lamentations. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*. NAC 16 (Nashville: Broadman, 1993).
- Jones, D.R., *Jeremiah*. NCBC (Grand Rapids: Eerdmans, 1992).
- Koole, J.L., *Jesaja II. Deel 1 (40-48)*. COT (Kampen: Kok, 1985).
- Kraus, H.-J., *Psalmen 1. Teilband Psalmen 1-59*. BKAT XV/1 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978⁵).
- Kraus, H.-J., *Psalmen 2. Teilband Psalmen 60-150*. BKAT XV/2 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989⁶).
- Lalleman, H., *Jeremiah and Lamentations. An Introduction and Commentary*. TOTC 21 (Downers Grove: IVP, 2013).
- Lamparter, H., *Prophet wider Willen. Der Prophet Jeremia*. BAT 20 (Stuttgart: Calwer, 1964).
- Leeuwen, C. van, *Amos*. PredOT (Nijkerk: Callenbach, 1985).
- Lundbom, J.R., *Jeremiah 21-36: a new Translation with Introduction and Commentary*. AB 21B (New York: Doubleday, 2004).
- McKane, W., *Jeremiah I (I-XXV)*. ICC (Edinburgh: T&T Clark, 1986).
- McKay, J.L., *Jeremiah. An Introduction and Commentary 2 (Chapters 21-52)*. Mentor Commentary (Fearn: Mentor, 2004).
- Meyers, C.L. & E.M. Meyers, *Haggai, Zechariah 1-8*. AB 25B (New York: Doubleday, 1987).
- Oosterhoff, B.J., *Jeremia II (11-29)*. COT (Kampen: Kok, 1994).
- Ridderbos, J., *Psalmen I (1-41)*. COT (Kampen: Kok, 1955).
- Schmidt, W.H., *Das Buch Jeremia. Kapitel 21-52* ATD 21 (Göttingen: Vandenhoeck &

Ruprecht, 2013).

Selms, A. van, *Jeremia I*. PredOT (Nijkerk: Callenbach, 1972).

Thompson, J.A., *The Book of Jeremiah*. NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1980).

Tyler (ed.), J.J., *Jeremiah, Lamentations*. Reformation Commentary on Scripture, Old Testament XI (Downers Grove: IVP, 2018).

Volz, P., *Der Prophet Jeremia*. KAT (Leipzig: A. Deichert, 1928).

Walser, G.A., *Jeremiah. A Commentary based on Ieremias in Codex Vaticanus*. SCS (Leiden: Brill, 2012).

Wanke, G., *Jeremia. Teilband 1: Jeremia 1,1-25,14*. ZB 20a (Zürich: TV, 1995).

Weiser, A., *Das Buch Jeremia*. ATD 20/21 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969⁶).

Wright, C.J.H., *The Message of Jeremiah. Against Wind and Tide*. BST (Downers Grove: IVP, 2014).

Artikelen en monografieën

Barstad, H.M. & R.G. Kratz (eds.), *Prophecy in the Book of Jeremiah* (Berlin: de Gruyter, 2009).

Becking, B., 'Means of Revelation in the Book of Jeremiah', in: Barstad & Kratz, *Prophecy*, 33-47.

Berridge, J.M., *Prophet, People and the Word of Yahweh. An Examination of Form and Content in the Proclamation of the Prophet Jeremiah*, Basel Studies of Theology 4 (Basel:EVZ, 1970).

Berquist, J.L., 'Prophetic Legitimation in Jeremiah', *VT* 39-2 (1989) 129-139.

Blenkinsopp, J., *A History of Prophecy in Israel* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1996²).

Block, D.I., 'What has Delphi to do with Samaria? Ambiguity and Delusion in Israelite Prophecy', in: P. Bienkowski e.a. (eds.), *Writing and Ancient Near Eastern Society*. Fs A.R. Millard, OTS 426 (New York: T&T Clark International, 2005), 189-216.

