



HOOFSTUK 1

INLEIDING

1.1 Inleiding

Die debat rondom die Christologiese interpretasie van die Ou Testament en in besonder die *Psalter*, het die afgelope paar jare binne die Afrikaans-sprekende Christen-gemeenskap van Suid-Afrika opnuut opgevlam (Van Rooy 2009:s.p.¹). Die rede hiervoor was hoofsaaklik die publikasie van 'n nuwe liedboek. In hierdie nuwe liedboek verskil die Psalm-berymings van die ouer weergawe. Die grootste verskil tussen dié twee liedere boeke is dat die nuwe Psalm-berymings nie die *Psalter* as Christologies interpreteer nie terwyl die ouer Psalm-berymings dit wel doen. Hierdie verskil kom tot uitdrukking deurdat die ouer Psalm-berymings die messiaanse motiewe in sogenaamde *Koningspsalms* (o.a. Pss 45 en 110) met hoofletters vertaal terwyl die nuwe Psalm-berymings dit nie doen nie.

'n Hele aantal psalms word deur die Nuwe Testament Christologies geïnterpreteer (o.a. Pss 2, 45, 110). Baie van die kritiek teen die nuwe Afrikaanse liedere-weergawe van die *Psalter* spruit voort vanuit die gedagte dat die Nuwe-Testamentiese gebruik van die psalms deurslaggewend móét wees by die interpretasie, beryming en vertaling van liedere en Bybels (Van Rooy 2009:s.p.).

Die diskussie rondom die Christologiese interpretasie van die Ou Testament sluit die verhouding tussen die Ou- en Nuwe Testament in.

Van die Bybel sê die *Nederlandse Geloofsbelydenis* in Artikel 4 (Erediensboek 2006:115-116): “Ons vat die Heilige Skrif saam in twee boeke: dié van die Ou en dié van die Nuwe Testament. Dit is die *kanonieke* boeke waarteen niks gesê kan word nie.”

Artikel 5 (Erediensboek 2006:116) van dieselfde Geloofsbelydenis, voeg hier by: “Al hierdie boeke alleen neem ons aan as *heilig* en *kanoniek*...”

¹ Publikasie in druk.

Hiervolgens kan beide Testamente, die Ou en die Nuwe Testament, ook genoem die Eerste en Tweede Testament, gesien word as 'n samestelling van geskifte wat binne 'n bepaalde geloofsgemeenskap normatief is vir hulle geloof en lewe (Goldingay 1981:19).

Hierdie twee Testamente, soos wat dit vandag die Bybelse Kanon vorm, het oor 'n lang tydperk ontstaan. Verskillende skrywers en redaktors het op verskillende tye en plekke daaraan geskryf en gewerk. Van die twee Testamente is die Ou Testament eerste "voltooi" deurdat dit ongeveer in die jaar 90 na Christus te Jamnia deur Joodse rabbi's *kanonieke* status verleen is (Arnold & Beyer 1999:23; Van Zyl 1976:133). Dit is eers aan die einde van die vierde eeu na Christus dat die Nuwe Testament deur die Christelike Kerk as *kanoniek* aanvaar is. Dit het plaasgevind tydens die Konsilies van Hippo (393n.C.) en Kartago (397n.C.). Alhoewel die Christelike Kerk die Ou Testament as *kanonieke geskrif* van die Jode oorgeneem het, was dit nie die Kerk wat eerste aan die Ou Testament *kanonieke* status verleen het nie. Die Ou Testament was alreeds deur 'n bepaalde geloofsgemeenskap, naamlik die Jode, as normatief vir hulle geloof en lewe beskou voordat die Christelike Kerk dit oorgeneem het. Die Ou Testament in die vorm van die *Tenak* is vandag steeds normatief binne die Joodse geloofsgemeenskap. Dit is net logies dat hierdie twee geloofsgemeenskappe, die een Joods en die ander Christelik, verskillend na die Ou Testament as *kanon* sal kyk. So byvoorbeeld staan die Ou Testament vir Christene in 'n bepaalde verhouding tot 'n tweede groep *kanonieke* boeke, naamlik die Nuwe Testament terwyl die Jode nie die Nuwe Testament as normatief aanvaar nie. Dit is wel so dat Jesus Christus self, sowel as skrywers van die Nuwe Testament, tekste van die Ou Testament gebruik as deel van hulle onderrig en leerstellings (Mat 4:1-11, 11:2-6; Mark 10:2-9, 15:34; 1 Kor 9:9; Rom 5:14; Hand 13:16-41). Die Ou Testament is as *kanonieke geskrif* voor die Nuwe Testament as normatief of gesaghebbend beskou en dit het dus inderdaad 'n selfstandige betekenis gehad.

Die verhouding tussen die 39 Bybelboeke, bekend as die Ou of Eerste Testament en die 27 Boeke van die Nuwe of Tweede Testament, is nie altyd so duidelik nie. Die rede hiervoor lê opgesluit in die ou debat oor die wyse waarop Christene die

Ou Testament behoort te interpreteer en hoe die Bybel gelees behoort te word (Van Eck 2008:1155).

Reeds in die tweede eeu na Christus was daar verskillende skole van denke oor hoe die Bybel gelees behoort te word. Veral twee skole het na vore getree. Die eerste was te Alexandrië in Egipte. Hier het veral Klemens en Origenes opgetree. Hierdie skool het die Skrif op 'n geestelike allegoriese wyse verklaar (Van Rooy 2009:s.p.; Van Eck 2008:1156).

Volgens hierdie wyse van Skrifverklaring word die verhouding tussen die Ou en Nuwe Testamente vandag steeds soms uitgedruk as *tipe* en *anti-tipe* (Tower 1989:38-39). Binne hierdie konteks word die verhale van die Ou Testament beskou as *tipes* terwyl die Nuwe Testament se beskrywing van Jesus Christus as *anti-tipe* beskou word. Die *tipe* is 'n *vooruitskouing* of 'n *voorafskaduwing* van die werk en optrede van Jesus Christus. Byvoorbeeld, die vloedverhaal van Genesis 6-9 word geïnterpreteer as 'n *tipe* of *voorafskaduwing* van die Nuwe-Testamentiese doop (1 Pet 3:21). Anders gestel, die Ou Testament is *profesie* (*belofte*) en die Nuwe Testament is *vervulling* (Tower 1989:37-43). Augustinus van Hippo het die verhouding tussen die Ou en Nuwe Testament beskryf as *dit wat versteek is in die Oue word geopenbaar in die Nuwe* (Tower 1989:39). Hierdie beskouinge hou die gevaar in dat die Ou Testament as ondergeskik aan die Nuwe Testament voorgehou kan word, omdat dit die Ou Testament afhanklik van die Nuwe Testament maak om betekenis en waarde te hê.

Die tweede skool van denke was gesetel in Antiogië waar Theodorus van Mopsuestia en Johannes Chrysostomus opgetree het. Hierdie skool het teenoor 'n geestelik-allegoriese verklaring die klem geplaas op 'n letterlik-historiese wyse van Skrifverklaring (Van Rooy 2009:s.p.; Van Eck 2008:1156).

Dit wil voorkom of in die kloosters tydens die Middeleeue, die Skrif eerder in aansluiting by die Alexandrynse skool verklaar is. Tekste is op vier *vlakke* gelees, naamlik 'n letterlike; allegoriese; morele en anagogiese vlak (Van Eck 2008:1156).

Met die Reformasie blyk dit dat die fokus van teksverklaring wegbeweeg het van geestelike, tipologiese en allegoriese Bybellees na letterlike historiese lees van tekste. Hiervolgens is tekste gelees om vas te stel wat die bedoeling van die oorspronklike skrywers was. Sterk klem is veral deur Calvyn gelê op grammatiese-historiese eksegeese. Hiermee saam is die historiese afstand tussen die teks en die leser in aggeneem. Die algemene standpunt van die reformatore was dat die trefkrag van die Bybel nie in 'n vergeestelik-allegoriese verstaan gesetel was nie, maar in die letterlike betekenis van die teks binne sy historiese konteks (Van Eck 2008:1157-1158).

Vir Marcion was die Ou Testament bloot 'n Joodse geskrif sonder waarde vir Christene (Bakhuizen van den Brink 1965:97). Vir hom was die Ou Testament dus nie normatief nie. Vir die opsteller van die *Nederlandse Geloofsbelydenis*, Guido de Bres en die Sinode van Dordrecht (1618-1619) waartydens hierdie Geloofsbelydenis aanvaar is, was die Ou Testament normatief en dus *kanonies*. Die vraag is egter, in watter mate is die Ou Testament *kanonies* en *normatief* ten opsigte van die Nuwe Testament? Het die twee Testamente gelyke kanonieke status? Of staan die Ou Testament ondergeskik aan die Nuwe Testament? Saam met die *Nederlandse Geloofsbelydenis* aanvaar ek dat beide die twee Testamente op gelyke voet met mekaar staan. Beide is 'Woord van God'² en normatief vir Christene se geloof en lewe.

1.2 Hermeneutiese uitgangspunte

Vir die Ou Testament om waarde te hê in 'n moderne Christen leser se lewe, moet dit binne sy konteks verstaan word. Vir moderne lesers om die Ou Testament te verstaan, beteken dat daar 'n wisselwerking moet plaasvind tussen die leser en die antieke teks self (Becker 2005:1). Dit impliseer 'n wisselwerking tussen 'n

² Hiermee is die bedoeling dat Ou Testament en die Nuwe Testament elkeen op hul unieke wyse getuienis lewer oor God. Die Ou Testament se getuienis oor God is nie afhanklik van die Nuwe Testament om 'n getuienis oor God te wees nie. In hierdie konteks is die Ou Testament nie afhanklik van die Nuwe Testament om 'Woord van God' te wees nie, want dit is reeds. Wel, is die verhouding tussen die twee Testamente 'n resiproke verhouding. Dit wil sê daar is 'n heen-en-weer beweeg tussen die Ou- en Nuwe Testament. Gevolglik kan gelowiges met veel vrug vanuit die unieke getuienis wat die Ou Testament oor God lewer hulle lewens inrig.

antieke Midde-Oosterse wêreld en die moderne wêreld. Dit kan selfs beskryf word as 'n ontmoeting tussen antieke en moderne kultuurgroepe. Hierdie wisselwerking is nodig om die teologiese-, tyds-, kultuur- en taal-afstand tussen die leser en die teks te oorbrug (Hayes & Holladay 2007:3-9; De Villiers 2006:828; Longman III 1988:14).

Tekste is kommunikasie-media waardeur bepaalde betekenis of boodskappe gekommunikeer word met die leser (Becker 2005:45). Die geskrewe teks is die medium waardeur lesers die skrywer se woorde ontleed en interpreteer. Deur die teks te ontleed kan die leser vasstel wat die skrywer kommunikeer (Hayes & Holladay 2007:2). Tekste is geproduseer en ontvang binne bepaalde historiese en sosiale omstandighede. Die bedoeling van tekste was om probleme aan te spreek en om reaksie by bepaalde gemeenskappe te ontlok (De Villiers 2006:827). Die eerste betekenis van die Ou-Testamentiese tekste handel oor die openbaring van God binne 'n bepaalde tyd aan 'n bepaalde groep mense wat op hulle beurt deur middel van die opskrifstelling van tekste getuieis lewer oor hierdie openbaring (Gerstenberger 1988b:26; Melugin 1988:54-55). Die getuieis wat die Ou-Testamentiese tekste oor God lewer, dateer vanuit 'n ander *Sprachwelt* (kommunikatiewe-wêreld) as dié van die hedendaagse leser (Preuss 1984:38). Deur die loop van eeue is die betekenis van tekste oorgelewer deur verskillende geloofsgemeenskappe. Elke geloofsgemeenskap het soos wat hulle die betekenis van tekste ontvang het, dit binne hul eie unieke *Sitz im Leben* gekontekstualiseer (Gerstenberger 1988b:21-22). Die kontekstualisering van tekste se betekenis het aanleiding gegee tot die vorming van nuwe betekenis. Om hierdie rede kan tekste net betekenis hê as die *kontekstualiserings-situasie* waarbinne dit ontstaan en oorgelewer is, in aggeneem word (Gerstenberger 1988b:21-22). Elke historiese kontekstualiserings-plek het sy eie unieke waarde en kan nie teenoor die volgende kontekstualiserings-plek geplaas word nie (Gerstenberger 1988b:22). Op hierdie wyse het Ou-Testamentiese tekste binne verskillende kontekste tot selfstandige tekseenhede ontwikkel (Human 1999:355).

In die kommunikasie tussen die skrywer en die eerste hoorders/ontvangers van die teks is die moderne leser van die Ou Testament 'n derde party. As derde party staan die leser buite die leefwêreld van die skrywer en eerste ontvanger. Om die

Ou-Testamentiese tekste te verstaan beteken dus dat die leser homself in die plek, tyd en situasie van die skrywer en eerste hoorders moet indink (Hayes & Holladay 2007:5, 12).

Voorts, vir die Ou Testament om dus waarde te hê vir 'n moderne leser, moet die antieke teks betekenis kry in die leser se eie moderne tyd en sy eie *Sprachwelt*. Die teologiese waarde van tekste lê juis daarin dat dit vir elke geloofsgemeenskap in elke eeu betekenis het (Melugin 1988:54). Die antieke teks kan net vir die moderne leser betekenis kry as hy dit verstaan. Om die teks te verstaan, beteken verder om die teks te verklaar. Om die teks te verklaar, impliseer 'n eksegetiese proses waartydens hierdie wisselwerking tussen die antieke teks en die moderne leser behoort plaas te vind. Sonder hierdie eksegetiese proses kan die antieke teks nie opnuut tot die leser spreek nie (Preuss 1984:46). Die term *eksegese* is afgelei van die Griekse *exegeomai*. Hierdie term beteken letterlik *om uit te lei* (Hayes & Holladay 2007:1). Wanneer hierdie term op tekste van toepassing gemaak word, beteken dit 'n *interpretasie proses waardeur die teks geïnterpreteer of verklaar word* (Hayes & Holladay 2007:1).

Meer inligting rondom die teks self is nodig om 'n behoorlike verklaring daarvan aan lesers te bied. Wie die teks wil verstaan, moet homself in die denk-, kultuur- en linguistiese wêreld van die teks plaas. Om hierdie rede is so veel as moontlik inligting rondom dié antieke *Umwelt* van die teks nodig. Dit vra 'n proses van **dialog** tussen die leser en die teks waar **histories** en **krities** met die teks omgegaan moet word (Van Eck 2008:1155-1182; Becker 2005:3-5; Preuss 1984:47).

Met *dialog* tussen die leser en die teks word bedoel dat die proses van eksegese geskied aan die hand van verskillende vrae wat die leser aan die teks vra. In hierdie *dialog* is die doel van die leser se vrae om die betekenis van die teks vas te stel en uit te lig (Preuss 1984:47).

Met *histories* bedoel ek dat die teks bestudeer word as 'n openbaring van God óf 'n getuigenis oor God **binne 'n bepaalde tyd vir 'n spesifieke tyd** (Becker 2005:2-5). 'n Histories-kritiese benadering tot tekste neem die historiese gebeure of

teologiese idees agter die Ou-Testamentiese teks as vertrekpunt in eksegetiese (Human 1999:355). Onderskeid moet getref word tussen *historiese-geskiedenis* en *teologiese- of kanoniese-geskiedenis*. Hiermee word bedoel dat onderskeid bestaan tussen historiese feite van die wêreldgebeure agter die teks sowel as die ontstaan en ontwikkeling van die teks, asook die kronologiese wyse waarop die Bybeltekste geskiedenis weergee. Dit kan ook anders gestel word. Onderskeid moet getref word tussen die geskiedenis *in* die teks en geskiedenis *van* die teks (Hayes & Holladay 2007:53). Dit wil sê die Bybelse geskiedenis (in die teks) en historiografie (van / agter die teks). Tekste is nie noodwendig op skrif gestel in die tyd van die geskiedenis wat deur die teks beskryf word nie. As voorbeeld kan die teks-versamelings van J E P en D. Hiervolgens is 'n teks soos Genesis 1 wat deel vorm van die sogenaamde P-bron, nie geskryf tydens die skepping van die wêreld nie, maar eers later in die tyd van die Babiloniese-ballingskap. Verder is die doel van Genesis 1 nie om te vertel presies hoe die aarde geskiedkundig ontstaan het nie, maar eerder om as *teologiese-geskiedenis* – as eerste hoofstuk van die Bybel, God as Skepper te beskryf (Boshoff, Scheffler & Spangenberg 2000:161-163; Barton 1984:80-112). Nog 'n voorbeeld is die boek Jesaja wat verdeel kan word in Proto-Jesaja (Jes 1-39), Deutro-Jesaja (Jes 40-55) en Trito-Jesaja (Jes 56-66). Volgens hierdie verdeling speel nie al die beskrywde geskiedenis in die boek af in die tyd wat die profeet Jesaja leef nie (Murphy 2002:31-32; Arnold & Beyer 1999:354-356; Prinsloo 1996:105). Die boek Daniël is nog 'n voorbeeld. 'n Skrywer tydens die tweede eeu neem 'n karakter uit die verlede en vertel in breë die wêreldgeskiedenis vanaf die sesde eeu tot in tweede eeu voor Christus (Hayes & Holladay 2007:56-58).

Met 'n *kritiese* bestudering van die teks word nie afbrekende kritiek teen die Ou Testament of die Bybel self bedoel nie. Inteendeel. Die term *kritiek* is afgelei van die Griekse *krinein* wat beteken *om te beoordeel* of *te onderskei*. Die term verwys dus na 'n denkproses waartydens tekste beoordeel word in 'n poging om dit te verstaan (Hayes & Holladay 2007:25). Vanuit hierdie kritiese benadering tot tekste vloei voort dat die wyse waarop tekste toegepas word om dogmatiese leerstellings te vorm, versigtig moet plaasvind. Tekste kan nie buite hulle kultuurhistoriese raamwerk gebruik word om dogmatiese leerstellings te vorm nie (Becker 2005:2-5).

Die kritiese bestudering van 'n teks vind hoofsaaklik op vier terreine plaas, naamlik (Barton 1984:8):

1. **Vorm-kritiek**, waarvolgens die *Gattung* en *Sitz im Leben* van tekste ondersoek word;
2. **Bronne-kritiek**, waarvolgens 'n teks saamgestel is uit oerbronne;
3. **Redaksiekritiek**, waarvolgens ondersoek ingestel word na die redaksionele proses waardeur tekste voltooi en afgerond is;
4. **Tradisie-kritiek**, waarvolgens tekste verklaar word in die lig van die teologiese tradisies wat binne die teks gefigureer het.

