HOOP IN HET VERWOESTE LAND

*Een verhouding tussen het land en de tempel in
het boek Joël*

Eindscriptie
Edward E. Hanock

Studiebegeleider:
prof. dr. G. Kwakkel
dr. Koert van Bekkum

Theologische Universiteit Kampen
(TUK)

Voorwoord

p deze plek wil ik graag mijn hartelijke dank uitspreken naar de mensen die op de een of andere manier een rol hebben gespeeld in het tot stand komen van deze scriptie. Allereerst gaat mijn dank uit naar mijn studiebegeleider, prof. dr. Gert Kwakkel. Hij was het die mij tijdens mijn gehele studieperiode vriendelijk, stimulerend en vakkundig begeleidde. Ook wil ik hier dr. Koert van Bakkum bedanken, die bereid is geweest om mij verder te begeleiden vanwege het verlot van prof. Kwakkel. Hun nauwkeurigheid is zeer waardevol voor mij als buitenlandse student, die de taal niet goed beheerst en die daardoor moeite heeft om dingen goed onder woorden te brengen. Ik ben ervan overtuigd dat zonder hun hulp deze scriptie nooit afgekomen zou zijn. Tevens wil ik Bart Dubbink en Maarten Boersma danken voor hun inbreng en voor hun kritiek op deze scriptie.

Tijdens mijn studie en het verblijf van mijn gezin in Nederland speelt de Groninger Zendingsdeputaten (GZD) een belangrijke en grote rol. Wij worden door hen financieel ondersteund. Hierbij wil ik *Pak* Daan en *Ibu* Lidy, dhr. Hans Beeftink, en ook degenen die daarbij betrokken zijn, bedanken. *Pak* Henk Venema en *Ibu* Atsje bedankt voor jullie steun. Van het comité SETIA te Kampen met name *Pak* Henk Schutten en *Ibu* Ria, Gerda Bastiaan en mevrouw Rita Bretteler, ik dank jullie hartelijk voor jullie betrokkenheid en aandacht tijdens ons verblijf in Kampen. Bedankt ook voor een boeiende samenwerking met jullie. Fam. Harink (Jan en Aly) te Wezep, hartelijk dank voor jullie steun. Petra Holsappel, ook bedankt voor je steun. Oom Willy en tante Adele, heel hartelijk dank voor jullie liefdevolle zorgzaamheid. Tot nu toe herinner ik me uw stimulerende woorden om de kans van deze studie te benutten.

Uiteraard wil ik deze gelegenheid ook benutten om dr. Matheus Mangentang, rector van de theologische hogeschool SETIA te Jakarta, samen met stafleden en studenten, te danken voor zijn steun en vooral voor zijn gebed. Mijn collega, Naftali Arung, dank ik ook voor de discussie en zijn steun rond deze studie.

Als laatste richt mij dank zich tot mijn geliefde vrouw, Rosita Makdalena Lubis. In deze studieperiode heeft zij een belangrijke en grote rol gespeeld. Elke ochtend hoor ik haar stem: 'Hoe laat ga je naar de bibliotheek?' En tijdens het schrijven van mijn scriptie hoor ik ook: 'Hoe is het met je scriptie. Hoever ben je gekomen?' Het is echt niet alleen een stimulerende vraag maar tegelijkertijd maakt zij mij 'wakker' om hard te werken. Bedankt, lieve schat. Mijn zoon, Gio Hanock, wil ik ook hier noemen. In het gebed heeft hij mij gesteund. Daarnaast heb ik mijn Nederlands veel met hem geoefend. Vooral als ik hem een gedeelte uit de tiener Bijbel of een verhaaltje voorlas. Hij verbeterde direct mijn uitspraak. Mijn familie in Indonesië, zowel in Manado als in Jakarta, bedankt voor jullie steun.

Bovenal de dank aan de HEER, die ik tijdens deze studie dieper heb leren kennen. Kracht, wijsheid, liefde en gezondheid heeft Hij mij gegeven om dit project af te ronden tot Zijn eer.

Kampen, medio juni 2012.
Edward Everson Hanock

Inhoudsopgave

Voorwoord	1
Inhoudsopgave	2
1. Inleiding	3
1.1. Aanleiding en onderzoeksvraag	3
1.2. Uitwerking	4
1.3. Belang van het onderzoek	5
2. Het boek Joël: historisch en literair	6
2.1. Het auteurschap: Joël, ik en wij	6
2.2. Datering: het optreden of het schrijven	9
2.3. Indeling van de tekst	12
2.4. Structuur van de tekst	13
2.5. Theologische boodschap	14
3. Exegese	17
3.1. Aanloop	17
3.2. 'Mijn land [is] Zijn Land' (Joël 1,6; 2,18; 4,2)	17
3.3. Het land zonder oogst en de tempel zonder offers (1,9-12)	26
3.4. De boetedoeningsruimte (1,13-14)	31
3.5. Ongelukkige tempel en levenloos land (1,16-20)	35
3.6. Sion en theofanie (Joël 2,1)	38
3.7. Paradijs en woestijn (2,3)	41
3.8. Gods inmenging in het land (Joël 2,19.21-22)	43
3.9. Sion en de dag van de HEER (4,16-17)	46
3.10. De tempel: de bron van het (vruchtbare) leven in het land (4,18-21)	50
3.11. Voorlopige conclusie	53
4. Conclusie	55
Gebruikte literatuur	57
Lijst van afkortingen	60

foto wordt genomen van deze site: <http://www.knack.be/nieuws/buitenland/3-000-brandweermannen-vechten-tegen-bosbranden-arizona/article-1195032411233.htm>

1 Inleiding

Het land en de tempel zijn voor de Israëlieten van grote betekenis. Bij het land denkt men meestal dat dit te maken heeft met de status van Israël als een nomadisch volk. Het houdt ook verband met het gegeven dat het land door God aan Abraham is beloofd. Daarom denkt men hier aan de Pentateuch en ook aan de andere oudtestamentische boeken. Want daarin wordt de waarde van het land voor Israël boeiend vertolkt.¹ Als voorbeeld geeft de Pentateuch twee bekrachtigingen waar over de basis van het concept van het land gesproken wordt. Gen. 12 biedt het land aan als een goddelijk geschenk. Uit Gods hand kreeg Israël dat land. Daaropvolgend is het land volgens Leviticus een goddelijke bezitting (Lev. 25). Hier wordt God als eigenaar van dat land erkend.

Wat de tempel betreft, dat is in feite anders. Historisch wordt de voltooiing daarvan later genoemd. In de tijd van de aartsvaders was er nog geen tempel, ook al kende men bijvoorbeeld wel het altaar,² dat alom bekend was in het Nabije Oosten. En Melchizedek fungeert in Jeruzalem als hogepriester van El-'Elyon (Gen. 14,18). De aanduiding van de tempel komt wel aan de orde in het Sinaïtisch verbond. Daarin wordt deze voor het eerst duidelijk genoemd in het teken van tabernakel (Ex. 25-31). Later wordt de tabernakel in de periode van de koningen vervangen met tempelgebouw.³

Met betrekking tot het boek Joël maken land en tempel veel indruk op mij. Joëls aandacht aan het land is uitgebreid en grondig (1,4-4,21). Intussen wordt de tempel opvallend geplaatst te midden van het tot chaos vervallen (1:2-2:17)⁴ en het herstelde land (2,18-4,21).⁵ Joël wordt dus opgedragen deze elementen te verkondigen als onderdeel van Gods woord aan Israël. Sterker nog, beide zijn voor Israël niet alleen uiterlijk belangrijk maar ook innerlijk.

1.1. Aanleiding en onderzoeksvraag

Hierboven werd al genoemd dat het land werkelijk tot chaos vervallen was. Er heerste onrust vanwege de gruwelijke catastrofe teweeggebracht door de sprinkhanen en door een vreemde natie (1,6.10.11.12.19.20; 2,3.9.10).⁶ Maar wat hier opvalt, is dat God deze vreselijke en vijandelijke handeling toestaat en begeleidt. God legitimeert zelfs deze handeling (2,11.25). Daardoor was Joël diep onder de indruk van Gods dodelijke daad en hij verbindt dat met de 'dag des Heren', zoals blijkt

¹ Zo ziet G. von Rad, *From Genesis to Chronicles*, 59, dat het idee over de landbelofte in de Hexateuch heel belangrijk is.

² Bv. in Sichem (Gen. 12,6-7), Betel (Gen. 12,8; 35,6-7), Mamre (Gen. 13,18); Berseba (Gen. 26,23-25) en Moria (Gen. 22,9). Het altaar heeft meer betrekking op het element van de cultische praktijk van aartsvaders dan direct op de tempel.

³ Zie m.n. het Davidische verbond, 2 Sam. 7; zo ook 1 Kon. 8, de inwijdingsplechtigheid van de tempel.

⁴ Het idee over het vervloekte land is niet nieuw. Na de zondeval vervloekte God het land (Gen. 3,17). Tijdens de woestijntocht waarschuwde God Israël (Deut. 28) om te gehoorzamen.

⁵ In de hoofdstukken 2-4 komen zelfs drie andere termen met betrekking tot de tempel voor, nl. Sion, de heilige berg en Jeruzalem.

⁶ Bij deze gebeurtenissen (1,1-2,11) wordt terecht gevraagd of beide aanvallers in twee verschillende beelden of alleen maar in één beeld gezien moeten worden.

uit 2,2a: “een dag van duisternis en somberheid, een dag van wolken en verduistering”.⁷ Over deze situatie klaagt hij uitermate serieus.

Naast Gods eerlijke bewering aangaande Zijn vijandelijke daden tegen Juda verkondigt Joël ook Gods genade in de tempel, die nog recht overeind stond in dat land. Keer op keer noemt hij de tempel (1,9.13.14.16; 4,18).⁸ Bovendien verwijst hij ook vaak indirect naar de tempel, zoals: Sion, de heilige berg en Jeruzalem (2,1.15; 4,16-17. 21).⁹ Joël wilde hiermee laten zien, dat alles wat door de sprinkhanen en een vreemde natie uit dat land werd geplunderd en geroofd, hersteld zou worden. Hij was ervan overtuigd dat het herstel alleen onder het dak van de tempel gerealiseerd kon worden. Sterker nog, het was helemaal afhankelijk van dat huis.

Het is dus heel interessant om Joëls verkondiging over het veroordeelde en herstelde land en over de tempel naar voren te brengen in dit onderzoek. Hierbij concentreer ik me niet op de vraag waarom het land werd verwoest of hoe de tempel in het verwoeste land functioneert. Het gaat me erom hoe beide elementen in het boek Joël functioneren en hoe ze inhoudelijk met elkaar kunnen worden verbonden. Daardoor ben ik gekomen tot de volgende onderzoeksvraag, die hier getoetst moet worden, nl. “Wat is de verhouding tussen de tempel en het beloofde land in het boek Joël?”

1.2. Uitwerking

In principe wordt dit onderzoek exegetisch uitgewerkt. Hiermee breng ik de zogeheten synchronische methode in praktijk. De vraag op welke teksten uit het boek Joël deze exegetische betrekking heeft, is min of meer afhankelijk van de hoofdonderzoeksvraag. Ik zal alleen de geselecteerde teksten, die bij dit onderzoek betrokken zijn, in kaart brengen en exegetiseren. De teksten die interessant lijken, maar die niet sterk genoeg met mijn onderwerp te maken hebben, overgeslagen zullen worden.

Na de inleiding (hoofdstuk 1), komt de uiteenzetting van de canoniek van het boek Joël in hoofdstuk 2 aan de orde. Het doel hiervan heeft vooral te maken met uiteenzetting van verschillende onderwerpen, zoals: auteur, datering, indeling, structuur en boodschap. De eerste drie zijn omstreven. Daarover lopen de opvattingen uiteen.

In het volgende hoofdstuk (hoofd. 3) wordt het onderzoek gericht op een uitvoerige exegetische. Met het oog op het specifieke onderwerp zoals gepresenteerd wordt in mijn probleemstelling, zal ik hier diverse Bijbelgedeelten uit het boek Joël behandelen. Namelijk: 1,6; 2,18 en 4,2 (mijn land [is] Zijn land); 1,9-12 (het land zonder oogst en de tempel zonder offer); 1,13-14 (de boetedoeningsruimte),¹⁰ 1,16-20 (ongelukkige tempel en levenloos land); 2,1 (Sion en theofanie); 2,3 (paradijs en woestijn);

⁷ Joël komt overeen met Amos 5,18, waarop de nadruk op de duistere karakteristiek ligt.

⁸ ‘De tempel’ is een begrip van de Hebreeuwse frase *bēt yhw* (het huis van de HEER) en *bēt ʾlh* (het huis van God). Zie JM §139a1 en E. Jenni, בית, in *TLOT* vol. 1, 234.

⁹ 4,5 is ook een indirecte aanduiding voor de tempel van de Heer. Het goud en het zilver worden meestal gevoegd bij de schat van de HEER (Jos. 6,19; 2 Sam. 8,11 zie 2 Kron. 18,11; 1 Kon. 7,51; 15,15.18; 2 Kon. 14,14; 16,18; 2 Kron. 22,14,16; 29,2-3.7; Ez. 5,14; 6,5; 8,25.28 etc.). Ondanks dat aan het eind van dit vers het woord: *לְהִיכָלְךָ* (naar uw paleizen i.p.v. ‘tempels’) voorkomt; zie Wolff, 85.

¹⁰ 2,12-14 is een symmetrie van 1,13-14

2,19.21-22 (Gods inmenging in het land); 4,16-17 (Sion en de dag van de HEER); en 4,18.20-21 (de tempel: de bron van het leven in het land en de woonplaats van Jahwe); en het laatste deel van dit hoofdstuk is een voorlopige conclusie.

De verhouding tussen de tempel en het land, zoals dat zal blijken uit de exegese, zal in hoofdstuk 4 geïntegreerd en afgesloten worden. Het is een belangrijk doel van deze scriptie. Tegelijk wordt het ook een definitief antwoord op de onderzoeksvraag en een conclusie voor mijn gehele onderzoek.

1.3. Belang van het onderzoek

Met betrekking tot het studieproject: ‘problemen rond het godsbeeld in het Oude Testament’, kies ik voor dit onderwerp, hoewel dit het project vooral op een indirecte manier raakt. Het is bekend dat God een grote rol speelt achter de dodelijke agressie tegen het land Israël (Joël 1; 2,1-9). Het land laat ons zien dat Jahwe een werkelijke vijand is. Maar in tweede laatste hoofdstukken komt God met redding en herstel omwille van dat land en van Zijn uitverkorene volk. Dat doet God vanuit de tempel. Hier is God een vriend. Daardoor constateer ik dat de verhouding tussen het land en de tempel heeft ook te maken met Gods beeld. Namelijk hoe Hij Israël en het land bejegt.

Ten tweede wil ik dit boeiende onderwerp op een meer specifieke manier behandelen naast de waardevolle bijdrage van vele exegeten. Mijn inziens zijn land en tempel opvallende thema's in het boek Joël. Ik zou zeggen: het boek Joël begint met problematisch (1,2-4) land en het eindigt met de tempel (4,18-21). En ten slotte heeft dit onderzoek te maken met een persoonlijke verwachting. Ik hoop dat deze scriptie een bijdrage kan leveren aan de Bijbellezers die steeds moeilijker omgaan met de lastige onderwerpen in het boek Joël.

2 Het boek Joël: historisch en literair

In dit hoofdstuk zal een aantal inleidingsvragen, die betrekking heeft op historische en literaire aspecten het boek Joël, globaal besproken worden. Om dit doel te bereiken wordt de diachronische en synchronische benadering toegepast.

2.1. Auteurschap: Joël, ik en wij

Strikt genomen worden de uiteenlopende denkbeelden aangaande het auteurschap¹¹ veroorzaakt door drie factoren, nl. de structuur, de (kenmerkende) taal en de boodschap van het boek Joël. In de exegetische praktijk spelen deze factoren een grote rol, om zowel het historische als literaire probleem c.q. de datering, de eenheid, etc. op te lossen. We zien vaak hoe een schriftuitlegger die factoren probeert te gebruiken in de zoektocht naar een antwoord op het historische en literaire probleem van Bijbelboeken.

Door inbreng van bovenstaande factoren in de discussie over het boek Joël worden er vaak verschillende veronderstellingen geconstateerd. Ten eerste, Joël is de werkelijke auteur van het boek Joël. Ten tweede, hoofdstuk 1-2 horen bij Joël en hoofdstuk 3-4 zijn niet van hem. Met andere woorden: dit boek is geschreven door meerdere auteurs. Ten derde, dit boek is geschreven door iemand die de woorden van Joël heeft verzameld en opgeschreven (zo Kapelrud). Ten vierde, dit boek kan door Joël geschreven zijn en later zijn afgewerkt door een redacteur.

Dat Joël, de zoon van Petuël, als auteur van dit boek geïdentificeerd moet worden, wordt duidelijk in het opschrift (1,1) genoemd. In de Joodse traditie wordt het auteurschap van Joël later verduidelijkt en doorgaans geaccepteerd.¹² Maar soms denkt men dat het geen definitieve aanname is omdat dit opschrift later toegevoegd kan zijn in het proces van de canonvorming. Daaruit leiden ze af dat het niet origineel is.¹³ Door enorme twijfel en zelfs de weigering van het aanvaarden van het

¹¹ Mijn aandacht wordt hier beperkt tot het antwoord geven op een fundamentele vraag: wie heeft dit boek geschreven. Ik besteed weinig aandacht aan Kapelrud, Rudolph en Hölscher die bezig zijn met identificering van wie Joël eigenlijk is. Kapelrud denkt dat Joël een cultusprofeet is (Kapelrud, 176-177). Rudolph stelt voor dat Joël een heilsprofeet is. En Hölscher betoogt dat Joël een epigoon moet zijn (zie Kapelrud, 176-177) vanwege vele citaten in het boek Joël, die vermoedelijk uit andere profetische boeken c.q. Jesaja, Zefanja, Amos, Obadja etc. afkomstig zijn. Barton heeft, wat mij betreft, de voorkeur. Barton pleit er voor dat Joël gezien moet worden als profeet (Barton, 18-22).

¹² Zie bv. Baba Bathra 15a in http://www.come-and-hear.com/bababathra/bababathra_15.html (geciteerd op 16 augustus 2011). Ik neem de vertaling van Maurice Simon en Israel W. Slotki onder het redacteurschap van rabbijn I. Epstein. Daarin wordt omschreven (als antwoord op de vraag: “wie heeft de Bijbel geschreven?”, zie Baba Bathra 14b) dat de auteurs van de twaalf kleine profeten door de namen zoals die in het opschrift staan gekend kunnen worden.

¹³ Zo Karel van der Toorn, *Wie schreef de bijbel?*, 50.

getuigenis van Joëls opschrift, stimuleert men om de rest van tekst van het boek Joël (1,2-4,21) diepgaand te bestuderen.¹⁴

In eerste instantie wil ik hier de positie van Duhm en anderen, vooral Bewer, beknopt beschrijven. In principe zijn ze van overtuiging dat dit boek uit twee literaire delen bestaat, namelijk: hfdst. 1-2 en hfdst. 3-4. De inhoud van deze twee delen is volgens hen verschillend.¹⁵ Volgens Bewer gaan de eerste twee hoofdstukken over de sprinkhanenplaag en de droogte. Bovendien zijn beide de straf voor [het volk] Israël. De laatste twee hoofdstukken gaan over de straf voor alle volken. Maar ook gaat het over Gods bescherming voor Israël. Opvallend is dat de sprinkhanen hier helemaal niet genoemd worden.¹⁶ Deze waarneming hangt echter af van de visie op de indeling van het boek Joël. Plaatst men de centrale wending in dit boek na 2,27, dan kun je concluderen dat in Joël 3,1-4,21 helemaal geen sprinkhanen ter sprake komen. Maar het wordt anders als men de wending bij 2,17 plaatst. Dan worden de sprinkhanen toch in de twee laatste hoofdstukken c.q. 2,18-4,21 genoemd.

Men slaat soms ook acht op het apocalyptische karakter van dit boek (zo Sellin en Hölscher).¹⁷ Bijvoorbeeld: 2,3a.10b.11a;¹⁸ en 3,1-4.¹⁹ Hier is er dus sprake van dat deze gedeelten jonger dan de andere zijn. Maar het idee in 2,3a is al in het verleden bezongen door Assaf (Ps. 50,3; zie ook Ps. 97,3)²⁰ en daarom kan het oorspronkelijk bij hoofdstuk 2 horen. Ook stemt 2,10 overeen met 2,3,6; alle drie verzen hebben betrekking op aangezicht van Jahwe. Dan kan het verband gelegd worden met Gods daad ten tijde van Jozua (Joz. 10,12-13), ook de profetie over Babel (Jes. 13,9-13). Wat het idee van vs. 11a betreft, het is te zeggen dat zowel in het *deuteronomistisch geschiedwerk* (2 Sam. 22,14=de psalm van David), in de profetie (Jes. 30,30; Amos 1,2; Jer. 25,30) als in de wijsheidsliteratuur (Job 37,4) zo'n gedachte al bekend was.

Daarnaast wordt de frase “de dag des HEREN” naar voren gebracht. Bewer vindt dat יום יהוה, die voornamelijk in het eerste twee hoofdstuk (1,15; 2,1b.2) voorkomt, een interpolatie is. Het is moeilijk te zeggen dat het origineel is. Hij denkt ook dat Joël dergelijk idee nooit bedacht zou kunnen hebben.²¹ Deze benadering wordt überhaupt een patroon om de laatste twee hoofdstukken te beoordelen en om daarvoor streng te selecteren welke verzen wel en niet van Joël zijn. Bij dit boek leidde Bewer af dat 1,15; 2,1b.2.6.10-11.27; 3,4b-5; 4,1.2b-8.14b-21 niet van Joël afkomstig is.²² Hier denkt hij aan de mogelijkheid dat een apocalypticus en een editor²³ betrokken zouden kunnen zijn in

¹⁴ o.a. B. Duhm (na Maurice Vernes [1872] en J.W. Rothstein [1876]) en zijn aanhangers (E. Sellin, J.A. Bewer, T.H. Robinson, etc.). Mede de 20^e eeuw exegeten (Wolff c.s.); zie C. van Leuwen, *Joël*, 13.

¹⁵ Zo Bewer, *Joël*, 49.

¹⁶ Bewer, *Joël*, 49.

¹⁷ D.E. Sellin, *Das Zwölfprofetenbuch*, 123, 134.

¹⁸ Volgens Hölscher (zo citeert Sellin) zouden deze drie verzen het lied van de apocalypticus kunnen zijn. Zie D.E. Sellin, *Das Zwölfprofetenbuch*, 123.

¹⁹ Sellin, 135. Als Sellin dit denkt als het werk van een apocalypticus, dan beschouwt Bewer anders. Hij vindt dat 3,1-4 door Joël geschreven werd (Bewer, *Joël*, 64).

²⁰ De eerste strofe van dit Psalm (vss. 1-6) is ook opmerkelijk. Want deze strofe klinkt profetisch, ondanks dat het een deel van een liturgie is. J. Goldingay, *Psalm* vol. 2, 110.

²¹ Bewer, *Joël*, 50.

²² Bewer, *Joël*, 56.

²³ Bewer, *Joël*, 59.

de afronding van dit boek. Dat wil zeggen: dit boek is volgens hen onmogelijk als literaire eenheid gezien kunnen worden.

Anders dan Duhm c.s. pleiten Wolff en anderen²⁴ voor eenheid van dit boek, ook al is er een kort gedeelte in de prozavorm, nl. 4,4-8, te midden van poëtische teksten die vooral de samenhang tussen 4,1-3 en 4,9-17 onderbreekt.²⁵ Als de eenheid de kwestie is, kan betoogd worden dat dit gedeelte buiten het raam van de eenheid speelt. Het gedeelte zou een interpolatie kunnen zijn. Dit is dus geen echt werk van één auteur. Maar Amos 7,10-17 laat ons daarentegen zien dat een profeet zijn orakel op verschillende manieren kan uitvoeren. Enerzijds kan hij poëtisch en anderzijds in proza (narratief) profeteren. Zo denkt ook Ahlström.²⁶ Bij de vraag of dit boek uit één hand ontstaan zou zijn, moeten wij volgens Kapelrud onderscheid maken tussen ‘Joël’ en ‘de auteur’. Men moet Joël proberen los te laten van het conventionele vooroordeel dat Joël als werkelijk auteur erkend moet worden. Met zo’n idee bedoelt hij uitsluitend dat Joël überhaupt alleen gefunctioneerd heeft als een *originator of the sayings*. Deze *sayings* worden volgens Kapelrud goed bewaard en circuleerde in de cultische kring als een overlevering totdat ze door de auteur opgeschreven werden.²⁷

Maar het doorlopende literaire karakter van het boek laat aan de andere kant zien dat Joël zelf de natuurramp en het herstel van dat land beleefde, die aangeduid wordt door de aanduiding *mijn, ons*²⁸ en zelfs *ik*. Ze zouden naar Joël kunnen verwijzen, ondanks het tot dusver al duidelijk is dat de meeste exegeten kiezen voor Joël als auteur en voor verschillende figuren.

Via het gebruik van het pronomen suffixum kunnen wij nasporen hoe de profeet zichzelf presenteert. Daardoor komen we vijf keer de zogenaamde ‘ik-’ vorm tegen, vooral in het eerste hoofdstuk van Joël (1,6-7.13.19). Vier vormen daarvan zijn een achtervoegsel, *mijn* (land, wijnstok, vijgenboom, God). En slechts één keer komt het voor in de verbale zin (1,19), **אֵלֶיךָ יְהוָה אֶקְרָא** ‘tot u, Heer, roep *ik* [...]’. De rest van ‘ik-’ vorm,²⁹ zoals in 2,1.25-27; 3,1.2; 4,2.3.5.17 (25 malen), verwijst naar Jahwe zelf. Bovendien, in zijn zorg aangaande het geplaagde land, maakt Joël zichzelf in de zogeheten ‘wij-’ vorm bekend, die in 1,16 twee keer voorkomt (*onze* ogen, God). Door de ‘wij-’ vorm is dus bekend dat Joël een van de Israëlieten zou kunnen genoemd worden.

Zijn profeetschap gezien kan worden vanuit het perspectief dat hij Gods bode was. Dat wordt niet alleen bevestigd door de frase “het woord van de Heer, dat kwam tot Joël [...]” (1,1), maar vooral door twee profetische formules die voorkomen in 2,12a, **נְאֻם־יְהוָה**, “godsspraak van de Heer,” en 3,5, **כַּאֲשֶׁר אָמַר יְהוָה**, “zoals de Heer gezegd heeft”.³⁰ Deze twee formules verduidelijken de essentiële taak van een bode. Freedman is van mening dat de term **נְאֻם** uitsluitend wordt gebruikt

²⁴ O.a. Prinsloo, Allen, Crenshaw, Van Leeuwen, etc.

²⁵ Th. C. Vriezen en A.S. van der Woude, *Oud-Israëlitische*, 291.

²⁶ Ahlström, *Joel and the Temple Cult*, 134.

²⁷ Kapelrud, *Joel Studies*, 176. Hij beschouwt dat Joël dit boek nooit schreef (blz.180). Aangaande hoe dit boek ontstaat, geeft Ahlström twee mogelijkheden. Uit het gezichtspunt van historische traditie is het mogelijk dat de profeet zijn profetie opschreef. Of hij sprak zijn orakel tot de bewoners van Jeruzalem en later hij of iemand anders (misschien: een cultische profeet of een leerling van Joël) schreef dat op. Ahlström, *Joel and the Temple Cult*, 137.

²⁸ Joël hoort hier dus bij.

²⁹ Zowel de gebruikmaking van het suffix, van het werkwoord als van het persoonlijk voornaamwoord.

³⁰ C. Westermann, *Basic Forms*, 56.

betreffende het goddelijke orakel in de profetische literatuur.³¹ Daarnaast zijn er nog twee formules te noemen, nl. Joël 1,2 שְׁמַעוּ־זֹאת 'hoor dit' en 4,8 כִּי יְהוָה דִּבֶּר 'want de HEER heeft gesproken'. Ze kunnen in ieder geval gecategoriseerd worden als de orakelspreuk van profeten. Joël 1,2 valt te vergelijken met Amos 4,1; 8,4, ondanks het feit dat het hier zonder het zelfstandig naamwoord דִּבֶּר voorkomt. Het idee van Joël 4,8 is een bevestiging van voorafgaande woorden van God, die al eerder, in dit geval 4,4-7, wordt genoemd.

De eigennaam Joël, die in combinatie met 'de zoon van Petuël' staat, maakt duidelijk dat hij de andere persoon die genoemd wordt te midden van de Israëlieten. Hij is een van de vele en bekende 'Joëls' in het OT.³² Dat wil zeggen: evenals de andere Joëls, is hij tevens sterk geworteld in de kring van Juda. In het zuidelijke rijk trad hij op³³ om Gods woord dat tot hem gekomen was te verkondigen. Door hem zou dit boek ontstaan, ondanks dat in de loop van de tijd een redacteur dit bewerkt heeft.

2.2. Datering: het optreden of het schrijven³⁴

Het is uitermate problematisch voor exegeten om nauwkeurig de datering van het boek Joël te bepalen. Moet men ervan uitgaan dat het optreden van een profeet tegelijkertijd met de ontstaanstijd van het desbetreffende boek valt? Of staan het optreden van de profeet en het ontstaan van zijn boek los van elkaar? In de praktijk wordt het onduidelijke onderscheid tussen deze twee zaken helemaal niet belicht. Terwijl we zowel het optreden als het schrijven, waarmee de opdracht van God te maken heeft, in de boeken wel allebei kunnen zien. Zo beval God direct Jesaja (Jes. 6,8-9), Jeremia (Jer. 1,17), Amos (Amos 7,15), Jona (Jona 1,2), Zacharia (Zach. 1,3), etc. om in specifieke plaatsen op te treden. Het is minstens een moment waarbij wij hun optreden tegelijk zouden kunnen zien met de datering van een deel van het boek.