Bokovoy, D.E., 'שמעו והעידו בבית יעקב': Invoking the Council as Witnesses in Amos 3:13', *JBL* 127 (2008), 37-57.

Bonnet, C. & L. Handy, 'Divine Assembly' in: C.-L. Seow en H. Spieckermann (eds.), *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* 6 (Berlin: De Gruyter, 2013) 965-968.

Brettler, M.Z., *God is King. Understanding an Israelite Metaphor*, JSOTSS 76 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989).

Brown, R.E., 'The Pre-Christian Semitic Concept of "Mystery"', *CBQ* 20-4 (1958), 417-443.

Brueggemann, W., 'Jeremiah's Rhetorical Questions', *JBL* 92 (1973), 358-374.

Brueggemann, W., *The Theology of the Book of Jeremiah*. OTT (Cambridge: UP, 2007).

Carpenter, E., 'עדה', in: *NIDOTTE* 3, 326-328.

Carroll, R.P., 'A Non-Cogent Argument in *Jeremiah's* Oracles against the Prophets', *StTh*

30 (1976), 43-51.

Carroll, R.P., *From Chaos to Covenant. Uses of Prophecy in the Book of Jeremiah* (London: SCM Press, 1981).

Carroll, R.P., 'Halfway through a Dark Wood: Reflections on Jeremiah 25', in: A.R.P. Diamond e.a. (eds.), *Troubling Jeremiah*. JSOTSS 260 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 73-86.

Carroll, R.P., 'Synchronic Deconstructions of Jeremiah: Diachrony to the Rescue? Reflections on Some Reading Strategies for Understanding Certain Problems in the Book of Jeremiah', in: J.C. de Moor (ed.), *Synchronic or Diachronic? A Debate on Method in Old Testament Exegesis*. OTS 34 (Leiden: Brill, 1995), 39-52.

Crouch, C.L., *An Introduction to the Study of Jeremiah* (New York: Bloomsbury, 2017).

DeVries, S.J., *Prophet against Prophet. The Role of the Micaiah Narrative (I Kings 22) in the Development of Early Prophetic Tradition* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978).

Doedens, J.J.T., *The Sons of God in Genesis 6:1-4* (Debreceen: Kapitalis, 2013).

Dreschler, D., 'Eigen woord of woord van Jahwe? Jeremia en de valse profeten in Jeremia 23:9-32', in: G. Kwakkel (ed.), *Wonderlijk gewoon. Profeten en profetie in het Oude Testament* (Barneveld: De Vuurbaak, 2003), 99-115.

Epp-Tiessen, D., *Concerning the prophets : true and false prophecy in Jeremiah 23:9-29:32* (Eugene: Pickwick, 2012).

Fabry, H.J., 'סוד', in: *TWATV*, 775-782.

Fabry, H.J., 'סוד. Der himmlische Thronrat als ekklesiologisches Modell', in: H.J. Fabry (ed.), *Bausteine Biblischer Theologie*. Fs. G. J. Botterweck (Köln: Peter Hanstein Verlag, 1977), 99-126.

Fischer, G., *Jeremia. Der Stand der theologischen Diskussion* (Darmstadt: WBG, 2007).

Fischer, G., 'Jeremiah – "The Prophet like Moses"?', in: J. R. Lundbom e.a. (eds.), *The Book of Jeremiah. Composition, Reception and Interpretation*, SVT 178 (Leiden: Brill, 2018), 45-66.

Gordon, R.P., 'From Mari to Moses: Prophecy at Mari and in Ancient Israel', in: H.A. McKay & D.J.A. Clines (eds.), *Of Prophet's Visions and the Wisdom of Sages*, JSOTSS 162 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1983), 63-79.

Gordon, R.P., 'Standing in the Council: When Prophets encounter God', in: R.P. Gordon (ed.), *The God of Israel*, University of Cambridge Oriental Publications 64 (Cambridge: UP, 2007), 190-204.

Gordon, R.P., 'Where Have All the Prophets Gone? The "Disappearing" Israelite Prophet Against the Background of Ancient Near Eastern Prophecy', *Bulletin for Biblical Research* 5 (1995) 67-86.