Eksegese vra 'n behoorlike ondersoek van die teks (Gorman 2001:9). Binne die proses van eksegese is daar verskillende wyses of modelle waarvolgens die wisselwerking tussen die leser en die teks kan plaasvind. Hierdie verskillende modelle hoef nie teenoor mekaar te staan nie, maar kan mekaar aanvul om die verstaan van die Ou Testament te bevorder (Goldingay 1981:14-19). Hierdie verskillende *wyses of modelle* word *hermeneutiese modelle* genoem.

Hermeneutiek is die wetenskap waarbinne verskillende *verstaansmodelle* in die proses van eksegese gebruik word om die betekenis van die antieke teks vir die leser oop te breek (Tower 1989:39). Anders gestel, hermeneutiek is die wetenskap waarbinne die leser verskillende metodes toepas om die antieke teks te verstaan. *Verstaan* van die teks impliseer dus om die *betekenis* van die teks te bepaal en te begryp. Om net die teks se betekenis te bepaal, is nie genoeg vir die verstaan van die teks as die betekenis daarvan nie *toegepas* kan word *in* die leser se eie lewe of dogmatiese leerstellings nie. *Verstaan* van die teks beteken myns insiens ook die *toepassing* van die *betekenis* van die teks. As tekste dus nie verstaan word nie, kan dit nie toegepas word of as gespreksvennoot funksioneer nie. Juis daarom moet baie versigtig met tekste omgegaan word alvorens dogmatiese gevolgtrekkings daarop gegrond word. 'n Verkeerde verstaan van die teks kan dus lei tot verkeerde dogmatiese toepassings en leerstellings. Verder is eksegese daarop gemik om die Ou-Testamentiese gelowige se belewenisse van God, soos wat dit deur die antieke tekste beskryf word, vir die moderne gelowige

te kontekstualiseer binne sy eie lewensruimte en ervarings (Gerstenberger 1988b:28).

Die Ou Testament is 'n versameling van antieke tekste. Hoe hierdie tekste verstaan word, hang af van hoe eksegete met die Ou Testament self omgaan. In breë trekke som Goldingay (1981:14) die wyses waarop die Christenleser die Ou Testament kan verstaan in vyf vertrekpunte op.

1. Die Ou Testament as 'n geloofsoortuiging

Volgens hierdie model is die Ou Testament 'n stel geloofsbeginsels oor God en die mens. Die doel van Ou Testament teologie is om vas te stel waar hierdie geloofsbeginsels vandaan kom, hoe dit deur die geskiedenis ontwikkel het en wat dit behels. Verder moet die teologie hierdie geloofsbeginsels bloot deskriptief weergee. Volgens hierdie hermeneutiese model lewer die Ou Testament getuigenis van God en sy werk. Die God van die Ou Testament se werk met mense en sy skepping loop oor in die Nuwe Testament as God die Vader wat deur sy Seun Jesus Christus werk. God se werk in die Nuwe Testament is 'n verdere ontwikkeling van sy werk in die Ou Testament. Die werk en optrede van Christus moet dus gesien word teen die agtergrond van die Ou-Testamentiese geloofsoortuigings. Die Ou Testament kan daarom gebruik word om Christus beter te verstaan (Preuss 1984:94-98).

2. Die Ou Testament as 'n lewenswyse

Hiervolgens is die Ou Testament 'n boek van morele waardes en voorskrifte - 'n boek wat hom besig hou met wat *reg* en *verkeerd* is. Hiervolgens handel die Ou Testament oor die *reg* en *geregtigheid* van God. Die Nuwe Testament vertel hoe God in sy Seun met die wêreld in gerig tree om sy *geregtigheid* te volbring. In die Bergpredikasie (Mat 5-7) gee Christus nuwe inhoud aan die morele waardes en voorskrifte van die Ou-Testamentiese Wet.

3. Die Ou Testament as heilsgeskiedenis

Die sleutel tot hierdie hermeneutiese model is die optrede en ingryping van God in die geskiedenis tot redding van die gelowiges, in besonder van sy volk Israel. Die Ou Testament vertel die verhaal van God se sorg en redding. Die

Ou Testament stel dit duidelik dat die mens 'n verlosser nodig het, maar onthul dadelik dat hierdie verlosser God self is. In sy optrede maak God gebruik van mense as sy instrumente deur wie Hy werk. In die Nuwe Testament gaan God daartoe oor om deur Jesus Christus te werk vir verlossing van die mensdom. So bereik God se verlossingswerk in die Ou Testament 'n hoogtepunt in die Nuwe Testament deur Christus (Westermann 1985:192-193; Preuss 1984:94-98).

4. Die Ou Testament as kanon

Hiervolgens is die Ou Testament 'n samestelling van geskryfte wat binne 'n bepaalde geloofsgemeenskap normatief is vir hulle geloof en lewe. Hierdie hermeneutiese model kyk na die ontstaan en ontwikkeling van die Ou Testament as geskrewe kanon. Elke teks word binne sy eie historiese konteks(te) verklaar. Die tyd waarin tekste ontstaan, is belangrik vir die uitleg daarvan. By hierdie model is die interpretasie van die Ou Testament in homself baie belangrik. Hiermee word bedoel dat latere skrywers vroeëre gebeure en geskryfte binne hulle eie tydsraamwerk herinterpreteer of van toepassing maak. Die gevolg van hierdie model is om Skrif met Skrif te vergelyk. Volgens hierdie model herinterpreteer die Nuwe-Testamentiese skrywers die Ou Testament in so verre hulle dit op Christus van toepassing maak. Hierdie model laat dus reg geskied aan die selfstandigheid van die Ou Testament as normatiewe geskrif.

5. Die Ou Testament as 'n getuienis van Jesus Christus

Volgens hierdie model kyk die Ou Testament in sy wese vooruit na Jesus Christus wat sou kom. Alles in die Ou Testament moet dus geïnterpreteer word in die lig van Jesus Christus wat gekom het. Hiervolgens is Jesus Christus self en selfs die Nuwe Testament in sy totaliteit die sleutel(s) tot die verstaan van die Ou Testament. Tipologie en allegorie is deel van hierdie hermeneutiese model. Volgens tipologie kry werklike historiese gebeure en figure in die Ou Testament 'n nuwe betekenis in die Nuwe Testament. By allegorie word Ou-Testamentiese gebeure en figure simbolies verklaar terwyl die Nuwe Testament 'n nuwe betekenis daaraan gee. Op hierdie model lewer hierdie studie verskeie punte van kritiek.



Op sy beurt is Schmidt (1991:42) van mening dat die grondbeginsel van die Nuwe Testament berus op die geloofsoortuiging: *Jesus is die Christus*. **Christus** is die Griekse vorm van die Hebreeuse **messias**. Die Ou Testament is dus baie belangrik vir die verstaan van Jesus Christus se werk en optrede. Dit lyk asof Schmidt Jesus Christus as die sleutel tot die verstaan van die Ou Testament wil gebruik. Tog doen hy dit nie. Wat hy wel doen, is om bloot die Nuwe-Testamentiese geloofsoortuiging, naamlik dat Jesus die Christus is, as vertrekpunt te neem. Dan gaan hy terug na die Ou Testament om sistematies te kyk watter lig die Ou Testament op Jesus as die *Christus* werp. So onderskei Schmidt (1991:43) drie teologiese lyne waarvolgens hy die Ou Testament interpreteer.

1. Koning – messias – Jesus Christus

Hiervolgens word die aardse koning van Juda voorgehou as die messias waarvan die Ou Testament praat. As messias van God moes die koning *reg* en *geregtigheid* handhaaf; hy moes God se verlossing aan die volk bemiddel en ook moes hy vrede handhaaf (vgl. Ps 72). Die konings het egter in hierdie taak van hulle gefaal. Israel het weens hulle sonde in ballingskap gegaan. Daar ontstaan dus 'n spanning tussen God se beloftes aan die koning (vgl. 2 Sam 7:13-16), die koning se taak en sy eie sonde (Schmidt 1991:38). Jesus Christus is dan volgens die Nuwe Testament die Een wat hierdie gespanne verhouding herstel.

2. Regverdige – die lydende regverdige – lyding en dood van Jesus

In hierdie eksegetiese lyn handel dit oor die spanning tussen lewe, die dood- en geregtigheid. Schmidt (1991:38) verwys hier na die ou Israelitiese siening: geregtigheid is lewe en waar lewe is, is geregtigheid. Almal wat goed doen, sal lewe, maar die wat slegte dinge doen, sal sterwe. As gevolg van die ongeregtigheid wat in die wêreld heers, beleef God se regverdiges egter wel soms lyding en swaarkry (bv. Job). Daar sal egter 'n geleentheid kom waar God met die wêreld in gerig tree. God se geregtigheid sal dan geopenbaar word. Die Nuwe Testament bied Jesus Christus aan as die Een in wie God se geregtigheid geopenbaar word (Schmidt 1991:38-40).

3. Sonde – versoening – Jesus Christus se soendood

Die Ou Testament vertel die verhaal van hoe die mens in sonde geval het en daar skeiding tussen God en die mens gekom het. Tydelike versoening was moontlik deur die bring van dierlike offers. Ook is daar die vraag of die mens self vir sy sondes moet betaal? Die mens kan egter nie self van sy sonde ontslae raak nie. Jesus Christus word deur die Nuwe Testament aangebied as die permanente oplossing vir versoening tussen God en die mens. Christus se dood bring hierdie versoening (vgl. Schmidt 1991:42-43).

1.3 Probleemstelling

As eksegeese gebruik word om tekste te interpreteer en vir Christene verstaanbaar te maak, het die wyse waarop die Ou Testament geïnterpreteer word, 'n bepaalde invloed op die Christelike godsdiens. So skryf Gunneweg (1981:11): "...our whole understanding of the Christian faith is determined by our attitude to the Old Testament." Dit kom veral na vore by die opstel van geloofsbelydenisse soos byvoorbeeld die *Nederlandse Geloofsbelydenis*, die vertaling van die Bybel, die omdigting van kerkliedere asook etiese kwessies.

Binne die Suid-Afrikaanse konteks is die debat rondom eksegetiese metodes nog nie afgehandel nie (Groenewald 2004:554; Human 1999:354). Die diskussie rondom die interpretasie van die Ou Testament draai in sommige kerke hoofsaaklik rondom die Christologie van die Ou Testament. Vir sommige Skrifverklaarders binne Protestantse kringe is dit onaanvaarbaar en ongereformeerd om gebruik te maak van diachroniese hermeneutiese modelle en om op grond van hierdie modelle die Ou-Testamentiese *messias* nie as Jesus Christus te interpreteer nie (Van Rooy 2009:s.p.; Peels 2007:139-140; Groenewald 2004:545-546; Bogaards 2002:4-8). Vir hierdie Skrifverklaarders kan die Ou Testament slegs gelees word as 'n getuienis van Jesus Christus (Otto 2009:s.p.³; Goldingay 1981:14). Die bedoeling hiermee is dat die teologiese inhoud van die Ou Testament slegs gesnap kan word as dit geïnterpreteer word in die lig van die Nuwe Testament (Otto 2009:s.p.; Van Rooy 2009:s.p.). Die verklaring van die Ou Testament is in so 'n lees-model dus afhanklik van die Nuwe

³ Publikasie in druk.

Testament. Voorstanders van hierdie wyse van Skrifverklaring, soos byvoorbeeld Bogaards (2002:1-5) is van mening dat veral daar waar die Nuwe Testament die Ou Testament aanhaal of gedagtes daaruit gebruik, die Nuwe Testament die enigste sleutel is wat aan dié bepaalde Ou-Testamentiese gedeeltes betekenis kan gee. Voorstanders van hierdie siening maak veral gebruik van tipologiese lyne wat tussen die Ou-Testamentiese tekste en die Nuwe Testament (Christus) getrek (moet) word. As voorbeelde kan Psalms 45 en 110 genoem word (Bogaards 2002:2-4).

Volgens voorstanders van hierdie model sou God, omdat Hy vooruit geweet het dat Jesus Christus sou kom, die skrywers van die Ou Testament vooruit laat profeteer oor Jesus Christus (Haasbroek 2003:1; Bogaards 2002:1-12). Hierdie siening geld veral ten opsigte van die *messias* – gedagte van die Ou Testament. Hierdie hermeneutiese model is diep gesetel in die geskiedenis van die Christelike kerk en strek terug tot in die tyd van die vroeë kerkvaders (Van Rooy 2009:s.p.). So verwys Tertullianus in ongeveer 200 na Christus na die Psalms as ‘n *getuienis van Jesus se mensheid* (Braulik 2004:15).

Vir die vroeg-Christelike Kerk was Jesus die Christus, die Messias wat moes kom om, in die woorde van Paulus, *vir ons sondes te sterf volgens die Skrifte en op die derde dag weer op te staan uit die graf* (1 Kor 15:3). Dit sou ‘n ooreenvoering van die saak wees as bloot aanvaar word dat hierdie interpretasie van Paulus ten opsigte van die *Skrifte* – *naamlik die Ou Testament*, van die begin af gegeld het en dat die Ou Testament geskryf is met die bedoeling om direk vooruit na die dood en opstanding van Jesus te wys. Paulus skryf hierdie woorde aan die gemeente in Korinte teen die agtergrond van ‘n verskeidenheid van Joodse tradisies wat elkeen ‘n baie lang ontwikkeling gehad het.

‘n Verdere probleem kom aan die lig. Die Ou Testament en die Qumran-gemeenskap verwag nie net *een tipe* messias nie. Dit is nie asof die Ou Testament en Qumran ‘n messias verwag as ‘n nuwe en *vreemde* entiteit en dat daar nie voor die *verwagte messias* van die eindtyd, nie ander messiasse was nie. Tog is dit juis dit wat Paulus en ander Nuwe-Testamentiese skrywers van Jesus

verklar, naamlik dat Hy die verwagte Messias is wat moes kom. Die wyse waarop die Nuwe Testament die term *messias* gebruik, toon 'n duidelike ontwikkeling in die bedoeling en verstaan van hierdie term. Binne die Joodse tradisie was *die Messias* egter nie die enigste eskatologiese figuur wat as verlosser van 'n bepaalde gemeenskap verwag is nie (Juel 1988:8-10).

As ons die Nuwe Testament bestudeer, vind ons dat die manier waarop die Ou-Testamentiese tekste gebruik word van plek tot plek verskil. Verskillende skrywers van die Nuwe Testament gebruik dus die Ou Testament op verskillende wyses. Soms word **allegorie** gebruik (bv. 1 Kor 9:9 en 1 Kor 10:4) en ander kere **tipologie** (bv. Rom 5:14). Partykeer word **direkte aanhalings** gemaak (bv. Mat 1:23) en ander kere word 'n **aanhaling verander** en 'n ander betekenis gegee (bv. Mat 2:14-15). Benewens aanhalings, is daar soms **subtiele sinspelings** op die Ou Testament (bv. 1 Kor 11:7-10). Ook is daar plekke (bv. Hand 13:16-41) waar Ou-Testamentiese gebeure as 'n opsomming weergegee word (Stander 2003:167-170).

Om te verstaan waarom die Nuwe Testament dan die Ou Testament in terme van Jesus Christus verklar, is dit nodig om die reëls van eksegeese wat geldig was in die eerste eeu na Christus te verstaan. Hierdie reëls was anders as vandag in die sin dat Skrifverklaarders soos Paulus nie gebind was aan die oorspronklike betekenis van Ou-Testamentiese tekste nie (Juel 1988:13). Juis daarom kon Christengelowiges in die vroeë geskiedenis van die Kerk tekste soos Psalm 22, Jesaja 53 en Genesis 22 interpreteer in terme van Jesus se dood. As hierdie tekste egter in hulle oorspronklike raamwerk bestudeer word, is dit duidelik dat hierdie tekste geensins van die dood van Jesus Christus getuig nie. Eksegeese in die eerste eeu na Christus was dus nie gebind aan die oorspronklike historiese agtergrond van tekste nie. Elke verklaarder was vry om tekste op Jesus Christus van toepassing te maak om sodoende te wys hoe die God van die Ou Testament in Christus sigbaar word. Juis daarom wys Stander (2003:167-170) daarop dat die Nuwe Testament self Ou-Testamentiese tekste nie orals dieselfde gebruik en verklar nie.

Die Reformasie het die eksegetiese klem geplaas op die historiese verstaan van die teks en die oorspronklike bedoeling van die skrywers. Gevolglik was daar alreeds vroeg in die 1700's skrifverklaarders wat nie meer die siening gedeel het dat die Nuwe Testament die enigste sleutel tot die verstaan van die Ou Testament is nie. Hierin het hulle die vierde eeuse skrifverklaarder Diodorus en sy *akkommodasie-teorie* nagevolg (Kaiser 1995:14-15). Volgens hierdie teorie het die skrywers van die Ou Testament nie aan Jesus Christus gedink nie. Die skrywers van die Nuwe Testament sou dan tekste uit die Ou Testament geneem en dit so interpreteer, dat dit op Jesus Christus dui, of in Christus in vervulling gaan. Oorspronklik het die teks op iemand anders, byvoorbeeld die Judese koning, gedui. Dus moet die Ou Testament nie te gou vanuit die Nuwe Testament verklaar word nie, maar moet dit eerder in sy eie reg gelees word.

In ooreenstemming met die hermeneutiese model waar Jesus Christus die sleutel tot die verstaan van die Ou Testament is, het die Sinode van die Afrikaanse Protestantse (AP Kerk) te Pretoria die nuwe liederebundel, *Liedboek van die kerk*, wat deur verskeie Afrikaanse Gereformeerde kerke gebruik word, verwerp (Handelinge 2004:413-415; Sakelys 2004:226-227). Die hoofrede vir hierdie besluit was dat die sogenaamde *messiaanse-psalms* nie met hoofletters vertaal is nie. Volgens die Sinode is Jesus Christus dus uit die nuwe psalmberymings uitvertaal. Gevolglik is besluit dat die AP Kerk 'n eie liederebundel saamstel waarin onder andere die Messiaanse-psalms reggestel word, sodat lidmate duidelik kan sien watter psalms *direkte* verwysings na Jesus Christus is (Handelinge 2004:413-413; Sakelys 2004:226-227). Dieselfde besware is deur talle afgevaardigdes tydens sinode van die Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika geopper (Peels 2007:139-140).⁴

D'Assonville (2002:4-6) se kritiek op die *Liedboek van die kerk* is so fel dat hy enige iemand wat nie byvoorbeeld Psalm 110 as 'n direkte voorspelling van Jesus Christus aanvaar nie, as 'n *ketter* beskou.