Met betrekking tot het schrijven beval de Heer de profeten om zijn woorden op te schrijven, zoals het valt te zien bij Jesaja (Jes. 8,1; 30,8), Jeremia (Jer. 30,2; 36,2), Ezechiël (Ezech. 24,2; 43,11) en Habakuk (Hab. 2,2).³⁵ Bij Jeremia is dit uniek. De opdracht heeft niet alleen betrekking op Jeremia, maar mede op Baruch (Jer. 36,28).

Hierboven denken we aan diverse opdrachten. Bij de ene profeet komen beide opdrachten voor. Maar bij de andere komt soms alleen één opdracht c.q. de verkondiging voor. In zulke gevallen zal een exegeet er stil zwijgen vanuit kunnen gaan dat men het optreden en het schrijven in dezelfde tijd te kunnen dateren.

³¹ D.N. Freedman, *Pottery, Poetry*, 17.

³² Blijkbaar is de naam Joël alom bekend in het OT. De oudste zoon van Samuel is Joël (1 Sam. 8,1; 1 Kron. 6,13[?].18); Joël heeft ook te maken met enkele stammen van Israël. Bijvoorbeeld: Simeon (1 Kron. 4,35); Ruben (1 Kron. 5,4,8); Gad (1 Kron. 5,12); Levi (1 Kron. 6,21 [36], 15,7.11; 23,8; 26,22; 2 Kron. 29,12); Manasse (1 Kron. 27,20). Daarnaast heette de broer van de profeet Natan ook Joël (1 Kron. 11,38). In de tijd van Ezra-Nehemia waren ook twee mannen die Joël heetten (Ez. 10,43; Neh. 11,9). Zie ook BDB, יוֹאֵל, 222.

³³ A. Kuenen, *De boeken*, 341; G. Kwakkel, *Een andere dag*, in *Schrift* 244, 111.

³⁴ zie Prinsloo, *Theology*, 5.

³⁵ Zij schrijven dat God op het moment van hun optreden de opdracht geeft om Gods woorden direct op te schrijven.

Wanneer we kijken naar het boek Joël zien we dat beide opdrachten niet voorkomen. Toch moet men er rekening mee houden dat de zogeheten opmerkelijke [profetische] formules, zoals die voorafgaand genoemd zijn, een aantal keren in dit boek voorkomen. Door deze formules kunnen we het proces van openbaring aan Joël enigszins nagaan.³⁶ Dit leidt mij tot het denkbeeld, dat de datering van Joël zeer mogelijk met Joëls optreden te maken heeft, hoewel het boek Joël vermoedelijk tijdens het einde van zijn optreden of kort daarna geschreven werd.

Tijdens zijn optreden in Juda liet hij enkele historische gebeurtenissen bekendmaken. Als voorbeelden kunnen genoemd worden: de opvallende aanwezigheid van de oudsten en de priesters tegenover het ontbreken van de koning (1,1.2.9.13-14; 2,15-17);³⁷ het volk, גוי en עם (1,6 ;2,2b.5; zowel de sprinkhanen als het volk). Bij dit beeld zouden wij ook kunnen denken aan de typerende karakterisering van het betrokken volk zoals: machtig, ontelbaar, zijn tanden en hoektanden als van een leeuw en leeuw; de muur (2,7-9) en de tempel (1,9.13.14.16; 2,15; 4,17).³⁸ Beide zijn nog gaaf.³⁹ Sommigen⁴⁰ denken ook dat de aanwezigheid van de oudsten⁴¹ en de priesters⁴² in 1,2.9.13.14 naar de latere datering moeten verwijzen, nl. ten tijde van Ezra-Nehemia. Toch is het aannemelijker om voor een vroegere datering te kiezen.⁴³ Want de manier waarop Joël zijn boodschap schreef valt te vergelijken met Jesaja. In zijn profetie over Jeruzalem en Juda ontbrak ook de koning (Jes. 3,2), hoewel hij in het opschrift Uzzia, Jotam, Ahaz, Hizkia noemde. Misschien had ook Joël er geen belang bij om de koningen te noemen. Wanneer 2,7.9 als een concreet evenement gezien moet worden, dan nuanceren ze dat de invasie van dit machtige volk (2,3)⁴⁴ aan het begin van de 6^e eeuw zou gedateerd moet worden. Ook een aantal volken, nl. Tyrus, Sidon, Filistea, Griekenland,⁴⁵ en

³⁶ In het kader van openbaringsproces spelen waarschijnlijk andere profetische boeken een belangrijke rol in het boek Joël. Een aantal voorbeelden die interessant zijn om te noemen zijn de tempel, het oordeel en haar verhouding met de dag HEREN, de slavenhandel, de verschillende landen (Sidon, Tyrus, Filistijn, Edom, Egypte, Griekenland en Seba), et cetera. Het is zeker moeilijk te zeggen hoe groot de invloed hiervan op het boek Joël is, maar daarmee kunnen we een rode draad trekken. De tempel is mogelijk te koppelen aan de periode voor en na de ballingschap. Het boek dat naar voren zou gebracht kunnen worden is Jeremia of Ezra-Nehemia. Aangaande 'de dag des HEREN' wordt dat ook in Jesaja 13, Zefanja en Amos genoemd. De slavenhandel die uitgevoerd wordt door Sidon, Tyrus, Filistijn, etc. wordt meestal aan Ezechiël 27 gekoppeld. Het oordeel over Edom is uitgebreid beschrijvend in het boek Obadja.

³⁷ Hierbij is geen exacte datering. Enerzijds associëren oudtestamentici dit met 9^e eeuw, toen de minderjarige koning Joas regeerde, 2 Kon. 11-12 (zo b.v. J. Ridderbos [*Klein profeten* I, KV., 126]; G.C. Aalders [*Kanoniek*, 254] en M. Bič [*Das Buch Joel*, 108]), die Joël vooral als de zuidelijke tegenhanger van Elia en Hosea zien in de strijd tegen de baälsdienst, en anderzijds is dit volgens sommigen geschikt voor de tijd van Ezra-Nehemia (zie bv. Wolff, *Joel-Amos*, BKAT). Kapelrud, *Joel Studies*, 187, bemoeide zich niet met het ontbreken van koningsnamen. Want Joël interesseert zich volgens hem niet voor de politieke aspecten. Ridderbos vermoede ook dat dat mogelijk zou zijn als ten tijde van Joël een regerend koning kunnen zijn zonder dat Joël hem noemde (*Kleine profeten*, 125).

³⁸ In verband met vastendagen beschouwde Ridderbos (124) dat de Israëlieten ooit vóór de ballingschap gedaan hadden (1 Kon. 21,9; Jer. 36,6.9).

³⁹ vóór de verwoesting van Jeruzalem zou dit moeten zijn (C. van Leeuwen, 10).

⁴⁰ Bijv. Bewer (*Joel*, 57)

⁴¹ Die te maken hebben met hun functie als leider.

⁴² Vgl. 2 Kon. 12,6.

⁴³ zo van Leeuwen, *Joël*, 9; J. Ridderbos, *Kleine profeten*, 124-125..

⁴⁴ Bij dit feit gebruikt men meestal de zogenaamde *argumentum e silentio*; zo G.C. Aalders, *Kanoniek*, 252.

⁴⁵ O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT*, 481, pleit voor 4^e of 3^e eeuw als datering van dit boek vanwege de aanwezigheid van Grieken (zie 4,6). Maar we kunnen de informatie zoals in Ezechiël 27,13 niet weigeren. Beide teksten gebruiken hetzelfde woord voor Grieken: גוי of גוי. Dat betekent dat Grieken ten tijde van Ezechiël al

Sebeeërs worden genoemd (4,4-8). Deze landen zijn oude vijanden van Israël. Ook horen Egypte en Edom bij deze. Het is opmerkelijk dat Babel en Assur hier niet genoemd worden. Waarom komen ze hier niet voor? Waarschijnlijk omdat het stukje proza van 4,4-8 meer gericht is op de handel.⁴⁶ Dat wordt bijvoorbeeld duidelijk in vs. 8 wanneer gesproken wordt met het woord מֹכַר, *makar* ‘verkopen’. De genoemde landen zijn daarbij opvallend te noemen omdat ze participeren in de handel. En nog erger, zo van Leeuwen, is het misdrijf van Feniciërs en Filistijnen in slavenhandel, die wordt al genoemd in Amos 1,6-10 in de 8^e eeuw voor Chr. Daar is Edom ook bij betrokken (Amos 1,9). Maar de genoemde Ioniërs in Joël 4,6 als een partner in slavenhandel van Feniciërs en Filistijnen zou gedateerd worden in de 6^e eeuw (zo Kapelrud). In Jer. 25,15-26; 27,1-6; 47,4 maakte God Jeremia bekend dat Hij wraak op alle volken (Tyrus, Sidon,⁴⁷ Filistea⁴⁸ etc.) zal nemen. Dit valt mogelijk te koppelen aan Joël 4,4. Want ze hebben Gods goud, zilver, kostbare schatten meegenomen en naar hun tempel oftewel paleis gebracht (4,5).⁴⁹

Daarnaast geeft het cultische praktijk rond de tempel tevens een andere mogelijkheid voor de datering. Vooral de gebruikmaking van twee soorten offers, nl. spijs- en plengoffers (1,9.13; 2,14). Sommigen beschouwen dat ze naar de post-exilische tijd zouden kunnen verwijzen omdat ze hier als dagelijks offer (*tamid*) te verstaan zijn.⁵⁰ Een van de factoren die deze conclusie versterkt is volgens mij het gebruik van andere term rond dit woord, zoals: het huis van de HEER, de dienaren van Jahwe en van het altaar.⁵¹ Maar toch is het kwetsbaar. Hierover kun je een vraag stellen of het een verandering van de cultische praktijk impliceert, zoals in de tijd van Ezra en Nehemia.⁵²

De nuance van de deportatie in 4,2⁵³ en de profetie over Egypte en over Edom⁵⁴ (4,19) zou je ook naar voren kunnen brengen. Wat de profetie over beide volken betreft, van Leeuwen pleit voor de 9^e eeuw v. Chr. Met Egypte verbindt hij het aan de aanval van farao Sisak op Juda onder de koning Rehabeam (1 Kon. 14,25-28).⁵⁵ Als Joël 4,19b, m.n. frase מַחֲמַס בְּנֵי יְהוּדָה ‘vanwege hun gewelddaden tegen Juda’s zonen’, aan Edom gekoppeld wordt, dan kunnen we ook zien dat Edoms gewelddaden eigenlijk ten tijde van koning Ahas in 8^e eeuw zou kunnen zijn (2 Kron. 28,17). Kortom, 4,19a richt meer aan de toekomst en 4,19b is een terugblik van het verleden. Maar het is aan

bekend waren, namelijk: aan het begin van 6^e eeuw v. Chr. (C. van Leeuwen, 11). Ze zijn betrokken bij de handel van Tyrus (zo B. Maarsingh, *Ezechiël II*, 184). Zimmerli, *Ezechiel*, 661, dateert dat Ezech. 27,13.19 vóór ballingschap kan zijn.

⁴⁶ Sebeeërs is ook actief in handel in de periode van Salomo (1 Kon. 10; 2 Kron. 9), hoewel zij de handelsroute tot het Oosten hadden gedomineerd in 5^e eeuw (Longman III en Dillard, *An Introduction*, 412).

⁴⁷ Wolff meent dat de verwoesting van Sidon in 343 v. Chr. door Artaxerses III Ochos gedateerd kan worden.

⁴⁸ De aanval van Filistijn op Juda (2 Kron. 21:16) impliceert de vroege datering (zo van Leeuwen, *Joel*, 8). Maar Gods woorden in 4,4 stemmen waarschijnlijk overeen met de profetie van Jeremia en Ezechiël (vgl. Ezech. 26-27; Jer. 47,1.4). Interessant is dat de verovering van Tyrus met Chaldeeën, niet Assyrie te maken heeft (Jes. 23,13).

⁴⁹ Deze edelmetalen zouden gelezen worden in het licht van 4,2. Zie daarna de nadruk op 4,6.

⁵⁰ zo Sellin, *Zwölfprophetenbuch*, 113; Wolff, *Joel*, 35-36.

⁵¹ Wolff, *Joel*, 35-36.

⁵² In het hoofdstuk 3 ga ik dit behandelen.

⁵³ Volgens C. van Leeuwen [*Joël*, 8, 179] heeft dit ten minste betrekking op noordelijk Israël. En de datering is mogelijk in 722 v. Chr. Maar Wolff denkt dat Joël terugkeek naar twee deportaties, hetzij door de koning van Assur of door de koning van Babel (Nebukadnesar). Wolff, *Joel*, 92.

⁵⁴ Vgl. Jer. 49,17.20.22; Ezech. 25,13.

⁵⁵ In verband met Egypte en Edom in Joël 4,19 koos van Leeuwen (*Joël*, 8) voor 9^e eeuw en het midden van 9^e eeuw v. Chr.

twijfel onderhevig. nogal twijfel. Dit stuk zou kunnen overeenstemmen met het stukje proza in 4,4-8, vooral met vs. 5.

Wanneer Joël 2,18-4,21 het profetische karakter laat tonen, dan kan dit gedeelte (4,19) gedateerd worden aan het einde van de 7^e eeuw of aan het begin van 6^e eeuw v. Chr., namelijk ten tijde van farao Necho II (609-594 v.Chr.).⁵⁶ De grote overwinning ten tijde van farao Necho II valt te zien zijn tussen 608 en 605 eeuw v. Chr. Hij en zijn leger versloeg de koning Josia te Karkemis aan de Eufraat (2 Kron. 35,20-24; Jer. 46,2). Dit is het laatste succes van het Egyptische rijk. Want kort daarna speelt het Babylonische rijk een grote rol en het is machtig geworden vooral na de dood van Nabopolassar, die door zijn zoon opgevolgd is. Deze zoon werd machtiger dan zijn vader en is bekend geworden als Nebukadnessar.⁵⁷

Hierboven is dus een beknopte analyse in samenhang met datering van dit boek. In algemeen loopt de datering van Joël uiteen vanaf 9^e tot 2^e eeuw.⁵⁸ Datering in de 2^e eeuw op grond van het noemen van Griekenland is moeilijk te accepteren, want dit land was al veel eerder bekend. Mijns inziens is het daarom waarschijnlijk om (het boek) Joël aan het begin van 6^e eeuw te dateren.

2.3. Indeling van de tekst

Vooralsnog kennen wij twee grote stromingen rond de hoofdstukindeling van het boek Joël: driedelig (1-3) en vierdelig (1-4). Driedelig heeft in ieder geval betrekking op het werk van Stephen Langton in 13^e eeuw, zoals vertegenwoordigd in Vulgaat. Kennelijk hebben de meeste vertalingen en ook de eerste uitgave van de Rabbinbijbel onder redactie van Felix Pratensis (1516-1517) het indelingsmodel van Langton overgenomen. Wat vierdelig betreft, deze indeling is als eerste te vinden in de tweede versie van de Rabbinbijbel, het werk van Jacob ben Chayyim ben Adoniyahu (1524-1525).⁵⁹ Zowel de eerste als de tweede versie van het Hebreeuwse Bijbel wordt gevarieerd door gebruikmaking van het zogeheten systeem *setuma* en *petuha*. Dus: 1,1-12. 13-20; 2,1-14. 15-27; 3,1-4,8. 9-17. 18-21.⁶⁰

De verschijning van verschillende hoofdstukindelingen zijn in principe niet bedoeld om met elkaar te concurreren. Want er is helemaal geen tegenspraak tussen beide indelingen. Hier probeert men alleen 2,1-32 te breken waardoor een nieuw hoofdstuk ontstaat.⁶¹ De combinatie tussen het

⁵⁶ K.R. Veenhof, *De geschiedenis*, 460.

⁵⁷ Zie Veenhof, *De geschiedenis*, 458-59; vgl. J. Bright, *A History of Israel*, 302-310.

⁵⁸ Th. C. Vriezen en A.S. van der Woude, *Oud-Israëlitische*, 290. Deze uiteenlopende datering is te verdedigen door b.v. K.A. Credner, G.C. Aalders, J. Ridderbos, E.J. Young, M. Bic, A.S. Kapelrud, C.A. Keller, K. Koch, W. Rudolph, G. W. Ahlström, L.L. Allen, H.W. Wolff, J.A. Bewer, M. Treves en B. Duham.

⁵⁹ Emanuel Tov, *Textual Criticism*, 78; C. van Leeuwen, *Joël*, 11. Deze traditie wordt gevolgd door Jewish Publication Society (JPS Hebrew-English TANAKH) en ook door New American Standard Bible (NAS).

⁶⁰ Bič, *Das Buch Joel*, 6, volgt helemaal het *setuma-petuha*'s system van de Hebreeuwse Bijbel niet. Dit heeft vooral te maken met de laatste hoofdstuk c.q. 4,9-21. Hij ziet dit als een geheel, maar eigenlijk zou men het twee delen moeten verdelen o.a. 4,9-17 en de laatste verzen 18-21. Want in vs. 17 staat duidelijk een *setuma*.

⁶¹ J. Barton, *Joel and Obadiah*, 5. Ongelukkigerwijs legt hij verder onduidelijk uit, wat hij bedoelt met vierdelig als bevredigend model.

voorzetsel *ḥr*⁶² en *kn* in frase *וְהָיָה אַחֲרֵי־כֵן* ‘en daarna zal gebeuren’ (2,28=3,1) ondersteunt de verdeling van dit lange hoofdstuk.

2.4. Structuur van de tekst

Strikt genomen weerspiegelt de hoofdstukindeling de structuur niet. Daarom zoekt men grondig naar een structuur waarmee de tekst en haar diepere gedachte rechtgedaan wordt. Wolff benadrukt de zogenaamde *nahezu vollendete Symmetrie* van beide delen (1,4-20 = 2,21-27; 2,1-11 = 4,1-3.9-17; 2,12-17 = 3,1-5).⁶³ Volgens Kapelrud speelt de klacht een grote rol in de structuur. Zo identificeert hij 1,2-2,27 met een soort liturgie en de verzen 3,1-4,21 zijn een antwoord daarop.⁶⁴ Van Leeuwen maakt een concentrische structuur.⁶⁵ Voor hem is 2,15-17 de middelste eenheid.⁶⁶ Intussen observeert Prinsloo de opvallende progressies, waar door verschillende perikopen gevormd worden.⁶⁷ Daarvoor heeft het geen zin om het keerpunt van dit boek te bespreken. Bovendien leidt hij uit zijn structuur af dat het werk een Jahwistisch óf theocentrisch karakter heeft.⁶⁸ Ahlström is onder de indruk van de zogenaamde correlatieve structuur. Daarmee bedoelt hij dat twee aspecten van handeling (zowel ‘negatief’ [Joël 1-2] als ‘positief’ [Joël 3-4]) hier verbonden zijn met Israël.⁶⁹

De indruk is bij mij ontstaan, dat het boek Joël de modus imperatief met nadruk presenteert. Elke onderdeel wordt geconstrueerd met een imperatief en tussendoor worden enkele ‘redenen,’ ingevoegd. Dit toont aan dat deze modus hier een grote rol speelt. Vanuit literair gezichtspunt is deze imperatieve stijl belangrijk. Het signaleert heel duidelijk de eenheid van dit boek. Crenshaw betoogt dat deze modus een dringende boodschap van het boek Joël markeert.⁷⁰ De globale indeling hiervoor is: 1,2-20; 2,1-4,8 en 4,9-21. Bij 1,2-20 wordt in de laatste verzen, vs. 15-20, de stijl van een imperatiefrede losgelaten. Maar hoe dan ook, deze verzen kunnen niet van voorafgaand deel losgekoppeld worden. Want de beweegredenen verwijzen naar vss. 10-12. In het tweede deel, 2,1-4,8, zijn er vier imperatieve groepen: 2,1-11. 12-14. 15-22. 23-4:8. Deze vier delen worden mede ondersteund door enkele redenen. Dat geldt ook voor het laatste deel, 2,23-4,8. De reden is 2,24-4,8. Het derde deel (4,9-21) wordt begonnen in dezelfde toon: *שְׁמַעוּ־זֹאת* ‘hoor dit’ en *קְרִאוּ־זֹאת* ‘kondig dit af’ (vgl. 1,14; 2,15). Interessant is dat Joël hier niet alleen aan de oudsten, de priesters en de bewoners van Juda Gods woord verkondigt, maar ook aan alle volken. Met betrekking tot deze linguïstische vorm heb ik onderstaande structuur te samen gesteld.

⁶² zie JM § 103 a, n.

⁶³ Wolff, *Joel-Amos*, 6.

⁶⁴ Kapelrud, *Joel Studies*, 4-5, 9.

⁶⁵ vgl. Duane A. Garrett, *The Structure of Joel*, JETS 28, 289-297. Garrett stelt de chiastische structuur samen. Volgens hem is belangrijk, dat Joëls idee over Gods straf wordt verschoven naar het idee over Gods vergeving.

⁶⁶ zie C. van Leeuwen, *Joël*, 18.

⁶⁷ Zo Prinsloo, *Theology*, 123.

⁶⁸ Prinsloo, *Theology*, 124-127.

⁶⁹ Ahlström, *Joel and the Temple Cult*, 135,

⁷⁰ J.L. Crenshaw, *Joël*, 39.

- I. De opdracht tot de oudsten en de inwoners om tijdens de crisis van het land goed op te letten (1,2-12).
 - A. De invasie van de sprinkhanen (1,4.6)
 - B. Mislukte landbouw en gebrekkige dienst (1,7.9)
 - C. Zware rouw (1,5.8)
 - D. De droogte (1,10-12)
- II. De opdracht tot de priesters en de gemeenschap om op de crisis te reageren (1,13-20; 2,1-17)
 - A. Oproep tot cultische praktijk in de tempel (1,13-14; vgl. de symmetrie hiervoor is 2,15-17).
 - B. Oproep tot bewustheid van de dag van de Heer en zijn effect (1,15-2,11).
 - C. Oproep tot inkeer en Gods antwoord (2,12-14)
 - D. Aandacht geven aan Gods medelijden (2,18-20).
- III. De opdracht⁷¹ tot de natuur (2,21-22)
 - A. Flora (2,21)
 - B. Fauna (2,22)
- IV. De opdracht tot de Israëlieten en buurlanden om op Gods actie te letten (2,23⁷²-4,21).
 - A. Herstel van het land (2,23-27)
 - B. Gods redding (3,1-5)
 - C. Herstel van Israëls status (4,1-16)⁷³
 - D. God is er in de tempel (4,17-21).

2.5. Theologische boodschap

Het populaire thema van Joël wordt vaak geassocieerd met de frase *yom Jahwe*.⁷⁴ Interessant is dan de vraag naar het karakter en de kern van deze dag. De karakteristieke en inhoudelijke kern van de dag des HEREN kan toegespitst worden tot Gods daadwerkelijke handeling, die in de toekomst uitgevoerd zal worden (zo Wolff; Prinsloo).⁷⁵ In Joëls perspectief is deze dag bestemd voor zowel Israël als andere volken. De vreemde volken zullen veroordeeld worden en tegelijkertijd brengt Jahwe Zijn redding tot Israël (zie bijv. 3,1-5). Hieronder is enkele boodschappen, naast deze de dag des HEREN.

Gods aanwezigheid. ‘Waar is hun God’, **אֵיךְ אֱלֹהֵיהֶם**, zo benadrukt het slot van 2,17. Dit is een vraag over de aanwezigheid van God. Maar het gaat ook over Gods werkelijke daad. Deze vraag wordt niet door de Israëlieten gesteld maar door een ander volk. De manier van Gods aanwezigheid wordt dus bevestigd door zijn werk via mensen, een natuurramp en de dieren. Toen de Israëlieten de

⁷¹ de opdracht is te zien in de tweede lijn: גִּילִי וְשִׂמְחִי ‘jubel en verheug’. In Klaag. 4,21 en Zech. 2,14 komt שׂוֹשׁ ‘verblijden’ en רִנָּן ‘juichen’ in combinatie met שִׂמְחָה voor. En ook met andere onderwerp c.q. de dochter van Edom en de dochter van Sion, ondanks dat de expressie dezelfde is.

⁷² Zie **וּבְנֵי צִיּוֹן** (2,23) als een specifieke aanduiding voor zowel het volk Israël als gemeenschap (Preuss, *Old Testament Theology*, 49). Dit is ook een hapax.

⁷³ De continuïteit van deze 16 verzen wordt vastgebonden door vss. 2, 12 en 14.

⁷⁴ zo Wolff, *Joel*, 12: “[...] Sein generalthema ist der Tag Jahwes”.

⁷⁵ Wolff, *Joel*, 12; Prinsloo, *Theology*, 103.

ramp beleefden, dachten ze waarschijnlijk dat God hen verliet. Hij was zelfs tegen hen. Hij is te zien via de natuurramp. Met andere woorden: de catastrofe is een bril waardoor iemand Gods aanwezigheid kan zien. Maar Gods aanwezigheid is ook te zien in Zijn antwoord, **וַיַּעַן יְהוָה וַיֹּאמֶר** 'Toen antwoordde de Heer en zei tegen zijn volk' (2,19). Op basis van deze frase kondigt de Heer een betere toekomst voor zijn volk aan (zie 2,19b vv). Met andere woorden: Hij heeft medelijden met Israël, zijn volk: **וַיַּחַמַּל עַל-עַמּוֹ** (2,18). Daardoor zal Hij het land herstellen (2,19-27). En dit betekent dat Hij zijn uitverkoren volk (zie 4,2c) niet meer in de steek zal laten. In verband met Israëls vijanden zal Hij hen ook oordelen (4,4-8. 12. 21). Het hoogtepunt hierbij is dat God te midden van zijn volk aanwezig is (4,17). En uiteraard wil Hij tevens te midden van hen blijven wonen (4,21). Hij is er voor altijd.

Het huis van genade. De tempel en het land worden in verschillende aanduidingen in Joël verspreid. Ten eerste is er woord **בֵּית** in combinatie met goddelijke namen: Jahwe en 'Elohim (1,9.13-14. 16; 4,18).⁷⁶ Zo'n frase 'het huis van de Heer, jullie God' is ook al bekend in het Bondsboek.⁷⁷ Destijds is de Tabernakel nog bekend. En later, ten tijde van Salomo (1 Kon. 6-8), werd de Tabernakel vervangen door de tempel. Ten tweede zijn er drie andere termen, die voor de tempel gebruikt worde, nl. **צִיּוֹן** 'Sion', **הַר** 'berg' (2,1.14; 3,5; 4,16-17.21) en **יְרוּשָׁלַם** 'Jeruzalem' (4,16a).⁷⁸

Het portret van de tempel is heel positief, ondanks het feit dat cultische instrumenten, zoals bijvoorbeeld het offer, dat naar de tempel gebracht moest worden, verdwenen zijn (1:13).⁷⁹ Mede is het onduidelijk of Judeërs onoprecht functioneerden in de tempel. Met andere woorden: of ze misbruik maakten van de tempel. Hierover geeft de tekst geen informatie. Joël benadrukt alleen de bekende functie van de tempel en wat betekent dat voor Israël. De tempel is de woonplaats van de Heer (4,21). Daar kunnen de Israëlieten ontmoeten met God en vragen om Gods genade (2,1.15-17; vgl. 1,13-14).⁸⁰ Tegelijkertijd worden ze zich herinnerd aan Gods verbond.

Niettemin wordt de betekenis van de tempel niet alleen gedomineerd door de vervulling van het theologische motief. Joël presenteert, nl. wat opvallend is en het feit dat de tempel in nauw verband staat met het land. Als de tempel in Joël een positief imago heeft, dan wordt het land op twee

⁷⁶ **בֵּית יְהוָה** 'het huis van de Heer'; **בֵּית אֱלֹהִים** en of **בֵּית אֱלֹהֵינוּ** 'het huis van jullie/van onze God' en **בֵּית יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם** 'het huis van de Heer, jullie God'.

⁷⁷ Daarin staat **בֵּית יְהוָה אֱלֹהֵיךָ** 'huis van de Heer, jouw God' (Ex. 23,19; 34,26).

⁷⁸ Wat Jeruzalem in 4,17b betreft, zij stemt overeen met Sion in Jes. 49,14-21; 51,3-52,2). Met andere woorden: Jeruzalem is hier een stad. Ook enerzijds zijn Sion en berg parallel (2,1) en anderzijds zelfstandig geworden (2,15; 4,16.21) en ook met elkaar gecombineerd (3,5; 4,17). Iets dergelijks ook met Jeruzalem. In 4,16a komt Jeruzalem voor in het synonieme parallellisme. Jesaja was van mening dat deze drie woorden bij elkaar hoorden en een bepaald begrip presenteerden (Jes. 2; 60); zie ook vgl. Psalm 48; 132.

⁷⁹ Joël beschrijft hier hoe het komt dat er geen graan en wijn meer als offer naar de tempel wordt gebracht. Het zou mogelijk zijn dat de Israëlieten zonder spijs- en plengoffer in de tempel komen en zien dat er iets vreemds met hen en met het land gebeurd is. Juist toen ze al in Kanaän waren, waar nota bene het vruchtbare land is. Maar de beschrijving van het land laat zien dat het anders ligt. De situatie van het land weerspiegelt hoe het misgaat met hen. Om deze situatie te ontleden, moeten we terugkijken naar de inhoud van de waarschuwing van Mozes die hij reeds in Deut. 28,38-42 heeft gedaan. Daarin beeldde Mozes uit dat Israël zich had verbonden met God. In dat geval moest Israël gehoorzaam zijn aan God (vgl. Deut. 28,1). Met andere woorden: als Israël gebrek aan de gehoorzaamheid heeft, dan weten ze precies wat de consequenties daarvan zijn.