Grabbe, L.L., 'Shaman, Preacher or Spirit Medium? The Israelite Prophet in the Light of Anthropological Models', in: J. Day (ed.), *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, OTS 531 (New York: T&T Clark, 2010), 117-132.

- Habel, N.C., 'The Form and Significance of the Call Narratives', *ZAW* 77 (1965), 297-323.
- Hamblin, W.J., 'The *sōd* of YHWH and the Endowment', *Interpreter: A Journal of Mormon Scripture* 4 (2013), 147-154.
- Handy, L.W., *Among the Host of Heaven. The Syro-Palestinian Pantheon as Bureaucracy* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1994).
- Hays, C.B., *Hidden Riches. A Sourcebook for the Comparative Study of the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (Westminster: John Knox, 2014).
- Heiser, M.S., 'Co-regency in Ancient Israel's Divine Council as the Conceptual Backdrop to Ancient Jewish Binitarian Monotheism', *Bulletin for Biblical Research* 26-2 (2016), 195-225.
- Heiser, M.S., *The Divine Council in Late Canonical and Non-Canonical Second Temple Jewish Literature* (diss. Madison, 2004).
- Hermission, H.J., 'Kriterien 'wahrer' und 'falscher' Prophetie im AT: Zur Auslegung von Jeremia 23,16-22 und Jeremia 28,8-9', *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 92 (1995), 121-139, repr. in: H.J. Hermission, *Studien zu Prophetie und Weisheit: Gesammelte Aufsätze* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1998), 59-76.
- Hibbard, J.T., 'True and False Prophecy: Jeremiah's Revision of Deuteronomy', *JSOT* 35 (2011), 339-358.
- Holladay, W.L., 'The Background of Jeremiah's Self-Understanding. Moses, Samuel and Psalm 22', in: L.G. Perdue & B.W. Kovacs (eds.), *A Prophet to the Nations. Essays in Jeremiah Studies* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1984), 313-324; repr. van: W.L. Holladay, 'The Background of Jeremiah's Self-Understanding. Moses, Samuel and Psalm 22', *JBL* 83 (1964) 153-164.
- Hollander, H.W., 'ὑποστάσις', in H. Balz & G. Schneider (eds.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* III (Stuttgart: Kohlhammer, 1982), 972-973.
- Hossfeld, F.-L., & I. Meyer, *Prophet gegen Prophet. Eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema: Wahre und falsche Propheten*. Biblische Beiträge 9 (Fribourg: Verlag Schweizerisches Katholisches Bibelwerk, 1973).
- Huffmon, H.B., 'The One and the Many. Prophets and Deities in the Ancient Near East', in: M. Köckert & M. Nissinen (eds.), *Propheten in Mari, Assyrien und Israel*. FRLANT 201 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003), 116-131.
- Huijgen, A., *Drievoudig bewogen. De innerlijke samenhang van Triniteit en Oude Testament*, Apeldoornse Studies 69 (Apeldoorn: Theologische Universiteit, 2017).
- Huijgen, A., 'Traces of the Trinity in the Old Testament: From Individual Texts to the Nature of Revelation', *IJST* 19 (2017), 251-270.
- Huijgen, A., & H. de Waard, 'Twee versies van Jeremia en een gereformeerde visie op de Schrift', *Theologia Reformata* 60 (2017), 143-160.
- Hulst, A.R., 'Over de betekenis van het woord *sōd*', in: A.R. Hulst (ed.), *Vruchten van de Uithof*. Fs. H.A. Brongers (Utrecht: Theologisch Instituut, 1974), 37-48.
- Jindo, J.Y., *Biblical Metaphor Reconsidered: A Cognitive Approach to Poetic Prophecy in Jeremiah 1-24*. HSM 64 (Winona Lake: Eisenbrauns, 2010).