⁴ Van die besware was: "...Jesus Christus se verwysing na Psalm 110, dat dit daar oorspronklik reeds met die totstandkoming van die Psalm olv die Heilige Gees oor Hom, die Here, gegaan het; word doelbewus in die 2001-omdingting buite rekening gelaat...sodat dit nie in die eerste plek direk na die Seun van God verwys, soos wat Hyself sê die geval is nie..." (Peels 2007:139-140; www.gksa.org.za, 20 Oktober 2008)



Die eensydigheid van hierdie beskouings en metode van eksegetiese loop gevaar om die selfstandigheid en die unieke betekenis van die Ou Testament te ontken. Hierdie beskouing loop selfs die gevaar om die kanonieke normatiewiteit van die Ou Testament te misken. Die rede hiervoor is juis omdat voorstanders van hierdie model slegs die Nuwe Testament as sleutel tot die verstaan van die Ou Testament gebruik. Deur dit te doen, word die Ou Testament as *ondergeskik* en selfs *subkanoniek* tot die Nuwe Testament gemaak. Vir 'n gereformeerde beskouing is so 'n praktyk onaanvaarbaar, omdat dit afwyk van die reformatoriese erfenis waarvolgens tekste gelees behoort te word binne hulle historiese kontekste met 'n soeke na die bedoeling van die oorspronklike skrywers.

Tans is verskeie Afrikaanse kerke in Suid-Afrika betrokke by 'n nuwe vertaling van die Bybel in Afrikaans, tans genoem: *ABV-vertaling*. Daarom is die selfstandigheid van die Ou Testament ten opsigte van sy betekenis en *messiasgedagte* 'n saak wat dringende aandag verg, anders kan dit gebeur dat die Ou Testament se betekenis in die skadu van die Nuwe Testament verdwyn.

Indien volgens die gereformeerde tradisie aanvaar word dat die Ou Testament 'n selfstandige normatiewe geskrif naas die Nuwe Testament is en die historiese konteks van sekere begrippe soos *messias* en die historiese ontwikkeling van tekste in aggeneem word, is dit moontlik dat die *messias* anders verklaar kan word. Dit sou daartoe aanleiding gee dat die sogenaamde *Konings- of Messiaanse-psalms* binne hul historiese kontekste verklaar kon word. Wanneer die Bybel vertaal word, sal hierdie beskouing 'n besliste invloed hê op die wyse waarop hierdie sogenaamde *Messiaanse psalms* vertaal word.

Indien die Ou Testament 'n geskrif is wat in sy wese vooruit wys na Jesus Christus, sou dit daarop neerkom dat die sogenaamde *messiaanse-psalms* nie as *Koningspsalms* gelees word nie, maar as direkte voorspellings van Jesus Christus. Ook hierdie uitgangspunt het 'n besliste invloed op die vertaling van die Bybel.

Indien die historiese kontekste van hierdie psalms in aggeneem word, sal die vertalers byvoorbeeld nie gebruik maak van hoofletters nie. Aan die ander kant sal hierdie psalms juis met hoofletters vertaal word as dit as direkte voorspellings van Jesus Christus geïnterpreteer word. Byvoorbeeld:

Psalm 2: OAV (1993/53): “Die konings van die aarde staan gereed, en die vorste hou saam raad teen die HERE en teen sy **Gesalfde...**”

NAV (1983): “Die konings van die aarde is in opstand, die leiers span saam teen die Here en teen sy **gesalfde** en sê...”

Ander voorbeelde wat genoem kan word, is onder meer Psalms 45 en 110; Jesaja 7:14, 42:1 en 61:1.

Die probleem is dus: hoe behoort Ou-Testamentiese tekste verklaar te word, eerstens waar die woord מָשִׁיחַ voorkom en tweedens waar tekste die verwagting uitspreek rondom die herstel van die Dawidiese koningshuis? Om die probleem aan te spreek word Psalms 45 en 110 eksemplaries ontleed.

As motivering vir my keuse van Psalms 45 en 110 dien die volgende. Psalms 45 en 110 vorm deel van die sogenaamde *Koningspsalms*. Veral hierdie twee psalms staan sentraal in die debat rondom die Christologie van die Ou Testament en die *Psalter*. In die Christelike kerk is Psalm 45 gereeld vergeestelik. Die beskrywing van die koninklike huwelik is beskou as ‘n huwelik tussen Christus Jesus en sy kerk (Craigie 1984:340-341; White 1984:77). Veral Psalm 45:7-8 word gebruik om Jesus Christus se goddelikheid aan te dui (vgl. Heb 1:8-9). Psalm 110 is dié psalm wat die meeste deur die Nuwe Testament aangehaal word (Prinsloo 1988:179). Hierdie psalm word onder andere gebruik om Christus se optrede as Priester en Koning te verklaar (vgl. Heb 7).

1.4 Doelstelling

Die doel van hierdie studie is om teen die agtergrond van die probleemstelling:

- te bepaal watter rol Jesus Christus in die verstaan van sogenaamde messiaanse Ou-Testamentiese tekste speel of nie;
- die selfstandige betekenis van die Ou Testament ten opsigte van die *messias*-begrip aan te dui;
- die unieke bydrae wat Psalms 45 en 110 as sogenaamde messiaanse Ou-Testamentiese tekste tot 'n selfstandige eiesoortige messias-begrip lewer, te ondersoek;
- as subdoelwitte by die bestudering van Psalms 45 en 110 'n teks- en struktuuranalise op te stel, wat uitloop op 'n detail ontleding en vertalingsmoontlikhede van die teks;
- die *Gattung* en historiese *Sitz im Leben* van Psalms 45 en 110 te bepaal;
- verskillende vertaal-keuses te evalueer;
- te motiveer of messiaanse tekste soos Psalms 45 en 110 nie met hoofletters vertaal moet word of nie.

Hierdie doelstelling sal in die verskillende hoofstukke van hierdie studie deurgevoer word.

1.5 Metodologie

Om die bogenoemde doelstellings te verwesentlik, sal daar soos volg te werk gegaan word:

Hierdie studie is hoofsaaklik 'n **literatuurstudie**. Dit is ook 'n **teologiese** en **eksegetiese** studie waarin *diachronies*, *sinchronies* en *deskriptief* te werk gegaan word. As deel van die diachroniese ondersoek, sal gepoog word om vas te stel tot watter spesifieke *Gattung* en *Sitz im Leben* tekste soos Psalm 45 en 110 behoort. Tekste word ontleed om vas te stel hoe die tekste tot stand gekom het en watter ontwikkelinge die tekste deur die geskiedenis van Israel heen ondergaan het, asook die redes daarvoor. Aandag sal ook gegee word aan moontlike outeurs en redaktors van die tekste. Op die sinchroniese gebied sal tekste geanaliseer word in 'n poging om die struktuur en tematiese lyne in die teks te onderskei. Op narratiewe gebied word die plot en karakters in die teks onderskei. Tekste word

volgens bepaalde genre's ingedeel. Struktuur-analises sal die struktuur van die psalms uiteensit.

Een eksegetiese wyse waarop met die Bybel omgegaan word, is die **eksistensiële benadering** (Gorman 2001:17). Hierdie hermeneutiese model maak wel gebruik van *diachroniese* en *sinchroniese* beginsels, maar gaan tog op 'n unieke manier met tekste om. Die unieke wyse waarop die eksistensiële benadering met tekste omgaan, word hier onder uiteengesit. By die diachroniese metode van teksverklaring, val die klem op die historiese ontwikkeling van die teks. By die sinchroniese metode word die teks voor hande bestudeer asook analities en taalkundig ontleed. *Struktuuranalises* vorm deel van 'n sinchroniese benadering tot die teks. Struktuuranalises help eksegete om 'n vaste greep op 'n Bybelteks te kry (De Villiers 2006:826-827). Die eksistensiële benadering vra op sy beurt na watter *getuïenis* die teks lewer. Die *getuïenis* is hetsy 'n spirituele waarheid óf 'n *getuïenis* oor God. Voorstanders van hierdie benadering vra dan die vraag hoe hierdie *teksgetuïenis* gelowiges se lewens kan of moet beïnvloed.

Verdere aspekte van eksistensiële eksegesis is die volgende (Gorman 2001:19):

- **Kanon-kritiek:** eksegesis word gedoen in die konteks van die Bybel as 'n geheel. Ondersoek word gedoen na die rede waarom tekste 'n bepaalde plek in die kanon het, asook met watter boeke dit binne die geheel van die kanon voorkom.
- **Teologiese eksegesis:** Verskillende skole van denke het in Israel voorgekom. So was sommige Israëliete koningsgesind en ander nie. Hierdie verskillende skole van denke het aanleiding gegee tot die ontwikkeling van verskillende teologiese tradisies. Elke teologiese denkskool het verskillende klemme in hulle tekste gelê. Teologiese eksegesis ondersoek die teologiese tradisie waarbinne 'n teks staan. Ondersoek word ook ingestel na die teologiese oogmerke van die redaktor met 'n teks. Met ander woorde, binne watter teologiese denkskool in Israel het die teks ontstaan. Is die teks deel van die Deutromitiese werk of die Kronitiese werk? En: Met watter doel het redaktors die teks gebruik?

Watter boodskap wou hulle in hul eie latere omstandighede met die teks aan lesers oordra?

- **‘n Manier van leef:** Vrae soos die volgende word hier gevra: Hoe beïnvloed die teks of die teologie waarbinne die teks staan, die moderne leser se lewe? Wat behoort die moderne leser se reaksie op die teks wees?

Eksistensiële eksegeese kan myns insiens ‘n baie belangrike bydrae daarin lewer om die Ou Testament as antieke geskrif vir moderne gelowiges relevant te maak. Sonder dat die kanonisiteit of die selfstandige betekenis van die Ou Testament in gedrang gebring word, help eksistensiële eksegeese die moderne gelowige om aan die Ou Testament binne sy eie unieke hedendaagse omstandighede, betekenis te gee. Die *oue* kan as’t ware op ‘n *nuwe* manier betekenis kry.

As ‘n kritiese benadering tot die teks is *Literatuurkritiek* ‘n belangrike metodologiese model. Literatuurkritiek sluit in om die *mikro-* en *makro-konteks* van tekste te bestudeer (Millard 1994:20).

Met die *mikro-konteks* word bedoel die wêreld binne die teks. Die betekenis van dit wat binne die teks staan en hoe steek sy verskillende onderafdelings van die teks (teksverse) in mekaar. Op hierdie wyse kan ‘n struktuur-analise van elke teks gemaak word. ‘n Taalkundige studie van die teks behoort deel te vorm van die ondersoek van sy mikro-konteks. ‘n Struktuur-analise word opgetrek volgens *taal-merkers*. Voorbeelde van *taal-merkers* is: הנה (hier, daar, kyk); שמע (hoor, luister) en עתה (nou) (Becker 2005:46).

Wat die *makro-konteks* betref, word bedoel ‘n bepaalde teks se verhouding tot ander tekste rondom hom sowel as die teologiese tradisie waarbinne dié teks staan. Hand aan hand met Literatuurkritiek gaan *Resepsiëkritiek* waar die eerste leser(s) of hoorder(s) die middelpunt van ondersoek is. Klem word gelê op die spesifieke historiese omstandighede van die persoon(e) aan wie die teks oorspronklik geskryf of gestuur is (Becker 2005:50-51). Uitvloeiels van die Literatuurkritiek is *Redaktionsgeschichte*; *Formgeschichte* en *Traditionsgesichte*.

Redaktionsgeschichte of *Redaksiekritiek* ondersoek die samestelling van 'n teks en tekste sowel as die verloop van hierdie samestelling (vgl. Becker 2005:8-9, 77). Belangrike vrae in hierdie hermeneutiese model is: *Met watter motief is tekste op skrif gestel; deur wie; en wanneer?* En watter dele het redaktors bygevoeg.

Formgeschichte het te doen met die *form* (*Gattung*) of genre waarin tekste oorgelewer is. Hiervolgens is dit belangrik om te weet met watter tipe teks het 'n eksegeet te doen (Vos 2005:23) en waar die teks vandaan kom (Becker 2005:7-9, 98; Gorman 2001:76-77). Met tipe word bedoel *Gattung* of *genre*. *Gattung* of dan *genre* verwys na 'n groep tekste wat ooreenstemming toon in hulle struktuur, inhoud, fraseologie en gemoedstemming (Longman 1988:20). Met ander woorde, is die teks *poësie, geskiedenisbeskrywing of apokaliptiek, ensovoorts; en hoe het die teks ontstaan en waar?* *Traditionsgeschichte* of *Tradisiiekritiek* bestudeer tekste as deel van bepaalde selfstandige oorgelewerde teologiese tradisies. As voorbeeld kan genoem word Psalm 48 wat deel vorm van 'n bepaalde teologiese denkgroep, naamlik Sionsteologie (Ollenburger 1987:15-20).

Wat die histories-kritiese hermeneutiek betref, was Mowinckel (1962:33) van mening dat dit belangrik is om elke teks, veral die verskillende psalms, nie net volgens vorm en tipe in te deel nie, maar om vas te stel waar en hoe elkeen in die Israelitiese kultus inpas. Hy meen verder dat die histories-kritiese hermeneutiek uitgebrei moet word met wat hy noem, die *kulties-funksionele* metode (Roberts 2005:97). Dit is dus belangrik om elke teks en veral die psalms, teen sy regte kultiese agtergrond en gebruike te interpreteer.

Omdat daar in hierdie studie gefokus word op Psalm 45 en Psalm 110, is dit belangrik om net die volgende opmerkings te maak ten opsigte van eksegeese binne die *Psalter*. In die verlede is baie klem gelê op elke psalm as 'n afsonderlike losstaande gedig (Braulik 2004:17). Met die ontwikkeling van die eksistensiële eksegeese is meer aandag aan die psalms as 'n eenheid of as groepe begin gee (Gorman 2001:17; McCann 1993b:18-19). Op hierdie wyse word gekyk na die standplaas van 'n psalm ten opsigte van die psalms rondom hom. Dit kan genoem word die *strategiese plasing* van elke psalm. As gevolg hiervan is Mitchell

(1997:47) van mening dat die geheel belangriker is as die onderdele. Dit is dus vir hom belangriker om die *Psalter* in sy geheel te bestudeer as om dit as losstaande gedigte te lees met geen verwantskap tussen die verskillende liedere nie. Braulik (2004:17) sluit hierby aan deur daarop te wys dat die bestudering van die *Psalter* as 'n geheel sowel as in sy individuele liedere, nie net die betekenis van die *Psalter* en individuele psalms vir moderne lesers sal verdiep nie, maar dat hierdie manier van eksegeese 'n brug slaan tussen die twee uiterstes van hermeneutiese modelle, naamlik die histories-kritiese hermeneutiek aan die eenkant en modelle wat die Ou Testament as 'n toekomsvoorspelling van Jesus Christus sien, aan die ander kant.

Kanon-kritiek, as onderafdeling van eksistensiële hermeneutiek, gee daartoe aanleiding dat enige gegewe psalm binne die konteks van kleiner versamelings en die hele *Psalter* bestudeer behoort te word. Of soos Braulik (2004:18-19) dit stel: *Eksegese van die Psalms het ontwikkel in eksegese van die Psalter*. Eksegese van die individuele psalm sowel as die *Psalter* is dus belangrik vir die verstaan van die betekenis van elke psalm.

Volgens die eksistensiële eksegetiese model word begin by die vraag: waarom is 'n psalm tydens die proses van redaksionele samestelling op 'n sekere plek geplaas? En watter betekenis wou die redaktor aan sy lesers oorbring met die volgorde waarin psalms staan (Brueggemann 2003:290-291)? Ook relevant is hoe die samestelling van die *Psalter* die betekenis van elke individuele psalm beïnvloed. Om hierdie rede redeneer Vos (2005:27) dat individuele psalms op hierdie wyse 'n nuwe konteks binne die *Psalter* en die Ou Testament gegee is. So het die betekenis van elke individuele psalm, myns insiens, die betekenis van die *Psalter* beïnvloed.⁵ By die bestudering van elke psalm moet in aggeneem word

⁵ Psalm 23 byvoorbeeld staan aan die een kant van Psalm 22 wat vra: *my God my God waarom het u my verlaat?* Aan die ander kant van Psalm 23 staan Psalm 24 wat sê: *die aarde behoort aan Jahwe en die volheid daarvan*. Op hierdie wyse sou Psalm 23 as 'n antwoord en 'n troos kon dien op Psalm 22 se vraag oor waarom God die psalmis verlaat het. Psalm 23 meen dat selfs al gaan die digter deur 'n *dal van doodskaduwee*, God sal hom nie verlaat nie. Die rede vir hierdie troos lê dan in Psalm 24. Juis omdat die aarde en alles wat daarmee gepaard gaan aan Jahwe behoort, sal Hy die digter nie verlaat nie, selfs al gaan hy deur Psalm 23 se *dal van doodskaduwee*. Op hierdie wyse kan Psalms 22 tot 24 saam geles word. Op grond hiervan is dit geldig om die stelling te maak dat die Psalmboek uit verskillende komposisionele

hoe sy hoorders hom ontvang het en wat hulle reaksie was (Vos 2005:28). By sommige geloofsgemeenskappe was die reaksie om 'n psalm te herinterpreteer vir hulle eie unieke omstandighede. Hierdie proses het regdeur die ontwikkeling van die Ou Testament as kanon plaasgevind (Stuhlmüller 2002:4).