⁸⁰ Als Israël aan het inwijdingsplechtigheid van dat huis en vooral naar het gebed van Salomo (1 Kon. 8) denkt. Want toen Salomo smeekte om Gods genade voor Israël als de Israëlieten in nood komen (1 Kon. 8,37-40).

manieren afgebeeld: *straf*(1,2-2,17) en *herstel*(2,18-4,21). De tempel is in tijden van droogte, hongersnood en de zoekgeraakte vreugde een eerste levensbehoefte geweest.

Het feit is dat Israël ten tijde van Joël niet helemaal kon genieten van de opbrengst van de landbouw. Ze werden bespot en geminacht (2,17; vgl. Deut. 28,37). Maar omwille van hen heeft God hen beloofd om het land te herstellen, hoewel het niet snel komt. Want het ligt nog in de toekomst. En dat hangt van God af, die in de tempel aanwezig is en die daar ook wil wonen. Wanneer ze bijeenkomen in het huis van het verbond en ze ontmoeten de Heer, die al met hen het verbond gesloten had, dan laat God zien dat Hij genadig is. En daarmee verandert Hij hun situatie. Het land zal niet meer droog zijn, maar het zal vruchtbaar worden. In en uit de tempel stroomt leven. Israël zal ook in het veilige land wonen. Als een brullende leeuw (4,16) behoedt God Israël tegen het dreigende gevaar.⁸¹ Kortom, het huis van de Heer is geen het huis van slavernij. God laat Israël bekendmaken dat Hij genade is.

Jahwe's land, Israëls land. וְאֶת־אֲרָצִי חָלְקוּ 'en ze hebben mijn land verdeeld'. Dit zou een echo van het verbond kunnen zijn. Bij Von Rad begrijpen wij dat dit land Jahwe's land genoemd moet worden. Hij maakt dan gebruik van het woord גְּחֻלָּה.⁸² Zo verwijst hij met dit woord naar het land dat Jozua aan elke stam van Israël toebedeeld.

Israël was al in dat land. Ze waren in het land dat getekend werd als paradijs (2,3a). Maar tegelijkertijd zagen ze ook een andere kant van dat land: een woestijn (2,3b). De droogte en de hongersnood liepen ten tijde van Joël tegen het land op. Het is iets anders dan wat ze uit de traditie hadden leren kennen. In verband daarmee legt Joël nadruk op de verwoesting van het veld (1,10.11) of iets wat dergelijks (vgl. 1,17-20). Dat het niet meer zo goed is als vroeger: het land van honing en melk! (vgl. Num. 13,27). Met andere woorden: de realiteit is niet los te zien van de relatie van vroeger. Dat kan gebeuren omdat het met de invasie van het volk te maken heeft (1,6; 2,2-9). Jahwe's land is enerzijds bitter geworden, maar anderzijds heel zoet. Israël heeft er inderdaad wat goeds en moois beleefd. En zal dat vooral in de toekomst beleven (2,18-4,21). Daar zullen ze weer verbonden zijn met God, dankzij Gods genade (2,12-14).

⁸¹ C. van Leeuwen, *Joël*, 202.

⁸² גְּחֻלָּה (vgl. het werkwoord: חָלַק) brengt tot uitdrukking dat het land oorspronkelijk bij de stam en bij de familie behoort (G. von Rad, *From Genesis*, 61).

3 Exegese

3.1. Aanloop

Gezien het feit dat het boek Joël veel informatie over de tempel en het land heeft, zal ik deze twee onderwerpen in de geselecteerde teksten exegetiseren. In die geselecteerde teksten wil ik het ritmisch niveau in plaats van het zogenaamde metrum analyseren.⁸³ Want het ritme is flexibel en hangt niet van de lettergreep af, maar van een tonaal systeem.

Ik bespreek in deze exegetische behandeling niet alle woorden die in de teksten voorkomen. Uiteraard behandel ik wel de woorden waarvoor extra toelichting gegeven moet worden. Een voorbeeld is het woord ‘land’. Qua thema horen daar verschillende Hebreeuwse woorden bij, zoals: het veld (שדה), de aardbodem (אדמה) en het land zelf (ארץ).

In dit hoofdstuk gebruik ik de nieuwe versie van Hebreeuwse Bijbel, nl. Biblia Hebraica Quinta (BHQ) editie van Anthony Gelston e.a. als de basistekst voor mijn onderzoek. In de eerste plaats geef ik de tekst en de vertaling met toelichting en noten. Vervolgens geef ik een formele literair analyse en de inhoudelijke exegese.

3.2. Mijn land [is] Zijn land (1,6; 2,18; 4,2)

Tekst	Vertaling
כִּי־גֹי עָלָה עַל־אַרְצִי עֲצוּם וְאִין מִסְפָּר שָׁנָיו שְׁנֵי אַרְיֵה וּמִתְלַעֲוֹת לְבִיא לוֹ:	Want een volk is tegen mijn land opgetrokken, machtig en ontelbaar; zijn tanden <i>zijn</i> leeuwentanden <i>en</i> zijn kaakbeen zoals van een leeuwin.
וַיִּקְנֶא יְהוָה לְאַרְצוֹ וַיַּחְמַל עַל־עַמּוֹ:	Dan zal de HEER ijveren ⁸⁴ voor zijn land ⁸⁵ en Hij zal zijn volk sparen. ⁸⁶

⁸³ A. Berlin, *Introduction*, 308. Het ritme brengt het idee van de herhalende (of patroon van) klank. Het ritme is volgens Watson een manier waarop de beklemtoonde en onbeklemtoonde lettergrepen op elkaar volgen (Watson, *Classical Hebrew Poetry*, 89). Voor het metrum van het boek Joël, zie Bewer, *Joël*, 68-71.

⁸⁴ Contra o.a. Wolff (64), Rudolph (60), Bewer (111), Van Leeuwen (123). Ze baseren hun vertaling op de algemene functie van *Wayyiqtol* (zie JM § 118cA). Van Leeuwen zelf benadrukt dat deze *Wayyiqtol*-vorm een verhalende stijl is. Maar men moet niet vergeten dat *Wayyiqtol* de tegenwoordige- en toekomstige tijd zou kunnen betekenen (zie JM § 112 h en § 118 o). De vraag is of hier echt een verhalende stijl is, zoals Van Leeuwen dat beschouwt. Het zou beter zijn dit vers als profetische perspectief te beschouwen, omdat het sterk afhankelijk is van het voorafgaande vers d.i. 2,17, waarin *Yiqtol* dominant is. Daarom zou men deze *Wayyiqtol*-vorm in het futurum kunnen vertalen.

<p>וְקִבַּצְתִּי אֶת־כָּל־הַגּוֹיִם וְהוֹרַדְתִּים אֶל־עֵמֶק יְהוֹשָׁפָט (4,2)⁸⁷</p> <p>וְנִשְׁפָּטְתִּי עִמָּם שָׁם עַל־עַמִּי וְנַחֲלָתִי יִשְׂרָאֵל</p> <p>אֲשֶׁר פָּזְרוּ בַּגּוֹיִם וְאֶת־אֶרֶצִי חִלְקוּ:</p>	<p>Ik zal alle volken bijeenbrengen en hen laten afdalen naar de vallei van Josafat;⁸⁸</p> <p>Ik zal daar met hen in het gericht treden⁸⁹ wegens Mijn volk en Mijn erfdeel, Israël;</p> <p>dat zij verstrooid hebben onder de volken en zij hebben Mijn land verdeeld.</p>
--	--

formele analyse. In Hebreeuwse tekst is te zien dat 4,2 een terzine is en 1,6 een distichon. Maar 2,18 heeft alleen één colon of een stiche. Bij 1,6 heeft elk colon een vaste patroon, nl. 3:3 (1^{ste} colon) en ook 3:3 voor het 2^e colon. In 1,6a komt een assonantie⁹⁰ voor. Hier is de klinker ‘i’ de opvallende klank. Hier is de nadruk op een invasie van het volk. Intussen wordt een andere alliteratie⁹¹ על toegevoegd.⁹² In het tweede colon staat een volrijm.⁹³ De klankovereenkomst is zowel van klinker als van medeklinker, nl. ē, ō en שֹׁן. 2,18 heeft een zogenaamd eindrijm,⁹⁴ nl. de klinker i (ô). Dit vers heeft een ritmisch patroon 3:2. In 4,2 is de klinkerrijm (assonantie) zeer opvallend. Dat zijn bijvoorbeeld de klanken: *im*, *ām*, *al*, *paṭ*, *’ē[e]l*, en *ti*. Het ritmische patroon daarvan is als volgt: het 1^{ste} colon heeft 2:3 || het 2^e colon heeft 3:3 || en het 3^e colon heeft 3:2. Met andere woorden: het 2^e colon, die een evenwichtige patroon heeft, wordt geflankeerd door onevenwichtige cola, nl. 2:3 en 3:2. Er moet ook op gelet worden dat 2,18 en 4,2 met een klank spelen. Daarvoor staat *ʿaršō* met *ʿāmō* op één lijn. Vergelijk men dit met 4,2 dan vinden we daar *ʿarši*, *ʿāmi* en *naḥ^alṭi* in.

⁸⁵ Dezelfde constructie als hier, nl. het werkwoord קָנָא met voorzetsel לְ in Ezech. 39,25; Zach. 1,14; 8,2. In het boek Joël en Zacharia betekent dit ‘vechten voor’ (zo HALOT, קָנָא, pi. 3, ii., 1110).

⁸⁶ Andere lezing voor zowel וִיקָנָא als וִיחַמֵּל is te zien bij θ (Theodotion): καὶ ζῆλωσει...καὶ φείθεται ‘en hij zal ijverig zijn...en hij zal zich ontfermen [over...]’; zie Lutherse vertaling (LUV). Maar LXX, Vul. en Syr. stemmen hier overeen met MT (zie Wolff, *Joel*, 64-65). Qua tekst volg ik de lezing van MT, maar de qua vertaling is de lezing van θ beter.

⁸⁷ In verband met het couplet is er verschil tussen BHS en BHQ. In BHS is er een kwatrijn (een strofe van vier regels). De eerste en de vierde regel stemt dus overeen, nl. אֶת־כָּל־הַגּוֹיִם וְקִבַּצְתִּי en וְאֶת־אֶרֶצִי חִלְקוּ. Maar BHQ ziet er anders uit. Deze versie heeft een terzine (een strofe van drie regels).

⁸⁸ Andere lezing, nl. θ T heeft andere vertaling die meer gebaseerd is op de intentie van 4,14.

⁸⁹ HALOT, שָׁפַט, nif.2p, 1626 ‘to enter into judgement’.

⁹⁰ Assonantie kan gebruik worden als accentuering of benadrukking. Daarnaast verbindt de assonantie een klank met een begrip. (Watson, *Classical Hebrew Poetry*, 224)

⁹¹ De voornamelijke functie van alliteratie is *cohesive* (samenhangend) in aard of karakter. Het bindt aan elkaar de componenten van lijn, strofe en stanza (Watson, *Classical Hebrew Poetry*, 227).

⁹² Met de klinker *qamets* (ֻ) en *patah* (֖). Deze alliteratie ל geeft een teken over de richting van de invasie van het vijandelijke volk, waar groepen richting dat land opgingen (vgl. 1,4).

⁹³ De functie van een rijm wordt geaccentueerd in twee delen: *structureel* en *retorisch*. (Watson, *Classical Hebrew Poetry*, 233).

⁹⁴ De meeste vorm van een rijm in de poëzie is eindrijm in achtereenvolgende cola (Watson, *Classical Hebrew Poetry*, 231).

Mijn aandacht gaat allereerst uit naar Joël 1,6. En tussendoor zal ik ook 2,18; 4,2 beschrijven. In principe wordt 1,2-20 door Allen geïdentificeerd als ‘rede’. Vervolgens verdeelt hij dat in twee delen, nl. de Jahwe-rede (1,2-12) en Joël-rede (1,13-20).⁹⁵ Maar Wolff kijkt er anders naar. Hij is onder de indruk van een ‘klacht’, die zeer opvallend in vss. 5-20 voorkomt. Daarom denkt hij dat het genre van dit deel een ‘klacht’ zou kunnen zijn.⁹⁶ Dat heeft vooral te maken met twee grote stanza’s. Hij verdeelt dit gedeelte in vier delen, nl. 1,2-3 ‘introitus: horen en doorvertellen; 1,4 een kort ‘*berichtsform*’ van een vreselijke sprinkhanenplaag; 1,5-14: oproep tot een klacht, en ten slotte 1,15-20: een fragment van het klachtlied.⁹⁷

Met betrekking tot ‘rede’ is het inderdaad mogelijk dat een profeet zijn rede in een poëtische vorm uitvoert.⁹⁸ Maar hoe zou men de woorden van de profeet zelf en van Jahwe in de poëtische boeken, bijvoorbeeld in het geval van Joël 1 kunnen onderscheiden? Dat is nogal kwetsbaar. Wanneer denkt men dat 1,2-12 de zogenaamde Jahwe-rede is, dan moet men wel iets zeggen over 1,9, waarover Jahwe in derde persoon gesproken wordt. Allen,⁹⁹ die vindt dat Jahwe zelf in dit gedeelte spreekt, denkt dat de frases in 1,9 de stereotiepe uitdrukkingen zijn.¹⁰⁰ Daar tegenover zou men juist kunnen denken dat Jahwe aan het woord is in 2,19-20. 25-3:3; 4,1-8.¹⁰¹ 9-11.¹⁰² 12-14a. 17.21. Dit wekt de indruk dat God het woord pas neemt nadat hij zich over het land heeft ontfermd. Daarin sprak God in de eerste persoon. Maar voordat het begin van Jahwe-rede echt vanaf 2,19 vastgesteld wordt, moet men eigenlijk 2,12 even in overweging nemen. Daarbij kan men opmerken dat Jahwe ook in de eerste persoon wordt genoemd. Opvallend in dit vers ook is de formule waarmee vaak Gods directe rede wordt aangeduid. Het duidt in ieder geval Jahwe-rede aan, hoewel dat een kort citaat is en ook wordt dat geflankeerd door woorden van de profeet (1,2-2,11 en 2,13-18). Hierboven heb ik een aantal specifieke verzen die hoort bij Jahwe-rede in tweede deel van het boek Joël genoemd, ondanks dat men na de wending, c.q. 2,19, tot 4,21 helemaal Jahwe-rede probeert vast te houden. Niettemin wordt Gods directe reden ook in dit gedeelte onderbroken, zoals bij het eerste deel, door de profetische woorden, nl.: 2,21-24; 3,4; 4,11b; 4,16.

⁹⁵ Allen, *The Books of Joel*, 51, noot 28; zie ook Crenshaw, *Joel*, 96.

⁹⁶ Literair zijn er drie vormelementen hier belangrijk: imperatief, vocatief en het motief van partikel כִּי (Wolff, *Joel*, 22-23). Zo ook Ahlström, *Joel and the Temple Cult*, 130. Het gedeelte dat hoort bij de klacht is volgens Ahlström 1,2-2,17, ondanks dat hij deze passage qua structuur niet helemaal een klacht onderstreept.

⁹⁷ Wolff, *Joel*, 22-23.

⁹⁸ D.N. Freedman, *Poetry*, 17-18; Adele Berlin, *Introduction*, 303. Freedman brengt hier enkele Bijbelgedeelten bij naar voren, nl. Gen. 49; Ex. 15; Num. 23-24; Deut. 32-33; Richt. 5 et cetera. Deze passages hebben volgens hem betrekking op de poëtische tekst waarop profeet en profetes grote rol spelen. Ondanks dat Gen. 49 (de uitgebreide beschrijving hiervoor, zie Raymond de Hoop, *Genesis 49 in Its Literary and Historical Context*, 62-74) en Num. 23-24 omstreden zijn, toch beschouwt Freedman dat beide profetische teksten de poëtische teksten zijn.

⁹⁹ Welk criterium speelt een grote rol bij zijn aanpak? Vermoedelijk zijn er twee zaken die deze mening vormden: (1) het gaat misschien over de plaatsing van כִּי (1,12) en פֶּה (1,20); (2) Dat heeft ook misschien te maken met gebruikmaking en selectie van enkele suffixen en het werkwoord אָקַרָא, G Yiqtol ev-1 (1,19). Voornamelijk de laatste zaak is belangrijk.

¹⁰⁰ Hiermee probeert hij te vergelijken met Micha 3,7. Het tweede colon van vs. 7 duidt God wel in 3^e persoon aan, terwijl Micha oprecht in 3,5 zegt: ‘Zo zegt de HEER’ כֹּה אָמַר יְהוָה.

¹⁰¹ Behalve de causale frase: כִּי יְהוָה דָּבַר ‘want de HEER heeft het gezegd’.

¹⁰² De laatste zin is buiten Jahwe-rede, nl. הִנָּחַת יְהוָה גְּבוּרֶיךָ ‘HEER, zend dan Uw legermacht daarheen!’

De kwestie van ‘wie’, die door het suffix in 1,6-7;¹⁰³ 2,18; 4,2 zal verwezen worden, wordt ook terloops behandeld door Joël in 1,2.3.5 en 8. Met behulp van het suffix mv-2-m duidt de spreker daarin enkele groepen mensen aan, nl. de oudsten, al de bewoners, de dronkaards en een jonge vrouw.

Strikt genomen, in 1,9-12 is het suffix helemaal verdwenen. In dit geval worden alleen enkele woorden genoemd, zoals: de priesters, de landbouwers, de wijngaardeniers, de mensenkinderen en vooral de eigenaam Jahwe. Het suffix komt weer voor in 1,13.14.16.19 en 20, dat de Heer, de priesters, Joël en de bewoners van Juda zelf nader aanduidt. Daardoor zou het inconsistent¹⁰⁴ kunnen zijn als 1,6-7 naar Jahwe verwijst maar intussen 1,13 buiten beschouwing wordt gelaten. Ideaal is dat beide naar een van die twee c.q. naar Jahwe of naar Joël zou verwijzen. Op grond van het gebruik van het suffix kan dus nog niet worden geconcludeerd wie er in Joël 1 precies aan het woord is. Gelet op de combinatie tussen het suffix en enkele woorden die regelmatig in dit hoofdstuk voorkomen, is het het beste als de exegese hun coherentie in de tweede strofe (1,5-14; zie ook eventueel 1,19) nagaat.

exegese. Ik heb deze drie teksten gekozen omdat daarin het woord ארץ opvallend is. En bovendien is het omstreden. Bij de laatste twee teksten zijn duidelijk dat men daaruit zonder twijfel kan concluderen dat het land in ieder geval bij Jahwe hoort. De vraag is dus: hoe is het met 1,6? Heeft het ‘mijn’ in dit vers betrekking op Jahwe of op Joël? Met behulp van de context zal deze vraag getoetst worden.

Het is feit dat Joël het woord ארץ kiest als een van diverse woorden, waarop het principiële begrip van het land opnieuw beklemtoond zal worden. In 1,6 en 4,2 staat ארץ tegenover het woord גוי, zowel enkelvoud als meervoud terwijl in 2,18 ארץ met עם staat. De claim op het eigenaarschap van het land in deze drie verzen is tevens boeiend. Zowel Joël als Jahwe claimt hetzelfde, namelijk dat het land Jahwe’s land is (2,18; 4,2).¹⁰⁵ Maar is deze claim ook geldig bij 1,6? Dat is niet geheel duidelijk. Het zou kunnen zijn dat Joël het land als zijn land claimt. Als het zo is, dan zou het land zowel van God als van mensen kunnen zijn.¹⁰⁶

Het is natuurlijk interessant dat Joël een contrast tussen het volk en het land laat bestaan. Ideaal is dat hij in plaats van עמי ארצי zou gebruiken, zodat een parallellie van beelden zou ontstaan tussen גוי, de heiden die aanvalt, en עמי, Gods volk (2,26.27; 4,2.3). Met andere woorden: het volk tegen het volk. In dat geval staan de sprinkhanen symbool voor een invasie van vijanden. Maar ondanks dat dit onze overweging is, houdt Joël toch vast aan de parallel tussen ‘volk’ en ‘land’. In zijn perspectief stond Jahwe iets toe dat in de natuur gebeurt. De beschrijving betreft puur een invasie van

¹⁰³ Hier is het suffix ev-1 volgens mij zeer omstreden.

¹⁰⁴ Crenshaw, *Joel*, 96. Volgens hem is een profetische inconsistentie in verband met de werkelijke spreker, of Jahwe of een bode, niet helemaal bijzonder.

¹⁰⁵ Als Joël in bovenstaande drie verzen specifiek noemt, dan doet hij dat niet bij de andere verzen, zoals in 1,2.14; 2,1 en 2,3.20. De eerste drie verwijzen naar alle inwoners van het land en de tweede verwijst naar de plaatsen.

¹⁰⁶ In de Pentateuch komen wij deze vorm slechts tegen in vrij algemene betekenis. Zo deed Abimelek, toen hij Abraham en zijn vrouw van harte uitnodigde om in zijn land te wonen (Gen. 20,15). Of Abraham die aan zijn knecht vroeg om aan Isaak, zijn zoon, een vrouw te nemen uit zijn land en zijn familieleden (Gen. 24,4). Vgl. ook met Ex. 18,27; Num. 10,30; 21:24 etc. Hierbij heeft Von Rad gelijk, dat dit niet zo significant in de bespreking van Gods erfdeel is (Von Rad, *From Genesis*, 60).

sprinkhanen, die in de wijsheidsliteratuur immers ook gewoon een ‘volk’¹⁰⁷ genoemd worden (Spr. 30,25-28).

Het beeld van dit volk is paradoxaal. Enerzijds zijn de sprinkhanen zwak en anderzijds zijn ze sterk, hoewel ze in de natuur geen koning hebben (Spr. 30,27a, מֶלֶךְ אֵין לָאֶרְבָּה ‘de sprinkhanen hebben geen koning’).¹⁰⁸ Maar in het boek Joël staan ze in ieder geval onder commando van hun grote koning. Zo proclameert Jahwe dat de sprinkhanen zijn groot leger zijn (2,25bc). Met andere woorden: hun komst naar het land is onder de controle van Jahwe, de machtige koning. Ze zijn sterk. En dat is weerspiegelt van hun koning. Daar heeft Joël immers gelijk, als hij het karakter van de gevaarlijke dieren noemde, zoals: de leeuwentanden en het kaakbeen van een leeuw.

De uitspraak אֶרֶץ is überhaupt opvallend, hoewel het statistisch slechts twee keer in dit boek voorkomt. Om meer de nadruk op deze uitspraak te leggen, noemt Joël uiteenlopende woorden o.a. שָׂדֵה ‘veld’,¹⁰⁹ אֲדָמָה ‘aardbodem’, מְרֵעָה ‘weiland’ en נְאוֹת הַמִּדְבָּר ‘de weiden van de woestijn’. Deze woorden zijn idiomatisch belangrijk voor de opbouw van אֶרֶץ. Ze wisselen niet met elkaar. Maar op eigen manier karakteriseren ze elk detail van ‘mijn land’. De eerste twee hebben volgens mij betrekking op mensen en op plantenrijk;¹¹⁰ en de laatste twee hebben betrekking op het dierenrijk.

Om toe te spitsen, kies ik אֲדָמָה en daarvoor probeer ik de verhouding met אֶרֶץ naar voren te brengen. Hier besteed ik mijn aandacht aan 2 Kron. 7,20. Daarin zijn er belangrijke waarschuwingen. Ten eerste zal de ballingschap volgen voor de Israëlieten als zij zich niet aan Gods bepalingen en geboden houden. En ten tweede zal de tempel gevaar lopen. Die zal weggegooid worden voor de HEER. Daarom moeten de Israëlieten in hun gedrag en hun respons op Gods bepalingen letten (zie 2 Kron. 7,21-22).

Maar het opmerkelijke punt hier is dat de Kronist de indrukwekkende uitdrukking אֲדָמָתִי (mijn grond[gebied]) gebruikt,¹¹¹ die ik zie als een idiomatische parallel van אֶרֶץ. Dit woord komt ook voor in Job 31,38 en Jona 4,2. In deze passages kan men de menselijke intentie tegenover de goddelijke bewering (zo 2 Kron. 7,20) duidelijk zien. In het kader van de profetische sfeer geeft Jona hier een nieuw perspectief aan de bewering ‘mijn land’ in het boek Joël. In zijn gebed duidt hij het land Juda aan als zijn land. Want hij zegt: עַד-הָיִיתִי עַל-אֲדָמָתִי ‘toen ik nog in mijn land was’. Hier ziet men hoe de afwisseling van *ʾadmātī* zowel door Jahwe als door Jona gebruikt wordt.

¹⁰⁷ Kijk je eventueel terug naar het moment voordat Israël Jordaan oversteept, bv. in Deut. 28, dan worden wij genoeg geïnformeerd dat de HEER Israël ooit waarschuwde om op dergelijke bedreiging van een volk en een gevolg daarvan te anticiperen. Daarin worden twee verschillende volken indirect genoemd. Precies zoals de informatie die in Joël 1,2-2,27 te verkrijgen is. Het motief is ook hetzelfde als wij deze twee hoofdstukken met Deut. 28:38-51 vergelijken. Een volk (hetzij de sprinkhanen hetzij de natie) zal het land en de mensen met een militaire actie aanvallen.

¹⁰⁸ Het optreden van de sprinkhanen is volgens Longman III net als het leger. (T. Longman III, *Proverbs*, 532).

¹⁰⁹ Bij ‘het veld’ lijkt mij een woordspeling aan de gang, vooral met 1,15 (zie שָׂדֵה). Maar ze zijn hoe dan ook toch verschillend.

¹¹⁰ In 1,20 heeft *šāde* een andere betekenis. In combinatie met *bah^amōt* betekent dat dus ‘wilde dieren’.

¹¹¹ De vertaling van NBV is waarschijnlijk meer gebaseerd op 1 Kon. 9,7 waarin het woord הָאֲדָמָה aan de frase מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתִּי ‘van het land dat Ik gegeven heb’ wordt gekoppeld.

De vraag of deze aanpak ook bij *ʿarši* toe te passen is, is helemaal terecht. Want buiten de profetische boeken is deze uitdrukking ook bekend. Bijvoorbeeld in Gen. 20,15; 24,4; Num. 10:30; Richt. 11,13; 1 Kon. 11,21. Kort gezegd, in deze Bijbelgedeelten heeft het vooral betrekking op een grondgebied waarin iemand gekend als een leider of een koning in de stam en in het rijk. Daarnaast verwijst dit ook naar het geboorteland. We kunnen daarom het feit niet afwijken dat dergelijke bewering meestal ook rechtsgeldig is bij de koning of bij de stamleider (vgl. Richt. 11,12) te doen.

Maar wanneer dat ter sprake in combinatie met de profetische boeken gekomen is, dan pleit men meestal voor een bijzondere betekenis. Waarschijnlijk wordt er beschouwd dat het nauwelijks te maken heeft met menselijke aspecten. Het brengt juist de goddelijke karakteristiek ter sprake. Onbetwistbaar is dit aan Lev. 25,23 verbonden, waarin de grond op God betrekking heeft,¹¹² hoewel de uiting hier anders is, nl. **לִי הָאָרֶץ** 'het land is van Mij'. In dit kader functioneert Lev. 25,23 volgens mij als een rode draad, waardoor extra accentuering op het discours van het land gelegd zou worden en waarmee Israël in dit geval weet waar zijn land vandaan komt. Maar toch stemt dit qua betekenis overeen met **אֶרְצִי** wat ook 'mijn land' betekent. Daardoor zou het begrijpelijk zijn dat men **אֶרְצִי**, wanneer dat uit de mond van de profeten wordt gezegd en bovendien wordt het ook gezegd door de HEER, direct naar de HEER verwijst.

Ondanks dat Lev. 25,23 belangrijk in de discussie over het land is,¹¹³ toch zou het woord **אֶרְצִי** eigenlijk bekeken moeten worden in het perspectief van de profetische boeken. Hiermee zijn er drie boeken opvallend, nl. Jesaja, Jeremia en Ezechiël.¹¹⁴ Daarin plaatst de HEER zich als de spreker die dit land ten overstaan van Zijn volk en van de vreemde volken zeer waardeert. Bij Jesaja zie ik hoe de HEER confronteert 'Mijn land' met Assyrie (Jes. 14,25). In Jeremia 2,7 en 16,18 kom ik de woorden van de HEER tegen, dat Hij Israël naar 'Mijn land, Mijn bezit' leidt. Daarnaast schenkt Hij Zijn aandacht aan het profane gedrag van Israël, toen zij daar bleven wonen. Ezechiël vertelt ook over de woede van Jahwe tegen de volken en tegen Edom omwille van 'Mijn land', dat ze hebben geplunderd (36,5). In Ezechiël gaat het ook over het plan van Gog om Gods land en Gods volk aan te vallen (38,11-23). Daar staat God Israël bij. Net als Ezech. 38 spreekt Joël in zijn prediking over de dodelijke aanval op het land. Niettemin, het is anders dan Jeremia 2,7, want hij geeft hier geen enkele indicatie over Israëls overtredingen toen zij in dat land waren. In Joël wordt de oorzaak van deze agressie ook niet besproken.