Jindo, J.Y., 'The Divine Courtroom Motif in the Hebrew Bible: A Holistic Approach', in: A. Mermelstein & S.E. Holtz (eds.), *The Divine Courtroom in Comparative Perspective*, Biblical Interpretation Series 132 (Leiden: Brill, 2015), 76-93.

Jong, M.J. de, 'It Shall Be Night to You, Without Vision': The Theme of Divine Disfavour in the Biblical Prophetic Books', in: B. Becking (ed.), *Reflections on the Silence of God. A Discussion with Marjo Korpel and Johannes de Moor*, OTS 62 (Leiden: Brill, 2013), 105-126.

Jong, M.J. de, 'Rewriting the Past in Light of the Present: The Stories of the Prophet Jeremiah', in: B. Becking & H.M. Barstad (eds.), *Prophecy and Prophets in Stories. Papers Read at the Fifth Meeting of the Edinburgh Prophecy Network, Utrecht, October 2013* (Leiden: Brill, 2015), 124-140.

Jong, M.J. de, 'Why Jeremiah is not among the Prophets: An Analysis of the Terms in the Book of Jeremiah', *JSOT* 35 (2011), 483-510.

Keel, O., 'Zeichensysteme der Nähe Gottes in den Büchern Jeremia und Ezechiel', in: G. Eberhardt & K. Liess (eds.), *Gottes Nähe im Alten Testament*, Stuttgarter Bibelstudien 202 (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk), 30-64.

Kelly, W.L., 'Prophets, Kings and Honour in the Narrative of 1 Kgs 22', in: B. Becking & H.M. Barstad (eds.), *Prophecy and Prophets in Stories. Papers Read at the Fifth Meeting of the Edinburgh Prophecy Network, Utrecht, October 2013* (Leiden: Brill, 2015), 64-75.

Kingsbury, E.C., 'The Prophets and the Council of Yahweh', *JBL* 83 (1964), 279-286.

Koch, K., 'Ugaritic polytheism and Hebrew monotheism in Isaiah 40-55', in: R.P. Gordon (ed.), *The God of Israel*, University of Cambridge Oriental Publications 64 (Cambridge: UP, 2007), 205-228.

Korpel, M.C.A. & J.C. de Moor, *The Silent God* (Leiden: Brill, 2011).

Kou, C.D., *A Biblical Theology of the Divine Council* (2017).

Kraus, H.J., *Prophetie in der Krisis. Studien zu Texten aus dem Buch Jeremia*, Biblische Studien 43 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1964).

Kwakkel, G., 'Prophets and Propethic Literature', in: H.G.L. Peels & S.D. Snyman (eds.), *The Lion has Roared. Theological Themes in the Prophetic Literature of the Old Testament* (Eugene: Wipf & Stock, 2012), 1-13.

Lalleman-de Winkel, H., *Jeremiah in Prophetic Tradition. An Examination of the Book of Jeremiah in the Light of Israel's Prophetic Traditions* (Leuven: Peeters, 2000).

Lange, A., *Vom prophetischen Wort zur prophetischen Tradition. Studien zur Traditions- und Redaktionsgeschichte innerprophetischer Konflikte in der Hebräischen Bibel*. FAT 34 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002).

Leeuwen, C. van, 'Die Partikel ׀', in: C.J. Labuschagne (e.a.), *Syntax and Meaning. Studies in Hebrew Syntax and Biblical Exegesis*. OTS 18 (Leiden: Brill, 1973), 15-48.

Lenzi, A., 'Revisiting biblical prophecy: Revealed knowledge pertaining to ritual, and secrecy in light of ancient Mesopotamian prophetic texts', in: A. Lenzi & J. Stökl (eds.), *Divination, politics, & Ancient Near Eastern empires*, Ancient Near East Monographs 7 (Atlanta: SBL, 2014), 65-86.

Lenzi, A., *Secrecy and the Gods. Secret Knowledge in Ancient Mesopotamia and Biblical Israel*. State Archives of Assyria Studies XIX (Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2008).