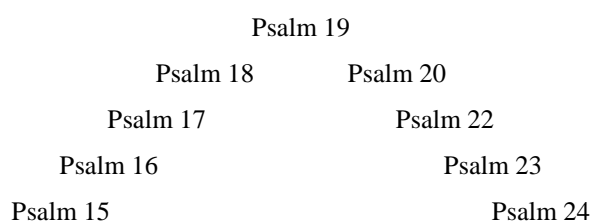
Die proses van eksegeese, en gevolglik die verstaanbaarheid van 'n teks, word soms bemoeilik deur verskeie faktore. *Ten eerste* die poëtiese taalkunde van sommige psalms en ander tekste. Soms is dit moeilik om vas te stel of 'n werkwoord op die hede, toekoms of verlede dui. Sommige poëtiese uitdrukkings is moeilik om te verstaan. Genoegsame kennis van die Hebreeuse taalkunde is dus nodig om die eksegetiese proses te vergemaklik (Hayes & Holladay 2007:6; Anderson 1979:238).

'n *Tweede* probleem wat die proses van eksegeese bemoeilik, is die soeke na outeurs of digters se *oorspronklike bedoeling* met 'n bepaalde teks. Hoekom is 'n bepaalde psalm gedig en waarvoor is dit gebruik?

'n *Derde* verwante probleem is dat daar min inligting beskikbaar is oor die verskillende kultiese rituele in Israel waartydens tekste as deel van die kultus gebruik kon word. Soms is dit net die *Psalter* self wat inligting oor sekere kultiese gebruike bevat, byvoorbeeld die moontlikheid van 'n troonbestygingseremonie vir die Judese koning in Psalm 2 (Anderson 1979:238).

eenhede bestaan (Brueggemann 2003:290-291; Millard 1994:25-26; Miller 1986:14). So byvoorbeeld vorm Psalms 15 tot 24 'n eenheid met Psalm 19 as middelpunt.

Die temas van die verskillende psalms in hierdie eenheid vorm as't ware 'n piramide-struktuur met Psalm 19 as die spits. Dit kan soos volg uitgebeeld word:





'n *Vierde* probleem is die invloed van nie-Israelitiese godsdienste asook die Nabye-Oosterse kultuur op die kultiese rituele van Israel en gevolglik op die psalms en ander tekste wat vir hierdie spesifieke rituele gedig is (Zeitlin 1991:19-22; Burger 1987:30-33; Anderson 1979:240).⁶ Aangesien die Babilonies-Assiriese kultusse en psalm-digkuns baie ouer is as dié van Israel, kan ons aanvaar dat sekere van Israel se stylvorme vir die dig van psalms vanuit die omliggende kulture en kultusse beïnvloed is. So ook sekere gedagtepatrone en uitdrukkings wat oral in die Midde-Ooste voorkom en eie is aan die antieke godsdienste van hierdie landstreek (Mowinckel 1962:41).

'n *Vyfde* probleem is die *Sprachvergeessenheit* van 'n taal waarvolgens die oorspronklike bedoeling en betekenis van woorde verlore of vergete raak oor tyd. Hand aan hand hiermee loop die verdere probleem dat 'n teks, soos byvoorbeeld Psalm 110, nie die volledige *verbum cordis* (innerlike woord) van die outeur tot uitdrukking bring nie. Met ander woorde, die volledige gedagtegang en bedoeling van die outeur vind nie neerslag in sy geskrewe teks nie. Die vraag ontstaan: op watter vrae of probleme was die teks oorspronklik 'n antwoord? En ook: op watter geloofsvrae wou latere redaktors 'n bepaalde teks laat antwoord? Verantwoordelike eksegetiese behoort dus so na as moontlik aan die oorspronklike bedoeling van 'n outeur te kom (Le Roux 2004:123-130).

'n *Sesde* probleem vir die eksegete is die variante lesings van dieselfde teks (Hayes & Holladay 2007:10). *Tekskritiek* help die eksegete onderskei tussen *meer* betroubare en *minder* betroubare tekslesings.

Die eksegetiese proses kan saamgevat word as: *Eksistensiële eksegete, Literatuurkritiek, Redaksiekritiek, Vormkritiek, Tradisiekritiek en Histories-kritiese eksegete*. Die verskeie probleme wat in die proses van eksegete ondervind word, is: problematiese taalkunde; die soeke na die oorspronklike bedoeling; min inligting rondom die verskillende kultiese rituele in Israel waartydens tekste kon

⁶ So is daar trekke van Egiptiese invloede op Psalm 104; Babilonies-Assiriese invloede op byvoorbeeld Psalm 10 en 51 en ook Kanaänitiese invloede op Psalms 68 en 123. Mowinckel (1962a:41) wys op die ooreenkomste in styl tussen Ou-Testamentiese psalms en psalms uit die Egiptiese, Kanaänitiese, Hetitiese en Babilonies-Assiriese godsdienste.



ontstaan; die invloed van nie-Israelitiese godsdiens; die *Sprachvergeessenheit* van taal en variante lesings van dieselfde teks.

Verskillende metodes van eksegeese hoef egter nie teenoor mekaar geplaas word nie, maar behoort saam met mekaar gebruik te word om tekste so goed moontlik te verstaan. Om van 'metodes' van eksegeese te praat, kan die indruk skep asof daar vasgestelde of voorgeskrewe eksegetiese patrone is wat alleen betekenis aan 'n teks kan verleen. 'n Moontlike beter benaming vir lees- of eksegetiese-prosesse is '*invalshoeke*' (Human 1999:356-357). So 'n benaming kan verhoed dat *metodes* teenoor mekaar staan asof daar net sekere metodes van eksegeese is wat betekenis aan tekste kan bied.

1.6 Hipotese

Hierdie studie word gedra deur die volgende hipotese:

Die Ou Testament is naas die Nuwe Testament 'n selfstandige normatiewe geskrif met 'n unieke betekenis. By die interpretasie van Ou-Testamentiese tekste moet die historiese konteks en eie aard van elke teks in aggeneem word. Die ontstaan, groei en redaksionele ontwikkeling van elke teks dra verder by tot die verklaring van die Ou Testament. Die Nuwe Testament is nie die sleutel tot die verklaring van die Ou-Testamentiese tekste nie. As uitvloeisels hiervan toon hierdie studie aan:

- *dat die messias-begrip in die Ou Testament 'n selfstandige betekenis het;*
- *die messias van die Ou Testament 'n aardse verlosser-koning uit die nageslag van Dawid is wat as priester-koning in 'n besondere verhouding met Jahwe staan;*
- *dat die messiaanse-psalms Psalms 45 en 110 inhoudelik oor die Dawidiese koning van Juda handel en dit nie toekomsvoorspellings van Jesus Christus is nie;*
- *dat Psalm 45 en 110 nie met hoofletters vertaal moet word asof dit op Jesus Christus dui nie.*



1.7 Ortografie en hoofstukindeling

1.7.1 Ortografie

Aanhalings van Bybeltekste kom óf uit die 1933/53 Afrikaanse Bybelvertaling (OAV) óf uit die 1983 Afrikaanse Bybelvertaling (NAV). Waar aangedui word eie vertalings maak. As afkortings vir Bybelboeke word die afkortingslys van die 1983 Afrikaanse Bybelvertaling gebruik. Die Hebreeuse teks van die *Biblia Hebraica Stuttgartensia* word gebruik.

Die ortografie is op 'n aangepaste Harvard sisteem gebaseer.

1.7.2 Hoofstukindeling

Die hoofstukindeling van hierdie proefskrif is soos volg:

Hoofstuk 1 is 'n algemene inleiding tot hierdie studie. Hierin word in die algemeen gehandel oor die kanoniese gelykwaardigheid van die Ou en Nuwe Testamente. Klem word gelê op die selfstandigheid van die Ou Testament. Die verskeidenheid van hermeneutiese uitgangspunte word bespreek. Die probleemstelling word uiteengesit sowel as die doelstellings van hierdie proefskrif. Verder word die doelstellings en die metode van die studie uiteengesit. Hiermee saam is die verskeie eksegetiese metodes en hulle probleme gestel. Die ortografie en hoofstukindeling word ten slotte bespreek.

In die tweede hoofstuk is die fokus op die gebruik van die woord מָשִׁיחַ in die Hebreeuse Kanon. Hiervolgens sal 'n definisie vir die messias-begrip volgens die standplaas en die herkoms van die woord מָשִׁיחַ opgestel word. Die woord en sy gebruike sal analiseer word. Die doel van die hoofstuk is om vas te stel wat die Ou Testament met die begrip messias bedoel. Verder word ondersoek ingestel na die verskillende betekenismoontlikhede van מָשִׁיחַ binne die Hebreeuse Kanon. Spesifieke aandag word gegee aan die Jesaja 61:1 en Daniël 9:25-26.

In hoofstuk 3 is die doel om die herkoms van die Israelitiese koningskap en die goddelike keuse van die Dawidshuis uiteen te sit. Aandag word gegee aan die herkoms van die salwingsgebruik. Die verhouding tussen die gode en die konings van die antieke Nabye Ooste, sowel as die take van die Judese koning as messias van God, geniet aandag. Die wyse waarop die messias-begrip ná die Babiloniese ballingskap ontwikkel en funksioneer het, kom aan die orde. Die rol van die koning in die kultus asook die invloed van Dawid se inname van Jerusalem geniet in hoofstuk 3 aandag. Aan die einde van hierdie hoofstuk word 'n selfstandige definisie vir die messias-begrip van die Ou Testament gegee.

As praktiese toespitsing van hierdie studie val die klem in hoofstukke 4 en 5 op Psalms 45 en Psalm 110. Die doel is verder om die verhouding tussen hierdie psalms en die res van die *Psalter* te bestudeer. 'n Selfstandige uitleg van Psalms 45 en 110 word onderskeidelik in hoofstukke 4 en 5 gegee.

Hoofstuk 6 bied 'n samevatting oor die navorsing in hierdie studie. Hierdie hoofstuk maak 'n finale gevolgtrekking oor die *messias*-begrip en die selfstandigheid rondom die lees en interpretasie van Ou-Testamentiese tekste.

Na hoofstuk 6 word 'n Opsomming; Summary en Sleutelbegrippe gegee. Daarna volg die bibliografie en 'n addendum.

1.8 Terminologie

ABV: Hierdie afkorting verwys na die nuwe Afrikaanse Bybelvertaling waarmee die Bybelgenootskap van Suid-Afrika tans besig is. Hierdie nuwe vertaling sal moontlik in 2016 voltooi wees.

Apokaliptiek: Dit verwys na 'n bepaalde *literêre genre* uit die laat ná-eksiliese tyd van die Joodse geskiedenis. In hierdie genre beskryf die outeur(s) bepaalde gebeure in die geskiedenis of in sy eie tyd in beeldryke taal. Mitologiese motiewe, simboliese getalle en die optrede hemelwesens word gebruik om gebeure te



beskryf. Deur drome of visioene en die tussentrede van hemelwesens word kennis oor die godheid se wêreldplanne bekend gemaak.

Apokaliptisisme: Dit verwys na 'n *bepaalde wêreldbeeld* en *wêreldbeskouing*. Die volgende is kenmerke van apokaliptisisme: die verdeling van die geskiedenis in vaste periodes; die dualistiese onderskeid tussen 'n geestelike en 'n fisiese wêreld en eskatologiese oorloë tussen Jahwe en bose magte.

Christologie: Hierdie begrip word gewoonlik gebruik om aan te dui hoedat tekste op Jesus Christus dui.

Direkte optrede van Jahwe: Jahwe tree op in eie persoon sonder die diens van 'n verteenwoordiger.

Indirekte optrede van Jahwe: Jahwe tree deur die diens van 'n verteenwoordiger op.

Koningspsalms: Koningspsalms is liedere waarin die Dawidiese koning 'n sentrale figuur is. Hierdie psalms is dikwels tydens die salwingsgeleentheid van nuwe Judese konings gesing.

Messias: In Hebreeus מָשִׁיחַ (gesalfde) en in Grieks χριστός (christus).

Messiaans: Teksgedeeltes is *messiaans* omdat dit op die kontemporêre koning as gesalfde uit die nageslag van Dawid dui. Soms word die term gebruik om die *verwagting* van Israel uit te druk dat Jahwe weer 'n nakomeling uit Dawid se nageslag as koning oor Israel sal self. In hierdie sin kan van 'n *messiaanse verwagting* gepraat word.

Psalter: Hierdie begrip verwys na die Psalmboek van die Hebreeuse Kanon.

Royaliste beweging: Dit was 'n groep Jode wat tydens en ná die ballingskap hulleself beywer het vir die herstel van die Dawidiese monargie.



Suiwer-teokratiese beweging: Dit was 'n groep Jode wat ten gunste was van God se direkte koningskap oor die volk *sonder* 'n koning.



HOOFSTUK 2

DIE SALWINGSGEBRUIK EN DIE *PSALTER* – ‘N LITERATUUROORSIG.

2.1 Inleiding

Hierdie hoofstuk spoor die salwingsritueel soos wat dit in die antieke Nabye Ooste beoefen is, na. Verder word gewerk met die verskillende betekenismoonlikhede van מִשָּׁח binne die Hebreeuse Kanon. Spesifieke aandag word gegee aan die Jesaja 61:1 en Daniël 9:25-26. In die addendum word gepoog om ‘n uiteensetting te gee van al die tekste in die Hebreeuse Kanon waar מִשָּׁח voorkom. Die ondersoek in hierdie hoofstuk is onder andere op hierdie uiteensetting van tekste in die addendum gegrond.

In hierdie studie word die Christologie van die *Psalter* binne die konteks van die *Koningspsalms* bestudeer. Binne hierdie breë raamwerk word Psalms 45 en 110 as praktiese toespitsing ondersoek. Psalms 45 en 110 vorm deel van ‘n breër literêre raamwerk, naamlik die *Psalter*. Daarom word die ontstaan van die *Psalter* vervolgens kortliks in hierdie hoofstuk bespreek.

2.2 Salwing in die Ou Nabye Ooste

Daar is aanduidings dat die koninklike salwingsritueel reeds in die derde millennium voor Christus in die Siriese stad Ebla gebruiklik was. Gevolglik meen Day (1990:99) dat die salwingsgebruik van Siriese oorsprong is. Hinson (1997:90) meen weer dat die salwingsgebruik ‘n Egiptiese oorsprong het. Persone is gesalf as hofamptenare van farao. In brief 51 van die Amarna briewe is gevind dat vasaalkonings van die farao gesalf is (Zimmerli 1987:88). Die farao self het die salwing waargeneem as teken daarvan dat hy die vasaalkoning aanstel en met mag beklee. Hierdie salwing is as’t ware ‘n *waarborg* deur ‘n *soewereine* mag (vors of koning). So skryf die vasaalkoning, Addu-Nirari aan farao, dat hy Addu-Nirari se oupa met olie gesalf het. Hy is gesalf met die woorde:

“Laat niemand hom omvêrwerp vir wie die Koning van Egipte, koning gemaak het nie en op wie se hoof hy olie uitgegiet het.” (Zimmerli 1987:88)

Salwing was ‘n ritueel waar die gesalfde aangestel is om ‘n bepaalde taak te verrig, gewoonlik ‘n taak in belang van die soewereine mag.

Die farao self is egter nooit gesalf nie. Die rede daarvoor is moontlik omdat hy as ‘n god beskou is en dus soewerein kon optree. In Mesopotamië is konings nooit gesalf nie. In die Hetitiese Ryk is die konings egter wel gesalf. Hier het salwing egter niks te make gehad met blote vasaal-status wat deur ‘n hoër vors aan ‘n laer vors verleen word nie. Salwing was dus in die Hetitiese Ryk ‘n simbool en daad van *erkenning*. Spesifiek was dit ‘n daad waar die edelmanne van die volk die koning se mag en outoriteit erken het. Dit kan dus as ‘n juridiese daad beskou word (Becker 1980: 42; Mettinger 1976:209).

Ek stem met Hinson (1997:90) saam as hy oordeel dat Samuel die salwingsermonie van Saul eerder as gebruik van Egipte oorgeneem het om Saul as eerste koning van Israel aan te stel. Dit is immers bekend dat Egipte tydens die Nuwe Koninkryk (1570-1085 v.C.) groot invloed in Kanaän uitgeoefen het deur verskeie vasaal prinse (Roberts 2005:110). Die oornam van die Egiptiese *salwing* deur Israel as aanstellingseremonie van hulle konings kon dus maklik via hulle Kanaänitiese bure plaasgevind het (Otto 2004:131; Eaton 1986:100; Anderson [et al]1984:54; Mettinger 1976:209-210).

Egipte se invloed op Israel blyk onder andere vanuit Salomo se huwelik met farao se dogter volgens 1 Konings 3 (Roberts 2005:110; Zimmerli 1987:86). Die Egiptiese gebruik van salwing kon dus maklik deur Israel oorgeneem word by die kroning van hulle eie konings. Die verskil is net dat in Egipte die farao as god beskou was. As Samuel vir Saul self, doen hy dit as profeet van Jahwe, namens Jahwe en nie omdat Saul ‘n vasaal koning van Egipte was nie. In Israel kan ons dus sê, was die koning as’t ware ‘n vasaalkoning van Jahwe (Tournay 1991:200). Hy moes daarom die land volgens die wil van God regeer, net soos die Egiptiese vasaalkonings aan farao onderdanig was.

Salwing kan dus as 'n godsdienstige ritueel beskou word, omdat die koning op die dag van sy kroning deur Jahwe self aangestel is (De Vaux 1991:104). Vandaar die rol wat Samuel as profeet van Jahwe speel by die salwing van Saul. Deur die salwing-seremonie het Saul, en die konings ná hom, dus 'n *gesalfde* van Jahwe geword. Hierdie term *gesalfde van Jahwe*, het met die salwing-seremonie deel van die Judese konings se titels geword (Anderson [et al] 1984:54).

Dit is wel moontlik dat die Hetitiese *erkenning*-aspek by die salwing van die Israelitiese konings teenwoordig was (Mettinger 1976:108,114 en 129-130). So byvoorbeeld berig 1 Samuel 10:24 dat Samuel Saul gesalf het nádat hy dit aan die volk duidelik gestel het dat Saul die uitverkorene van Jahwe is. Dit kom daarop neer dat met Saul se salwing die volk *erken* dat hy deur Jahwe verkies is. In die geval van Dawid se salwing as koning oor die Noordelike stamme van Israel, berig 2 Samuel 5:3 dat Dawid gesalf is as koning oor hierdie stamme eers nadat daar 'n gesprek tussen hulle was en daar 'n verbond tussen Dawid en hulle gesluit is.