'Mijn land' waar Joël mee bezig is, verwijst het specifiek naar het hele zuidelijke rijk. Daarvoor merk ik op hoe Joël een poging heeft gedaan voor een oproep tot al de bewoners, zodat zij hun aandacht ook aan het land zullen besteden (zie 1,13-16; 2,12-17). Waarschijnlijk ziet Joël dat de Israëlieten geen belangstelling meer hebben voor dat land. Zo'n geval is het ook vaak tegengekomen

¹¹² Dit is de aanpak van W. L. Holladay (zie *Jeremia 1*, 87-88).

¹¹³ Exegetisch stemt dit niet overeen met Lev. 25,23. Want Lev. 23,23 gaat immers om een stuk grond, die elke stam van Israël in bezit zal nemen (zo Lev. 25,4: **אֶרֶץ אֲחֻזְתְּכֶם** 'het land dat u bezit'). Israël mag absoluut het niet verkopen. In Nabots geval hield hij waarschijnlijk dit voorschrift vast toen hij Ahabs poging weigerde om zijn grond met andere grond die door Ahab geboden werd te ruilen en zelfs te verkopen (1 Kon. 21,2). Omdat het land in dit geval globaal besproken wordt, dat wil zeggen: Juda waarin de Israëlieten als een volk wonen, dan zal het nooit verkocht kunnen worden. Het zou alleen een oorlogsbuit kunnen maken, door de manier waarop een machtig rijk aanvalt. Daardoor vind ik het onterecht om Leviticus 25,23 naast **אֶרְצִי** van de profetische boeken te zetten.

¹¹⁴ Jes. 14,25; Jer. 2,7; 16,18 en Ezech. 36,5; 38,16.

in het boek Jeremia. Daardoor komt Joël tot Israël met de eerste woorden: ‘hoort dit oudsten en luister, alle bewoners van het land! [...]’ (1,2vv). Alles is kwijtgeraakt en sterker nog: ‘Mijn land’ is nu in de handen van de aanvaller.

Maar nog steeds is ‘mijn land’ volgens mij omstreden. Om het duidelijk te maken, vindt Bewer dat גפני en תאנתי in 1,7 beslissend zijn en niet losgelaten kunnen worden met ‘mijn land’.¹¹⁵ Omdat zij exegetisch dichtbij 1,6 staan, beschouwt men dat beide woorden naar een goddelijke aanduiding verwijzen.¹¹⁶ Kortom: hier zou Jahwe de spreker moeten zijn,¹¹⁷ evenals ‘mijn land’.

Opmerkelijk hierbij is dat גפני en תאנתי een hapax zijn. Andere vormen die wij meestal in de Bijbel tegenkomen is ‘zijn wijnstok’, ‘zijn vijgenboom’ of ‘jouw wijnstok’ en ‘jouw vijgenboom’. Ze hebben betrekking steeds op Israël. Dat kunnen wij vinden in de bespottelijke woorden van Assyrische intendant in 2 Kon. 8:31 (=Jes. 36,16). Mede zie ik de woorden van Jahwe zelf (Jer. 5,17). Misschien zou dit te vergelijken kunnen zijn met andere woorden van Jahwe in Jeremia 12,10-11. Daarin claimt Jahwe de wijngaard als ‘Mijn wijngaard’ (כרמי). Dit is opvallend omdat het ook naast het woord ‘Mijn erfdeel’ (נחלתי) staat. Oosterhoff denkt dat de uitdrukking ‘Mijn wijngaard’ een nauw verband heeft met Lev. 25,23.¹¹⁸ Daarmee bedoelt hij het als Jahwe’s land, waarin Zijn volk mag wonen. Zo ook McKane die naar [het land] Kanaän verwijst.¹¹⁹ Dat wil zeggen dat Jeremia geen grote indruk maakt van een specifieke boom zoals in het boek Joël. Het landbegrip voor deze uitdrukking, כרמי, stemt ook overeen met het verhaal van Nabot (1 Kon. 21,1-19). Met zijn macht probeert Ahab Nabots wijngaard in beslag te nemen. Daar is Nabots standpunt duidelijk. Hij zegt tegen Ahab dat de wijngaard נחלת אבותי ‘het erfdeel van mijn voorouders’ is. Daarom zal hij dat nooit geven aan Ahab (1 Kon. 21,3.6).¹²⁰

Met behulp van deze omgekeerde bewijsvoering visualiseer ik nu dat Israël zijn wijnstok en vijgenboom legitiem, zowel gemeenschappelijk als persoonlijk, kan claimen. Zoals te zien bij Gods berisping ten aanzien van het foute en fatale inzicht van Israël over het eigenaarschap ervan (Hos. 2,14). Wat opvallend is, is dat Joël Israël bekend maakt dat de wijnstok en de vijgenboom niet meer te beschouwen zijn als twee pijlers van voorspoed maar van armoede. Israël kan niet meer terugdenken aan de welvaart ten tijde van de koning Salomo (1 Kon. 5,5). Joël ziet juist hoe die bomen helemaal droog zijn. Volgens mij horen deze drie uitingen: ‘mijn land - mijn wijnstok - mijn vijgenboom’ dus bij elkaar.

Tegenover de spreker die zichzelf in de eerste persoon presenteert zoals in 1,6-7, breng ik in 1,13 voornamelijk het woord אלהי ‘mijn God’ naar voren. Daarmee is het dus een vraag: zou het suffix ev-1 hierin naar Jahwe verwijzen? In ieder geval is אלהי een duidelijke lezing in de tekst, die

¹¹⁵ Bewer, *Joel*, 78.

¹¹⁶ Onder andere: Wolff, Rudolph, Bewer, Barton, Ridderbos etc.

¹¹⁷ Barton, *Joel*, 52.

¹¹⁸ B.J. Oosterhoff, *Jeremia*, 53.

¹¹⁹ McKane, *Jeremia*, 274.

¹²⁰ Zie noot 29. Houtman denkt dat de verhouding met Mozaïsche verordeningen kwestieus zou zijn. Het is geen sprake van dat het land destijds niet kon verkocht worden. Zijn standpunt in dit geval is dat Ahab blijkbaar geen respect toont aan het recht van de burgers. Zo’n gedrag van een koning, hiermee beperk ik tot de context van Israël, is al eerder door God bekend gemaakt. Zo waarschuwt God in 1 Sam. 8,14. Daarin wordt het koningschap volgens Houtman zwart afgeschilderd. C. Houtman, *Rechtspleging als façade*, 24.

wordt gesteund door enkele oude vertalingen.¹²¹ Door deze lezingen, die overeenstemmen met MT, staat het bezwaar tegen deze lezing, bijv. als men **אלהים** op basis van LXX veronderstelt, niet sterk. Daarom lijkt het mogelijk om ‘mijn land’ en ‘mijn God’ naast elkaar te zetten. Met andere woorden: beide verwijzen naar dezelfde persoon. Het woord **אלהי** ‘mijn God’ legt zware nadruk op het idee dat Joël zijn respect aan de priesters toonde, ondanks dat hij op dat moment als een profeet optrad. Toch riep hij de priesters op: u, dienaren van mijn God.

Als men denkt dat 1,6-7, zonder steun van andere teksten, echt over Jahwe gaat, dan zou het belangrijk zijn om de mogelijkheid na te gaan of het motief van een klacht van Jahwe aangaande de vijandelijke aanval op Zijn land en tot alles wat daarbij hoort aanwezig is. Dit zou nuttig zijn omdat Jahwe in het volgende hoofdstuk een uitstekend plan voor dat land heeft en de zaken die daarmee te maken hebben. In dat hoofdstuk laat Hij geen kwaad zien. Hij laat Israël ook weten waarom gaat de vijandelijke aanvaller zo gemakkelijk hun land binnen en plundert, nl. omdat Jahwe de toestemming geeft (2,25). In verband met blauwdruk van dit land, die wordt gezegd door Jahwe (zie vanaf 2,18ff), lijkt het mij dat Joël 1,6-7 niet te maken zou hebben met het feit dat Jahwe hier spreekt.¹²² 1,6-7 heeft gebrek aan details om deze unieke uiting tot Jahwe te forceren.

De andere optie hier is dat 1,6-7 met behulp van 4,2 geïnterpreteerd moet worden. Op basis van deze mogelijkheden vind ik het toch steeds moeilijker om de kloof tussen 1,6 en 4,2 te overbruggen. In 4,2 is ‘mijn land’ duidelijk Jahwe’s land net als zo vaak in de profetische boeken maar ik merk wel op dat die teksten in de andere profetische boeken telkens opnieuw worden geïntroduceerd en afgesloten met de profetische formules. Bij Jesaja 14,25 is 14,24: **נִשְׁבַּע יְהוָה צְבָאוֹת לֵאמֹר** (de HEER van de hemelse machten heeft gezworen); bij Jeremia 2,7 is 2,5: **כֹּה אָמַר יְהוָה** (dit zegt de HEER); bij Jer. 16,18 is 16,15: **אִם־חַי־יְהוָה כִּי** (zo waar de HEER leeft); bij Ezech. 36,5 is dezelfde met Jer. 2,5; bij Ezech.38,16 is 38,18: **אֲדֹנֵי יְהוָה נָאֻם** (spreekt de God, de HEER). Met betrekking tot Joël is het ook hetzelfde. De uitdrukking ‘mijn land’ (4,2) wordt tevens gekoppeld aan 4,8: **כִּי יְהוָה דִּבֶּר** (de HEER heeft gesproken).

Een probleem dat hier zou opgelost worden is het motief achter de wisseling over de aantekening van het land in 1,6; 2,18 en 4,2. Men kan het volgende beeld zien:

¹²¹ Zie de kritische bespreking van dit woord in punt 3.3.

¹²² Eigenlijk twijfelt Bewer daar ook een beetje over (Bewer, *Joel*, 78).

In verband met dit feit zou men 2,18 kunnen zien als een archimedisch punt,¹²³ waarvan de slinger van de wettiging tot Jahwe's land mogelijk bewogen zou worden. Van alle kanten verwijzen deze drie verzen volgens dit schema naar Jahwe dus.

Maar deze drie verzen worden ook mogelijk gezien vanuit een progressieve perspectief. Het eerste uitgangspunt is 1,6, dan 2,18 en tenslotte 4,2 als een climax daarvan. Daardoor valt het schematisch te zien als hieronder:

Met betrekking tot het bovenstaande schema zou 4,2 gezien worden als een hoogtepunt van de beweringen. Dat zou best kunnen voornamelijk toen God zijn pleidooi voor Zijn volk en voor Zijn land hield. Ik maak hier onderscheid tussen volk en land omdat ze linguïstisch verschillen. In dit vers zijn **עם** en **נחלה** twee woorden voor ‘volk’. Dit woord komt al eerder ook voor in 2,17. Maar in 4,2 worden ze verduidelijkt door het woord **ישראל**, zodat de lezing ‘Mijn volk en Mijn erfdeel, Israël’ begrepen zou kunnen worden. Intussen staat het land apart en wat het belangrijkste is, voornaamste in hetzelfde woord: mijn land.

Blijkbaar is dat Joël niet in aanraking komt met de Deuteronomistische interesse jegens het land, welke heel vaak spreekt met de technische term *naḥ^alā*.¹²⁴ Maar bij deze term ben ik wel onder de indruk van Jeremia 2,7, waarvan ik Jahwe's woord nadrukkelijk aangaande ‘Mijn land--Mijn erfdeel’ zie. Met *naḥ^alⁱ* bedoelt Jahwe dat het land oorspronkelijk van Hem is. Het decor van deze uitdrukking in het boek Jeremia is een verhaal over de uittocht uit Egypte en de intocht naar het land Kanaän. Hier staat Jahwe's woord nadrukkelijk tegenover het gedrag van Israël toen zij in Kanaän waren. Het gaat hier niet alleen om respectloos maar om verontreiniging en gruwel in Jahwe's land en erfdeel. Israël maakt er hun cultische en ethische leven dus te schande (zie Jer. 2,19; 3,22; 5,6; 8,5; 14,7; etc.). Dat stemt absoluut niet overeen met essentie van ‘Mijn volk—Mijn eigendom’ in 4,2. Ze hoeven niet lang te wachten in hun onoprechte gedrag. Terug naar Jahwe is dus de enige optie, zodat ze trots mogen om achter Jahwe te blijven volgen. Dat ziet je ook in Gods belofte, dat Hij Israël, Zijn eigendom, op een dag weer bij Hem terugbrengt (4,1; zie ook 2,12).

Jahwe's woord in 4,2 laat alle volken aan de andere kant duidelijk maken dat Israël niet losgemaakt kan worden van het land, en vooral van God zelf. Ook wordt daarin genoemd dat Jahwe geen enkele overtredingen van vreemde volken tegen Israël (Mijn volk—Mijn erfdeel) tolereert. Deze

¹²³ ‘Een steunpunt vanwaar men alles in beweging kan zetten en herbekijken’. Deze definitie wordt gelend van Stefan van den Bossche, *De wereld*, 368.

¹²⁴ Oorspronkelijk verwijst *naḥ^alā* volgens Von Rad naar de erfelijkheid van zowel de familie als de stam. Von Rad, *Genesis*, 59-69; zie ook Wright, *Old Testament Ethics*, 77-99.

houding is dus niet in overeenstemming met klacht over de invasie van de sprinkhanen tot ארצי (1,6). Want in tweede gedeelte van Joël maakt Jahwe bekend dat Hij omwille van dat land komt straffen en ook vergeven. De vorm van Gods vergeving voor Israël is uniek. Hij kondigt dat meestal aan. Maar ook ziet Israël Gods genade in Gods oordeel voor vreemde volken. Als Jahwe dat doet, dan brengt God redding voor Zijn volk. Dat is dus de uiting van Gods ‘medelijden’ (חמל) in 2,18.

Wij kunnen niet weigeren dat Israël uiteraard binnen het bereik van alle volken is. Maar toch maakt de HEER Israël tegelijkertijd een struikelblok voor alle volken. Jahwe houdt de onoprechte daden van vreemde volken jegens Israël in de gaten. Ze worden dus gespaard voor Gods oordeel.

Tot slot zie ik drie werkwoorden die opvallend staan in deze drie gedeelten, nl.: קנא (2,18) en שפט (4,2) en עלה (1,6). De eerste twee zijn een werkelijke actie van Jahwe die pro Israël is en het laatste is een actie tegen Israël. עלה is een oorzaak waarover de spreker hierin klaagt.

Op basis van deze drie passages zie ik dat er geen groot probleem is als ieder van de Israëlieten claimt dat het land van hem of van hen is. Deze claim is helemaal geen fatale fout, waar Gods volk bang voor moet zijn. Israël mag dat doen. Dat zou kunnen betekenen dat ‘mijn land’ in uiting ארצי gelijk is met אדמתי. Dus: evenals Jona die ‘mijn land’ durft te zeggen, doet Joël dat hier ook, ondanks dat er klein verschil is. Namelijk dat Joël namens zijn volksgenoten spreekt (contra Sellin)¹²⁵ terwijl Jona niet.

3.3. Het land zonder oogst en de tempel zonder offers (Joël 1,9-12)

Tekst	Vertaling
הַכֹּהֲנִים מִנְחָה וְנֶסֶךְ מִבֵּית יְהוָה ⁹	Het was verdwenen, spijs- en plengoffer, ¹²⁶ van het huis ¹²⁷ van de Heer;
אֲבָלוּ הַכֹּהֲנִים מִשְׁרָתִי יְהוָה:	De priesters, die de Heer dienen, ¹²⁸ treuren. ¹²⁹
שָׂדֵד שָׂדֵה אֲבֵלָה אֲדָמָה ¹⁰	Het veld is verwoest, de aardbodem verdroogde, ¹³⁰

¹²⁵ Sellin, *Zwölfprophetenbuch*, 117: ‘Mein Land sagt der im Namens Gottes redende Prophet vgl. v. 7, die Gemeinde spricht hier nicht [...]’ Zie ook van Leeuwen, *Joël*, 40.

¹²⁶ De combinatie van deze twee woorden is ook te zien in Ex. 29,41; Num. 6,15.17; 15,24; 29,31.33.38; Ezech. 45,17.

¹²⁷ Ondanks dit een *terminus technicus* voor de tempel is (zie JM § 139a 1), toch wil ik ‘huis’ in mijn vertaling gebruiken.

¹²⁸ In het boek Joël komt מִשְׁרָתִי voor met drie combinatie o.a.: יְהוָה, אֱלֹהִים, en מִזְבֵּחַ. Sommigen denken dat deze term typerend voor post-exilische term. Zie bijv. 2 Kron. 29,11; Jes. 61,6; Jer. 33,21-22; Ezech. 45,4-5; 46,24; Ez. 8,17. (Wolff, *Joel*, 36; Bewer, *Joel*, 57). Op basis van het uitgebreide gebruik van het woord מִשְׁרָתִי in Deut. 10,8; 17,12; 1 Sam. 2,11; 3,1), kunnen wij afleiden dat de latere datering kwetsbaar is; zie Van Leeuwen, *Joël*, 46-47.

¹²⁹ Bij LXX is dit πένθειτε ‘betreur!’ (imperatief) te lezen. Het is onbegrijpelijk waarom dit woord in een imperatief zou staan. Als het de noodsituatie rond de tempel impliceert, zodat de priesters opgeroepen worden te betreuren, dan zijn de priesters zich eigenlijk niet meer bewust van zo’n situatie. Ik denk dat zowel הכהנים als אבלו gelezen moet worden in het geheel van de affirmatieve zin.

¹³⁰ Dit woord is omstrede. Sommigen exegeten denken aan het woord אבולII, zodat het ‘verdrogen’ ipv. ‘betreuren’ (אבול I) zou kunnen betekenen (zo Targum [T], חרב; ook Wolff, *Joel*, 36; Rudolph, *Joel*, 37; HALOT,

כִּי שָׁדַד דָּגָן הוֹבִישׁ תִּירוֹשׁ אֲמַלְלָ יֵצֶהָר:	want het koren is verwoest, de wijn ¹³¹ is uitgedroogd ¹³² en de olie is langzaam verdwenen. ¹³³
¹¹ הִבִּישׁוּ אֶפְרָיִם הִלְלִילוּ פְּרָמִים עַל-חֲטָה וְעַל-שְׁעָרָה כִּי אֲבָד קִצִּיר שָׂדֶה:	Wees beschaamd, ¹³⁴ u boeren, jammer, ¹³⁵ u de wijngaardeniers om de tarwe en om de gerst want de oogst van het veld is verloren gegaan.
¹² הִגְפֵּן הוֹבִישָׁה וְהַתְּאֵנָה אֲמַלְלָה רָמֹן גַּם-תִּמְרָר וְתַפּוּחַ כָּל-עֵצֵי הַשָּׂדֶה יָבֹשׁוּ כִּי-הִבִּישׁ שִׁשּׁוֹן מִן-בְּנֵי אָדָם: ס	De wijnstok is verdroogd en de vijgenboom is verwelkt; ¹³⁶ de granaatappelboom, ook palm- en appelboom, ¹³⁷ alle bomen van het veld zijn verdroogd, want de blijdschap van de mensen is verdord.

formele analyse. De uiteenzetting van deze verzen zal gericht zijn op de kwestie rond de tempel en het offer. Bij de tempel zoek ik het functioneren en de verhouding daarvan met de omstandigheden

אבל II, 7). Bij de lezing van T is het mogelijk dat dat een interpretatie zou zijn (zo Barton, *Joel*, 53). Twee opmerkingen hierbij: de vertaling voor ‘verdrogen’ is onder de indruk van de woordspeling (zie de priester + *bl* en de aardbodem + *bl*). Ook wordt het zeer mogelijk beïnvloed door de context van de situatie van het land. Daarnaast veronderstelt dit woord ook aan het klassieke Hebreeuws waar op de basis van Akkadisch *abālu* ‘verdrogen’ gebaseerd is (zo Koehler-Baumgartner). In zijn article ‘Was There an *’bl* II ‘be dry’ in Classical Hebrew’ in *Vetus Testamentum*, vol. XLII, 2-10, probeert David J.A. Clines dit helder uit te leggen. Zijn aanpak hiervoor is niet enkel filologisch, maar hij kijkt ook naar de context en parallellie binnen enkele teksten. Daardoor denkt hij bijvoorbeeld aan Jes. 3,26; Klaag. 1,4; 2,8 die qua context mogelijk zijn om אבל I met ‘treuren’ te vertalen. Een andere tekst, in dit geval Jer. 12,11 שִׁמְמָה אֲבָלָה עָלֶיךָ שִׁמְמָה past volgens mij ook bij אבל II ‘verdrogen’. Opvallend is dat ארץ אבל II ‘land’, ‘aardbodem’, נֶאֱדָר הָרִים ‘de weiden van de herders’, תִּירוֹשׁ ‘wijn’, כֶּרֶם ‘wijngaard’ neemt als het subject. In dat geval neem ik hier de vertaling ‘verdrogen’ mee.

¹³¹ תִּירוֹשׁ is een archaïsch woord van יין. Zie HALOT, C, 1728.

¹³² HALOT, יבש, hif. 3, 384. Met betrekking tot de planten betekent dit woord ‘uitdrogen, verdrogen’. Dit moet ook onderscheid worden met het werkwoord הבישו (1,11).

¹³³ RRP Qatal ev-3-m, אמל, ‘verdrogen, uitdrogen’. Dit is een passieve vorm van een stamwerkwoord *pa^clel*, dat zou betekenen ‘geleidelijk of langzaam verdwijnen’ (zie JM §59b en ook HALOT, אמל, pul. 1, 63).

¹³⁴ HALOT, בוש, hif. B3a. LXX verwijst het woord הבישו naar het werkwoord יבש ‘verdrogen’ (zie vs. 11 dat in het Grieks is vertaald als: ἡγερέθησαν οἱ γεωργοί [de boeren] zijn verdroogd). Deze oude vertaling botst met het woord ‘boeren’ (אֲבָרִים=γεωργοί), die nota bene het ideale paar bij בוש is.

¹³⁵ HALOT, ילל, hif. met על, 413.

¹³⁶ zie Jes. 16,8.

¹³⁷ In Jozua verwijst dit woord naar de plaats. Maar het komt ook voor in verband met een boom en een fruit. Zie hiervoor in Spreuken 25,11; Hooglied 2,3.5; 7,9; 8,5. Hoewel deze boom niet eerder dan in Perzische periode wordt gecultiveerd, toch kan dat volgens Ahlström verondersteld worden dat deze boom hier al bestond (Ahlström, *Joel and The Temple Cult*, 3).

van dat land. En bij offers, מנחה¹³⁸ en נסך, probeer ik acht te slaan op het gebruik van twee andere woorden voor het land, nl. שדה en אדמה.

Vers 9 is een eindrijm.¹³⁹ Dit vers heeft een ritmisch patroon 5:4. Twee frases die aan het eind van iedere regel staan zijn niet uit elkaar te halen. Zo horen de dienaren van Jahwe bij het huis van Jahwe en ook andersom. Maar qua gedachte lijkt mij dat de tweede regel een vervolg op de eerste. Daarmee bedoel ik dat het gebrek aan offers in de tempel het treuren van de priesters tot gevolg heeft. In vs. 10a is er een evenwicht ritme, nl. 2:2. Let op: het kenmerk van het eerste colon is een zogenaamde clusteralliteratie:¹⁴⁰ šd-šd (10aα) en ḥ-ḥ (10aβ) en een assonantie van een klinker ā. En vs. 10b heeft de patroon 2:2:2. Het tweede colon van vs. 10 is veelomvattender dan de eerste. Alles wat in vs. 10b genoemd wordt, heeft betrekking op de planten waar in het veld of die in de aardbodem (10a) geplant worden. Vs. 11 heeft een terzine. In het eerste colon is een assonantie dominant, d.i. de klinker i - ō - u. En de tweede is een alliteratie. Dit vers is bekend met een vast ritme in elke regel, nl. 2:2 || 2:2 en 2:2. De aandacht van vs. 11 is meer gericht op de landbouwer en de productie van het land. Het is een feit dat Israël de mislukking van hun land gezien heeft. Allerlei bomen die hebben betrekking op levensbehoefte en welvaart zijn geheel dor (1,12; vgl. Deut. 8,8). Vs. 12 heeft een onevenwichtig ritme, nl.: de 1^{ste} regel is 2:2 || de 2^e is 3:3 || en de 3^e is 2:2.

In drie van deze vier verzen, nl. vss. 10-12, sluit Joël af met een vermelding van aanleiding, die geïntroduceerd wordt door כִּי. Ze zijn ook in evenwicht. Met andere woorden: de eerste twee hebben een distichon en de laatste twee hebben een terzine.

exegese. Ineens brengt Joël het offer, de tempel en de priesters beknopt ter sprake (vs. 9). Tussendoor benoemt hij grondig het dramatische probleem van het veld en van de akkerbouw en het massieve effect daarvan (vss. 10-12; zie ook vss. 16-17). Met betrekking tot dit gedeelte zijn er twee vragen, die naar voren gebracht kunnen worden. Gaat het hier over een motief van de cultische handeling, vooral bij het brengen van het offer tot de HEER? En hoe weten de priesters en Joël dat de offers in het huis van de HEER ontbreken? 1,9a is een kort antwoord waarvan men kan afleiden dat niemand met het spijs- en plengoffer in zijn hand aanwezig in dat huis is. De priesters weten dat ook en daarvoor treuren ze. Omdat er geen offer te zien is, constateert vs. 9 dus niet de zichtbare offers tot de HEER. Wat hier wordt gezegd, is slechts ter herinnering daaraan. Of beter gezegd: het is maar een cultische gedachte, die later ook wordt herhaald in 1,13c. Joël legt de nadruk hier juist op de manier waarop de priesters op deze vreemde situatie in de tempel moeten reageren (zie exegese 1,13-14).

Met de ogen gericht het feit dat Joël snel terugkijkt op realiteit van het land, is hij waarschijnlijk van mening dat cultische elementen hier niet losgezien kunnen worden van het veld en de akkerbouw, die ten overstaan van Israël al zwaar beschadigd zijn. Dus hij vertelt hier twee dingen tegelijk, nl. dat

¹³⁸ Dit woord heeft volgens G.A. Anderson twee verschillende begrippen. Enerzijds zou dit met een cultisch begrip c.q. het offer (dier, groente en graan) te maken hebben en anderzijds heeft dit ook betrekking op een profaan geschenk in de politieke buit. (Gary A. Anderson, *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel*, 27). Zie ook HALOT, מנחה, A5en B1., 601. Binnen het kader van het boek Joël (1,9.13; 2,14) wordt dit verbijzonderd tot het cultische begrip. Ook geldt dit begrip voor het paar van מנחה, nl. נסך.

¹³⁹ zie בית יהוה 'het huis van de HEER' en משרתי יהוה 'dienaren van de HEER'.

¹⁴⁰ Watson, *Classical Hebrew Poetry*, 226.

al die bewoners in de noodsituatie verkeren, omdat ze aan behoefte tekort komen; daarbij wordt op die manier ook het offer tot God verstoord.

De volgorde waarmee Joël drie zaken c.q. het offer, de tempel en de dienaar van de HEER, in 1,9 noemt, is belangrijk. Kijkt men het hier nader, dan wordt het gevraagd: welke zaak staat eigenlijk centraal in de gedachte van Joël? Hiervoor zal ik met vs. 9c beginnen. Het is mogelijk dat hij de nadruk op de priesters,¹⁴¹ die een van de groepen is, legt. Want hij noemt al de oudsten en de dronkaards (1,2.5.14). En daarna komen boeren, mensenkinderen en zelfs kudde aan de orde (1,11.12.18.20). Al deze groepen worden elk op hun manier geroepen tot een rouwklacht. Joël heeft gelijk als hij het offer en de tempel aan de priesters koppelt. Maar dit vers zou ook anders gelezen kunnen worden. Met de klemtoon op offers zoals te zien in het eerste colon, zou dit zo gelezen worden dat Joël op deze manier het massieve effect van sprinkhanenaanval benadrukt. Zoals wat gebeurt bij dronkaards, die toen ‘het druivensap’ uit hun mond weggerukt werd (vs. 5); zoals bij de boeren, toen zij hun droge akker zagen (vs. 10-12) en zoals een jonge vrouw wegens de verloofde in haar jeugd (vs. 8). Hier wordt tevens gevisualiseerd dat het probleem niet zozeer op de priester betrekking heeft. Het effect van het verdwijnende spijs- en plengoffer raakt alleen de priesters en de tempel. Voor priesters, die de volle verantwoordelijkheid in de tempel hebben, is dit zeker heel triest. Niet omdat zij volgens Lev. 2,3.10 een deel daarvan zullen krijgen en daarmee denken ze dat zij in levensbehoefte tekort zullen komen (zie ook Deut. 18,4). Het ontvangen van offers is echt de priesterlijke verantwoordelijkheid. Ze spelen een onmisbare rol als de Israëlieten hun eerstelijngsgave tot God willen brengen (Lev. 23,9-13).¹⁴² Soms worden tijdens die plechtigheid het brand-, spijs- en plengoffers door de priesters geofferd.¹⁴³ Vermoedelijk heeft hun treuren te maken met de belangrijke rol van het offer in de relatie tussen Jahwe en de Israëlieten.¹⁴⁴

De reden waarom het spijs- en plengoffer hier zo rechtstreeks wordt genoemd heeft zozeer betrekking op de cultische bepalingen, ook al worden deze offers in de Pentateuch beschreven. Joël is onder de indruk van Israëls aanwezigheid voor God, die zonder spijs- en plengoffer staan. Zij hebben geen fijn tarwebloem en ook is er geen olie. Dit is aan de ene kant echt onbegrijpelijk maar ook aan de andere kant daadwerkelijk. Joël laat zijn volksgenoten weten dat het probleem van het land niet alleen onvruchtbaarheid is, maar erger dan dat is het feit dat het land in chaos verkeert. Daardoor zijn kan het land voorlopig niet hopen op welvaart en vruchtbaarheid (1,10-12), zowel voor het levensbehoefte als voor het spijs-en plengoffer. Joël denkt hier direct dus aan de nauwe verhouding tussen deze offers en de akkerbouw.