Maier, C., *Jeremia als Lehrer der Tora. Soziale Gebote des Deuteronomiums in Fortschreibungen des Jeremiabuches* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002).

Malamat, A., *Mari and the Bible*. Studies in the History and Culture of the Ancient Near East XII (Leiden: Brill, 1998), 134-141, repr. van: A. Malamat, 'The Secret Council and Prophetic Involvement in Mari and Israel', in: R. Liwak & S. Wagner (eds.), *Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel*. Fs. S. Hermann (Stuttgart: Kohlhammer, 1991), 231-236.

Martens, E.A., 'עמד', in: *NIDOTTE* 3, 432-433.

Meier, S.A., *Themes and Transformations in Old Testament Prophecy* (Downers Grove: IVP, 2009).

Meyer, I., *Jeremia und die Falschen Propheten* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977).

Miller jr., P.D., 'Cosmology and World Order In the Old Testament. The Divine Council as Cosmic-Political Symbol', *Horizons of Biblical Theology* 9-2 (1987) 53-78; repr. in: P.D. Miller, *Israelite Religion and Biblical Theology: Collected Essays*. JSOTSS 267 (Sheffield: Sheffield Academic, 2000).

Miller jr. P.D., 'The sovereignty of God', in: D.G. Miller (ed.), *The Hermeneutical Quest*. FS. J.L. Mays (Allison Park: Pickwick, 1986), 129-144.

Moberly, R.W.L., *Prophecy and Discernment*. Cambridge Studies in Christian Doctrine 14 (Cambridge: UP, 2007).

Mosis, R., 'דס', in: *TWAT* III, 668-682.

Moor, J.C. de, *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism* (Leuven: UP/Peeters, 1997²).

Mullen jr., E.T., 'Divine Assembly' in D.N. Freedman e.a. (eds.), *The Anchor Bible Dictionary* II (New York: Doubleday, 1992), 214-217.

Mullen jr., E.T., *The Assembly of the Gods. The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature*, HSM 24 (Harvard: Scholars Press, 1980/1986).

Neef, H.-D., *Gottes himmlischer Thronrat. Hintergrund und Bedeutung von sôd JHWH im Alten Testament*, Arbeiten zur Theologie 79 (Stuttgart: Calwer, 1994).

Newsom, C.A., 'The Invention of the Divine Courtroom in the Book of Job', in: A. Mermelstein & S.E. Holtz (eds.), *The Divine Courtroom in Comparative Perspective*, Biblical Interpretation Series 132 (Leiden: Brill, 2015), 246-259.

Niehr, H., *Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr.* (Berlin: de Gruyter, 1990).

Nissinen, M., *Ancient Prophecy. Near Eastern, Biblical and Greek Perspectives* (Oxford: Oxford UP, 2017).

Nissinen, M. 'Prophets and the Divine Council', in: U. Hübner & E.A. Knauf, *Kein Land für sich allein*. Fs. M. Weippert, Orbis Biblicus et Orientalis 186 (Göttingen: Vandenhoeck &

Ruprecht, 2002), 4-19.

Parker, S.B., 'Council', in: K. van der Toorn e.a. (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (Leiden: Brill, 1999²), 204-208.

Peels, H.G.L., 'Jeremiah, Prophet of Ultimate Ruin and New Hope', in: H.G.L. Peels & S.D. Snyman (eds.), *The Lion has Roared. Theological Themes in the Prophetic Literature of the Old Testament* (Eugene: Wipf & Stock, 2012), 96-118.

Petersen, D.L., *The Roles of Israel's Prophets*, JSOTSS 17 (Sheffield: JSOT Press, 1981).

Polley, M.E., 'Hebrew Prophecy within the Council of Yahweh, Examined in its Ancient Near Eastern Setting', in: C.D. Evans e.a. (eds.), *Scripture in Context. Essays on the Comparative Method* (Pittsburgh: Pickwick, 1980), 141-156.