Ook priesters en profete is gesalf. Of hierdie ritueel aanvanklik net by die kroning van die Israelitiese of Judese koning gebruik is, is nie seker nie. Die tekste wat dui op die salwing van profete en priesters is almal tekste wat ontstaan het na die val van die monargie toe daar dus nie 'n koning was nie (De Vaux 1991:104-105). Die gebruik van salwing om die koning aan te stel, kon dus na die ballingskap oorgegaan het op die aanstelling van priesters en profete (Tournay 1991:199). Die salwing van priesters en by name die salwing van die hoëpriester, kan nie in dieselfde lig as die van dié koning gesien te word nie. In die priesters se geval moet *salwing* eerder beskou word as 'n *reinigings- en afsonderings-handeling* waarmee die priesters afgesonder word van die volk, om diens te doen in die tempel wat ook gesalf moes word (Mettinger 1976:186).

In Israel is selfs voorwerpe gesalf (Douglas 1977:39). Volgens Eksodus 30:22 (vv) kry Moses opdrag om 'n heilige oliemengsel te maak waarmee hy die hele tabernakel en al sy toerusting gesalf moes word. Die doel daarvan was om die voorwerpe aan God te wy en af te sonder vir sy dienswerk. Hierdie olie het enige



persoon of voorwerp wat daarmee in aanraking kom, heilig gemaak. Die Tora verbied daarom die sekulêre gebruik van hierdie olie (Eks 30:31-32).

In die Ou Testament word *salwing* in verband gebring met die Gees van Jahwe (Jes 61:1; Sag 4:14; vgl. Tournay 1991:199). In sulke gevalle blyk dit dat *salwing* 'n simboliese handeling is van 'n goddelike bemagtiging of aanstelling (Van Gemeren 1997:1125; Tournay 1991:199).

Salwing was dus 'n gebruik waardeur iemand *aangestel is om 'n bepaalde taak te verrig*, byvoorbeeld as hofamptenaar of as vasaal van die farao. Die benaming *gesalfde van Jahwe*, of bloot *die gesalfde*, sowel as die salwingsritus, het deur die loop van jare 'n ontwikkelingsproses deurloop en sodoende 'n bepaalde betekenis gekry (Van Zyl 1987:29; Mettinger 1976:211). Dit is nodig dat ons die ontwikkeling van die woord *messias* en die teologiese ontwikkeling van die *salwingsgebruik*, eers moet navors, alvorens ons 'n werkbare definisie vir die Ou-Testamentiese *messias* kan voorstel.

2.3 מְשִׁיחַ (*gesalfde*)

Die Hebraëuse woord מְשִׁיחַ is 'n selfstandige naamwoord wat afgelei is van die werkwoord (stam) מָשַׁח. Dit beteken *om met olie te bestryk* (vgl. Eks 29:2); of *om te salf met die oog op heiliging* (vgl. Eks 29:36). Die selfstandige naamwoord מְשִׁיחַ beteken dus logies *gesalfde* of *gesalfde een* (Van Groningen 1990:17; Holladay 1988:218).

Die werkwoord kom ongeveer 68 keer in die Ou Testament voor (Robertse 1992:39; Anderson [et al] 1984:48). Die infinitief twee maal; die nominatief 60 keer en die selfstandige naamwoord 39 maal (Robertse 1992:39; Anderson [et al] 1984:48).

In Ugarities en Akkadies dra die werkwoord מָשַׁח die betekenismoontlikheid van: *om die hand uit te strek*. In Arabies kan dit beteken: *slaan/streel/smeer met die hand* (Van Gemeren 1997:1123; Van Groningen 1990:17).

In die Septuagint (LXX) word die werkwoord מָשַׁח met χρίειν weergegee, terwyl die selfstandige naamwoord מָשִׁיחַ met χριστος weergegee word (Anderson [et al] 1984:58). Χρίειν is die infinitief van die stam χριω wat beteken *om te salf* (Moulton 1981:439). As selfstandige naamwoord beteken χριστος *een wat gesalf is*. In die Nuwe Testament word dit as een van Jesus se titels gebruik (Louw & Nida 1993:543).

Die Afrikaanse weergawe van מָשִׁיחַ word meestal as *messias* gegee. Die betekenisinhoud van *messias* word dan deur die Verklarende Handwoordeboek van die Afrikaanse Taal (HAT), as *gesalfde, verlosser, heiland* en *Jesus Christus* aangedui.

2.4 Verskeidenheid van betekenismoontlikhede vir מָשַׁח

Die woord מָשַׁח het verskeie betekenisnuanseringe. As **werkwoord** kan מָשַׁח gebruik word vir wanneer 'n koning, 'n priester of 'n profeet **gesalf is met olie** op die dag van sy kroning of aanstelling (1 Kon 1:34; Eks 28:41; 1 Kon 19:16). Dit kan ook gebruik word wanneer **voorwerpe**, byvoorbeeld 'n skild of 'n klip, gesalf is (vgl. Gen 31:13; Jes 21:5). Die tabernakel met al sy voorwerpe, insluitend die altaar en die verbondsark, is gesalf **met die oog daarop om dit te heilig** (Eks 30:26; Eks 40:9-10).

Oor die salfolie wat tydens die salwing-seremonie gebruik is, word in Eksodus 30:22 tot 33 gesê dat dit heilig is. Net seker persone, by name die priesters, is toegelaat om hierdie olie te meng en te gebruik. Almal en alles wat in aanraking met hierdie olie gekom het, sou heilig wees (Eks 30:29 en Num 35:25). Gewone mense mag nie hierdie salfolie gemeng, of daarvan gebruik het nie, anders sou hy van sy volk afgesny word (Eks 30:33). Judese konings is meestal met hierdie heilige olie gesalf (1 Kon 1:39 en Ps 89:21).

Wat die betekenis van olie oor die algemeen betref, het olie gewoonlik die positiewe, die goeie, die sterke, gesondmaking, rykdom en seën vir die mense van

die Antieke Midde-Ooste voorgestel. Dit het die betekenisinhoud van krag, lewe, vermoë en doeltreffendheid gehad. Olie is selfs in verband gebring met skoonheid, heling, vreugde en geluk (bv. Pss 23, 55:21 en 109:18).

Gewone mense het hulleself ook gesalf. Hierdie salwing staan in verband met menslike higiëne en kan dus nie vergelyk word met die salwing van priesters, konings of profete nie (Hoogl 1:3 en Hoogl. 4:10 met Rut 3:3, 2 Sam 12:20, Eseg. 16:9 en Dan 10:3). Dikwels sou persone wat rou of vas hulleself nie higiënies versorg nie en gevolglik hulleself nie salf nie (2 Sam 14:2 en Dan 10:3).

In sy **adjektiewe verbinding** **הַכֹּהֵן הַמְשֻׁחַ** - *die gesalfde priester*, kan **מֶשַׁח** gebruik word om te verwys na al die Aäronitiese priesters (bv. Lev 4:3 en 5) of net die hoëpriester in besonder (bv. Num 35:25).

Die mees algemene gebruik van die woord *messias* is in **verbintenissen met God of sy heilige Naam**. Byvoorbeeld: **יְהוָה מְשֻׁחַ** - *die messias (gesalfde) van Jahwe* (o.a. 1 Sam 24:7). Of: **מְשֻׁחַ אֱלֹהֵי** - *die messias (gesalfde) van God* (2 Sam 23:1) en **מְשֻׁחַ יְיָ, מְשֻׁחַ יְיָ, מְשֻׁחַ יְיָ** - *sy, my of jou gesalfde een* (o.a. 1 Sam 2:10, 35; 12:3; 16:6). Soos wat hierdie term in 1 Samuel 24:7 gebruik word, is Waschke (2001:14) van mening dat *gesalfde/messias van Jahwe* as 'n titel gebruik kan word. Wanneer die woord *messias* op hierdie wyse voorkom, is dit feitlik altyd met verwysing na die kontemporêre Israelitiese konings. Die enigste uitsondering is in Jesaja 45:1 waar die Persiese koning Kores as die gesalfde van Jahwe aangespreek word. Die term word gewoonlik gebruik om die noue verhouding tussen Jahwe en sy uitverkorene uit te druk (Roberts 1992:39). Gevolglik is Roberts (1992:39) en Hanson (1992:67) daarvan oortuig dat die begrip *messias* nêrens in die Ou Testament gebruik word as verwysing na 'n verwagte bonatuurlike toekomsfiguur met wie se koms 'n era van vrede en verlossing sal aanbreek nie (Talmon 1992:79-80).

Van Groningen (1990:19-21) is van mening dat daar 'n onderskeid getref behoort te word tussen 'n *engere* en *breër* betekenis van die begrip *messias*. In sy engere betekenis verwys die messias na die aardse Judese konings en al die gepaarde

seëninge wat Jahwe deur hulle aan sy volk gee. Binne hierdie konteks is die kern van die Ou-Testamentiese messias-begrip die Judese koninklike figuur wat op die troon van Jahwe in Jerusalem sit.

In sy breër betekenis kom die belofte van verlossing by. Van Groningen (1990:19-21) maak binne hierdie breër betekenis van die messias-begrip tog voorsiening vir 'n tipe van 'n bonatuurlike figuur. Die verhouding tussen hierdie engere en breër betekenis is een van afhanklikheid. Die een kan nie van die ander losgemaak word nie. Dit is dan binne die breër betekenis van die messias-begrip dat 'n analogie tussen Jesus Christus en die Ou-Testamentiese messias getrek kan word. Op hierdie wyse kan die betekenis van tekste soos Psalm 2 en Jesaja 61:1 op Jesus van toepassing gemaak word. Ek is egter van mening dat alhoewel 'n onderskeid tussen 'n *breër* en *engere* betekenis van die messias-begrip nuttig kan wees, die breër verklaring van die messias te veel steun op die messias-perspektief van die Nuwe Testament. Hierdie onderskeid kan slegs geldig wees in so verre dit die verskillende maniere waarop die woord messias gebruik word, wil uitlig. Die Ou-Testamentiese tekste kan ons nie as voorspellings van Jesus Christus uitlê nie. Die betekenis van die Ou Testament ten opsigte van die messias kan inderdaad onafhanklik staan van 'n breër Nuwe-Testamentiese messias-verklaring soos wat dit daar op Jesus van toepassing gemaak word.

Klausner (1956:7-8) meen dat die woord *messias* oorspronklik net 'n sinonieme begrip was vir die term *om met olie te salf*. Dit mag wel waar wees, maar met tyd het dit 'n eretitel geword wat spesifiek 'n *uitverkorene* aangedui het, omdat die ritus van salwing met olie gesien is as 'n teken van goddelike *keuse*. Van Groningen (1990:23) sluit hierby aan deur daarop te wys dat die ritus van salwing vier bepaalde betekenisgehalte gehad het, naamlik:

- 1) *om te kies en aan te stel of te bepaal;*
- 2) *om eenkant te sit of te heilig;*
- 3) *om met outoriteit beklee te word en*
- 4) *om te kwalifiseer of toe te rus vir 'n bepaalde taak en gesagsposisie.*



Roberts (1992:39) en Hanson (1992:67) is reg dat die term *messias* in die Ou Testament gewoonlik gebruik word om na 'n kontemporêre koning te verwys. Daar is egter sekere tekste wat kontroversie kan skep (bv. Pss 2:2 en 6; 45:7; Jes 61:1 en Dan 9:25 en 26). Die rede daarvoor is dat seker eksegete 'n bepaalde hermeneutiese vertrekpunt gebruik waarvolgens die Nuwe Testament as sleutel tot die verstaan van hierdie tekste gebruik word. As hierdie tekste binne hulle historiese konteks geanaliseer word, is dit duidelik dat nie een van hulle na 'n verwagte bonatuurlike toekomsfiguur verwys nie. Wat Psalm 45 en Psalm 110 betref, sal hierdie tekste later in hierdie studie behandel word. Hierdie twee psalms was liedere ter ere van die Judese konings wat gesing is op die dag van die koning se salwing en kroning of sy huwelik. Saam met Psalms 2; 20; 21; 72; 101; 110 en 132 staan hulle as *Königsliedern* bekend (Waschke 2001:5). Hierdie *Königsliedern* handel inhoudelik oor die aardse koning van Juda en sy verhouding met Jahwe.

2.5 Oorsig oor Jesaja 61:1 en Daniël 9:25-26

2.5.1 Jesaja 61:1

Die boek Jesaja word in drie dele verdeel, naamlik: Proto-Jesaja (1-39), Deutro-Jesaja (40-55) en Trito-Jesaja (56-66). Jesaja 1-39 is 'n versameling van profesieë wat dateer uit die 8ste eeu voor Christus (Boshoff, Sheffler en Spangenberg 2000:122). Die profesieë in Jesaja 40-55 sentreer almal rondom die jaar 538 voor Christus (Boshoff, Sheffler en Spangenberg 2000:164). Trito-Jesaja dateer vanuit die tydperk kort ná die Babiloniese ballingskap (Boshoff, Sheffler en Spangenberg 2000:173). Jesaja 61:1 vorm dus deel van Trito-Jesaja. Volgens die beskrywings van Trito-Jesaja is die volk Israel nie meer in ballingskap nie. Hulle is reeds vrygelaat deur die Persiese koning Kores en terug in Palestina (Murphy 2002:31-32; Prinsloo 1996:105).

Al drie die hoofstukke, Jesaja 60 tot 62, is heilsbeloftes gerig aan Israel in ná-ballingskapstydperk waar Jerusalem in nood verkeer. Beloftes van sy herstel word direk deur die profeet aan Sion gemaak. God self sal as Israel se verlosser optree. In hoofstuk 61 kom die profeet met 'n boodskap van troos en verlossing.



Sy troos bestaan uit die belofte van 'n toekoms en die herbouing van die stad Jerusalem (Murphy 2002:70-71; Prinsloo 1996:105).

Hiervolgens dui die woorde van hoofstuk 61:1 op die profeet self wat sy gesag as boodskapper van Jahwe bevestig. Hy wys op sy aanstelling as profeet deur die salwing met die Gees van God. Omdat hy 'n boodskapper van God is, het hy die reg om vryheid en verlossing aan sy volk te verkondig.

Mettinger (1976:250) wys hier op die charisma van 'n kontekstuele profeet. So ook Boshoff, Scheffler en Spangenberg (2000:174). 1 Samuel 10:5 en 10-12 vertel hoe die Gees van Jahwe op iemand soos Saul gekom het en op hom was sodat hy geprofeteer het. So het dit met die profeet van Jesaja 61:1 gebeur. Ook Waschke (2001:47) verwys na 'n profetiese charisma waar die Gees van God oor 'n persoon vaardig word. In die Hebreeuse Kanon is die Gees van God 'n entiteit wat nie van Jahwe losgemaak kan word nie. Om van die Gees van God te praat, is om te praat van Jahwe wat self aktief is (Murphy 2002:71). Deur te sinspeel op sy salwing met die Gees van Jahwe, maak die profeet daarop aanspraak dat hy optree as 'n agent van Jahwe. As agent van Jahwe is die profeet met die Gees van God gesalf as deel van sy toerusting vir sy spesifieke taak om die boodskap van verlossing en herstel aan Israel te verkondig (Murphy 2002:71).

In Lukas 4:18:19 maak Jesus die woorde van die profeet in Jesaja op Homself van toepassing. Die feit dat die spreker van Jesaja 61:1 wel 'n kontekstuele profeet is, hoef nie teenoor Jesus se toepassing van die woorde op Homself te staan nie. As Seun van God wat na die wêreld gekom het, was Jesus 'n profeet wat hoop en troos na die wêreld gebring het. As deel van die Drie-Eenheid, rus die Heilige Gees beslis in elk geval op Jesus soos wat die Gees van God op die profeet van Jesaja 61:1 sou rus.

2.5.2 Daniël 9:25 - 26

Die boek Daniël is 'n apokaliptiese geskrif. Apokaliptiek was 'n baie gewilde skryfstyl gedurende die eerste twee eeue voor Christus en die eerste eeu na Christus. Die skrywer of redakteur maak gebruik van 'n bekende karakter uit die

verlede met die naam van Daniël om kommentaar te lewer op die politieke situasie van sy tyd. Om dit te doen, maak hy gebruik van simbole en beelde om geheime openbaring bekend te maak nadat hy dit van 'n engel ontvang (Boshoff, Scheffler & Spangenberg 2000:214).

In hoofstuk 9 van die boek Daniël word beskryf hoe Daniël uit die profeet Jesaja se geskifte gelees het. Daarin het hy gelees dat Israel 70 jaar in ballingskap sal wees. In reaksie hierop het Daniël tot Jahwe gebid. Volgens die verhaal het die engel Gabriël in 'n visioen aan Daniël verskyn as antwoord op sy gebed. Deurdat hy die geskiedenis in 70 sewetalle verdeel, beskryf Gabriël kortliks aan Daniël wat die toekoms vir Israel inhou.

In vers 26 beskryf Gabriël hoe dat 'n vreemde koning en sy volk die tempel van Jahwe sal verwoes. Die vreemde koning sal volgens vers 27 ook die offers aan Jahwe verbied en 'n *gruwel* oprig. Teen hierdie agtergrond sal die vreemde koning 'n *messias* doodmaak. Voordat dit gebeur, beskryf vers 25 dat daar eers 'n *messias* sal opdaag.

Murphy (2002:161) en Helberg (1994:104) is van mening dat die frase in vers 25 *totdat 'n gesalfde kom*, moontlik dui op die hoëpriester Josua wat as geestelike leier opgetree het van die eerste groep Jode wat uit ballingskap teruggekeer het in min of meer 538 v.C. Daar is verklaarders wat meen dat die gesalfde van vers 25 na óf Serubbabel verwys óf Kores wat die Jode uit ballingskap laat uitgaan het. Hoe dit ook al sy, wat belangrik is om te beklemtoon, is dat daar wel 'n kontekstuele alternatief is op die verklaring deur sommige eksegete dat die gesalfde in hierdie vers op Jesus Christus dui (Helberg 1994:104)

Wat vers 26 betref, verwys die gesalfde in hierdie vers na die wettige hoëpriester Onias III van die Jode wat deur Antiochus IV Epifanus afgesit is en wat uiteindelik vermoor is (Vanderkam 2003:194-195, 201; Redditt 1999:3,160; Roberts 1992:41). Hiermee stem ek saam.

Dus wat hierdie verse betref, dui die begrip *gesalfde* op 'n kontekstuele persoon. 'n Duideliker uitleg van hierdie verse word in Hoofstuk 3 gegee.