Volgens Wolff duidt de cultische handeling van deze offers, waar men vaak baseert op het idee van *tāmid*-offers,¹⁴⁵ op een post-exilische werkelijkheid. Daarnaast zou het ontbreken van dit offer

¹⁴¹ Want dat is volgens Num. 6,17 hun verantwoordelijkheid.

¹⁴² De eerste schoof van de oogst die binnengehaald uit het vruchtbare land, naar de tempel gebracht zal worden. En daar staan de priesters klaar voor het ontvangen van die schoof. Daardoor geeft deze een indruk dat de vruchtbaarheid van het land niet los moet zijn van de tempel, zodat het probleem van het land in de tempel opgelost wordt. Specifieker is dat de vruchtbaarheid daar wordt gegarandeerd. Maar het feit is dat de priesters en al de bewoners nu tot de HEER komen met lege handen en met doodsbleke gezichten. Ze kunnen niet de oogst laten zien.

¹⁴³ In Num. 28-29 komt deze combinatie ook voor.

¹⁴⁴ James L. Crenshaw, *Joel*, 99.

¹⁴⁵ Deze offers moeten twee keer in de dag gedaan worden, nl. 's morgen en 's avond.

ervoor zorgen dat God Israël niet meer zegent (vgl. 2,14).¹⁴⁶ Daarover spreekt Joël inderdaad duidelijk in vss. 10-12. Maar omdat deze *tāmiḏ* (dagelijkse) offers al bekend waren in Israëls belevenis, vooral tijdens hun woestijntocht (zie bijv. Ex. 29,41; Lev. 23,13.18; Num. 6,15; 15,24; 28,3-9; 29,11. 16-39), is het moeilijk om dit alleen te zien als een post-exilische realiteit.

Joël waardeert hier niet alleen het offer maar ook de tempel. Een dergelijke waardering komt ook voor in Hosea 9,4, hoewel Hosea dat aan het noordelijke rijk adresseert. Sterker nog, Joël noemt dat in de afwisselende combinatie, namelijk op basis van het noemen van Gods namen. Daarmee kan de tempel chiaistisch gestructureerd worden, zoals hieronder:

- A מִבֵּית יְהוָה (1,9)
- B מִבֵּית אֱלֹהֵיכֶם (1,13)
- C בֵּית יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם (1,14)
- B' מִבֵּית אֱלֹהֵינוּ (1,16)
- A' מִבֵּית יְהוָה (4,18)

Wordt deze structuur nader bekeken, dan komen wij tegen dat Joël regelmatig ‘uit het huis van de HEER’ of ‘uit het huis van uw God’ en ‘van onze God’ noemt. Heel vaak menen exegeten dat ‘het huis van de HEER’ en ‘het huis van [uw/onze] God’ een aanwijzing is voor een late datering. Maar ze zijn geen bewijs voor de late datering (contra Bewer en Wolff),¹⁴⁷ ondanks dat deze uitdrukking in het latere boeken zoals Kronieken, Ezra en Nehemia in zwang zijn (zo Van Leeuwen).¹⁴⁸ Het woord **בֵּית יְהוָה** is al bekend, zowel in de Pentateuch (zie Ex. 23,19; 34,26; Deut. 23,18=HB 23,19) als in andere boeken van het OT (Joz. 6,24; 1 Sam. 1,24; 3,15¹⁴⁹; 2 Sam. 12,20; 1 Kon. 3,1; 6,37 etc.¹⁵⁰; Jes. 2,2 etc.; Jer. 7,2 etc.). Het idee van de Pentateuch aangaande het huis van de HEER geeft voorkeur aan de Tabernakel. Joël stemt hier overeen dus met 2 Sam. 12,20 en 1 Kon. 3,1; 6,37 etc. Verder is het huis van de HEER, waarover hier wordt gesproken, is de tempel die evident een verhouding weergeeft tussen het Sinaïtische- en Davidische verbond.

מִבֵּית יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם ‘uit de tempel van de HEER, jullie God’ maakt een diepe indruk op het hart van Israël. Want in dat huis leven ze als Gods kinderen en zeker in vrijheid. Tegelijkertijd betekent het dat God ook hun Vader is (vgl. Jes. 64,8; Jer. 31,9). Joël legt de nadruk dat Israël niet in het diensthuis aanwezig is¹⁵¹ zoals hun voorouders die al lang in Egypte hadden meegemaakt.

De boodschap van Joël is dus inhoudrijk. De tempel is altijd open voor Israël. Daardoor kunnen ze elk moment daar binnengaan om na te denken en te vertellen over noodzakelijke dingen, die in hun ogen al verdwenen is. Ik merk ook dat het ontbreken van offers in de tempel het beschadigde land

¹⁴⁶ Wolff, *Joel*, 36.

¹⁴⁷ Bewer, *Joel*, 80; Wolff, *Joel*, 36. Ahlström signaleert dat dit woord soms aan het woord חומה ‘de muur’ van Jeruzalem (?) of de rest van de muur gekoppeld wordt. Dit zou een a priori kunnen zijn. (Ahlström, *Joel and the Temple Cult*, 18).

¹⁴⁸ Van Leeuwen, *Joël*, 46.

¹⁴⁹ In 1 Samuel verwijst het huis van de HEER (de tempel) naar de specifieke plaats, nl. in Silo (vgl. Jer. 7,12).

¹⁵⁰ De benaming van het huis van de HEER in 1 Koningen wordt gekoppeld aan 2 Sam. 12,20.

¹⁵¹ Egypte wordt vaak ook genoemd als zinspeling van het diensthuis. Zie Ex. 13,3.14; Deut. 6,12; 7,8; 8,14; 13,5; 13,10; Joz. 24,17; Richt. 6,8; Ez. 9,9; Micha 6,4.

representeert. Want op dat moment is duidelijk voor de ogen van Israël dat het land feitelijk geen oogst voor offers en voor dagelijkse levensbehoeften voortbrengt. Hoewel het land zonder oogst is en de tempel is tevens zonder offers, toch betekent het niet dat het land en de tempel zonder God zijn. God is er, zowel in het land en in de tempel. En dat is dus een legitimatie voor het zekere antwoord van God met betrekking tot het land.

3.4. De boetedoeningsruimte (1,13-14).

Tekst	Vertaling
<p>¹³ חָגְרוּ וְסָפְדוּ הַכֹּהֲנִים הַלֵּילֹ מִשְׁרְתֵי מִזְבֵּחַ בָּאוּ לִינוּ בְשָׂקִים מִשְׁרְתֵי אֱלֹהֵי כִּי נִמְנָע מִבֵּית אֱלֹהֵיכֶם מִנְחָה וְנִסָּד:</p>	<p>Hul¹⁵² in rouw en weeklaagt, priesters, jammer, dienaars van het altaar; komt, overnacht¹⁵³ met rouwkleding, dienaren van mijn God,¹⁵⁴ want het spijs- en het plengoffer worden weerhouden van het huis van uw God.¹⁵⁵</p>
<p>¹⁴ קִדְשׁוּ-צֹם קְרָאוּ עֲצֹרָה אִסְפוּ זָקֵנִים כָּל יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ בֵּית יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם וְזַעֲקוּ אֶל־יְהוָה:</p>	<p>Kondig een heilige vastentijd af,¹⁵⁶ roep een plechtige samenkomst bijeen; verzamel de oudsten, al de bewoners van het land tot het huis van uw God, en roep luid tot de HEER.</p>

formele analyse. Beide verzen hebben de terzine. In 1,13^{ab} is bevat assonantie. Het slot van de eerste twee cola wordt afgesloten met een parallel, nl.: *dienaar van het altaar* en *dienaar van mijn God*. Er is opnieuw een aanleiding in het 3^e colon (vs. 13c). Het ritme is niet onevenwichtig. Geheel

¹⁵² In de context van Jeremia (4,8) en Klaagliederen (2,10) komt dezelfde imperatief in combinatie met שָׁק 'rouw' voor. Maar in tweede regels van dit vers wordt שָׁק in בְּשָׂקִים genoemd. Hoe dan ook is dat begrijpelijk om חָגַר te vertalen met 'hul in rouw'.

¹⁵³ HALOT לִין, qal 2, 529.

¹⁵⁴ In LXX werd אֱלֹהֵי vertaald met een dativus vorm Θεῷ 'voor God'. Als deze lezing wordt overgenomen, dan zou iemand de frase מִשְׁרְתֵי אֱלֹהֵי vertalen als 'dienaren die God dienen' (מִשְׁרְתֵי בָּאֵלִים). Volgens Wolff e.a. veronderstelt Θεῷ אֱלֹהִים. Daardoor vertaalt hij dat als: 'ihr Diener Gottes!' (u, dienaren van God), 1,13. Maar Modern Greek Bible (MGK, [versie BW8]) heeft λειτουργοὶ τοῦ Θεοῦ μου 'dienaren van mijn God'. Het stemt dus overeen met MT, Vul. Syr. en Targ. Rudolph (*Joel*, 38-39) geeft hier twee opties: (1) 'meines' wordt vervangen door 'eures'. Dit lijkt mij als een poging om tweemaal hetzelfde woord אֱלֹהִים in 1,13^{bc} met verschillende suffixen c.q. 'mijn'en 'uw' te harmoniseren. (2) in de vertaling wordt het suffix ev-m 'mijn' gewoon geschrapt. Deze frase is feitelijk een hapax. Maar zo'n constructie *nomen regens (constructus) + nomen rectum (absolutus)* met suffix ev-1 bij het woord אֱלֹהִים is vrij bekend in het OT te vinden. Zie hiervoor in Joz. 9,23; Psalm 119,115 en Spr. 30,9. Wie hier spreekt is in ieder geval Joël, niet God (Hubbard, *Joel*, 48).

¹⁵⁵ Vgl. Wolff, *Joel*, 20, die deze frase 'eurem Gotteshaus' (uw huis van God) vertaalt. Dus niet: het huis van uw God zoals het meeste vertalingen o.a. Lutherse vertaling (LUV), Leidse vertaling (LEI), Staten vertaling (SVV), NBG, Willibrordvertaling (WV). Op basis van JM § 140b zou dit vertaald moeten worden als 'your house of God' in plaats van 'the house of your God' (zie de meeste Engelse vertalingen).

¹⁵⁶ HALOT, קָדַשׁ, piel 3b, 1074.

heeft 1,13 als: 2:2|| 3:2|| 3:2. In 1,14^{ab} is er een alliteratie. Bij 1,14a is ק en צ opmerkelijk. En bij 1,14^b is נ opmerkelijk. Het ritme hiervan is 2:2|| 2:3:3|| 2.

exegese. In deze verzen komt Joël nu tot een uitgebreide omschrijving van de cultische uitvoerders (de priesters, de dienaren van het altaar en de dienaren van God) en ook van de cultische handeling (hullen in rouw, weeklagen, jammeren, vasten, roepen tot de HEER). Voorafgaand heb ik al gezegd dat het offer in 1,9 niet als de cultische handeling gecategoriseerd wordt. Dat wordt hier ook herhaald. Zelfs in hetzelfde motief. Nieuw hier is dat Joël het bevel geeft om de andere cultische handeling onmiddellijk uit te voeren, nl. vasten en rouwen. Dit bevel is ook te zien in 2,12[bc]-13[ab] en 15-17[ab].¹⁵⁷

Wolff vindt dat de term משרתי ‘dienaren’¹⁵⁸ een beeld van de priesters geeft dat niet overeenstemt met het denkbeeld van Ezech. 44,15 waarin hij een model van de priester geeft. Hij is daarom van mening dat de priester hier niet beschouwd kan worden als iemand die Jahwe persoonlijk dient als een verzorger, een supervisor of een toezichthouder van Zijn huis.¹⁵⁹ Mij lijkt echter dat het onderscheid in benaming משרתי יהוה en הכהנים niet naar uiteenlopende cultische uitvoerders verwijst, zoals die hierboven door Wolff voorgesteld wordt.

De combinatie tussen ‘priesters’ en ‘dienaren’ verandert de essentiële taak van de priesters niet. In Jer. 33,21 wordt de klemtoon gelegd op de bijstelling: de priesters, die Mij dienen óf gewoon ‘Mijn dienaren’. Voorafgaand noemt Jeremia de Levieten (zie ook vs. 22). Met andere woorden: de priesters werden gekozen om de HEER altijd te dienen. Dat is hun officiële taak en dienst in de tempel. Daarom duidt Joël hen aan: ‘want het spijs- en plengoffer worden weerhouden van het huis van uw God’ (1,13c). ‘Het huis van uw God’ spreekt publiekelijk dat alle handelingen in de tempel onderhouden moeten worden door de priesters. Inclusief het gebrek aan de relatie met de HERE God. Een bijzondere erkenning dat de priesters ‘dienaren van mijn God’ (1,13b) zijn, is een eerbiedwaardige waardering van Joël ten aanzien van hen. Evenals hij werken ook zij voor God. En zij horen zeker bij God, ook wanneer zij ongehoorzaam zijn om de HERE God te dienen (zie Jer. 2,8; Mal. 1,6; 2,1).

¹⁵⁷Imperatief is zeer opvallend, behalve 2,17[b] waarin een korte Yiqtol heeft, nl. יבכו (hiervoor is te vergelijken met NBV die als imperatief blijft vertalen!).

¹⁵⁸ De principiële betekenis van dit משרתי (*in D-vorm*) is het idee van persoon of groep die aanwezig is om God persoonlijk te dienen. Erachter speelt het denkbeeld van het verschil tussen de personen. Bijvoorbeeld toen Jozef een belangrijke gevangene diende. Daarmee zien we dat ze verschillend zijn. Maar betekent dat dat Jozef een dienaar of slaaf van die gevangene is? Westermann denkt dat het niet zo is. Hij vergelijkt dit woord vooral met het woord עבד dat meestal op een slaaf wordt aangesloten. En daar leidt Westermann uit af dat משרתי nooit een slaaf zou aanduiden. Met andere woorden: משרתי heeft te maken dus met een hoge status van dienende man. In deze context denkt waarschijnlijk Joël. Hij ziet de priesters als een belangrijke figuur en groep die God dient. De nadruk van het woordbegrip משרתי wordt gelegd op God. En dit gebeurt in de context van de cultus. Zie C. Westermann, שרת, TLOT vol. 3, 1406-1407.

¹⁵⁹ Wolff, *Joel*, 36.

De opdracht om al de bewoners bijeen te brengen in de tempel (1,14)¹⁶⁰ is voorafgegaan door een opdracht tot de priesters (1,13). Sterker nog, de agenda van de bijeenkomst is heel duidelijk. Zij moeten in de actie komen. Daarom worden de priesters gevraagd om oprecht berouw te hebben en te weklagen. En dat moet in ieder geval onder het dak van de tempel gebeuren. Daar is altijd een ruimte klaar voor de boetedoening. Je kunt ook zeggen dat de tempel de plek van asielzoekers is.

Wanneer de zon ondergaat, moeten de priesters zich ervoor blijven inzetten dat de tempel hoop weer kan uitstralen. Daartoe moeten zij de tempel overnachten in rouwkleding (1,13b). En zij moeten dat aanhoudend doen vanwege de ellendige situatie zowel van het land als van de tempel (1,13c). Daardoor komt Joël opnieuw tot het idee dat de relatie met de HEER in gevaar wordt gebracht. Volgens Allen heeft deze opdracht te maken met het feit dat het systeem van de eredienst in de tempel is onderbroken. Het verdwijnen van de offers heeft een einde gemaakt aan de traditionele cultus. In verband daarmee worden de priesters gevraagd om te vasten en te rouwen.¹⁶¹ Maar daar spreekt Joël hier niet over. Joël verwijst juist naar de daadwerkelijke situatie rond het ontbrekende offer in de tempel, waaraan de priesters niks kunnen doen. Het systeem zelf is niet veranderd.

Gezien Juda op dat moment aan een tekort heeft aan middelen voor de eerste levensbehoeften (vgl. 1,16), zou de opdracht en de uitvoering van de vasten (1,14a) wellicht raar zijn. Maar het tekort is niet de belangrijkste reden die de Israëlieten tot vasten zou moeten bewegen. Zowel de opdracht als de uitvoering daarvan moeten worden gezien in een nauwe verhouding met de crisis rond Israëls omgang met God. Dat is echt van levensbelang. Op het dieptepunt van de relatie met God, wordt Israël opgeroepen tot dit godsdienstige gebruik (vgl. Lev. 16; 23; Num. 29; 2 Sam. 12,16; 2 Kron. 20,2; Est. 4,16; 9,31). En dat bewijst meer dan een ceremonieel perspectief (vgl. Jes. 58). Buiten Israël is vasten ook bekend (vgl. Jona 3,5). Een parallellie van 1,13-14 is waarschijnlijk Richteren 20,26.

De laatste frase van 1,14 is bovendien een hoogtepunt hier. Het wijst niet alleen op de waarde van deze tempel, waarvan men tot het lichtpunt van de tempel komt, namelijk dat het land zeer afhankelijk is van het bestaan van Gods tempel. Zo zien we het beeld van de tempel volgens 1 Kon. 8, tijdens de tempelplechtigheid. Blijkbaar is er een hoge verwachting ten aanzien van de tempel. Ieder van de Israëlieten mag daar zijn met zijn smeekbede (1 Kon. 8,30-40). De zaken, die Israël daar moet doen is om Gods genade te vragen. ‘Roep luid tot de HEER’ zo zegt Joël (1,14c). In een aantal Bijbelgedeelten (zie Richt. 10,24; Jer. 11,11; 25,34; 47,2) toont קַעַז zowel aan een klacht om Gods straf als aan een verzoek om de bevrijding daarvan.

De gebruiken genoemd in 1 Koningen 8,25-53 doen vermoeden dat alle levensaspecten van de Israëlieten in de tempel bekend gemaakt moeten worden. Daar voelen ze zich echt thuis. En daar kunnen ze ook hun pelgrimstocht in ‘de woestijn’ beëindigen. God neemt zeker geen afstand van zijn volk en van Zijn land. Uiteraard ben ik het eens met Salomo over Gods grootheid (contra de nadruk op de transcendentie!)¹⁶² dat de hemel en de aarde en bovendien de tempel God niet zal bevatten (1

¹⁶⁰ De opvatting dat de verzameling van al de bewoners in de tempel voor de kleine gemeenschap pleit en dat dit later gedateerd moet worden staat in contrast met de plechtigheden rond de tempel (1 Kon. 8,62-66; 2 Kron. 7,4-10), toen ook het gehele volk erbij was.

¹⁶¹ Allen, *The Books of Joel*, 58.

¹⁶² Bijvoorbeeld Preuss, *Old Testament Theology*, 45.

Kon. 8,27). Daarnaast is het hier beslissend dat de beslissing niet afhankelijk van de mensen is, maar van God. Om het land dat zich tegen hen keer lijkt te zijn, moeten de Israëlieten naar de tempel gaan. De uitnodiging naar de tempel te komen is dus primair voor hen.

Maar naar welke aanleiding (of liever gezegd: welke overtredingen) Joël verwijst, zodat de priesters en al die bewoners worden geroepen tot de tempel is niet bekend, daarover maakt Joël nergens expliciet in zijn verkondiging. De toestand van het land als geheel die de Israëlieten beweegt om naar de tempel te gaan, is het nogal kwetsbaar, ook al kunnen wij in de eerste instantie aan de offers en aan het strafbare land terugdenken. Maar in de tweede instantie kan de situatie van dat land wel samenhangen met zonde van Gods volk, omdat het gedrag van de Israëlieten zowel positieve als negatieve impact op het land geeft. Dat betekent dat het land in hoge mate wordt gebonden aan Israël. De straf voor het land is ook tegelijk een straf voor Israël.

Ondanks dat Joël nauwelijks aandacht aan overtredingen besteedt, geeft hij toch enkele aanduidingen waardoor men zou kunnen vermoeden dat er iets fataals gebeurd is met Israël in Gods land, zodat volk en land die immers bij elkaar horen, tegelijk gestraft worden. Hubbard is onder de indruk van deze twee verzen. Hij vindt dat een priesterlijke weeklacht of iets dergelijks onvoldoende is. Daarom vermoedt hij dat deze twee verzen een berouw tot Jahwe eisen. Hij is ervan overtuigd dat het woord **בשקים** (**שק** ‘rouwkleding’) in vs. 13 op een berouw vooruitloopt.¹⁶³ De verwijzing naar Neh. 9,1 en Jona 3,5-6 klopt echter niet in deze context, ondanks dat die passages met een onrecht te maken hebben.¹⁶⁴ Joël noemt in vs. 13c juist wat de eigenlijke aanleiding daarvan is. Het gaat daar om het weerhouden van offers (zie ook 1,9). Het motief en de omstandigheid hiervan zijn ook gelijk, nl. na de dodelijke aanval van een volk.¹⁶⁵

De oproep tot een bijeenkomst in het huis van de HEER geeft de indruk dat de tempel de plaats voor zowel de boetedoening als ook voor de zegen is. Daar mag Israël hopen op Gods genade om de relatie tussen het land en de mens en tussen de mens en God zelf te herstellen, zoals Salomo, die dat ook in de tempel volledig hoopt tijdens de tempelplechtigheid. Hierbij kunnen wij drie woorden o.a. **חטא** ‘zondigen’ (1 Kon. 8,31.33.35.46-47.50), **שוב** ‘terugkeren’¹⁶⁶ (1 Kon. 8,33-35.47-48) en **סלח** ‘vergeven’ (1 Kon. 8,30.34.36.39.50) tegenkomen.

De aanwezigheid van Israël in de tempel waar Jahwe woont, is ook een krachtige getuigenis van het verbond (zie Ex. 29,45; Jer. 31,1; 33,12; 32,38). De kwestie van Gods aanwezigheid is een antwoord op een bespottende vraag door de heidenen (2,17). Maar het legt voor Israël ook de vraag op tafel naar hun idee over Gods aanwezigheid en de gebroken gemeenschap met God. Hoe zullen zij het juiste antwoord geven tot die vreemde volken? Joël komt zonder twijfeling tot Israël en nodigt ze uit tot de tempel. Hij bemoeit zich niet met die spottende vraag. Hij houdt überhaupt Gods woorden in stand, waardoor ieder van de Israëlieten God in de tempel kan ontmoeten. Een ding dat dus altijd bij de gedachte van Joël blijft, is dat de HEER de tempel niet verlaat. Met een actie om in de tempel

¹⁶³ Hubbard, *Joel*, 48.

¹⁶⁴ Hiervoor zie voornamelijk Neh. 9,2 en Jona 3,8.

¹⁶⁵ Vgl. G.W. Ahlström, *Joel and the Temple Cult of Jerusalem*, 36.

¹⁶⁶ De strekking van **שוב עדי** in Joël 2,12 stemt hier overeen met **שוב אליך** in 1 Kon. 8,33. Hierin staat Jahwe centraal.

bijeen te zijn, geven de Israëlieten oprecht het antwoord op die onverstandige vraag van ongelovigen. Zo functioneert de tempel in Israëls geloof.

3.5. Ongelukkige tempel en levenloos land (1,16-20)

Tekst	Vertaling
הֲלוֹא נֶגַד עֵינֵינוּ אֶכֶל נִכְרַת ¹⁶⁷ מִבֵּית אֱלֹהֵינוּ שְׂמִיחָה וְגִיל:	Is het ¹⁶⁷ voedsel niet voor onze ogen ¹⁶⁸ vernietigd, uit het huis van onze God blijdschap en vreugde?
עֲבָשׁוּ פִרְדֹּת תַּחַת מְגַרְפְּתֵיהֶם ¹⁷ נִשְׁמֹו אֲצִלוֹת נִהְרָסוּ מִמְּגָרוֹת כִּי הִבִּישׁ דָּגָן:	De graankorrels verschrompelden onder hun [aard]kluiten, ¹⁶⁹ de voorraden zijn verwoest, de opslagplaatsen zijn vernield, want het koren is verdroogd.
מִהֲנִאֲנַחָה בְּהֶמָּה נִבְכוּ עֲדָרֵי בָקָר ¹⁸ כִּי אֵין מְרֻעָה לָהֶם גַּם־עֲדָרֵי הַצֹּאן נֶאֱשָׁמוּ:	Hoe kreunt het vee; de runderen ¹⁷⁰ dolen rond; want er is geen weiland voor hen; ook de schapenkudden lijden zwaar.
אֵלֶיךָ יְהוָה אֶקְרָא ¹⁹ כִּי אֵשׁ אֲכָלָה נְאוֹת מִדְבָּר וְלִהְבֵּה לַהֲטָה כָּל־עֵצֵי הַשָּׂדֶה:	Tot U, HEER, roep ik, want een vuur heeft de weiden van de woestijn verteerd, en een vlam ¹⁷¹ heeft alle bomen in het veld ¹⁷² verschroeid.
גַּם־בְּהֵמוֹת שָׂדֶה תַעֲרוֹג אֵלֶיךָ ²⁰ כִּי יִבְשׁוּ אֲפִיקֵי מַיִם וְאֵשׁ אֲכָלָה נְאוֹת הַמִּדְבָּר:	Zelfs de dieren van het veld verlangen naar U, want de waterbeken zijn verdroogd, en een vuur heeft de weiden van de woestijn verteerd. ¹⁷³

¹⁶⁷ Zie JM § 161c. Ondanks dat ה bij לוא meestal als vraagteken functioneert, toch geeft dat de nadruk op een strekking van de uitroepende nuance (vgl. Richt. 4,6). Dit is eigenlijk een retorische vraag.

¹⁶⁸ De meeste Griekse manuscripten (G^{Mss}) hebben ὑμῶν ‘jullie’ bij ὀφθαλμῶν (1,16a) en bij Θεοῦ (1,16b). In dit vers verwijst Θεοῦ ὑμῶν waarschijnlijk naar 1,13. Daardoor krijgen wij de harmonisatie van het suffix bij de vertaling van vele Griekse manuscripten voor dit vers (1,16).

¹⁶⁹ Contra NBG: ‘haar aardkluiten’. In het woord מְגַרְף staat het suffix mv-3-m; vgl. ‘under their hoës’ (JPS) en ‘hun kluiten’ (SVV).

¹⁷⁰ בהמה: ‘Haustiere’ (Rudolph, *Joel*, 48, noot 25; Wolff, *Joel*, 40); ‘vee’ (Van Leeuwen, *Joël*, 68); בהמות שדה (vs. 20 en 2,22: בהמות שדי): ‘beesten’ (Botterweck, בהמה in TDOT vol. II, 15; HALOT, בהמה, 2., 112); ‘wilde dieren’ (Van Leeuwen, *Joël*, 69). Zowel Rudolph als Wolff is onderscheid tussen בהמות שדה en בהמות שדי niet van belang (2,22). De betekenis is dus dezelfde: ‘huisdieren’.

¹⁷¹ Vgl. 2,3.

¹⁷² 1,19c, vooral de laatste frase ‘alle bomen van het veld’, omvat kennelijk alle boom soorten die in 1,12 genoemd worden.

formele analyse. Het slot van vs. 16 is qua klank bijna zelfde als vs. 13b. Een klein verschil ligt maar alleen aan het laatste woord: *wānasek* en *wāgil*. Daarnaast domineert de assonantie van *e* en *i* dominant de tweede colon van vs. 16. In 1,17 komt ook assonantie voor: *u-o* (aan het eind van een woord) en de medeklinker ‘t’. In vss. 18-19 is dit niet meer dominant. Typerend is daar *e-a*.

Bovendien is er opvallend verband tussen *ʔēlekā* en *ʔākēlā* in vs. 19.

Een ding dat hierboven ook niet vergeten moet worden is dat twee cola (vs. 19b-c!) idiomatisch met elkaar overeenstemmen. Namelijk: een vuur en een vlam; de weide in de steppe en alle bomen in het veld. En de laatste is het werkwoord ‘verteren’ en ‘verschroeien’. Zonder twijfel stemt het motief immers overeen met 1,13.16, al vertelt Joël hier over de vernietiging van een groengebied. De aanleiding die wordt gepresenteerd in vs. 19b-c biedt niet slechts een antwoord op de vraag waarom Joël roept tot God, maar verduidelijkt ook waarom er geen weide is voor de dieren in 1,18b.

Er is nog andere zaak die voorkomt in dit gedeelte. Vier van deze vijf verzen, nl. vss. 17-20 worden gekenmerkt door de plaatsing van de redenen, die qua structuur opmerkelijk is, nl.: in derde colon (vs. 17 en 20) en in tweede colon (vs. 18-19). Daaropvolgend beschrijft כִּי in vss. 17 en 20 over twee dingen, die van belang zijn voor het zorgen van het leven, nl. het koren en het waterbekken. Beide zijn verdroogd (יָבֵשׁ).

Qua ritme kan men hier zien dat een onevenwichtig ritme de vier verzen domineert. 1,16 heeft 3:2 || 2:2. Vers 1,17 heeft 2:2 || 2:2 || 2:1. Vers 18 heeft 2:3 || 2:2 || 2:1. Vers 19 heeft 2:1 || 3:2 || 2:2. Het laatste vers (20) is uitzondering. Dat heeft 2:2 || 4:4.

exegese. Joël schakelt op een ander onderwerp over. Hier brengt hij het leven van de mens (zie het suffix mv-1 ‘ons’ in het woord עֵינֵינוּ en het werkwoord אָקַרָא, G Yiqtol ev-1) en van het dier (zie drie woorden in 1,18.20 o.a.: בַּהֲמָה, בָּקָר en צֹאן) heel serieus naar voren.