Pongratz-Leisten, B., 'When the Gods are Speaking: Towards Defining the Interface between Polytheism and Monotheism', in: M. Köckert & M. Nissinen (eds.), *Propheten in Mari, Assyrien und Israel*. FRLANT 201 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003), 132-168.

Reimer, D.J., 'God and Place in Jeremiah', in: J. R. Lundbom e.a. (eds.), *The Book of Jeremiah. Composition, Reception and Interpretation*, SVT 178 (Leiden: Brill, 2018), 476-497.

Ringgren, H., 'עמר', in: *TWAT* VI, 194-204.

Robinson, H.W., *Inspiration and Revelation in the Old Testament* (Oxford: Clarendon, 1946).

Robinson, H.W., 'The Council of Yahweh', *JThS* 45 (1944), 151-157.

Ross, J.F., 'The Prophet as Yahweh's Messenger', in: B.W. Anderson & W. Harrelson (eds.), *Israel's Prophetic Heritage* (London: SCM Press, 1962), 98-107.

Saebø, M., 'רס', in: *THAT* II, 144-148.

Schneider, C., *Krisis des Glaubens. Zur Frage der sogenannten falschen Prophetie im Alten Testament* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1988).

Seitz, C.R., 'The Divine Council: Temporal Transition and New Prophecy in the Book of Isaiah', *JBL* 109 (1990), 229-247.

Seitz, C.R., 'The Prophet Moses and the Canonical Shape of Jeremiah', *ZAW* 101 (1989), 3-27.

Sharp, C.J., *Prophecy and Ideology in Jeremiah. Struggles for Authority in the Deutero-Jeremianic Prose* (London: T&T Clark, 2003).

Smith, M.S., *The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts* (Oxford: UP, 2001).

Stökl, J., 'Divination, Politics, and Ancient Near Eastern Empires', in: A. Lenzi & J. Stökl (eds.), *Divination, politics, & Ancient Near Eastern empires*, Ancient Near East Monographs 7 (Atlanta: SBL, 2014), 49-63.

Stökl, *Prophecy in the Ancient Near East. A Philological and Sociological Comparison*, CHAN 56 (Leiden: Brill, 2012).

Sweeney, M.A., *Form and Intertextuality in Prophetic and Apocalyptic Literature*, FAT 45 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005).

Tarrer, S.B., *Reading with the Faithful. Interpretation of True and False Prophecy in the*

Book of Jeremiah from Ancient Times to Modern, Journal of Theological Interpretation Supplements 6 (Winona Lake: Eisenbrauns, 2013).

Thelle, R.I., *Ask God. Divine Consultation in the Literature of the Hebrew Bible*, BET 30 (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2002).

Weippert, M., 'The Balaam Text from Deir 'Alla and the Study of the Old Testament', in: J. Hoftijzer & G. van der Kooij (eds.), *The Balaam Text from Deir 'Alla Re-evaluated: Proceedings of the International Symposium held at Leiden 21-24 August 1989* (Leiden: Brill, 1991), 151-184.

Wessels, W.J., *Failed Leaders. The Nature and Content of Prophetic Rivalry in Jeremiah 23:9-22* (diss. Nijmegen, 2018).

Wessels, W.J., 'Prophetic sensing of Yahweh's word', *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 71-3 (2015), 1-9.

White, E., *Yahweh's Council. Its Structure and Membership*, FAT 2. Reihe 65 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014).

Wolters, A., 'ָָ', in: *NIDOTTE* 2, 490-492.

Wright, J.E., 'Biblical Versus Israelite Images of the Heavenly Realm', *JSOT* 93 (2001), 59-75.

Würthwein, E., 'Zur Komposition von I Reg 22, 1-38', in: F. Maass (ed.), *Das ferne und nahe Wort*, Fs. L. Rost (Berlin: Alfred Töpelman, 1967), 245-254.

Zimmerli, W., 'Visionary Experience in Jeremiah', in: R. Coggins e.a. (eds.), *Israel's Prophetic Tradition* (Cambridge: UP, 1982), 95-118.