2.6 Samevatting

Vanuit die bogenoemde kan ek saam met Roberts en Hanson tot die gevolgtrekking kom dat die woord מֶשֶׁח nêrens in die Hebreuse Kanon gebruik word om te verwys na 'n verwagte bonatuurlike toekomsfiguur nie. Volgens die historiese konteks van elke teks waar die woord מֶשֶׁח voorkom, verwys dit altyd na 'n kontemporêre koning of 'n kontekstuele profeet of 'n hoëpriester. Daar is egter tekste waar dit verwys na 'n voorwerp of 'n gewone mens wat gesalf is (Gen 31:13; Jes 21:5; Hoogl 1:3; 4:10; Rut 3:3).

2.7 Breë oorsig oor die *Psalter*

2.7.1 Ontstaan en doel van die *Psalter*

In die Hebreuse Kanon het die *Psalter* die titel תהלים wat *lofprysings* beteken (McCann 1993b:53; Craven 1992:17; Kraus 1988:11) of anders gestel *lofliedere* (Tromp 2000:11). Hierdie titel het waarskynlik ontstaan in die tyd wat die *Psalter* gebruik is as 'n liedboek vir die Joodse gemeenskap ná die ballingskap (Kraus 1988:11). In die Hebreuse Kanon vorm die *Psalter* deel van die derde afdeling van tekste, bekend as die **Geskrifte**. In Grieks bekend as die *Hagiographa*. Hierdie *Geskrifte* bestaan uit Job, Spreuke, die Vyf Rolle (Rut, Hooglied, Prediker, Klaagliedere en Ester), Daniël, Esra, Nehemia en 1 en 2 Kronieke (Kraus 1988:12). Psalms 45 en 110, soos wat elkeen in hierdie studie ondersoek word, vorm deel van 'n groter geheel, naamlik die *Psalter*. Psalms 45 en 110 se gebruik in die *Psalter* het deel gehad aan 'n lang historiese ontwikkelingsproses. Daarom is dit nodig om aandag aan die ontstaansgeskiedenis van die *Psalter* te gee.

Dit kan nie uit die oog verloor word dat die geskrewe Psalms ontstaan het in noue verbintenis met die alledaagse lewe nie. As sulks kan dit gestel word dat die Psalms weerspieël die verbintenis van God met die alledaagse lewe van die gelowige(s) (Bullock 2005:22; McCann 1993a:53). Om die *Psalter* te lees, is soos om 'n heiligdom binne te gaan waar God die mens op spesiale wyse ontmoet (Longman 1988:11). In hierdie sin het die *Psalter* ontstaan in noue verbinding met

die godsdienst van Israel (Westermann 1967:14). Dit kan gestel word dat die Psalms uitdrukking gee aan gelowige Israeliete se *gesprekke* met Jahwe. In die *Psalter* loof, prys en aanbid die gelowige Jahwe (Brueggemann 2003:277; Mays 1994:30). Die onderskeie psalms kan ook beskryf word as 'n poëtiese reaksie op die regering van Jahwe. Omdat Jahwe regeer moet en mag die mens Hom aanbid, prys en sy behoeftes aan Hom bekend maak (Zenger 2008:1; Mays 1994:34).

Die samestelling van die *Psalter* is baie kompleks (Braulik 2004:20). Om vas te stel hoe dit ontstaan het, is nie 'n maklike taak nie. Soms dra dit spore van die Babiloniese ballingskap (bv. Ps 137) en ander kere is dit duidelik dat sommige psalms hulle ontstaan tydens die Judese monargie gehad het (bv. moontlike dele van die koningspsalms). Die beste is om te sê dat die *Psalter* oor 'n lang tydperk ontstaan het en dat sy ontstaansgeskiedenis ineen vervleg is met die ontstaan van die Ou Testament in sy geheel (Mays 1994:9; Longman 1988:42; Westermann 1967:14-15). Ons kan aanvaar dat die *Psalter* as losstaande gedigte deur verskillende digters op verskillende plekke gedig is. Hierdie losstaande gedigte is waarskynlik eers mondelings oorgedra (Stuhlmüller 2002:3; Westermann 1967:15). Sommige van hierdie liederes was sekerlik onder die volk bekend. Later is dit op skrif gestel en nog later is sekere gedigte aan bepaalde gemeenskappe of gildes verbind. So het verskillende kleiner psalmbundels ontstaan. Hierdie gedigte is dan weer deur latere geslagte redaksioneel verwerk. Dis tydens hierdie redaksionele proses dat die opskrifte waarskynlik eers by die psalms gevoeg is (Burger 1987:9-13; Westermann 1967:20). Sommige psalms het hulle ontstaan gehad deur 'n samevoeging en 'n uitbreiding van bestaande psalms (Stuhlmüller 2002:4; Miller 1986:11-12). In Psalm 108 lyk dit byvoorbeeld asof die psalm gebruik maak van gedagtes uit Psalm 57 verse 1 tot 4 en Psalm 60. In Psalm 25 lyk dit of die laaste gedeeltes van die psalm later bygevoeg is. So ook in Psalm 51 is dit duidelik dat verse 20-21 eers na die verwoesting van Jerusalem in 587/6 voor Christus tot die psalm bygevoeg is (White 1984:7-11). Die *Psalter* is dus opgebou uit psalms wat elkeen hulle eie ontstaan en ontwikkeling gehad het.

Ons kan aanvaar dat die proses van redaksionele verwerking aan die *Psalter* voltooi is rondom die tweede eeu voor Christus (Burger 1987:19). Ek aanvaar dus

dat die Psalmbundel met sy 150 Psalms, alreeds in die eerste eeu voor Christus bestaan het.

2.7.2 Hermeneutiese benaderings

'n Kort historiese oorsig word hier gegee oor die hermeneutiese benaderings tot die *Psalter* in die verlede tot vandag. In die verlede het die hermeneutiese klem op elke individuele psalm afsonderlik geval. Natuurlik het elke psalm 'n selfstandige eiesoortige betekenis, maar tog het elke psalm ook eienskappe wat ooreenstem met ander psalms. Juis daarom kan psalms nie meer net as losstaande gedigte bestudeer word nie, maar dit moet ook bestudeer word teen die agtergrond van die geheel en die verhouding waarin elke psalm met die psalms rondom dit staan. Voor die moderne kritiese benadering tot die psalms is elke psalm op 'n allegoriese wyse benader. Veral Augustinus het van hierdie metode gebruik gemaak (Brueggemann 2003:278-279; Murphy 2000:26). Hierdie allegoriese benadering was daarop gemik om aan te dui hoedat elke psalm 'n *voorafskaduwing* van Jesus Christus as die Messias is (Brueggemann 2003:278-279; Murphy 2000:26). Hierdie benadering het daartoe aanleiding gegee dat die *Psalter* en eintlik die totale Ou Testament, sy selfstandige betekeniswaarde verloor het. In hierdie tyd wat Ou-Testamentiese eksegeese niks anders as 'n inlees van die Nuwe Testament in die Oue nie (Murphy 2000:28).

Sommige van die 19de eeu se geleerdes het probeer om 'n sentrale motief wat reg deur die *Psalter* strek, aan te toon. Van hierdie geleerdes was Delitzch en Alexander (Howard 1997:3). Veral Delitzch se navorsing was daarop ingestel om die verbintenis tussen die verskillende psalms na te speur. Vir hom het hierdie verbintenis gelê in 'n tematiese gedagtegang tussen die psalms. Hiervolgens kan psalms met dieselfde gedagtegang of strekking aan mekaar verbind word. Die sleutel tot 'n samebindende motief in die *Psalter* was vir Delitzch gesetel in die strategiese plasing van die Dawidiese psalms (Howard 1997:3).

Ook Alexander (1865) was sensitief vir die verbintenis tussen onderskeie psalms (Howard 1997:3). Alexander argumenteer dat die Dawidiese verbond (2 Sam 7:14) 'n prominente motief regdeur die *Psalter* is. Alexander se werk is



sensitief vir enige moontlike verbintenisse tussen die psalms. Hierdie verbintenisse sluit in sleutel woorde, motiewe en grammatikale opbou (Howard jr 1997:3-4).

Aan die begin van die 20ste eeu is die psalms benader as die werk van individuele digters (McCann 1993b:16). Hierdie digters het liedere geskryf en getoonset vir eie gebruik. Deur hulle liedere het die digters 'n antwoord gelewer op historiese gebeure. Eksegese was daarop gemik om was te stel wie die digters van psalms was; wanneer is hulle gedig; en teen die agtergrond van watter historiese gebeure speel hulle af? Die tendens was om die psalms baie laat te dateer (Day 1990:91). Gewoonlik tussen die derde en tweede eeu voor Christus (Gillingham 2008:210; Brueggemann 2003:278-279; Gillingham 1994:174). Die meeste geleerdes van hierdie tyd het die gedagte van 'n doelbewuste geordende *Psalter* verwerp. Enkele uitsonderings was Kirkpatrick (1901) en Cohen (1945) (Howard 1997:4).

Die Duitse geleerde, Hermann Gunkel, het onder die indruk gekom dat om die psalms as die werk van individuele digters te benader onvoldoende was. Gunkel (1985:397-415,442-443) was daarvan oortuig dat die psalms nou verbind was aan die aanbiddingspraktyke van Israel as om net die *oordenkinge* van individuele gelowige digters te wees. Die menigvuldige verwysings in die *Psalter* na liturgiese handeling, het Gunkel (1985:397-415,442-443) tot hierdie oortuiging gebring. Gunkel se benadering tot die *Psalter* is bekend as *Formgeschichte* (Zenger 2008:1; Becker 2005:98; Gorman 2001:76-77). Hiervolgens het Gunkel (1985:3-5) die verskillende psalms ingedeel volgens *Gattungen* (genres of tipes). Elke tipe psalm is dan verbind aan 'n bepaalde *Sitz (plek)* in die kultus van Israel (Koch 2005:9; Howard 1997:1; Mays 1994:10, 20). Hierdie benadering van Gunkel het aan Psalmnavorsing 'n vaste fondament gebied (Zenger 2008:1). Gunkel het nie geheel en al gebreek met die vorige benadering tot die psalms nie. Ook hy het die psalms láát gedateer en as die komposisies van individuele skrywers beskou. Weliswaar het Gunkel gemeen dat hierdie laat gedateerde psalms gebaseer is op ouer prototipes uit vorige periodes (Becker 2005:98; Gorman 2001:76-77; McCann 1993b:17). In hierdie verband kan die psalms beskryf as *gebruikte en hergebruikte* tekste binne bepaalde lewenswerklikhede (Zenger 2008:2).

Dit was Sigmund Mowinckel wat die volgende stap geneem het in die hermeneutiese benadering tot die *Psalter* (Howard 1997:1). Mowinckel verwerp die gedagte dat die psalms kopieë is van prototipe psalms (McCann 1993b:17). Vir Mowinckel verteenwoordig die psalms die oorspronklike liedere soos wat dit in die publieke kultus van Israel, in besonder Juda, gebruik is voor die verwoesting van Jerusalem in 586/7 voor Christus. Daarom behoort die Psalms teen hulle kultiese agtergrond bestudeer te word (Mowinckel 1962:13-16, 205). Mowinckel se hermeneutiese model staan bekend as die *kultus-funksionele* benadering (Roberts 2005:97; Gillingham 1994:179-181).

Na Mowinckel volg James Muilenburg met sy *retoriese* benadering bekend as *Retoriese-kritiek* (McCann 1993b:17). Sy gedagte was nie om *vorm-kritiek* geheel en al te vervang nie, maar eerder om dit deur sy *retoriese* benadering te komplimenteer. Waar *Vorm-kritiek* belangstel in die tipiese kenmerke van bepaalde psalm-genres, fokus *Retoriese-kritiek* op dit wat psalms uniek maak, sodat die individuele karakter van elke psalm waardeer kan word (McCann 1993b:18).

Die werk van Dahood (1966-1970) het wegbeweeg van Mowinckel se benadering in die sin dat hy óók Ugaritiese tekste bestudeer het in sy eksegeese van die Psalms (Howard 1997:2).

Vanaf 1976 het die benadering tot die *Psalter* heeltemal begin wegbeweeg vanaf die individuele psalm na die geheel. Die persoon wat die voortou hierin geneem het, was Brevard Childs (McCann 1993b:18). Dit was veral die werk van Westermann oor die samestelling en vorming van die *Psalter* wat vir Childs beïnvloed het (Howard 1997:4). Westermann het waargeneem dat die versamelings van individuele klaagliedere vroeg in (veral Boeke I en II) die *Psalter* geplaas is terwyl die versameling lofliedere meer na die einde (in Boeke IV en V) voorkom (Howard 1997:4). Verder het Westermann opgemerk dat verskillende kleiner versamelings van psalms met lofpsalms afsluit (bv. Pss 18-19, 33-34, 40, 65-66, 100, 117, 134). 'n Derde waarneming deur Westermann was dat die Koningspsalms 'n bepaalde funksie binne die raamwerk van die *Psalter* moet hê



(Howard 1997:4). Gevolglik het Childs voorgestel dat individuele psalms benader moet word vanuit die finale vorm van die *Psalter*. Spesifieke aandag behoort gegee te word aan die strategiese standplaas van psalms in die geheel van die *Psalter*. Die psalms behoort nie benader te word as 'n losse versameling van liedere wat geen verwantskap met mekaar het nie, maar as 'n geheel (Zenger 2008:6-8; Creach 1998:63; Mitchell 1997:47). Hierdie benadering is literêr en holisties van aard. Hiervolgens word plasing van psalms beskou as 'n dinamiese proses van opbou totdat die *Psalter* sy finale vorm verkry het (Gillingham 1994:232-233). In hierdie fase van Psalmnavorsing het Gerald Wilson begin om die verskillende psalm-versamelings binne die *Psalter* te vergelyk met psalm-versamelings van Mesopotamië en Qumran (Gillingham 2008:210).

Die werk van Brueggemann sluit aan by dié van Westermann (Gillingham 2008:211). Brueggemann (2003:270-295) se benadering tot die psalms is een van *disoriëntasie, reoriëntasie en oriëntasie*. Hiervolgens is die psalms nie so seer 'n versameling van liedere vanuit verskillende genres nie, maar wel gebede wat behoort tot die beweging van die lewe. Tydens sy lewe beleef die mense verskeie situasies van disoriëntasie, reoriëntasie en oriëntasie. Op hierdie wyse word die psalms verbind aan die realiteit van die vreugdes en hartseer van die lewe.

Die ontwikkeling van die eksistensiële eksegese oor die afgelope jare het verder daartoe bygedra dat meer aandag aan die psalms as 'n eenheid of as groepe begin gee (Gorman 2001:17; McCann 1993b:18-19). Die bestudering van psalms binne hulle standplaas in die *Psalter* word *Kanon-kritiek* genoem (Nasuti 2005:311; Gorman 2001:17). Volgens hierdie benadering is die volgorde waarin die psalms gerangskik is belangrik om die betekenis van die *Psalter* vas te stel (Nasuti 2005:312; Brueggemann 2003:290-291; Gillingham 1994:232-234). Die oorgang in psalmnavorsing vanaf individuele psalms na die geheel kan beskryf word as 'n oorbeweging van *psalm-eksegese* na *Psalter-eksegese* (Zenger 2008:6). Hierdie holistiese benadering tot die *Psalter* wil egter nie wegdoen met *psalm-eksegese* van individuele psalms nie. Eerder wil *Psalter-eksegese* die *psalm-eksegese* aanvul (Zenger 2008:7).

Psalter-eksegese ondersoek die herkenbare tematiese, semantiese, metaforiese, komposisionele, redaksionele en dramaturgiese samehang en parallele tussen individuele psalms (Zenger 2008:8).

Anders as by Gunkel word vandag al hoe meer na die verskillende plaaslike heiligdomme gekyk as ontstaansbodem van die psalms (Gillingham 2008:214). Navorsing word ook gedoen in die lig van bepaalde ooreenkomste tussen die *Psalter* en kultiese liedere van 'n algemene antieke Nabye Oosterse kultuur (Gillingham 2008:214).

Behalwe vir dat die psalms as deel van die kultus gebruik is, benader Kanonkritiek die *Psalter* as *onderrigtinge* wat deel vorm van die Tweede-Tempel-Periode (Gillingham 1994:233-234).

Temas wat vir huidige psalm-navorsing belangrik is, is die volgende (Brueggemann 2003:285-291):

1. Die *Psalter* toon 'n sterk Jerusalemse beklemtoning. Hiervolgens is die tempel die woonplek van Jahwe. Hier behoort veral aandag aan die Sionspsalms gegee te word (bv. Pss 46 en 48). Jahwe is die Skepperkoning (bv. Pss 93, 95-99). As stad van Jahwe is Jerusalem ook die woonplek van die Dawidiese koning (vgl. die Koningspsalms).
2. As deel van sy finale vorm is die *Psalter* in parallel met die Tora gebring as 'n boek vir onderrig.
3. Die *Psalter* is gebruik as deel van die tempel en latere sinagoge liturgie.
4. Die kanoniese standplaas van psalms binne die *Psalter*.
5. Aan wie was die *Psalter* gerig (Zenger 2008:7)?

Ten spyte van die moderne neigings in Psalmnavorsing is daar steeds die beskouing dat psalms gebede en selfs profesieë tot en van Jesus Christus is (Gillingham 2008:213).

2.7.3 Psalms buite Israel

Agter die ontstaan van die *Psalter* is 'n lang geskiedenis van psalm-tipe materiaal uit ouer versamelings wat van verskeie kulture rondom Israel geleen is. Dus vorm die *Psalter* deel van 'n veel breër kultureel-liturgiese Midde-Oosterse erfenis (Brueggemann 2003:278). Met die ontdekking van die Ugaritiese tekste in 1928 te Ras Shamra, het dit duidelik geword dat sommige Hebreeuse psalms selfs voor die monargale tydperk kon ontstaan het en dat hierdie psalms se oorsprong nie noodwendig Israelities is nie, maar eerder Kanaänities (Holladay 1993:18-20; Craven 1992). Die Ugaritiese tekste wat ontdek is, dateer ongeveer uit die periode 1375 tot 1340 voor Christus. Moses het waarskynlik eers rondom 1250 voor Christus opgetree terwyl die eerste Israeliete eers rondom 1220 voor Christus hulleself in Kanaän begin vestig het. Verder is dit opvallend dat die Ugaritiese taal en Hebreeus verwant is (Holladay 1993:18-20).