In het gebed van Joël (1,19) merk ik dat Joël de nadruk legt op het belang van het veld en van de weide in het leven. Maar dit betekent ook dat het droevig is, omdat deze essentiële natuur onbezield is vanwege het vuur, dat aan het eind van deze derde stanza wordt omschreven¹⁷⁴ en dat terugkomt in 2,3.5; 3,3. Strikt genomen is vuur in de context van Joël een teken van vernietiging.¹⁷⁵ Hierbij wil ik het vuurelement in Joëls gebed bekijken. Achtemeier pleit ervoor het vuur niet te zien als een natuurlijk fenomeen is. Zij is van mening dat dit naar Gods oordeel verwijst.¹⁷⁶ Je zou dus kunnen zeggen dat het vuur zinspeelt op de goddelijke straf.¹⁷⁷ Naast dit beeld laat het OT ons ook zien dat het vuurelement nader Gods verschijning aanduidt.¹⁷⁸ Hoewel deze twee beelden voornaamste in het OT voorkomen, toch vind ik dat het interessant is om te onderscheiden tussen God als veroorzaker van het vuur, dat wil zeggen: dat Hij maakt gebruik van verschillende instrumenten om het vuur aan te steken, en God die zichzelf openbaart in een beeld van het vuur, zoals in Deut. 4,24 en 9,3. Maar is

¹⁷³ Zie ook 1,19b.

¹⁷⁴ Zie 1,19-20.

¹⁷⁵ Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 1, 400.

¹⁷⁶ E. Achtemeier, *Minor Prophet I*, 132.

¹⁷⁷ Zie Psalm 18,9; 21,10; 50,3; 97,3; Jes. 1,31; 47,14; 66,15-16; Jer. 4,4; 5,14; 17,4; Micha 1,7

¹⁷⁸ Zie Ex. 3,2; 13,21; 19,18; Lev. 9,24 [vgl. 1 Kon. 18,38]; 10,2; Num. 11,1vv; Deut. 4,24; 33,22; Psalm 50,3; 97,3; Jes. 66,15; Klaag. 4,11; Amos 1,4vv; 2,2vv

hier mogelijk toch sprake van een natuurverschijnsel, zowel van de sprinkhanen als van andere natuurlijke dingen?¹⁷⁹ Hier onderstreep ik de verhouding tussen 1,19 en 2,3. Speelt ook het vol een rol in dezen? De bron van dit vuur is onduidelijk.

Joël verwijst hier waarschijnlijk niet direct naar God, hoewel het ook mogelijk het vuur te zien is als een teken van Gods openbaring en oordeel. Zoals toen de HEER uit de hemel de mensen van koning Achazja verteerde, nl. een bevelhebber en zijn vijftig mannen (2 Kon. 1,10.12). Of als wij naar de woorden van Jobs knecht aandachtig luisteren: ‘Gods vuur viel van de hemel en verbrandende de schappen en verteerde de knechten [...]’ (Job 1,16).¹⁸⁰ Dat zou erop kunnen wijzen dat het vuur in het boek Joël van Jahwe is. Maar zou het vuur ook te maken hebben met een mens? Dat kan wel. Want in Israël is niemand toegestaan het veld in de brand te steken (Ex. 22,5). Zo zien wij dit ook uit de parabel over de bomen in Richt. 9,20. Hierin wordt het vuur mogelijk aangestoken door zowel individu als groep. Naast een mogelijke betrokkenheid van Jahwe en mensen hebben wij nog een andere mogelijkheid. Zo denkt Krecher hier aan het Babylonische gezichtspunt, dat het vuur met een bliksemschicht verband houdt die de grasachtige steppe in brand steekt.¹⁸¹ In de context van Joël lijkt dit niet van toepassing. Die heeft immers betrekking op de verhouding tussen Jahwe en het volk.

In het perspectief van 2,3.5 vind ik dat het volk een rol speelt in de dag van de HEER. De dag waarvan men een indruk van de vernieling zou krijgen. Sterker nog, de cavalerie van dat volk wordt gepresenteerd als een vuurvlam. Daardoor heeft Joël helemaal gelijk toen hij uitriep dat het voedsel en de blijdschap op dat moment nergens gezien kunnen worden. Zelfs niet in de tempel en op het veld. Roep tot de HEER is een expressie van het vertrouwen op Hem, dat alleen Hij deze zware ellende kan laten voorbijgaan. Dit verzoek zou ook anders kunnen zijn. Namelijk dat Joël in deze passage niet primair aan het volk denkt, maar aan Jahwe, die het vuur in het land Juda heeft toegestaan. Hiervoor herinneren we ons dat Jahwe in de geschiedenis van Israël een rol achter het volk of zelfs achter natuurverschijnsel speelt.¹⁸² Daardoor bidt hij tot de HEER en niet tot het volk. Jahwe die Israël in de dag van de HEER (1,15), die is bekend als **יָשׁוּעַ** ‘verwoestende dag’ gezet heeft.¹⁸³

In zo’n land en veld heeft een herder helemaal geen zin in om initiatief te nemen, zodat hij zijn kudden naar de groene plaats kan grazen, zoals toen de zonen van Jacob hadden gedaan (Gen. 47,4). Zelfs de dieren staan stil. Maar in de tempel spreekt Joël ook namens de dieren. Ook zij verlangen naar de HEER (1,20; vgl. Job 38,41; Psalm 104,21), ondanks dat ze in angst zijn. Kennelijk verwijst dit naar het verbond dat God heeft gesloten met Noach (Gen. 9,10; vgl. ook het perspectief van Hos. 2,20). Hier zijn de dieren betrokken bij het heilsplan van God. Want alle schepselen zullen het voedsel en de veiligheid van God krijgen (Psalm 136,25; 147,9). Toch zien we uiteindelijk in 2,22 hoe de HEER de dieren bemoedigt.

¹⁷⁹ Zo Bewer: ‘The fire and flame are most probably the scorching heat of the sun, cf. Am. 7,4, and signify an accompanying drought. We might regard them as figuratively describing the devastation caused by the locust, cf. 2,3, if it not for v. 20b’ (Bewer, *Joel*, 89).

¹⁸⁰ Impliciet zegt Job dat ook in 32,12.

¹⁸¹ J. Krecher, **יָשׁוּעַ** in *TDOT* 1, 423.

¹⁸² Een voorbeeld hiervoor is Egypte en toen Israël daar was.

¹⁸³ Zo Van Leeuwen, *Joël*, 64.

De tempel is een juiste plek voor Gods volk en van alles wat hen toebehoort (bijv. de dieren, het land etc.). Zo roept Joël tot de HEER, ook al heeft hij op dat moment gezegd dat er geen verschil lijkt te zijn tussen de tempel en het veld. Sterker nog, het lijkt mij dat beide levenloos zijn. Maar het is dan een vraag: als de tempel levenloos is, althans zo zegt 1,13-14.16-20, hoe kan het dat Gods volk uitgenodigd wordt naar de tempel? Ze komen daar toch niks in tegen? ‘Levenloos’ raakt eigenlijk aan het leven van de Israëlieten. Wanneer ze daar zijn, dan hebben ze een aandeel in de beeldvorming van de tempel. De daadwerkelijke situatie van dat land dringt in de tempel door. Daar ziet Joël ook het vreugdeloze gezicht van zijn volksgenoten. Ze zitten in de boetedoening (vgl. 1,13-14). Hun aanwezigheid voor God is een toegang tot herstel van het land en van de blijdschap (zie exegese van 2,21-22).

3.6. Sion en theofanie (2,1)

Tekst	Vertaling
תִּקְעוּ שׁוֹפָר בְּצִיּוֹן וְהִרְעוּ בְּהָר קֹדְשִׁי יִרְגָּזוּ כָּל יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ כִּי־בָא יוֹם־יְהוָה כִּי קָרוֹב:	Blaas de ramshoorn op Sion ¹⁸⁴ en sla ¹⁸⁵ alarm op Mijn heilige berg ¹⁸⁶ laat al de bewoners van het land beven. ¹⁸⁷ want de dag van de HEER is gekomen; want hij is nabij.

formele analyse. Aangaande de strofe van dit vers, heeft BHS een distichon, terwijl BHQ een terzine heeft. Zo wordt conjunctie כִּי geplaatst als het laatste colon in de nieuwe versie (BHQ). Dat klinkt ook logisch aangezien het eerste כִּי in dit colon causaal is.¹⁸⁸ Het tweede כִּי is een herhaling.

Wegens de aanwezigheid van een plaatsbepaling, בְּצִיּוֹן en בְּהָר קֹדְשִׁי, in het eerste colon zou men misschien hier denken aan een parallellie. Want zowel Sion als de heilige berg lijken in ieder geval op elkaar. Wat zou men dan verwachten in het tweede colon is een effect van de handeling rond Sion óf de heilige berg. Intussen worden deze twee cola gekoppeld aan het derde colon, dat betrekking heeft op *yōm yahwe*. Met andere woorden: het blazen van een ramshoorn en het slaan van een alarm is een motief van de dag van de HEER. Twee cola in deze strofe wordt ingevuld met opvallende klank. Het eerste colon is vrij lang en het bevat zowel volrijm als assonantie. Zo komt *ar-^cu-ō-i* dominant voor. En in derde colon is *ki bā ... ki qā* opmerkelijk. Ertussen wordt *yōm yahwe* toegevoegd. En let op: het woord *qārōb* verwijst ergens naar het antecedent:

¹⁸⁴ צִיּוֹן ‘Sion’ komt zeven keer in dit boek voor (2,1.15.23; 3,5; 4,16.17.21). En de frase ‘blaas de ramshoorn op Sion’ kan nergens in de andere oudtestamentische boeken te vinden. De enige komt in het boek Joël voor. Deze bijzondere frase komt dus twee keer voor (2,1 en 2,15).

¹⁸⁵ HALOT, רָעַע, ‘to raise the war-cry’, hif. 3a, 1207. Het nuancebegrip van dit woord is een oorlogvoering.

¹⁸⁶ Joël wisselt Sion en de heilige berg elkaar af (4,17; vgl. Psalm 2,6; 110,21 etc.). In verband daarmee wijst *b^hhar qodšī* waarschijnlijk op de tempel (vgl. Micha 2,12=Jer. 26,18).

¹⁸⁷ Zie een retorische vraag die door Amos voorgesteld wordt (Amos 3,6). Wie zal niet beven, als hij/zij de ramshoorn hoort?

¹⁸⁸ JM §170a-d.

yōm yāhwe. Uitzonderlijk is tweede colon. Hoewel er geen speciale klank dominant is, vind ik dat deze functioneert als een belangrijke schakel die deze strofe verduidelijkt. Het kenmerk van het ritmische niveau van deze drie cola is: 3:3 || 2:2 || 2:2.

exegese. Tot mijn grote verrassing presenteert Joël af en toe een nieuw onderwerp in zijn verkondiging. In 1,9 sprak hij over de tempel zonder dat hij die van tevoren had genoemd. Nu verrast hij de Israëlieten weer met Sion. Of dat te maken heeft met de tempel is volgens mij een exegetische kwestie, hoewel dat mogelijk zou kunnen zijn. In de praktijk probeert men meestal vanuit de gedachte van de Siontraditie¹⁸⁹ een betere indruk van Sion en van de heilige berg te krijgen.

Over het ontstaan van deze traditie, wordt een grote discussie gevoerd. Het is omstreden, of dat sterk geworteld is in het Deuteronomistische geschiedwerk¹⁹⁰ of in de profetische boeken. Men denkt misschien dat dit terug zou kunnen gaan op het Sinaïmotief. Maar daar plaatst Levenson de opmerking bij dat er een verschil is tussen beide plaatsten en tussen wat erop gebeurt. Toen kon Gods volk niet dicht bij God op Sinaï komen, evenzo de oudsten. Maar op Sion is dat helemaal veranderd. Ieder van Gods volk, wie dan ook, mag of kan tot Jahwe komen.

Voorbij de zogenaamde Sinaïtraditie probeert men hier ook het verhaal van Abraham aan te koppelen (Gen. 22), toen hij zijn zoon op de berg in het land Moria ging offeren. Met behulp van dit verhaal ziet Levenson een woordspeling tussen מֹרִיָּה ‘Moria’ (= 2 Kron. 3,1) en רָאָה ‘zien, voorzien’. Van *rʾh* ontstaat een afleiding daarvan, namelijk: מֵרָאָה *marʾē* en *marʾā* die ‘aانبlick en visioen’ zou kunnen betekenen. Deze woordspeling brengt Levenson tot een visie dat er een nauwe verhouding is tussen Abrahams belevens, toen hij Gods theofanie erop kon beleven en zien, en de beslissing van David en Salomo (zie 2 Kron. 3,1) om de tempel op de berg Moria te bouwen. Sterker nog, Gods theofanie maakt het heiligdom rechtsgeldig (vgl. Richt. 6,22-24).¹⁹¹ Vermoedelijk denkt Levenson dat de aanleiding waarom God de berg in het land Moria kiest, niet alleen ligt in het offer, maar ook in het feit dat Hij Zichzelf daar wil openbaren. Tegelijk heeft Abraham ook al eerder theofanieën meegemaakt, bijvoorbeeld toen God hem riep (Gen. 12,7). Dus de plaats waarop God Zichzelf openbaart, is niet automatisch de plek waar de tempel gebouwd worden.

Hoe dan ook vind ik dat de aanduiding ‘Sion’ hier op de tempel betrekking heeft, ook al zou er ook een relatie met de Sinaïtraditie kunnen zijn. Want evenals op Sinai, wordt ook de ramshoorn op Sion geblazen (Ex. 19,16.19; 20,18) en daarop verscheen God Zichzelf voor Israël. Tegelijk belicht Joël ligt niet alleen Gods verschijning maar ook Gods actie, die tot uitdrukking komt in het menselijke handelen.

¹⁸⁹ Ben C. Ollenburger, *Zion the City of the Great King*, 17-18. Hij vat de oorsprong van Sion traditie samen in drie stellingen: (a) Het is voornamelijk een voortzetting van de traditie die reeds bij Jebusieten aanwezig is. (b) De Sion traditie is gecreëerd door de Davidische monarchie, contra ‘a’. (c) Deze traditie gaat over een overdracht van de oude Israëlitische theologie, die geïnspireerd wordt door Kanaänitische voorstellingswereld.

¹⁹⁰ Contra de moderne studies over de Sion traditie, die zeer grondig zijn gebaseerd op de profetische boeken (bijv. Jes. 2; 60; Haggai 2; etc.), en waarmee wordt gepopulariseerd door oudtestamentici o.a. Martin Noth, Gerhard von Rad (en zijn leerling, Edzard Rohland) Zo Ollenburger, *Zion the City*, 15; zie ook J. Bright, *Covenant and Promise*, 56.

¹⁹¹ Levenson, *Sinai and Zion*, 94-95.

Het blazen van de ramshoorn heeft minstens twee betekenissen. Bekend is dat de Israëlieten geloven dat God op Sion, de heilige berg is. Op die plek is de ramshoorn verbonden met de cultische praktijk (vgl. Lev. 25,9), een oorlog (vgl. Jer. 51,27) en het gevaar. Hiervoor brengt Wolff de ramshoorn in verband met het gevaar van de vijand,¹⁹² zoals in de context van de komst van een onbekende vijand in Hos. 5,8. In Joël wordt de vijand ook zeker genoemd (zie 2,3.20). Daardoor is het mogelijk dat Joël hieraan refereert. Maar toch kun je ook anders bedenken.

Het blazen van de ramshoorn op Sion (2,15), duidt op de schitterende hoop voor Israël. Ze moeten naar Sion vluchten en daar bijeenkomen, omdat het gevaar hen bedreigt (vgl. Jer. 4,5-7). Daar wacht God op hen en tevens kunnen ze er God ontmoeten. Hij is er! Niet alleen voor bepaalde mensen (bijv. Mozes, Ex. 19) maar voor al de bewoners. Het is een kostbare ontmoeting, omdat dat niet te maken heeft met mythische ervaring maar met het leven. ‘Theofanie’ in het boek Joël heeft in ieder geval twee aspecten. God staat Israël aan de ene kant bij en aan de andere kant staat God als ‘vijand’ tegenover Israël. En dit is helemaal vreemd. De ‘heilige berg’ waar God woont, wordt een onveilige plaats voor Israël. Ook jaagt Hij Israël schrik aan. Jahwe demonstreert Zijn gruwelijke daad uit Zijn heilige woonplaats.

Na de opdracht om de ramshoorn op Sion te blazen en om een alarm daar te slaan (2,1a), wordt verwacht dat al de bewoners zullen beven (2,1b). Hierbij is het onduidelijk of ze voor de HEER trillen vanwege Zijn verschijning, of dat ze trillen omdat de dag van de HEER nabij is. In Psalm 77,17 wordt het idee over theofanie¹⁹³ bezongen. Toen beefde het water voor God. In Exodus 19,18-19 beefden de bergen toen de HEER op Sinai verscheen. Daar hoorde Israël het geluid van de ramshoorn. In dit Sinaï-verhaal wordt ook verteld dat het volk Israël voor de HEER beefde (Ex. 20,18). Een parallel hierbij is 4,16. Maar de beving van al de bewoners heeft ook te maken met de dag van de HEER (2,1c), wanneer ze gekoppeld wordt aan 2,2. Daar wordt die dag in elk geval gepresenteerd als een dag met een straffend en catastrofaal karakter, waarbij men de betrokkenheid van een machtige volk in aanmerking moet nemen (2,2vv; vgl. Amos 5,18-24). Zowel de verschijning als de dag van de HEER horen ze hier bij elkaar. Beiden worden weerspiegeld in het blazen van de ramshoorn en het slaan van de alarm. Aan de ene kant is Gods verschijning als een garantie voor Israël binnen het land, maar aan de andere kant weet Israël ook dat Zijn verschijning wordt gevolgd door de dodelijke aanval. Gods aanwezigheid is in deze context echt een terreur voor Zijn volk.

Maar vervolgens komt het blazen van de ramshoorn in 2,15 ook voor. Sterker nog, het vindt in de zelfde plaats, nl. Sion. Daarom pleit ik ervoor dat 2,15 op 1,13-14 betrekking heeft. Want naast het feit dat deze opdracht bij de priesters hoort (zie bijv. Joz. 6,6) om de aandacht van Israël te vestigen op Jahwe’s uitnodiging tot de tempel, is dit geluid ook een teken om er samen te komen voor de cultus en Israël zo dicht bij God te brengen. Voor hun veiligheid.

¹⁹² Wolff, *Joel*, 50.

¹⁹³ Zie personificatie in de frase: **רֹאדֹךְ מִיָּם אֱלֹהִים** ‘het water zag U, God’. Hier onderscheidt een psalmist de HEER en Zijn daden niet.

3.7. Paradijs en woestijn (2,3)

Tekst	Vertaling
לְפָנָיו אֵשׁ וְאַחֲרָיו תִּלְהֹט לֵהָבָה בְּגִן־עֵדֶן הָאָרֶץ לְפָנָיו וְאַחֲרָיו מִדְּבַר שְׁמָמָה וְגַם־פְּלִיטָה לֹא־הִיְתָה לוֹ:	Voor hem ¹⁹⁴ verteert een vuur en achter hem verschroeit een vlam, als de tuin van Eden is het land voor ¹⁹⁵ hem, maar achter hem is het een woeste woestijn; ¹⁹⁶ en bovendien valt er ¹⁹⁷ aan hem niet ontsnappen.

formele analyse. Drie voorzetsels¹⁹⁸ (in combinatie met suffix) zijn hier interessant, nl.

l^epānāw, *ʾah^arāw* en *lō*. Opmerkelijk is dat *l^epānāw* en *ʾah^arāw* allebei twee keer voorkomen. De eerste keer hebben ze allebei met hetzelfde verschijnsel te maken, namelijk: ‘vuur’. De tweede keer vormen ze onderdeel van het contrast tussen de twee beelden waarmee het land wordt beschreven, nl. de tuin van Eden en een woeste woestijn. De plaatsing van *ʾah^arāw* en *l^epānāw* in de eerste en in de tweede stiche toont geen polemiek, ondanks dat *l^epānāw* in de tweede stiche wordt geplaatst aan het einde van 2,3bα en *w^eʾah^arāw* aan het begin van 2,3bβ. Het derde voorzetsel *lō* in het derde colon van 2,3 laat het enorm effect van de verwoesting zien, die in 2,3a-b al beschreven is. Voor de discussie over het suffix ev-3-m *-āw* en *ō* die kwetsbaar is, zie exegese. Het kenmerk van deze terzine is een volrijm met ritme 3:3 (3a) || 3:3 (3b) || en 1:2 (3c).

exegese. Kenmerken van het land staan tegenover elkaar in dit vers. Zo wordt gezegd dat het land is zoals een tuin van Eden. Prinsloo en Van Leeuwen denken dat dit zogenaamde Eden motief gewoon een symbool van vruchtbaarheid en een symbool van overvloed is (vgl. Gen. 2,8vv; 13,10; Ezech. 28,13; 31,9.16.18).¹⁹⁹ Maar ook, wat triest is, is het land een woestijn geworden.²⁰⁰ Hoe zou dat mogelijk gebeuren? Joël laat ons duidelijk zien dat het proces van de vernieling steeds toeneemt. Dat blijkt uit het gebruik van twee woorden, o.a. het vuur en de vlam in het eerste colon van dit vers. Strikt genomen is er bijna geen verschil tussen vuur en vlam. Maar de vlam gaat hier over de intentie van de vernietigingsactie. Jij kunt ook zien dat de vlam betrekking heeft op een militaire optreden (zie Num. 21,28; Jer. 48,45).²⁰¹ Daarom leid ik af dat het gebruik van ‘vlam’ hier zeer terecht is. Aangezien de intentie van de aanval langzaam maar zeker toeneemt, dan slaat de consequentie hiervoor op het hele land, totdat het land, dat het vruchtbaar geweest is, tot een dieptepunt in een dor gebied overgegaan is.

¹⁹⁴ Contra WV: ‘voor hen’ i.p.v. ‘voor hem’.

¹⁹⁵ פנה komt acht keer voor in het boek Joël (2,3.6.10.11.20; 3,4). De meeste is te zien in hoofd. 2.

¹⁹⁶ Vgl. 1,19 en 2,22: נאות מדבר ‘de weide in de steppe’

¹⁹⁷ Strikt genomen verwijst ev-3-vr. bij het werkwoord: היתה naar הארץ ‘het land’.

¹⁹⁸ Een zogenaamde samengestelde voorzetsel (zie JM § 103n, o; JM § 134j).

¹⁹⁹ Prinsloo, *Theology*, 46; Van Leeuwen, *Joël*, 86.

²⁰⁰ Dit heeft niet te maken met Sinwoestijn, ten zuiden van Jeruzalem, hoewel Joël deze woestijn al kent.

²⁰¹ J.A. Naudé, להב, in NIDOT vol. 2, 759.

Maar wat in dit vers ook opvallend is, is het woord Eden. Daar hebben wij geen enkele moeite mee om te vinden, waar kunnen wij een extra informatie over Eden in de Bijbel vinden. Natuurlijk komt dit bekende ‘Eden’ ook in andere boeken dan het boek Joël voor. Heel vaak zou het uiteraard te zien zijn in het boek Genesis (Gen. 2,15; 3,23-24; 4,26) en Ezechiël (Ezech. 31,9.16.18; 36,35). Ezechiël identificeert Eden aantal keren zelf als tuin van God (zie Ezech. 28,13 etc.). Maar wat in Ezech. 36,34-35 gevisualiseerd wordt, wordt in het boek Joël niet bedoeld. In deze context kijkt Joël althans niet vooruit, dat het land zelf hersteld zal worden. Of zoals de opvatting jegens Ezech. 36,35 en Jes. 51,3 waaraan men de toekomstige verwachting van Israël koppelt.²⁰² Hier richt het idee zich juist op het beeld van het land, zoals dat genoemd in het boek Genesis: de tuin waarin Adam en Eva woonden en vele dingen beleefden. Het land wordt zo mooi herinnerd als de hof van Eden (כעדן). Bovendien denkt Joël waarschijnlijk aan het land dat vruchtbaar is, vloeiend van melk en honing (Num. 14,7-8).

Verbazend is dat de visie van Joël ineens van het paradijsbeeld tot een woestijn wordt omgedraaid. Er is geen twijfel dat beide beelden in alles totaal verschillend zijn. In plaats van een prachtige tuin, die wordt gezegend wordt, woont Israël in het onbewoonbare land of in ‘de woeste woestijn.’ Waarschijnlijk herinnert Joël hier aan de bittere ervaring van de Israëlieten tijdens de woestijntocht. Tot zover weet Israël zeker dat er geen enkele plek in de woestijn is, die geschikt is voor hen. In de verte ziet Israël overal alleen de dorheid. Dat beeldt Joël hier ook af, waarin de kaalheid zo dominant is. Maar ook een chaotische plaats.

Hoewel de woestijn qua uiterlijk en karakter dezelfde is, toch kom ik het andere beeld tegen, vooral bij de ervaring van Israëlieten ten tijde van Mozes. In het verleden (o.l.v. Mozes) stond Jahwe Israël meestal bij. Hij was een beschermde God voor Zijn volk. Dat duidt wel aan hoe Jahwe te midden van Israël optrad. Maar in het beeld van Joël treedt Jahwe totaal anders op. Jahwe laat zien dat Hij tegen Israël is. Zijn aanwezigheid in dat land wordt verbonden met het motief van de zware straf in de woestijn, hoewel dat maar kort duurt. Joël (en waarschijnlijk ook zijn volksgenoten!) kijken immers de omgeving aan met verdriet. Zonder bescherming lijkt het alsof God hen verlaten heeft. Of nog radicaler: dat God hun vijand is geworden. Hij voert de oorlog. In dit verband valt ook פליטה ‘ontsnapping’ te begrijpen. Omdat dit te maken heeft met een denkbeeld dat vanouds al bekend is, vooral in oorlogsverhalen zoals in Gen. 32,8vv; 2 Sam. 15,14. Gods natuurlijke leger maakt alles af. Voordat de sprinkhanen tot dat land gekomen zijn, zien ze hoe groen dat land is, dat ook tegelijkertijd voor Israël een teken van bloei en een lucratieve economische sector is. Maar nu maken de sprinkhanen het mooie land van Israël een woeste woestijn. Onbewoonbaar dus. Zo indrukwekkend maar ook tegelijk zo verschrikkelijk, vooral na de invasie van de sprinkhanen. Daarmee stemt deze aanval overeen met het decor van de traditie van de Egyptische sprinkhanen (Ex. 10,5).²⁰³

De opheldering van dit beeld wordt vervolgens verduidelijkt door twee woorden: אחריו en לפניו ‘voor [hem] en achter [hem]’. Hier lijkt het dat het suffix ev-3-m gezien kan worden als een personificatie. In dat geval gaat het hier over voor- en achter ‘wie’. Om erachter te komen wie of wat

²⁰² Wolff, *Joel*, 53.

²⁰³ Van Leeuwen, *Joël*, 86.

er wordt bedoeld, zou men hierbij aan 2,1-2 kunnen terugdenken. Daar zijn er drie mogelijkheden, nl. voor- en achter de HEER, voor- en achter het volk (vs. 2b)²⁰⁴ óf voor- en achter de dag van de HEER.²⁰⁵ Hoewel de HEER meestal met het vuurelement verbonden wordt (zie exegese 1,16-20), past de context hier niet bij Jahwe. Zou de derde mogelijkheid c.q. ‘de dag van de HEER’ hier bedoeld kunnen worden, vooral bij het motief van het derde colon, waarin het woord לו (aan hem) staat? Volgens mij moet de dag van de HEER hier gezien worden als een omlijsting waarin de catastrofe wordt gezet en niet de veroorzaker. Hoe dan ook geeft de context hier voorkeur aan het volk, als je לפניו en אחריו nader bekijkt (vgl. 1,4; 2,25).

3.8. Gods inmenging in het land (2,19.21-22)

Tekst	Vertaling
<p>¹⁹ וַיַּעַן יְהוָה וַיֹּאמֶר לְעַמּוֹ הַנִּנִּי שֶׁלַח לָכֶם אֶת־הַדָּגָן וְהַתִּירוֹשׁ וְהַיִּצְהָר וּשְׁבַעְתֶּם אֹתוֹ וְלֹא־אֶתֶּן אֶתְכֶם עוֹד חֲרָפָה בְּגוֹיִם:</p>	<p>De HEER antwoordde en zei tegen zijn volk:²⁰⁶ zie, Ik zal jullie koren, most en olie zenden²⁰⁷ en daarmee zullen jullie je zelf verzadigen; Ik zal jullie niet meer onder de volken te schande laten worden.</p>
<p>²¹ אַל־תִּירָאִי אֲדָמָה גִּילִי וּשְׂמָחִי כִּי־הִגְדִּיל יְהוָה לַעֲשׂוֹת:</p>	<p>Wees niet bang, aardbodem, jubel en verheug, want de HEER heeft grote daden gedaan.</p>
<p>²² אַל־תִּירָאוּ בְּהֵמוֹת שָׂדֵי כִּי דָשְׁאוּ נֶאֱוֹת מִדְּבָר כִּי־עֵץ נִשְׂא פִרְיוֹ תֵּאֱנֶה וּגְפֶן נָתַן חֵילָם:</p>	<p>Wees niet bang, dieren van het veld, want het groen in de steppe treedt weer tevoorschijn; want het geboomte draagt zijn vrucht; vijgenboom en wijnstok geven hun rijkdom.</p>

formele analyse. Qua elementen en verschijnselen is er een overeenkomst tussen Joël 2,18-27 en een voorafgaand hoofdstuk 1,4-20.²⁰⁸ Het volk, het land, de sprinkhanen, de dieren, het koren, de wijnstok, de vijgenboom (bomen), de vreugde en de blijdschap tekenen allemaal de contouren van beide gedeelten. Bij deze gedeelten gaan ze over een hoogtepunt van de handeling van God. Aan de ene kant wordt een climax van een straf bedoeld, maar aan de andere kant is het een toppunt van Gods herstel.

²⁰⁴ Wolff, *Joel*, 53.

²⁰⁵ Van Leeuwen, *Joël*, 85.

²⁰⁶ Zie 2,18.

²⁰⁷ WO § 16.3.5b. הַנִּי vestigt de aandacht zowel op de hele zin als op een woord of statement.

²⁰⁸ Zie Van Leeuwen, *Joël*, 122.

Interessant is dat het ontkenningwoord hier drie keer voorkomt, namelijk: **אֵל** in 2,19c en **אֵל** in 2,21-22. Beide woorden komen in combinatie met gewone Yiqtol voor. In poëzie heeft **אֵל** + Yiqtol op de krachtige nuance en op de stilistische versiering betrekking. In dit geval geeft Joël hier voorkeur aan de krachtige nuance zoals die in een bevel genuanceerd wordt.²⁰⁹

Met betrekking tot 2,21 zijn BHQ en BHS verschillend. BHQ heeft bicola (distichon), terwijl BHS monocolon (stiche) heeft. Als Joël 2 in BHQ geheel nader wordt bekeken, dan komen wij enkele verzen tegen in monocolon of stiche (2,4.6.18.24). Opvallend is dat 2,21 in BHS een monocolon is. Watson heeft veel hierover gezegd. Hij geeft vier mogelijkheden waarvan men de functie van monocolon kan afleiden. Ten eerste zou monocolon het begin van een stanza kunnen zijn. Ten tweede is het andersom: een afsluiting daarvan. Ten derde, het monocolon functioneert als een segment van vele stanza's. Ten slotte is monocolon als een teken van het hoogtepunt van een stanza.²¹⁰

In het algemeen geef ik hier bij het geheel van Joël 2 een voorkeur aan derde functie voor Joël 2,1-27, nl. als een segment dat tussen de stanza geplaatst wordt: 2,1-3 (1^{ste} stanza)—monocolon—2,5 (2^e stanza)—monocolon—2,7-17 (3^e stanza)—monocolon—2,19-23 (4^e stanza)—monocolon—2,25-27 (5^e stanza). Maar als ik tot 2,19.21-22 beperk, dan wordt het begrepen dat deze stanza wordt geflankeerd door 2,18 en 2,24. Ongelijk met 2,19 bevat 2,21-22 uit volrijm, waarin klank 'i' opmerkelijk is. Bekijk men het ritme van deze drie verzen nader, dan blijkt dit er als volgt uit te zien: 4:3 (vs. 19a) || 2:3 (vs. 19b) || 3:2 (vs. 19c). Bij het distichon van 2,21 en 2,22 zien we het ritme als volgt: 2 (vs. 21a) || 2:3 (vs. 21b); 3:4 (vs. 22a) || 3:4 (vs. 22b).

exegese. Omdat het land in Joël 4 helemaal wordt erkend als Jahwe's land is, dan dat betekenen dat het vanzelfsprekend helemaal onder de autoriteit van Jahwe is. Zo noemt Joel hier ter sprake dat het gebed in de tempel (1,13-14; 2,15-17) verhoord zal worden (zie 2,19-22. 25-27). De overtuiging dat Jahwe een antwoord aan het gebed geeft, toont althans een nauwe verhouding met het motief in 1 Kon. 8,37-40. Of naar de mening van Watts,²¹¹ beklemtoont dit antwoord eigenlijk de verbondsrelatie met Jahwe. Het motief van het herstel is ook bekend uit Jeremia 31,12, waar het deel uitmaakt van de tekening van het nieuwe verbond. Ook de bemoedigingswoorden van Jahwe in vs. 21 zie ik duidelijk een verband met Jeremia 31,13. Daarin belooft Jahwe dat Israël de vreugde van Hem zal ontvangen.

Voordat ik het antwoord van Jahwe nader bekijk,²¹² ga ik even terug naar een korte formulering van Joël (2,18), die hij boeiend noemt. Daarin verduidelijkt hij in eerste instantie dat Jahwe ijverig wordt voor zijn volk en zijn land. Dat wordt gevolgd door een verklaring dat Jahwe daar medelijden mee heeft. In het OT heeft het woord 'ijverig' twee aspecten (zo Barton; Van Leeuwen).²¹³ Ten eerste heeft het betrekking op Jahwe's onverdraagzaamheid tot Zijn mededinger (vgl. Ex. 20:3-5). Ten tweede, laat Jahwe's gepassioneerde commitment zien tot Zijn land en volk. Als volken Israël bespotten en zij komen tot Gods volk met woorden dat Jahwe niets kan doen voor Zijn volk en Zijn land, dan reageert Joël dat Jahwe Israël niet eenzaam laat zijn. Als Hij richting zijn volk en land kijkt,

²⁰⁹ Zie JM § 114k; §160f.

²¹⁰ Watson, *Classical Hebrew Poetry*, 169-172.

²¹¹ Geciteerd door Van Leeuwen, *Joël*, 125.

²¹² Zo het woord **יָרִי** 'hij antwoordde'.

²¹³ Barton, *Joel*, 88; Van Leeuwen, *Joël*, 123-124.

reageert Jahwe met indrukwekkende hoop en actie, zoals wordt verklaard door קנא. In dit geval is Gods ijver een reactie op de spottende vraag van heidenen: ‘Waar is hun God?’ (2,17). God wordt ijverig omwille van Zijn volk, zodat zij niet meer onder de volken te schande zullen zijn (2,19; vgl. Ezech. 39,25vv; Zech. 1,14; 8,2).

De verwevenheid van aardbodem en dieren is helemaal niet vreemd voor Israëlieten. Want zij horen ook bij Gods belofte aan Abraham (Gen. 13,14-18; 17,6-8). Hun verdwijning uit het land, zoals vertolkt in 1,18, wordt gevolgd door herstel (2,21-22). Op Sion zullen de Israëlieten dit herstel kunnen zien (vgl. Jer. 31,6.12). Daarnaast is de status van Israël als Gods volk, die zwaar wordt betwijfeld en bespot door hun rivaal, in dit geval גוים, ook gegarandeerd. De Israëlieten zullen de dag van donkerheid die hun aan alle kanten omgeeft, voorbijgaan. Daarmee blijven zij in de gedachte van Jahwe als עמי ‘mijn volk’ (2,26-27).

De uiting van de formule ‘wees niet bang’, die zeer nauw betrekking heeft op het land en op de dieren, verandert Jahwe’s aandacht en bemoediging aan zijn volk niet. In de eerste plaats is het zeker Zijn volk. Dat blijkt uit de woorden van Jahwe in 2,19-20, vooral in vs. 19c, die בני-ציון ‘de kinderen van Sion’ (2,23) uitermate bemoedigen.²¹⁴ In andere profetische boeken, nl. Jes. 10,24 en Sef. 3,16 kunnen wij zo’n formule ‘wees niet bang’ in combinatie met Sion ook tegenkomen. Ze geven uiting aan Jahwe’s betrokkenheid bij Zijn volk tegen de bedreiging van de vijand.²¹⁵ In dit verband lijkt de tekst het beeld van de verwoesting van het land door de sprinkhanen te zien als de verwoesting door een groot en vijandelijk volk (2,20). Dankzij Jahwe, die Zijn grote daden laat zien,²¹⁶ zal Israël van deze vijand bevrijd worden. Jahwe zal de vijand tevens naar het woeste en droge²¹⁷ land verdrijven. De grote daad van Jahwe (2,21) is echt een troost voor Israël. Want de daad van sprinkhanen wordt beëindigd door de straf van de HEER. In het kader van deze betrokkenheid van Jahwe bij het land, de dieren en voornamelijk Zijn volk, komt Joël met de woorden: ‘verheugt en jubelt [in Jahwe, uw God]’ (2,21b.23aβ). Met andere woorden: er is geen enkele reden voor ongerustheid of tot klagen.

²¹⁴ Klaag. 4,2; Psalm 149,2. Zie ook Zach. 9,13. Van Leeuwen vat deze term terecht samen als een aanduiding voor al de bevolkingsgroepen, die hij naar de tempel geroepen had (1,13-14); Van Leeuwen, *Joël*, 136. In verband met deze term in Zach. 9,13 wijst Ahlström de mening van B. Otzen niet af, die verwijst naar de aansluiting tussen de bevolking van het noordelijke rijk en de rest van de bevolking van Juda. Dat impliceert de vroegere datering voor deze uiting, nl. ten tijde van koning Josia. Met andere woorden: deze term wijst niet per se naar de na-exilische periode (Ahlström, *Joel and the Temple Cult*, 8).

²¹⁵ Vgl. Sef. 3,15, איבך ‘uw vijand.’

²¹⁶ Hierbij komt twee keer frase בי הגדיל לעשות. In vierde colon 2,20 is de sprinkhanen de subject. En in tweede colon van 2,21 is duidelijk dat het op Jahwe betrekking heeft als subject.

²¹⁷ Waarschijnlijk wordt deze vijand naar de Sinwoestijn, ten zuiden van Jeruzalem, verdreven.

3.9. Sion en de dag van de HEER (4,16-17)

Tekst	Vertaling
<p>וַיְהִי־הָיָה מִצִּיּוֹן יִשְׁאַג וּמִירוּשָׁלַם יִתֵּן קוֹלּוֹ¹⁶</p> <p>וְרָעְשׁוּ שָׁמַיִם וָאָרֶץ</p> <p>וַיְהִי־הָיָה מִחֶסֶה לְעַמּוֹ וּמִעֲזוֹ לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל:</p>	<p>En de HEER zal uit Sion brullen en uit Jeruzalem zal Hij zijn stem verheffen,²¹⁸</p> <p>en hemel en aarde zullen beven,²¹⁹</p> <p>maar²²⁰ de HEER is een toevlucht voor zijn volk en een schuilplaats voor de kinderen van Israël.</p>
<p>וַיִּדְעֻם כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם שֹׁכֵן בְּצִיּוֹן הֶרֶם קֹדֶשׁ</p> <p>וְהָיְתָה יְרוּשָׁלַם קֹדֶשׁ וְזָרִים לֹא־יַעֲבֹרוּבָה עוֹד:</p>	<p>En jullie zullen weten dat Ik de HEER, jullie God ben,²²¹ die op Sion, Mijn heilige berg²²² woon;</p> <p>En Jeruzalem wordt een heiligdom;²²³ [en] de vreemden²²⁴ zullen er niet meer binnentrekken.</p>

formele analyse. Deze twee laatste verzen zijn een gedeelte van de tweede stanza (4,9-17).²²⁵ Op het eerste gezicht lijkt 4,17 los te staan van 4,9-16, zodat het liever gekoppeld zou worden aan de derde stanza (4,18-21). Een overweging daarvan is dat dezelfde frase: *šōkēn b'šiyōn*, in 4,17a en

²¹⁸ Zie Amos 1,2. יתן קולו is een herhaling van 2,11. Hebben beide hetzelfde denkbeeld zoals door Prinsloo wordt vermoed, dat dit Jahwe als een bevelhebber uitbeeldt?; Prinsloo, *Theology*, 100.

²¹⁹ JM§119c.

²²⁰ 'Toevlucht' en 'schuilplaats' leggen de nadruk op veiligheid. Daardoor geef ik voorkeur voor het woord 'maar' in deze vertaling. Het brullen van de HEER is dus geen gevaar voor Israël.

²²¹ Deze frase komt 26 keer voor. Exodus 6,7; 10,2; 16,12 etc.

²²² Zie exegese van 2,1.

²²³ Voor het woord Jeruzalem voegt LXX het woord πόλις toe (zie bijv. Jes. 52,1). Dus het begrip hierbij is dat Jeruzalem, de heilige stad, is; zie HALOT, קדש, 2c. Hoe pakt men *qōdeš* aan is opmerkelijk. Dit naamwoord heeft minstens twee betekenissen: 1) heiligdom en 2) heiligheid. Rudolph, *Joel*, 76, vertaalt dit colon als 'und Jerusalem wird unantastbar sein' (vgl. Wolff, *Joel*, 86: 'und Jerusalem wird ein heiligtum sein'). Op het eerste gezicht is de vertaling van Rudolph meer gezien als vrije benadering voor het woord *qōdeš* dan een vertaling. Maar in zijn commentaar (blz. 85) bedoelt hij dat *unantastbar* heiligheid (heiligheid) is, zoals wordt uitdrukkelijk genoemd in volgende frase: 'en de vreemden zullen er niet binnentrekken'. Bewer kiest voor de eerste betekenis (zoals Wolff): 'And Israel shall be a sanctuary', maar hij stemt ook overeen met Rudolph. Daardoor zegt hij nadrukkelijk daar ook 'inviolable' bij (*Joel*, 138).

²²⁴ Wie zijn de vreemden hier? Het woord *zār* verwijst hier naar non-Israël. Het zou mogelijk ook om hier te denken aan de vijand (HALOT, זר, 2, 279). Wolff vindt dat *zārīm* mensen die buiten de cultus betekent (*Joel*, 99). Wolff verwijst hier specifiek naar de Kanaänieten.

²²⁵ De stanza van dit hoofdstuk kan verdeeld worden als: 4,1-3 (1^{ste} stanza); 4,9-17 (2^e stanza) en 4,18-21 (3^e stanza). 4,4-8 waarvoor meestal als een stukje proza gepleit wordt, zou het ook mogelijk als een stukje epos geclassificeerd kunnen worden (zie de discussie over *proza of poëzie* en *epos* in W.G.E. Watson, *Classical Hebrew Poetry*, 44-60; 83-85). Daardoor wordt het in deze stanzaverdeling gewoon overgeslagen.

4,21b voorkomt. Beide zouden kunnen functioneren als een opening en een sluiting voor het motief dat God op Sion woont. Hoewel dat mogelijk is, kan deze stanza toch in stand gehouden worden, omdat dit structureel wordt gesteund door twee strofes: 4,9-13 en 4,14-17. Het is daarom ook mogelijk dat 4,17 een hoogtepunt is van deze stanza. Bovendien begint de derde stanza, nl. 4,18, met een nieuw element: *wehāyā bayyōm hahū*²²⁶ ‘en op die dag zal het gebeuren’.

In deze verzen komt de combinatie tussen Yiqtol en WeQatal vaak voor. Zie ook het vervolg, nl. 4,18-21. Deze twee werkwoordvormen presenteren Gods plan voor zowel Israël als de vreemde naties. Sporadisch zien we hier een parallellie. In 4,16a zijn Sion-Jeruzalem en brullen-verheffen [zijn stem] parallellen. En daarna komt het opnieuw in 4,16c, nl. toevlucht-schuilplaats en [zijn] volk-de kinderen van Israël.

Wat het ritme van deze terzine betreft, het is in balans: 3:3 || 3 || 3:3. Twee cola van 4,17 hebben een raar ritme: 5:3 (vs. 17a) || 3:4 (vs. 17b).

exegese. De reeks van drie beelden, die 4,21 met de HEER wordt gebracht, komen allemaal in deze teksten voor.²²⁶ Eerst presenteert Joël de HEER die uit Sion brult. Jahwe wordt hier afgebeeld als een leeuw. Want het woord ‘brullen’ (שָׁאָה) wordt vaak gecombineerd met een jonge leeuw (כַּפִּיר), een leeuw (אֶרֶב) en een leeuwin (לִבְיָא).²²⁷ Los van deze combinatie zien we ook hoe Jahwe brult (Job 37,4; Jer. 25,30; Amos 1,2 en uiteraard Joël 4,16). Hosea (11,10) laat zien dat dit beeld naar Jahwe verwijst. Daardoor neem ik de frase ‘en de HEER zal uit Sion brullen’ in acht als beeldspraak waarvan ik aanneem dat die naar ‘een brullende leeuw’ verwijst. Het tweede beeld is een herhaling van 2,11, ondanks dat tegen wie Jahwe spreekt verschil is. Vanuit Jeruzalem verheft Jahwe tevens Zijn stem voor Zijn volk (vgl. Amos 1,2a).²²⁸ Het laatste beeld bevat twee elementen, nl. מַחֲסֶה ‘een toevlucht’ en מְעוּז ‘een schuilplaats’. Allebei de termen komen in de cultus voor (Jes. 25,4; Jer. 17,17; Psalm 46,6; 46,2; 61,4; 62,9; 71,7; 73,28; 91,2.9; 94,22; 142,6; 2 Sam. 22,2; Jes. 25,4; 27,5; Jer. 16,19; Psalm 27,1; 28,8; 31,3.5; 37,39; 43,2; Nah. 1,7; Spreuk. 14,26).²²⁹

In principe zijn er twee motieven bij een ‘brullen[de leeuw]’. Namelijk een straf en tegelijk een redding. Deze geldt alleen bij Israël. Naast deze twee motieven kunnen wij ook denken aan de woorden van Amos, dat de brullende leeuw nauw verbonden is met de sprekende God (Amos 3,8). Of het zou ook mogelijk kunnen zijn dat dit een teken van Jahwe’s aanwezigheid te midden van Israël is, zodat dit helemaal een ander beeld van Jahwe presenteert. In dit kader is Hosea 11,10 een mooi voorbeeld. Na de straf van Efraïm, wordt Jahwe afgebeeld als een leeuw die zijn krachtige stem verheft en dat heeft een reddingsactie ten gevolge. Het lijkt mij dat ook Joël met zijn verwijzing naar de brullende leeuw verwijst naar Gods optreden voor Israëls redding. Hij tekent hier niet de straf zoals in 2,11, ondanks het feit dat daarin een dezelfde frase met 4,16 voorkomt: *wayahwe nātān qōlō* en *wayahwe [...] yittēn qōlō*. Nu staat voor Israël de redding voor de deur. Dat is het grote nieuws van 4,16. Jahwe is er voor Israël als hun verlosser.

²²⁶ Dit zou begrepen kunnen worden door de gebruikmaking van een metafoor, waarnaar de twee functie wijst, nl. *vertegenwoordiging* en *presenteren* (W.G.E. Watson, *Classical Hebrew Poetry*, 254, 271).

²²⁷ Richt. 14,5; Psalm 22,14; 104,21; Jes. 5,29; Jer. 2,15; 51,38; Ezech. 22,25; Hos. 11,10; Amos 3,4.8; Sef. 3,3.

²²⁸ zie het suffix ev-2-m van het werkwoord יָדַע, 4,17a, als een aanduiding voor Israël.

²²⁹ Zo ook Van Leeuwen, *Joël*, 203; Rudolph, *Joel*, 85.

Een ander aspect van Gods aanwezigheid die betrekking heeft op het idee van de Sion traditie, is volgens Clements tevens een teken van Zijn oordeel over de boosdoeners.²³⁰ Hij is ook van mening dat het in Israëls geloof heel bijzonder te maken heeft met de vernietiging van de vreemde volken. Naar aanleiding van de beschuldiging tegen de volken in 4,4-8 zou dit idee ook in het vervolg van 4,9-15 uitgewerkt kunnen zijn.²³¹ In Jesaja 31,4 strijdt Jahwe ten opzichte van Sion en haar heuvel. Ondertussen maakt Jeremia 25,30-31 nadrukkelijk dat God tegen de volken optreedt. Dus zowel Joël, Jesaja als Jeremia verwijst hier naar het motief van oorlogvoering.

Na het verhaal over ‘brullende’ Jahwe en de verheffing van Zijn machtige stem gaat Joël door met hoop voor Gods volk. Met indrukwekkende beeldspraak onderstreept Joël dat Jahwe een toevlucht en een schuilplaats is. Dit beeld vereist een gevaarlijke situatie van Israël, die van buiten Israël komt, zoals Joël reeds er in 4,2c-3 over vertelde. Of als wij nader aan de dag van de HEER proberen te denken. Daardoor heeft Israël deze plaatsen nodig tengevolge van een reddingspoging binnen het bereik van een gevaarlijke aanval. In dit kader wordt dit denkbeeld als apart gezien van de eerste beeldspraak, zodra men de brullende leeuw die een uiting van Gods actie tegen de vreemde volken serieus in acht neemt.

Jahwe als een ‘toevlucht’ en een ‘schuilplaats’ beschrijft juist Israëls keuze, wanneer ze beslissing nemen om naar de tempel te gaan. Want daar vinden ze Jahwe. Jahwe’s bescherming voor Israël tegen de vijandelijke dreiging vindt juist van binnen Israël plaats. Uit Sion en uit Jeruzalem laat God zijn indrukwekkende actie bekend maken. Uiteraard veroorzaakt dit een verschijnsel waarin ‘hemel en aarde’, die beërfd zullen worden, betrokken zijn. Al eerder is Joël onder de indruk van Jahwe’s actie, zowel in het kader de straf als de redding. Het verschil is duidelijk, terwijl Gods transcendentie in 2,11 dominant is. God wordt op dat moment expliciet in de hemel afgebeeld. Nu spreekt Joël dat God dicht bij zijn volk is en bovendien is Hij aanwezig op Sion. De reikwijdte hierbij is globaal, zowel binnen en buiten Israël. Waar angst is voor de vijand, geldt dat niet voor Gods volk. Zo zegt Joël: de HEER is een toevlucht en schuilplaats voor Zijn volk.

Als in 4,16 Jahwe in derde persoon wordt genoemd, citeert Joël in 4,17 een woord van God, dat in de eerste persoon naar voren wordt gebracht. Zo zegt Joël: ‘En jullie zullen weten dat Ik, de HEER jullie God [...]’. Dit woord zegt dat Israël getuige zal zijn van Gods indrukwekkende daden en ze kunnen ook Gods bescherming meemaken. De uiting van de eerste frase die voorkomt in 4,17 speelt belangrijke rol in het boek Exodus, ondanks dat deze frase telkens opnieuw in het boek Ezechiël voorkomt.²³² Bovendien ben ik geboeid door de boodschap die door Mozes aan de Israëlieten gezegd werd. Daar is de kern van de boodschap dat God Israël zal aannemen als Zijn volk (Ex. 6,6). En dat heeft gevolge tot Jahwe hun God zal geworden zijn (vgl. Ex. 20,2). Daarmee zijn er twee dingen die hier dezelfde blijven, nl. de status van Israël als Gods volk en Jahwe als God van Israël. In de context van het boek Joël tekent 4,17a een soortgelijk verband.

²³⁰ Clements, *God and Temple*, 82.

²³¹ Clemens, *God and Temple*, 82

²³² Ezech. 6,7.13; 7,4.9; 11,10.12; 12,20; 13,14; 14,8; 15,7; 17,21; 20,38.42.44; 22,22; 25,5; 35,9; 36,11; 37,6.13-14. Behalve 20,42; 37,6.13-14, heeft de rest hiervan in ieder geval betrekking op Gods wraak.

Deze verklaring richt onze aandacht ook op het Sinai-motief. Op Sinai ontmoette Mozes de HEER en bovendien ontving hij er de tien geboden, die maakt deze formule ook bekend (Ex. 20,2). Het andere verhaal waar de frase ‘die woont op Sion, Mijn heilige berg’ voorkomt, is een verhaal over de strijd tussen Achab en Benhadad (1 Kon. 20,1-43). Specifiek hiervoor is 1 Kon. 20,23 en 28, waar Benhadads knechten zeggen dat God van Israël een berggod is. De zogenaamde ‘berggod’ komt niet ten goede van de strijd met Achab. Volgens hen is het een lokale god. Het is daardoor niet vreemd om een militaire strategie uit te voeren in de vlakte, omdat zo’n geloof zodanig in hun kring circuleerde. Het succes van Achabs legers toen ze de strijd met Benhadads legers in de vlakte voerden, is een duidelijke aanwijzing hoe de begrenzing van Jahwe’s woonplaats gedacht moet worden. Het zou mogelijk zijn te denken dat het denkbeeld van Sion, de heilige berg, betrekking heeft op de woonplaats van God op de manier waarop ook de Kanaänieten geloofden dat Baal op de zogenaamde berg Zaphon woonde.²³³ Niettemin maakt Jahwe door zijn onbekende dienaar (zie zijn optreden in 1 Kon. 20,13.22.28.37.42!) toch bekend dat niemand Hem kan beperken.

Zo komt het denkkader van Sion tot het hoogtepunt. De brullende leeuw en de veilige plaats, waarmee Jahwe wordt geïdentificeerd, komen tot uitvoering op Sion. Van daaruit velt Jahwe een oordeel over de volken (vgl. Jer. 25,30)²³⁴ en Hij komt tegelijkertijd tot behoud van Israël. Daarnaast is de aanwezigheid van de HEER in de tempel een zegen voor Gods volk.

Het tweede colon van 4,17 is omstreden (zie vertaling). LXX voegt het woord ‘stad’ toe en kiest er dus voor Jeruzalem te verstaan als een [heilige] stad. Van Leeuwen legt een verband met het eerste colon, waarin ‘[Mijn] heilige berg’ wordt genoemd. Dankzij *qōdeš*, in beide cola, wordt de berg het heiligdom begrepen en Jeruzalem als ‘heiligheid’ te verstaan is.²³⁵ Is Jeruzalem hiermee een synoniem van Sion of de tempel? Meyers vindt dat de oorsprong en de betekenis van Sion als een naam van Jeruzalem in de historische boeken van het OT onzeker is.²³⁶ Wel vindt hij dat deze specifieker in de profetische boeken en Psalm voorkomt dan de andere.

Strikt genomen wordt Jeruzalem gekozen door de HEER (1 Kon. 11,13; 2 Kon. 23,27). Hij wil Zijn naam daar vestigen (1 Kon. 11,36; 2 Kon. 21,4; 2 Kron. 33,4). Als Jeruzalem bij dit motief toegepast moet worden, dan stemt Jeruzalem minstens overeen met de strekking van het eerste colon van vers 17. En tegelijkertijd laat het ook ons zien dat dit Jeruzalem hier niet naar Davidische stad verwijst, maar naar Gods heilige stad (Jes. 52,1).

In het eerste colon van vs. 16 functioneert Jeruzalem tevens als thuisbasis van waaruit God actie onderneemt, evenals Sion. Dat wil zeggen: God is er aanwezig en bovendien is Hij alert op deze stad. De voorschriften, die in de tempel geldt, geldt ook in Jeruzalem, als stad. Kortom: als ieder van de Israëlieten niet zomaar de tempel kan binnengaan, zo is het ook met Jeruzalem.

²³³ Clements, *God and Temple*, 4.

²³⁴ Zo Van Leeuwen, *Joël*, 202.

²³⁵ Zo ook Rudolph, *Joël*, 85.

²³⁶ C. Meyers, Jerusalem, in *Dictionary of the Old Testament Historical Books*, 549.

3.10. De tempel: de bron van het leven in het land en de woonplaats van Jahwe (4,18.21).

Tekst	Vertaling
<p>¹⁸וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא יִטְפוּ הַהָרִים עָסִים וְהַגְּבָעוֹת תִּלְכְּנָה חֶלֶב וְכָל־אֲפִיקֵי יְהוּדָה יִלְכוּ מַיִם וּמַעְיֵן מִבֵּית יְהוָה יֵצֵא וְהִשְׁקָה אֶת־נַחַל הַשָּׁטִיִּים:</p>	<p>En het zal op die dag gebeuren,²³⁷ dat de bergen van druivensap zullen druipen; de heuvels zullen van melk overvloeien;²³⁸ en alle beken van Juda zullen van water overstroomen; een bron zal uit het huis van de HEER ontspringen en zal het dal van Sittim bewateren.²³⁹</p>
<p>²¹וְנִקְיִיתִי דָמָם לֹא־נִקְיִיתִי וְיְהוָה שֹׁכֵן בְּצִיּוֹן:</p>	<p>Hun bloed, dat Ik nog niet wreekt, zal Ik wreken; en de HEER zal op Sion wonen.²⁴⁰</p>

formele analyse. Naast 4,18, wordt 4,21b exegetisch ingesloten bij dit onderzoek. Ik sla 4,21a over niet omdat het omstreden is,²⁴¹ maar omdat het thematisch niet aan de orde komt.

Wat **הַטִּיפוּ הַהָרִים עָסִים** (4,18bα) betreft, zie Amos 9,13, waarin **הַטִּיפוּ הַהָרִים עָסִים** heeft. Interessant is dat LXX voorkeur geeft aan G-vorm boven de H-vorm voor het werkwoord **נָטַף** (= ἀποσταλάξει voor **יִטְפוּ** en **הַטִּיפוּ**). Maar Targum heeft in dit geval een **יִרְבוֹן**²⁴² (*pa^cel* [D], van **רָבַי**) ‘voortbrengen’ voor beide woorden.

Af en toe wordt de vorm van het eerste colon (4,18a) van dit kwatrijn apart aangebracht (bijv. Jes. 7,18; 10,27). Het tweede en derde colon (van vs. 18) hebben het ritme: 3:3 || 2:2. Dit tweede colon is wel een volrijm. En het ritme van het vierde colon is 4:3. Zo heeft ook 4,21 een ritmische balans, nl. 3:3.

²³⁷ JM§111 i/en §119c. Meestal wordt deze frase gemerkt als een inleidende formule. Zie: Jes. 7,18.21.23; 10,20.27; 11,10.11; 17,4; 22,20; 23,15;24,21; 27,12-13; Jer. 4,9; 30,8; Ezech. 38,18; 39,11; Hos. 1,5; 2,18.23; Amos 8,9; Micha 5,9; Sef. 1,10; Zech. 12,3.9; 13,2.4; 14,6.8.13.