Psalms wat moontlik van Kanaänitiese oorsprong is, óf deur Kanaänitiese tekste beïnvloed is, is Psalm 29, 82 en 89 (Holladay 1993:18-22). Soms word Psalm 110 ook van Kanaänitiese oorsprong beskou (Prinsloo 1988:174). In Psalm 89 kom verskeie parallelle gedagtes in pare voor. Hierdie parallelle gedagtes is tipies van Ugaritiese poësie. Byvoorbeeld, die noorde en die suide en linker- en regterhand. Ook Psalm 19:4-7 is waarskynlik van pre-Israelitiese herkoms. Die gedagte van die son wat hier verpersoneer word as 'n held en 'n bruidegom is tipies van Kanaänitiese liedere ter ere van die son. As die woord *Jahwe* in Psalm 29 vervang word met die woord Baal as god van die Kanaäniete, tree daar 'n verskeidenheid van alliterasie in die teks na vore. Dit is dus moontlik dat hierdie psalm sowel as ander deur Israel oorgeneem is en deur Jahwisme ontmitologiseer is (Holladay 1993:18-22).

Psalms kom nie net in die *Psalter* voor nie. So is daar ander psalms in die Ou Testament wat nie in die *Psalter* oorgeneem is nie. Voorbeelde hiervan is die



oorwinningslied in Eksodus 15:1-18, die lied van Moses in Deuteronomium 32, die lied van Hanna in 1 Samuel 2:1-11, die klaaglied van Dawid in 2 Samuel 1:19-27 en die loflied van Daniël se drie vriende in Daniël 3 (Vos 2005:40). Ander psalms waarvan daar wel kopieë tussen die Dooie See Rolle van Qumran gevind is, is nie in die Hebreeuse Kanon opgeneem nie (Holladay 1993:68).

2.7.4 Psalms en kultus

In die *Psalter* word die Ou-Testamentiese gelowige aangetref waar hy besig is om God te aanbid (Longman 1988:12). Hieruit kan die gevolgtrekking gemaak word dat die verskillende psalms van die *Psalter* se ontstaan in die Israelitiese kultus lê (Hayes 1998:162; Mowinckel 1962:13-14). Moontlik het die verskillende kultiese gebeure en gebruike in Israel se godsdienstige aanleiding gegee tot die ontstaan van die psalms as kultiese gedigte, gedigte wat as liedere tydens die tempeldiens en ander godsdienstige feeste gebruik is (Hilber 2005:3; Pleins 1993:2). Mowinckel (1962:15-16) wys verder daarop dat enige godsdienstige verdeel kan word in drie verskillende aspekte, naamlik kultus, mite en etos. Anders gestel, ons kan praat van aanbiddingspraktyke, dogma en die optrede van gelowiges. Die kultus is dus die visuele en hoorbare uitleef van die verhouding tussen gelowiges en die godheid (Bullock 2005:86-98; Sabourin 1974:34-35). Die Psalms is dus as kultiese liedere gebruik om die verhouding tussen Israel en Jahwe uit te druk. Alhoewel Mowinckel dit nie in soveel woorde sê nie, is dit tog duidelik vanuit sy argumentering dat die Psalms ontstaan het vanuit 'n wisselwerking tussen hierdie drie aspekte van die Israelitiese godsdienst.

In antieke tye het poësie altyd 'n bepaalde doel voor oë gehad. Die doel kon feitlik altyd aan iets of bepaalde situasies binne die samelewing verbind word (Mowinckel 1962:205). So het die Psalms ontstaan as poësie waarin en waardeur God en sy werke geprys is. Dit bevat skuldbelydenislidere waarin die eer van God besing word. Die meeste van die Psalms is waarskynlik geskryf met die doel om in die Joodse kultus gebruik te word. Moontlik is die psalms versamel en saamgevoeg om dit as 'n liturgiese liedboek in die tweede tempel te gebruik (Hossfeld & Zenger 1993:6; Seybold 1986:21; Mowinckel 1962:205). As rede hiervoor kan die volgende aangevoer word: In sommige psalmopskrifte word



aangedui dat die teks as lied vir 'n bepaalde kultiese gebeurtenis gebruik is, byvoorbeeld Psalms 30, 92 en 100. In die Psalms van die Septuagint het sommige psalms notas wat dieselfde gedagte weerspieël, byvoorbeeld Psalms 24, 29, 48, 93 en 94. Ook volgens die Mishna en die Talmud kan die *Psalter* as 'n liedboek aan die tweede tempel verbind word (Clifford 2002:17-19; Seybold 1986:21). Gunkel (1985:442-443) meen dat elke tipe psalm oorspronklik 'n bepaalde funksie in die tempelkultus gehad het. Die tempelkultus vorm wat hy noem die *Mutterboden* van die psalms (Sabourin 1974:30-31). Hy erken wel dat die psalms oor tyd ontwikkel het en aangepas is vir gebruik binne nuwe kultusvreemde situasies (Sabourin 1974:30). Slegs die oorspronklike psalms kan aan die tempelkultus verbind word. Die ontwikkelde psalms staan los van die kultus en kan aan privaat individue en hulle verhouding met God verbind word (Bullock 2005:47-48).

Mowinckel (1962:205) gebruik die psalmopskrifte as 'n bewys dat die psalms hulle ontstaan in die kultus gehad het. Dis wel moontlik dat die psalmopskrifte nie op 'n plek van ontstaan dui nie, maar dat die psalms wel later in die tempel-kultus gebruik is (Sabourin 1974:40).

Al die psalms is nie oorspronklik geskryf met die bedoeling om as kultiese liedere in die tempeldiens gebruik te word nie (Bullock 2005:22-23, 48; Sabourin 1974:30-31). In Psalm 51 byvoorbeeld blyk dit dat die digter hierdie psalm as 'n persoonlike belydenis van sy eie sonde geskryf het. Dus is hierdie psalm moontlik gedig om uitdrukking te gee aan 'n *private* verhouding tussen iemand (bv. Dawid) en Jahwe en was die bedoeling nie dat hierdie psalm in die openbare tempeldienste gebruik moes word nie. Met die latere versameling van psalms en die samestelling van die *Psalter*, is hierdie *private* psalms oorgeneem en aangepas vir die openbare tempel- en sinagogedienste (Bullock 2005:22-23, 48). Om die betekenis van psalms te bepaal, is dit dus nodig om hulle ontstaan en hulle *oorneem-en-aanpassing* vir die tempel- of sinagogediens te ondersoek. Op hierdie wyse het psalms as't ware meer historiese agtergronde wat in aggeneem behoort te word wanneer *Psalter* bestudeer word (White 1984:12).

In die sinagoges is die *Psalter* as deel van die sinagogediens gebruik. Die gebruik van die *Psalter* as deel van die diens in die sinagoge het egter meer behels as net 'n liedereboek – dit het nou begin deel vorm van die Heilige Geskrifte. Die *Psalter* het dus begin deel vorm van die boeke wat tydens die sinagogediens gelees is. Die liedere is met hart en siel aangeneem as deel van God se Woord. Daarom is daar voortdurend oor die teks gemediteer in die lig van God se opdrag: *Hoor Israel*⁷ (Braulik 2004:20; Mowinckel 1962:88). Die teorie is dat die *Psalter* en die Tora elkeen in 150 dele verdeel is. Elke Sabbat is een van hierdie 150 Tora- en Psalm-gedeeltes gelees. Op hierdie wyse is die Tora en die *Psalter* oor 'n siklus van drie jaar deurgelees (Sabourin 1974:40-41). Die opskrifte van Psalm 81 en Psalm 92 versterk hierdie teorie. Op hierdie wyse is die *Psalter* nie net as 'n liedereboek gebruik nie, maar ook as 'n onderrigboek. Die psalms is dus nie net menslike woorde gerig aan God nie, maar óók woorde oor die Here God. As sulks maak die psalms aan ons bekend wie God is. Anders gestel, die psalms onderrig ons oor God (McCann 1993b:16).

Sommige psalms is met sekere dae van die Joodse week geassosieer (Tomes 1989:255-256; White 1984:10). Volgens Joodse tradisie lyk die verbintenis van sommige psalms aan seker weekdae soos volg:

| | |
|---------|----------|
| Dag 1: | Psalm 24 |
| Dag 2: | Psalm 48 |
| Dag 3: | Psalm 82 |
| Dag 4: | Psalm 94 |
| Dag 5: | Psalm 81 |
| Dag 6: | Psalm 93 |
| Sabbat: | Psalm 92 |

Die gebruik van die *Psalter* as 'n leesboek vir onderrigting in die sinagoge kan teruggevoer word tot ongeveer 400 voor Christus (Sabourin 1974:41). Daar is aanduidings dat die *Psalter* ook gebruik is as 'n kultiese gebedeboek (Bullock 2005:23). Om hierdie rede beskryf White (1984:12) die *Psalter* as 'n *erediensboek*.

⁷ Deut 6:4-7



2.7.5 Psalms en hul opskrifte

Die titels of opskrifte van die psalms behoort ons daaraan te herinner dat die psalms nie *dooie* poësie is nie, maar dat ons dit behoort te lees as kosbare liederes van werklike mense uit die verlede (White 1984:24). Hierdie opskrifte was oorspronklik nie deel van die psalms nie (Tanner 2001:57; Brinkman 1995:18; Westermann 1967:20). Dit is latere toevoegings. Die opskrifte van die psalms in die Septuagint stem nie altyd ooreen met die opskrifte van die Hebreeuse *Psalter* nie. Gevolglik moet ons versigtig wees om goedsmoeds gevolgtrekkings oor die komposisie, agtergrond of herkoms van die psalms te maak (Brueggemann 2003:278; White 1984:24).

Volgens die opskrifte in die *Psalter*, is die psalmdigters veronderstel om Dawid, Asaf, die seuns van Korag, Heman die Esrahiet, Etan die Esrahiet, Moses en Salomo te wees. Die naam van Dawid kom die meeste voor, 72 keer (Brinkman 1995:18). Noukeurige eksegeese dui daarop dat hierdie name in die opskrifte nie noodwendig op die outeurs dui nie (Bullock 2005:24-25; White 1984:26-27; Sabourin 1974:14-15). Die mees voor die hand liggende rede hiervoor is dat die voorvoegsel *לְ* nie noodwendig met *van* vertaal hoef te word nie, maar ook met *vir*. 'n Psalm *van* Dawid kan dus net sowel 'n Psalm *vir* Dawid wees, wat dus impliseer dat 'n onbekende persoon bepaalde psalms óf direk vir Dawid gedig het in die tyd van Dawid óf dat 'n latere geslag digters hulle werk opgedra het aan Dawid ter herinnering van sy koningskap of lewe (Zenger 2008:12; Brueggemann 2003:278; Menn 2003:69; Brinkman 1995:18).

In die psalmopskrifte van die Septuagint word 14 meer psalms aan Dawid toegedig as in die Hebreeuse Kanon (Rendtorff 2005:53). Ook in die Siriese vertalings word Dawid as die outeur van meer psalms voorgehou (Hayes 1998:155). Onder hierdie 14 ekstra psalms wat aan Dawid toegedig word, is Psalm 137. Volgens sy inhoud is Psalm 137 tydens die Babiloniese ballingskap geskryf. Dawid was egter nooit in die Babiloniese ballingskap nie, daarom is dit onwaarskynlik dat hy hierdie psalm kon gedig het (White 1984:26).



‘n Ondersoek na die *Psalms van Asaf*, dui daarop dat nie al die Psalms deur dieselfde persoon gedig kon wees nie. Byvoorbeeld, dit is moontlik dat Psalm 81 sy ontstaan êrens in die Noordelike Koninkryk van Israel gehad het, dus nie later as 722 voor Christus toe Noord-Israel verwoes is nie. Psalms 74 en 79 kon moontlik eers na die val van Jerusalem in 587 voor Christus ontstaan het, terwyl Psalm 50 en 73 selfs nog later gedig is (Mowinckel 1962:95). Dit word egter aanvaar dat die Asaf-psalms sowel as die Korag-psalms êrens in die Noord-Ryk ontstaan het en dat dit later in die kultus van Jerusalem opgeneem is (Bullock 2005:78-79; Jonker 2004:109).

Die name in die psalmtitels kan ook op verskillende musiek-gildes dui (White 1984:24-27; Mowinckel 1962:79-80). ‘n Psalm van Asaf het moontlik ontstaan binne ‘n musiekskool wat deur Asaf gestig is. In 1 Kronieke 25 word beskryf hoe Dawid die tempelsangers in verskillende groepe verdeel het (Rendtorff 2005:54). Dit kon moontlik die begin van hierdie musiek-gildes wees (Menn 2003:62). Sulke gildes was nie vreemd aan die antieke wêreld nie. In Babilonië, Assirië en ook in Egipte bestaan spore wat gevind is van georganiseerde groepe sangers en musiekmakers wat verantwoordelik was vir tempelmusiek en die musiek van die koning (Mowinckel 1962:80). Die psalmtitels dui aan dat bepaalde musiek-gildes in besit van sekere psalmbundels of kopieë van psalms was (Sabourin 1974:15).

Brueggemann (2003:278) beskou die psalmtitels as geherinterpreteerde riglyne van latere gemeenskappe oor hoe bepaalde psalms verstaan kon word. Moontlik is die psalmtitels die werk van latere redaktors (Zenger 2008:12; Brinkman 1995:18). Die bestudering van die psalmtitels kan dus help om die redaksionele opbou van die Psalter beter te verstaan.

4.7.6 Voltooiing van die *Psalter*

Wanneer die finale samestelling van die *Psalter* voltooi is, is moeilik om te sê, aangesien hierdie proses oor ‘n lang tydperk geskied het. Die voltooiing van die *Psalter* het waarskynlik plaasgevind êrens tussen die laaste jare van Persiese bewind en die Ptolomeër bewind oor Palestina (Holladay 1993:81). Mowinckel (1962:198) meen dat die *Psalter* voor die jaar 130 voor Christus voltooi moes

wees. Die rede hiervoor is soos volg. In sy werke skryf die Griekse vertaler Jesus Sirag van die bestaan van 'n kanon wat in drie dele verdeel kan word en waarvan die *Psalter* die eerste van die *Geskrifte* is. Sirag maak egter daarvan melding dat sy oupa, Jeshua ben Sira, wat in die omgewing van 190 voor Christus geleef het, reeds 'n drieledige kanon geken het (Marttila 2006:203-205; Kraus 1988:20). Mowinckel (1962:198) oordeel dat selfs al sou 'n boek soos Daniël eers baie later tot die kanon toegevoeg word, die *Psalter* wel sou deel vorm van die kanon in die tyd van Ben Sira. Vanuit 1 Makkabeërs is dit duidelik dat die skrywer van die boek (in die omgewing van 100v.C.) alreeds die *Psalter* as 'n kanonieke geskrif aanvaar. Hy maak gebruik van 'n aanhaling uit Psalm 79:2. Dus het die *Psalter* sy laaste fase van ontwikkeling in ongeveer 200 voor Christus gehad (Marttila 2006:203-205; Kraus 1988:20).

Van Zyl (1976:112) wys daarop dat die derde deel van die kanon, die *Geskrifte*, op hierdie stadium nog nie duidelik omlyn was nie. Tog is dit moontlik dat die *Psalter* in hierdie tyd reeds in proto-vorm bestaan het (Deissler 2002:14-17). Mowinckel (1962:199) sluit nie die moontlikheid uit dat enkele psalms wel later tot die *Psalter* toegevoeg kon word nie. Hiermee stem ek saam, veral as ons in ag neem dat die redaksionele proses aan die *Psalter* nog steeds kon voortduur tot by die amptelike vasstelling van die Hebreeuse Kanon in 90 na Christus te Jamnia (Arnold & Beyer 1999:23; Van Zyl, 1976:133). Die feit dat Psalm 30 deur latere geslagte tydens die *Channoeká-fees* geherinterpreteer is, dui beslis daarop dat enige psalm of gedeelte van die *Psalter* nog deur redaktors verwerk, verdeel of uitgebrei kon word. Die afgelope 15 jaar se bestudering van meer as 35 psalm-rolle wat by Qumran ontdek is, het verder die moontlikheid oopgemaak dat die *Psalter* eers in die middel van die eerste eeu voor Christus voltooi is (Jonker 2004:110).

Met die bogenoemde in ag genome, beteken dit dat psalms eers in 'n proto-vorm mondelings kon bestaan, later op skrif gestel is, in klein bundels versamel is, redaksioneel verwerk is en nog later in groter bundels versamel is. Daarna is hulle weer redaksioneel verwerk en in die *Psalter* opgeneem. As deel van die *Psalter* is hulle weer redaksioneel verwerk en ten einde laaste is die boek gekanoniseer.

2.7.7 Indeling van die *Psalter*

Volgens tradisie is daar 150 psalms in die *Psalter*. Die Septuagint het 151 psalms. Volgens die Septuagint vorm Psalms 9 en 10 een psalm en so ook Psalms 114 en 115. Aan die ander kant word Psalm 116 en Psalm 147 elk in twee psalms verdeel. Sommige tradisies van die Siriese Bybel het 155 psalms (Hayes 1998:154). Vanuit tekste soos 1 Samuel 2, Jona 2, Jesaja 38:1 en 1 Kronieke 16 is dit duidelik dat ander psalms bestaan het en in omloop was, maar dit is nie in die *Psalter* opgeneem nie.

Elke psalm het 'n eie aard en karakter, maar weens verskeie verwante kenmerke en eienskappe kan hulle ook in groepe verdeel word en selfs as groepe bestudeer word.⁸ Daar is meer as een manier waarvolgens die psalms verdeel kan word.