²³⁸ Vgl. Numeri 14

²³⁹ Het woord *šittim* komt af en toe in en zonder combinatie met ander woord voor. In Num. 33,49 komt in combinatie met *ābēl* voor. En in Joz. 2,1; 3,1; Ezech. 47,1-12; vgl. Micha 6,5 wordt dit woord zonder combinatie genoemd. Komt het alleen in Sittim-vorm voor, dan is deze naam vermoedelijk een afkorting van een toponiem die reeds in Num. 33,49 genoemd (Ninow, ‘Shittim’, in *Eerdmans Dictionary of the Bible*, 1215). Muraoka refereert aan Micha 6,5 (T. Muraoka, σχοινος, 1., in *A Greek-English Lexicon of The Septuagint*, 667). Voor de uitgebreide opvatting, zie verder C. van Leeuwen, *Joël*, 210-212; Wolff, *Joel*, 101; Rudolph, *Joel*, 86.

²⁴⁰ Een deelwoord dat wordt gebruikt in een duratieve aspect, met name in een futurumsfeer. Zie JM §121 c,e.

²⁴¹ Bewer geeft voorkeur aan 4,21b als een origineel (Bewer, *Joel*, 143). Wolff denkt dat deze *Gottesrede* hier niet overeenstemt met een denkkader van dit gedeelte (Wolff, *Joel*, 102). Kortom: 4,21a is volgens hen een latere toevoeging.

²⁴² In de context van ‘grootbrengen’ van kinderen en ‘voortbrengen’ van planten.

exegese. De verwachting van de tempel is groot. Dat blijkt uit het tweede en derde colon (4,18b-c), of na de inleidende formule. In 4,18b α is het druivensap in verband gebracht tot de bergen want daar worden de wijnstok geplant (vgl. 1,5: de klacht van dronkaards!). En 4,18c wijst terug naar 1,20.

Men zou hier een parallelie tussen ‘berg[en]’ en ‘heuvels’ naast elkaar te laten kunnen staan. Bergen zijn hier contrast met ‘bergen’ in 2,25. Zo is het ook met de wijnstok (vgl. 1,5.7.11-12). Op die bergen zouden wij ons kunnen voorstellen dat de komst van het volk een gevaar alarmeert. Het rooft de wijnstok slechts niet maar ook brengt het om het leven. Daarom kunnen de bergen kunnen het druivensap niet meer druppen. In plaats daarvan zouden ze het bloed druppen. Zo’n dodelijk beeld komen wij helemaal niet tegen in 4,18. De bergen, waarop de wijnstok wordt geplant, produceren weer het beste druivensap.

De kwestie van ‘melk’ die van de heuvels zal vloeien is een opvallend element in het boek Joël. Waar komt dit idee vandaan? Het is in ieder geval een verwijzing naar Gods landbelofte, waarin sprake is van een uiterst vruchtbaar land (Ex. 3,8 e.a.). Ik wijs ook hier terug naar de woorden van Jacob in Gen. 49,26 (vgl. Deut. 33,13-16). Daarin hebben de heuvels betrekking op zegen. Door deze zegen worden de heuvels hersteld tot een groene weidegrond waarvan de Israëlieten weer kunnen zien hoe hun rundvee loopt te grazen in de wei. En daarmee wordt er melk opgebracht.²⁴³

Naast het druivensap en het melk, wordt het water als derde fenomeen hier genoemd. In het algemeen wordt het water hier genoemd. Alle beken van Juda zullen vol met water. Zo zegt het derde colon van 4,18. Achtemeier onderstreept dat het water onze aandacht op Egypte richt, aangezien Egypte rijkelijk was voorzien van water.²⁴⁴ In verband daarmee zal in Israël (zie vs. 18) een overvloed zijn en het overvloedige Egypte zal de omgekeerde weg bewandelen (vs. 19). Het water, dat naar voren wordt gebracht, is ook hier heel bijzonder, vooral als wij het laatste colon van 4,18 waarnemen. Daarin wordt nadrukkelijk gezegd dat uit de tempel een bron zal ontspringen. Achter dit beeld speelt vermoedelijk het motief van vruchtbaarheid, die wij in de oudheid ook vaak opduiken. Uit het Ugaritisch en Akkadisch weten we althans dat dit het water en het goddelijke huis niet gescheiden kunnen worden, aangezien het goddelijke huis vlakbij het water staat.²⁴⁵ Met andere woorden: het vruchtbare land is afhankelijk van de tempel.

Prinsloo probeert dit colon samen te vatten met behulp van 4,17 en 4,21, met name in de gedachte dat Jahwe in de tempel aanwezig was. Dus Hij geeft Zijn volk een thuisgevoel. Daardoor treedt Jahwe naar voren op als de bron, de garantie en de auctor van alle zegeningen.²⁴⁶

Zeer omstreden in het laatste colon van 4,18 is, dat het water dat uit de tempel ‘het dal van Sittim’ zal bewateren. Vele exegeten²⁴⁷ denken dat het slot van 4,18d β bij Ezechiël 47,1-12 zou toegepast moeten worden. Daarom geven ze voorkeur aan de vertaling: ‘het dal van acacia’s [bomen]’. Wolff brengt in kaart dat dit dal ten oosten van Jeruzalem ligt. Dus Joël tekent dus het

²⁴³ Allen, *Joel*, 123.

²⁴⁴ Elizabeth Achtemeier, *Minor Prophets I*, 161.

²⁴⁵ Zie Clements, *God and Temple*, 72vv; Allen, *Joel*, 125. Walton, *Ancient Near Eastern Thought*, 123.

²⁴⁶ Prinsloo, *Theology*, 121; zo ook Van Leeuwen, *Joël*, 209-210.

²⁴⁷ O.a. Rudolph, Wolff, Sellin, Ridderbos, Bewer, Kapelrud, Barton e.a.

beeld van acacia's die aangetroffen worden in een voortzetting van het Kidrondal in de *wādi en-nār* die zich door de woestijn van Juda naar de Dode Zee begeeft.²⁴⁸

Aangezien men met betrekking tot Eden en Sittim de voorkeur aan het boek Ezechiël geeft, moeten we hier het karakter van het boek Ezechiël en Joël bekijken en ook demarqueren. Literair zijn ze verschillend, ondanks het feit dat ze beide bij de profetische boeken horen. Visioenen zijn des te meer karakteristiek voor Ezechiël (Ezech. 47,6). Daardoor beeldt men Eden en Sittim hier in zo'n perspectief af. Namelijk dat beide niet gezien moeten worden als historische plaatsten. Dit past echter minder goed bij Joël. Men kan wel de nadruk leggen op een eschatologische betekenis van Eden en Sittim. Maar dat neemt niet weg dat de historische betekenis van Sittim voor Joël wel degelijk van belang lijkt. Muraoka verwijst voor de naam van dit dal naar Micha 6,5.²⁴⁹ En dat is dus geografisch alleen bekend in het land Moab.²⁵⁰

Het proces van de bevoeiing van het dal Sittim is een terugblik op de gebeurtenis rond de intocht en vervulling van landbelofte. Voordat Israël binnenging, hadden ze daar hun laatste kampplaats (Num. 25,1; 33,49; Joz. 2,1; 3,1). Evenals Jozua,²⁵¹ wil Joël hier proberen om de aandacht van zijn volksgenoten op het land te vestigen. Vanuit hun 'kampplaats' kijkt Israël naar het oorspronkelijke land. Van Leeuwen betoogt terecht dat Joël hier terugdenkt aan het verleden, aan de onderdrukking van Egypte. Met andere woorden: Joël brengt dit in nauw verband met elkaar met de traditie van uittocht, intocht en Sion.²⁵²

Het idee zoals geformuleerd in 4,21 dat Jahwe op Sion woont, wordt serieus bekritiseerd.²⁵³ Clements stelt dat het Deuteronomistisch geschiedwerk daar nadrukkelijk bezwaar tegen heeft. Met de bedoeling om het motief van Jahwe's transcendentie in stand te houden, legt de Deuteronomist volgens Clements de nadruk op de visie dat Jahwe de hemelse God is, die al zijn krachten inspant over de hele schepselen (vgl. Deut. 3,24; 4,39; 10,14; 26,15). Als men Gods verschijning op Sinaï probeert te denken, moet hij die gebeurtenis dan ook zo beschrijven dat God daar alleen maar verschijnt om tegen Mozes te kunnen spreken (vgl. Ex. 19,9.11.20; 34,5).²⁵⁴ Niet alleen in Deuteronomium (zo Clements) vindt men dat de Deuteronomist niet akkoord gaat met Gods aardse woonplaats. Salomo zou in zijn gebed bovendien expliciet wijzen op Gods transcendentie (1 Kon. 8,27). Maar hierbij moet men niet vergeten dat God er geen bezwaar tegen had toen David de tempel wilde bouwen. In 1 Kon. 8,18 wordt Gods reactie jegens het plan om Gods huis te bouwen geparafraseerd dat Davids plan daar goed voor is (zo הַטִּיבָת 'jij hebt heel goed gedaan'). Salomo noemt ook de beslissing van God om in een מְכוּן 'vaste plaats' te wonen, d.i. de tempel.

²⁴⁸ Ridderbos, *Kleine profeten*, 165; Wolff, *Joel*, 101.

²⁴⁹ T. Muraoka, σχοινος, 1., in *A Greek-English Lexicon of The Septuagint*, 667.

²⁵⁰ Van Leeuwen, *Joël*, 210.

²⁵¹ Zie ook Joz. 22,15-19. Toen Jozua de Rubenieten, Gadieten en de stam van Manasse beval om over te steken naar het land—hier verwijst hij naar de landbelofte—dat niet anders dan Gods erfdeel is, אֶל-אֶרֶץ אַחֲזָה יְהוָה.

²⁵² Van Leeuwen, *Joel*, 212.

²⁵³ Zie de opmerking van Clements hiervoor (Clements, *God and Temple*, 88).

²⁵⁴ Clements, *God and Temple*, 88.

Gods directe rede in 4,17 is niettemin een overtuigende garantie dat Jahwe echt op Sion, in de tempel, woont. En intussen is dit opnieuw²⁵⁵ een antwoord op een spottende vraag van de volken, die al geschetst in 2,17. Jahwe is er dus te midden van Zijn volk. En dat wordt gegarandeerd.

3.11. Voorlopige conclusie

- Literair wijst het suffix ev-m in 1,6 (en 1,7) en 1,13 op Joël . Dit suffix houdt sterk verband met het werkwoord אָקַרָא in 1,19. Dat betekent dat אֶרְצִי ‘mijn land’ in 1,6 door Joël wordt gesproken. Daarnaast valt deze aanduiding in ieder geval te vergelijken met het begrip en het gebruik van אֶדְמָתִי, dat zowel naar Jahwe’s land als naar Jona’s land (= Juda) verwijst (4,2). Het land dat in 1,6 wordt genoemd is het land Juda als geheel. Dus hier spreekt Joël namens zijn volksgenoten. De verandering van ‘mijn land’ tot ‘Zijn land’ en ook het hoogtepunt daarvan, nl. ‘Mijn [Jahwe’s] land’ toont het besef dat het land waarin zij wonen Jahwe’s land is, zoals bepaald in het verbond met Abraham. Ieder van de Israëlieten mag dus beweren dat dit land zowel *de jure* als *de facto* van hem is.
- Joël is onder de indruk van de toestand van de tempel en van het land. Hiervoor noemt hij het feit dat de tempel zonder offers is en tussendoor spreekt hij over het verwoeste land. Het gebrek aan offers is een direct gevolg van het verwoeste land. Niettemin heeft Joëls spreken van de tempel nog een functie. Hij trekt de aandacht van zijn volksgenoten om meer over de tempel na te denken en samen naar de tempel te kunnen gaan, ondanks dat er geen spijs- en plengoffer in hun hand zijn. Ze moeten naar de tempel met hun hart gaan. Dat is de strekking van het bevel, dat wordt gehoord door de priesters en de bewoners, nl.: vasten, weeklagen, jammeren, et cetera. (1,13-14; 2,12-17). Israël moet niet afhankelijk zijn van de ceremoniële offers. Hun perspectief moet daaruit tevoorschijn gehaald worden (vgl. Hos. 6,6).
- De bemoediging voor de aardbodem en de dieren is zijdelings een element van het verbond. Het duikt in ieder geval op in het verbond met Noach, Abraham en in het Nieuwe Verbond. Een ander element van het verbond dat opvalt, is relatie tussen de tempel en het volk. Dit wijst terug naar het Mozaïsche en Davidische verbond.
- Jahwe stelt zich tegelijk in twee beelden voor. Vertegenwoordiging van deze beelden is te zien in Gods actie in dat land (en ook in de tempel). Ten eerste heeft het te maken met de chaos in het land. Hier wordt Jahwe gezien als de vijand. Ten tweede is het een hersteld land. Hij neemt echt een verantwoordelijkheid voor zijn volk. God is dus voor Israël.
- Er is een grote kans om Jahwe op Sion te ontmoeten. Deze kans is bestemd voor ieder van de Israëlieten. Wanneer ze de ramshoorn horen, krijgen ze in de gaten dat God met zijn glorie komt. Ze voelen zich er dus echt thuis. Maar de verschijning van Jahwe heeft ook te maken met ander plan, dat onverwacht en verschrikkelijk zijn. Namelijk: om een oorlog uit te voeren. Daarmee hoort Israël het slaan van het alarm, dat ook bekend is als het teken van een gevaarlijke situatie. In de eerste instantie gaat deze oorlog Israël zelf aan, maar vervolgens ook vreemde volken die in contact met Israël zijn gekomen en die alles van Israël hebben geroofd. Bovendien hoort Israël

²⁵⁵ Zie Joël 2,19 als de eerste reactie van Jahwe.

ook een machtige stem van Jahwe. Deze stem is niet afkomstig van een instrument, zoals hierboven al gezegd wordt. Deze keer komt het uit de mond van Jahwe zelf. Hoe Zijn stem klinkt, is te vergelijken met een leeuw, die angst veroorzaakt en gevaar brengt. Beide verschijnselen kondigden Israël dus Gods straf en Gods redding aan.

- Ontmoeten ze Jahwe, dan doen ze dat vanzelfsprekend ook in hun identiteit als uitverkoren volk, die sterk geworteld is in het verbond met Jahwe. De tempel (= Sion of de heilige berg) is niet alleen een teken van deze crisis, waaronder het land lijdt, maar ook de plaats waar de Israëlieten Gods bijstand volledig kunnen zien.
- Gods aanwezigheid op Sion is een garantie voor het bestaan van Israël. Tegelijkertijd is dat een overtuigend antwoord op de vraag van oudtestamentische ongelovigen en gelovigen binnen en buiten Israël, nl. 'Waar is nu hun God?'

4 Conclusie

De landbelofte is voor Israël in vervulling gegaan, het volk heeft zich gevestigd. Juist daarom is het vreemd, wat je Joël 1,2-2,17 leest. Daarin beeldt Joël af, hoe Gods volk in het land is alsof het in de woestijn is. Om hem heen ziet Israël slechts het dorre land. Het komt vanwege de sprinkhanenplag. De impact van deze natuurramp is een mislukte oogst. De voorraadschuur is leeg (1,17). Het voedsel en de blijdschap zijn verdwenen (1,16). Het spijs- en plengoffer zijn verdwenen (1,9.13; 2,14). Dat is uiteraard heel triest. In zo'n situatie is het dus een vraag of God Israël verlaat (2,17). Maar duidelijker dan deze vraag is Joëls antwoord dat de HEER te midden van hen aanwezig is (2,19-20.25-27). Israël zal het herstelde land zien. Ook kunnen ze er met Jahwe omgaan.

Een aanwijzing hiervoor is te vinden in een verhouding tussen het land en de tempel, zoals ook bedoeld wordt in mijn hoofdvraag voor dit onderzoek: 'wat is de verhouding tussen het land en de tempel in het boek Joël?' Uit mijn exegetisch onderzoek bleek dat er drie belangrijke zaken zijn die de verhouding tussen het land en de tempel bepalen.

Verbond. Het land en de tempel in Joël wijzen terug naar het verbond. Daarom verbaast het Israël niet toen ze hoorden 'mijn land' en dat 'Ik, de HEER, uw God ben, die woon op Sion'. Via deze bewering wordt de nadruk op Jahwe's wonderbaarlijke beloften gelegd. Hij die dat land geeft is dezelfde God, die een volledige verantwoordelijkheid neemt. Hij vraagt Zijn volk om op Zijn verbond te blijven vertrouwen, ook als ze in Zijn land ontrouw zijn. Deze scriptie plaatst het spreken in Joël over land en tempel tegen de achtergrond van 2 Sam. 7 en 1 Kon. 8 en eventueel Deut. 28; Jer. 31. Daarin is deze verhouding (tussen het land en de tempel) al bekend. Meestal denken oudtestamentici, dat de nadruk van 2 Sam. 7 alleen op de tempel en op het koningschap is. Maar in 1 Kon. 8 is dat breder geworden. Salomo laat ons zien dat het land niet buiten beeld gelaten kan worden, zowel niet ten aanzien van het koninkrijk als met name niet als de tempel.

Dat ziet Joël hier ook, hoewel Israël moeite heeft met een enorme catastrofe die het land treft en chaotische toestanden tot gevolg heeft. Het verbond overtuigt Joël ervan dat Israël het recht heeft om van 'mijn land' te spreken. Ook kunnen ze het herstel voor hun land aan God vragen. Het verbond met Jahwe verbindt ze met alle mogelijkheden en alle zegeningen van God. Via het verbond ziet Israël tevens dat de tempel het eindstation voor het land is. Samen met hun leven moet Israël hun land ook tot God brengen. Hoe zeer leven ze in verbondenheid met God zal afgemeten worden aan hoe ze leven in dat land en hoe ze omgaan met God in de tempel.

Cultisch-liturgisch. Met betrekking tot deze cultische-liturgische aspecten in de verhouding tussen land en de tempel stelt Joël enkele elementen voor, zoals: spijs- en plengoffer, tempel, Sion, ramshoorn, vasten, jammerklacht, etc. Bij dit alles vormen de bijeenkomsten en ontmoeting met God de centrale kwestie. Joël probeert zeker deze elementen te relateren aan het geloof zoals dat zou

moeten zijn. De cultus en liturgie worden dus steeds gehandhaafd, ondanks het feit dat het onmogelijk is een spijs- en plengoffer te brengen.

Het verhaal van Hosea 6,6 waarschuwt Israël hoe ze moeten reageren op het offer. God zet de liefde bovenaan. Dat wil zeggen: de relatie moet in acht genomen worden. Uiteraard zegt Joël dat niet op die manier. Maar Joël roept er wel toe op om bijeen te blijven komen in Gods huis, ook zonder spijs- en plengoffer. Die oproep daartoe klinkt zowel mondeling als door een instrument (ramshoorn, in 2,15). Het cultische- en liturgische aspect van de verhouding tussen Jahwe en Israël betekent ook dat de nood van het land niet alleen gezien wordt als een oorzaak, die Israël naar God toe brengt, nl. vanwege de verwoesting. Het land zelf speelt ook een rol in de cultische praktijk, nl. doordat de opbrengst van het land gebracht wordt. Daar bedoel ik mee, dat het land de Israëlieten in zekere zin vertegenwoordigt. Een dergelijk perspectief geldt ook bij de tempel, die in zekere zin geldt als vertegenwoordiger van God.

Ethiek. Hierboven noemde ik dat als je over het land praat, ethiek nauw verband houdt met Israëls status als Gods volk en Gods erfdeel in Jahwe's land. Hier wijs ik terug op 4,2-3. Anders dan in het boek Deuteronomium en Jeremia wordt met 'erfdeel' niet het land zelf bedoeld, maar een status die Israël heeft naar Gods wil. Hij neem dat volk zelf aan als Zijn eigen bezit, dus moeten ze in overweging nemen hoe ze zullen leven in overeenstemming met dit suprême doel. Dankzij deze status wordt hun verantwoordelijkheid gevraagd. Israël moet volgens de morele maatstaf van de eigenaar van het land leven. Zijn maatstaf staat bovenaan. Dat betekent dat ethiek niet bij zonde en schuld begint.

De bron van ethiek in Gods land is ligt in de tempel. Met andere woorden: het begint met Jahwe. Hier brengt Jahwe Israël dichter bij Hem in het licht van het priesterlijke en koninklijke gedrag. Daardoor blik ik terug op het Sinaïtische verbond (zie vooral Ex. 19,5-7), waarin Jahwe twee kostbare identiteiten van Israël noemt, o.a. 'Mijn *segulla*' en 'koninkrijk van priesters'. Israël moet deze status in het land uitstralen. Ze moeten ook in hun gedrag de kennis over Jahwe weerspiegelen. Op deze manier zijn de ethische consequenties van de verhouding tussen het land en de tempel in het boek Joël ook verworteld in de wet van God.

Gebruikte literatuur

Aalders, G.C. *Oud-testamentische kanoniek*. Kampen: Kok, 1952

Achtemeier, E., *Minor Prophets I*. NIBC 17. Peabody, Massachusetts: Hendrickson; Carlisle, Cumbria: Paternoster. 1996.

Ahlström, G.W., *Joel and the Temple Cult of Jerusalem*. Leiden: Brill, 1971

Allen, L.C., *The Books of Joel, Obadiah, Jonah, and Micah*. NICOT. Michigan: Grand Rapids, 1976

Anderson, G.A., *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel: Studies in their social and political Importance*. Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1987 (Harvard Semitic Monographs, nr. 41).

Barton, J. *Joel and Obadiah: A Commentary*. (OTL) Louisville [etc.]: Westminster John Knox Press, 2001.

Bewer, J.A. *Joel. A Critical and Exegetical Commentary*. (ICC) Edinburgh: T&T Clark, 1912.

Berlin, A. 'Introduction to Hebrew Poetry', in *The New Interpreter's Bible. A Commentary in Twelve Volumes. Vol. IV*. blz. 301-315. Nashville: Abingdon Press, 1996.

Bič, M., *Das Buch Joel*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1960.

Bossche, Stefan van den., *De wereld is zo schoon waarvan wij dromen. Jan van Nijlen: biografie*. Tiel: Lannoo, 2005.

Bright, J., *Covenant and Promise*. London: SCM Press, 1977

Clements, R.E., *God and Temple: the Idea of the Divine Presence in Israel Ancient*. Oxford: Blackwell, 1965

Clines, David J.A., 'Was There An 'bl II 'be dry' in Classical Hebrew'. In *Vetus Testamentum*, vol. XLII, 2-10. Leiden: Brill, 1992.

Clines, David J.A., *The Dictionary of Classic Hebrew*. Sheffield: Academic Press, 1993-2011.

Crenshaw, J.L. *Joël. A New Translation with Introduction and Commentary*. (AB) New York [etc.]: Doubleday, 1995.

Eissfeldt, O. *Einleitung in das AT unter Einschluss der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen- und pseudopigraphenartigen Qumran-Schriften: Entstehungsgeschichte des Alten Testaments²*. Tübingen: Mohr, 1956.

Freedman, D.N., *Pottery, Poetry, and Prophecy: Studies in Early Hebrew Poetry*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1980

Garrett D.A. 'The Structure of Joel', in *JETS* 28 nr. 3, sept. 1985, 289-297.

- Holladay, W.L., *Jeremia 1*. (Hermeneia) ed. P.D. Hanson. Philadelphia: Fortress Press, 1986.
- Hoop, Raymond de., *Genesis 49 in Its Literary and Historical Context*. [proefschrift] Leiden: Brill, 1998.
- Houtman, C. 'Rechtspleging als façade', in C. Houtman (ed.), *De leugen regeert... valse beschuldiging in de Bijbel en de wereld van de Bijbel*. Kampen: Kok 2004.
- Hubbard, D.A. *Joel and Amos*. (TOTC) Leicester/England: Inter-Varsity Press, 1989.
- Jong, H. de. *Van oud naar nieuw*.² Kampen: Kok, 2003.
- Kapelrud, A.S. *Joel Studies*. Uppsala: Almqvist & Wikssels Boktryckeri AB, 1948.
- Koehler, Ludwig., Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. trans. en ed. M.E.J. Richardson. Leiden/Boston/Köln: Brill 2001
- Krecher, J. שֹׁל. In G. Johannes Botterwerk en Helmer Ringren [eds.] *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. I., 423.
- Kuenen, A., *Historisch kritisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des ouden verbonds. Deel 2*. Leiden: Academisch Boekhandel, 1889.
- Kwakkel, G. 'Een andere dag. Opbouw en inhoud van het boek Joël'. In *Schrift* 244 jaargang 41/4 (2009), blz. 111-116.
- Leeuwen, C. van. *Joël*. (POT) Nijkerk: Callenbach, 1993.
- Levenson, J.D. *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible*. Minneapolis, MN (etc.): Winston Press, 1985.
- Longman III, T. *Proverbs*. Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalm. Michigan: Baker Academic.
- Longman III, T., Dillard, R.B., *An Introduction to the Old Testament*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2006.
- Maarsingh, B. *Ezechiël deel II*. (POT) Nijkerk: Callenbach, 1988.
- McKane, W. *Jeremia* vol. 1. (ICC). Edinburgh: T&T Clark, 1986.
- Meyers, C. 'Jerusalem'. In Bill T. Arnold and H.G.M. Williamson (eds.), *Dictionary of the Old Testament Historical Books*, 547-555. Illionis/Leicester: Inter Varsity Press, 2005.
- Muraoka, T., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Louvain-Paris-Walpole, MA: Peeters, 2009.
- Joüon, P. en T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*. Rome: Editrice Pontificio Institutio Biblico, 2006.

- Naudé, J.A., לֵהֲבָ. In W.A. VanGemeren (ed.) *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (NIDOTTE), vol. 2, 759. Carlisle: Paternoster, 1997.
- Ninow, Friedbert, 'Shittim'. In David N. Freedman (ed.), *Eerdmans Dictionary of the Bible*. Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans, 2000.
- Ollenburger, Ben C., *Zion the City of the Great King: A Theological Symbol of the Jerusalem Cult*. Sheffield: JSOT Press, 1987 (nr. 41).
- Oosterhoof, B.J. *Jeremia* deel 2. (COT) Kampen: Kok, 1994.
- Preuss, H. Dietrich, *Old Testament Theology* vol. 2. transl. by Leo G. Perdue. Edinburg: T&T Clark, 1996.
- Prinsloo, W.S. *The Theology of the Book of Joel*. Berlin, New York: De Gruyter, 1985.
- Rad, G. von. *From Genesis to Chronicles. Explorations in Old Testament Theology*. K.C. Hanson [ed.]. Minneapolis: Fortress Press, 2005.
- Ridderbos, J. *Kleine profeten* deel 1. (KV) Kampen: Kok, 1930-1935
- Rudolph, Wilhelm., *Joel-Amos-Obadja-Jona*. (KAT Band XIII₂) Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1971.
- Sellin, D.E. *Das Zwölfprofetenbuch*. (KAT) Leipzig: Deichert, 1922.
- Toorn, K. van der. *Wie schreef de bijbel? De ontstaansgeschiedenis van het Oude Testament*. Karl van Klaveren [vert.] Kampen: Ten Have, 2009.
- Tov, Emanuel, *Textual Criticism*². Minneapolis: Fortress Press, 2001.
- Veenhof, K.R., 'De geschiedenis van het Oude Nabije Oosten'. In Mulder, M.J. e.a. [eds.] *Bijbels Handboek I*. Kampen: Kok, 2004. blz. 307-478
- Vriezen, Th. C. en A.S. van der Woude, *Oud-Israëlitische & vroegjoodse literatuur*.¹¹ Kampen: Kok, 2005.
- Waltke, B.K. en M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1990.
- Watson, W.G.E., *Classical Hebrew Poetry: A Guide to its Techniques*. Sheffield: JSOT Press, 1984.
- Westermann, C., *Basic Forms of Prophetic Speech*. Westminster: John Knox, 1991.
- Westermann, C. שֵׁרָת in Ernst Jenni en Claus Westermann. *Theological Lexicon of the Old Testament* vol. 3., transl. Mark. E. Biddle, blz. 1405-1407.

Wolff, H.W. *Dodekapropheten 2: Joel und Amos*². (BKAT) Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1975.

Zimmerli, W. *Ezechiel*. (BKAT) Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969.

Internet

Baba Bathra 15a in http://www.come-and-hear.com/bababathra/bababathra_15.html (geciteerd op 16 augustus 2011).

Lijst van afkortingen

Bijbel

JPS	= Jewish Publication Society
LEI	= Leidse Vertaling
LUV	= Lutherse Vertaling
LXX	= Septuaginta
NBG	= Nederlands Bijbelgenootschap
SV	= Staten Vertaling
Syr.	= Syrisch (of: Pesjitta)
T	= Targum
Vul.	= Vulgaat
WV	= Willibrordvertaling
θ'	= Theodotion

Woordenboeken

BDB	= Brown Driver Briggs
DCH	= The Dictionary of Classical Hebrew
HALOT	= Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament
TDOT	= Theological Dictionary of the Old Testament
TLOT	= Theological Lexicon of the Old Testament

Commentaren

AB	= Anchor Bible
BKAT	= Biblischer Kommentar Altes Testament
COT	= Commentaar op het Oude Testament
ICC	= International Critical Commentary
KAT	= Kommentar Zum Alten Testament
KV	= Korte Verklaring
NIBCT	= New International Biblical Commentary
NICOT	= The New International Commentary on the Old Testament
POT	= Prediking van het Oude Testament
TOCT	= Tyndale Old Testament Commentary

Overige:

JM	= Joüon-Muraoka
JETS	= Journal of the Evangelical Theological Society
JSOT	= Journal for the Study of the Old Testament