Die eerste moontlike manier van indeling is volgens die eerste vyf boeke van die Ou Testament – die Tora (Marttila 2006:199; Miller 2003:88). So word die psalms verdeel in vyf groepe of boeke (Janowski 2008:9; Hayes 1998:154; White 1984:27). Elkeen van hierdie boeke het sy eie oorsprong en historiese ontwikkeling (Vos 2005:43; Mitchell 1997:31; Brinkman 1995:22; Westermann 1967:18-19). Die vyf groepe is:

- Psalm 1 tot 41
- Psalm 42 tot 72
- Psalm 73 tot 89
- Psalm 90 tot 106
- Psalm 107 tot 150

Elke versameling eindig met 'n doksologie. Van hierdie vyf boeke het die eerste twee Boeke, dit wil sê Psalms 1 tot 72, met die uitsondering van enkele psalms,

⁸ Franz Delitzsch het probeer bewys dat al die psalms aan mekaar verbind kan word deur bepaalde tematiese skakels of tiperende woorde. Byvoorbeeld die woord *duif* in Psalms 55 en 56. Hiermee het Delitzsch die volgorde van die Psalms in die *Psalter* probeer verklaar. Hierin is Delitzsch gevolg deur Kirkpatrick (Goulder 1982:7-8). Gunkel (1985:433-436, 454) het eerder verkies om die psalms in groepe saam te bind rondom bepaalde gemeenskaplike trekke en temas, byvoorbeeld die Koningspsalms of die *Jahwe is Koning* – Psalms. Die volgorde van verskillende psalms was vir Gunkel van minder belang (Goulder 1982:7-8).

moontlik hulle ontstaan in die tyd voor die ballingskap gehad. Boek III is later tydens die ballingskap tot Boeke I en II toegevoeg. Boeke IV en V, Psalms 90 tot 150, het weer met die uitsondering van enkele psalms (bv. Psalm 110), tydens of ná die ballingskap ontstaan (Bullock 2005:59-63; Miller 2003:88-89; Holladay 1993:76).

Die tweede moontlike manier van indeling is volgens die name in die opskrifte (Stuhlmüller 2002:7).

- 72 Dawidpsalms
- 49 Psalms deur onbekende skrywers
- 12 Asaf psalms
- 11 Korag psalms
- 2 Salomo psalms
- 1 Moses psalm
- 1 Etan psalm

Die grootste beswaar teen hierdie indeling, is dat die opskrifte moontlik eers latere byvoegings tot die psalms is. Taalkundig is dit ook moontlik dat die opskrifte eerder vertaal kan word met: *'vir Dawid'* of: *'aangaande Dawid'*. Dit impliseer dus dat die skrywer van 'n bepaalde psalm nie noodwendig die persoon is wat in die opskrif genoem word nie (Stuhlmüller 2002:7; Brinkman 1995:18).

Die derde moontlikheid waarvolgens die Psalms ingedeel kan word, is volgens ooreenstemmende literêre genres of temas.⁹

⁹ Hierdie temas is soos volg:

- **Wysheidpsalms** waarin uitsprake oor die lewe, die skepping en die openbaring van God gemaak word (bv. Ps. 1).
- **Koningspsalms** soos Psalms 2, 45 en 110 waarin na die koning en sy regering verwys word.
- **Vertrouenspsalms** waarin die digter se vertroue op God uitgespreek word (bv. Ps.4).
- **Boetepsalms** waar die digter sy skuld voor God bely (bv. Ps 6).
- **Lofpsalms** waarin Jahwe se lof besing word (bv. Ps. 8).
- **Onskuldpsalms** waarin die digter sy onskuld voor God beklemtoon en God vra om die skuldiges te straf (bv. Ps. 17).
- **Skeppingspsalms** wat oor die skepping handel (bv. Ps. 19).



Oor tyd heen het verskeie geleerdes gepoog om die *Psalter* verskillende genres te verdeel. Daar was onder andere Wilhelm de Wette (1780-1849) en Gunkel (Hayes 1998:156-158). Die grootste bydra wat Gunkel gemaak het, was die identifisering van die sogenaamde *Troonsbestygingspsalms* (93, 95-99) en die indeling van die psalms as liturgiese liedere wat tydens kultiese geleenthede gesing is (Hayes 1998:157-158). Mowinckel (1962:39) verdeel die *Psalter* in vier ander groepe temas, naamlik (Sabourin 1974:38):

- 1) lof- en dankpsalms van die gemeenskap;
- 2) individuele dankpsalms;
- 3) klaagpsalms van die gemeenskap sowel as die individu
- 4) en gebedpsalms van die gemeenskap of die individu.

Alhoewel hierdie temas in die psalms onderskei kan word, kan al die psalms nie rigied daarvolgens ingedeel word nie. Soms kan 'n psalm onder meer as een tema ingedeel word, omdat verskillende temas daarin voorkom (Sabourin 1974:37). In Psalm 74 kom byvoorbeeld elemente van *geskiedenisvertelling*, *Jahwe-is-Koning-liedere* en *klaagliedere* voor. 'n Ander voorbeeld is Psalm 89 wat as 'n *geskiedenispsalm* en as 'n *Koningspsalm* ingedeel kan word. Die indeling van die psalms volgens literêre temas kan handig wees, maar as psalms rigied daarvolgens ingedeel word, kan dit tot die beperking van 'n bepaalde psalm se betekenis lei. Om die betekenis van die onderskeie psalms te ondersoek, is dit myns insiens beter om dus eerder vas te stel hoeveel van die bogenoemde temas in 'n bepaalde psalm voorkom.

-
- **Klaagpsalms** waarin of 'n individu of die volk se lot bekla word (bv. Ps. 35).
 - **Vloekpsalms** waarin die digter God vra om sy vyande te straf of uit te roei (bv. Ps. 35).
 - **Geskiedenispsalms** is psalms waarin God se groot dade in die volk se geskiedenis beskryf word (bv. Ps. 44).
 - **Sionspsalms** is liedere waarin die berg Sion met die tempel daarop 'n belangrike rol speel as die aardse woonplek van Jahwe (bv. Ps. 48).
 - **Jahwe-is-Koning** liedere is liedere waarin Jahwe se heerskappy oor die hele wêreld beklemtoon word (bv. Ps. 47).

Daar bestaan kleiner versamelings wat as groep sekere kenmerke vertoon. Byvoorbeeld in Psalm 93 tot 99 word daar na God as Koning verwys.

2.7.8 Opgebou uit verskillende kleiner bundels

Die versameling van die *Psalter* soos dit vandag bestaan, het nie oornag ontstaan nie. Alreeds vanuit die bogenoemde is dit duidelik dat die *Psalter* 'n samestelling is van verskeie psalmbundels. Gevolglik is die geskiedenis daarvan kompleks (Pleins 1993:2). 'n Akkurate beskrywing van die *Psalter* is dat dít 'n *versameling van versamelings* is (Clifford 2002:16). Dit kan moontlik verklaar waarom sekere tekste in die *Psalter* herhaal word. Byvoorbeeld,

- Psalm 14 = Psalm 53;
- Psalm 79:2-6 = Psalm 40:14-18;
- Psalm 108 = Psalm 57:8-12 + Psalm 60:7-14.

Aan die einde van Psalm 72:20 is 'n onderskrif wat lees: “Hier eindig die gebede van Dawid, die seun van Isai.” Wel volg daar nog sogenaamde *Dawid-psalms* ná hierdie psalm. Dat Psalm 72:20 dus die einde van 'n aparte psalmbundel aandui, is duidelik (Menn 2003:64; Mitchell 1997:66-67; Brinkman 1995:22-23; Hossfeld & Zenger 1993:15).

Boeke I-IV eindig elkeen met 'n doksologie waarin die woorde ‘*Amen*’ voorkom (Pss 41:13; 72:18-20; 89:52; 106:48). Op sy beurt eindig die *Psalter* met 'n doksologie aan die einde van Boek V (Pss 145-150). Hierdie tiperende wyse waarop Boeke I – IV in aansluiting by die slot-doksologie van die *Psalter* eindig, is waarskynlik die werk van latere redaktors (Janowski 2008:9; Brueggemann 2003:277; Hayes 1998:154; Mays 1994:13; Kraus 1988:16-17). As liederebundel is die *Psalter* óók as onderrigboek in die sinagoge gebruik. Die opbou uit vyf boeke het waarskynlik ten doel om die *Psalter* kanonies te verbind aan die vyf boeke van die Tora. Op hierdie wyse word die *Psalter* 'n kanoniese verlengstuk van die Tora (Brueggemann 2003:277; Clifford 2002:15; Kraus 1988:17). Al die verskillende kleiner bundels en versamelings gee aan die *Psalter* komplekse karakter en opbou (Pleins 1993:2).



Sommige van die vyf boeke in die *Psalter* toon 'n besondere voorkeur vir 'n bepaalde goddelike naam (Longman 1988:43-45). By die bestudering van Psalms 2 tot 41 is dit opvallend dat die naam *Jahwe* deurgaans vir God gebruik word terwyl die groep van Psalms 42 tot 83 weer die naam *Elohim* gebruik. Verder is dit opvallend dat Psalm 14 *Jahwe* gebruik terwyl die duplikaat-psalm 53 *Elohim* gebruik. Psalms 3 tot 41 word soms die *Eerste Dawidiese Psalter* genoem na aanleiding van die naam *Dawid* in die titels. Die enigste uitsondering is Psalm 33. Psalms 2 tot 41 word soms die *Jahwe-Psalter* genoem na aanleiding van die naam *Jahwe* wat 278 keer in die Psalms vir God gebruik word terwyl Psalm 42 tot 83 weer die *Elohistiese-Psalter* genoem word na aanleiding van die naam *Elohim* wat 210 keer gebruik word (Kraus 1988:17; Tomes 1989:254). Dit is opvallend dat daar 'n versameling van Koragitiese Psalms is wat hierdie twee bogenoemde bundels aanmekaar bind (Pss 42-49). Binne die *Elohistiese-Psalter* word versamelings van Dawid (Pss 51-71) en Asaf (Pss 73-78) gevind. Psalms 84 tot 89 vorm weer 'n nuwe groepie Korag-Psalms. 'n Latere redaktor het Psalms 3 tot 89 in een versameling gedigte bymekaar gevoeg met Psalm 2 as 'n inleidende psalm (Miller 2003:89; Mitchell 1997:66-67; Holladay 1993:69-73; Mowinckel 1962:195).

In die oorblywende gedeelte van die *Psalter* (Pss 90-150) word die naam *Jahwe* by uitstek gebruik (Sabourin 1974:8-9). Hierdie versameling van psalms kan ook in kleiner versamelings verdeel word. So vorm Psalms 120-134 die sogenaamde שִׁיר הַמַּעֲלוֹת – versameling (*Bedevaartsliedere*). Mowinckel (1962:195) noem hierdie psalms ook *liederes vir die prosesie*. Hy meen dat hierdie liederes oorspronklik gedig is vir die kultiese oes- en pinksterfeeste. Saam met Psalms 135 en 136 word hierdie versameling liederes ook die *Groot Hallel* genoem na aanleiding van die woord *Halleluja* wat daarin voorkom (Hoffman 2003:35-38).

Psalms 93, 95 tot 99 vorm die יְהוָה מֶלֶךְ – versameling. Hierdie psalms handel oor *Jahwe* as Koning. Daarom is 'n voldoende benaming vir hierdie tipe psalms, *Jahwe-is-Koning-psalms*.



Psalms 113 tot 118 vorm saam 'n versameling genaamd die *Egiptiese Hallel* (White 1984:11). Hierdie *halleluja-psalms* is spesifiek gesing tydens die Joodse Paasfees ter herdenking van die volk Israel se uittog uit Egipte. Die naam is afgelei van Psalm 114:1 wat begin met die woorde: *Toe Israel uit Egipte getrek het...*(Hoffman 2003:35). Psalms 113-114 is voor die paasmaal gesing en Psalms 115-118 daarna. Psalms 146-150 word gewoon ook *Hallel-Psalms* genoem (Mitchell 1997:66-67; Holladay 1993:69-73; Mowinckel 1962:195).

2.7.9 Outeurs en redaksionele verwerking

Dit is waarskynlik eers tydens die laaste fase van redaksionele verwerking wat Psalm 1 as inleiding tot die *Psalter* bygevoeg is (Bullock 2005:59; Howard 1997:6-9; Miller 1986:11-14; Mowinckel 1962:197).

Mowinckel (1962:86-87) is verder van mening dat die outeurs van die verskillende psalms tussen die tempelsangers gesoek moet word. Volgens hom was die doel waarom die *Psalter* saamgestel is, om as liedereboek van die Tweede Tempel gebruik te word (Koch 2005:9; Mowinckel 1962:2). As dit wel die geval is, dan is ek van mening dat al die outeurs van die verskillende psalms nie noodwendig tempelsangers hoef te wees nie. Na my mening is dit beter om te redeneer dat die *redaktors* van die psalms tussen die tempelsangers gesoek kan word as die *outeurs* van die verskillende psalms. Redaktors hoef dus nie noodwendig die oorspronklike digter van 'n psalm te wees nie, maar wel die verwerkers daarvan. Hierdie redaktors kon deur die loop van tyd psalms so gebruik en herinterpreteer, dat dit aangepas is/was as 'n uitdrukking van latere geslagte se eie unieke verhouding met God. Mowinckel (1962:199) meen dat met die herinwyding en reiniging van die Tweede Tempel na die Makkabese opstand, tydens die *Chanoekká-fees*, daar geen nuwe wydingspsalms geskryf is nie, maar dat reeds bestaande psalms, soos Psalm 30, geherinterpreteer is. Latere geslagte het nuwe betekenis daaraan gegee. Die *ek* en *my* in Psalm 30 kan geïnterpreteer word as 'n kollektiewe *ek* waarin die hele volk vervat word. Myns insiens sou hierdie verskillende redaktors 'n bydraende verklaring kon bied vir die samevoeging en uitbreiding van sommige van die psalms waaroor Stuhlmüller (2002:4) skryf. Dit



kon dan hierdie verskillende redaktors wees wat tydens die redaksionele proses opskrifte by die psalms gevoeg het (Bullock 2005:25; Burger 1987:9-13).

Dat die *Psalter* doelbewus geredigeer is, is duidelik vanuit die poëtiese chiasme binne Psalms 42 tot 89.

| | | |
|----|----------|---------------------|
| A: | Korag | Psalms 42-49 |
| B: | Asaf | Psalm 50 |
| C: | Dawid | Psalms 51-65 |
| D: | Naamloos | Psalm 66-67 |
| C: | Dawid | Psalms 68-70 |
| B: | Asaf | Psalms 73-83 |
| A: | Korag | Psalms 84-85, 87-89 |

Die redaktors van die *Psalter* was moontlik nie net tempelsangers nie, maar ook skrifgeleerdes (Howard 1997:8). 'n Moontlike kandidaat as redaktor van die *Psalter* is Esra (Mitchell 1997:68). Volgens 2 Makkabeërs 2:13 het Nehemia die gedigte en geskrifte van Dawid versamel. Volgens ander oorlewing is die Psalms deur tien persone geskryf en deur Dawid versamel (Mitchell 1997:68).

Boeke I – III verteenwoordig die eerste fase van redaksionele verwerking, terwyl Boeke IV – V die tweede fase van redaksionele werk aan die *Psalter* verteenwoordig (Bullock 2005:59-60; Mitchell 1997:68; Sabourin 1974:9). As Psalm 1 as inleiding tot die *Psalter* deur 'n latere redaktor ingevoeg tot Boek I, vorm Psalm 2 die inleiding tot die versameling van Psalms 2 tot 41, sowel as die totale versameling van Boeke I – III, dit wil sê Psalms 2 tot 89. Psalm 1 is dus die inleiding van die tweede en finale redaksionele fase en Psalm 2 dien as die inleiding van die eerste redaksionele fase (Bullock 2005:59-60; Brinkman 1995:22-23). As Psalms 1 en 2 aan mekaar verbind word, kan hulle gesamentlik as inleiding tot die *Psalter* dien (McCann 1993b:41).

As inleiding tot die makro-versameling van Psalms 2 tot 89, weerspieël Psalm 2 en die slotpsalm Psalm 89, die gevoel van die eksiliese en ná-eksiliese profete wat die straf van Jahwe oor Israel en Juda deur middel van Assirië en Babilon oordink.

Selfs die psalms wat 'n gevoel van persoonlike individuele hoop en frustrasie weerspieël, kan geherinterpreteer word in die lig van Israel se nasionale krisis in 586/7 voor Christus. Dit is dus moontlik dat hierdie makro-versameling psalms gedurende die ballingskap versamel en geredigeer is (Bullock 2005:60, 65; Sabourin 1974:8-10). Psalms van Boeke I en II het waarskynlik hulle ontstaan in die monargale tydperk van Israel gehad, dit wil sê êrens voor 587/6 voor Christus (Sabourin 1974:9). Met die Babiloniese ballingskap is hierdie psalms deur 'n redaktor(s) in die makro-versameling van Psalms 2 tot 89 ingewerk en geredigeer. Die makro-versameling van Psalms 2 tot 89 is waarskynlik voor die einde van die ballingskap in 536 voor Christus saamgestel (Sabourin 1974:9).

Al is die *Psalter* opgebou uit vyf kleiner versamelings en al word verskillende psalms in kleiner bundels gegroepeer, beteken dit glad nie dat individuele psalms nie hulle ontstaan kon hê voordat hulle deur latere redaktors versamel is nie. Al word die vyf verskillende bundels waaruit die *Psalter* opgebou is aan bepaalde tydperke verbind, bly dit moontlik dat individuele psalms hulle ontstaan binne ander tydperke kon hê en dat hulle bloot later versamel is. Sulke individuele psalms kon natuurlik ook as tekste redaksioneel verwerk word voordat hulle in 'n bundel opgeneem is. As voorbeeld kan die *Koningspsalms* genoem word. Hierdie psalms kom verspreid deur die *Psalter* voor, selfs in Boeke IV en V wat na die ballingskap versamel is, maar die ontstaanstyd van hierdie psalms lê binne die monargale tydperk (Kraus 1988:56-57). Dit is egter nie die doel van hierdie studie om die bestaan en datering van die onderskeie vyf kleiner bundels te verdedig of te bevraagteken nie. In hierdie studie word die *Psalter* en sy samestelling wel bestudeer om die impak van die messias-begrip en sy ontwikkeling na te speur.

Ek is wel van opinie dat 'n laaste of finale redaktor(s) die psalms van die *Psalter* so gerangskik en gegroepeer het, dat die *Psalter* in sy finale vorm 'n eskatologiese boodskap oordra.

2.7.10 Die Koningspsalms

Die sogenaamde *Koningspsalms* is oorspronklik waarskynlik gedig vir spesifieke geleenthede van die koning se salwing of troonsbestyging (McCann 1993b:44;

Schmidt 1991:35; Kraus 1988:56-57). Die koning is deur die ritueel van salwing as Jahwe se seun *aangeneem* (Schmidt 1991:35). Van hierdie psalms het nie noodwendig aan die koninklike hof of by die tempel ontstaan nie, maar dit is moontlik oorspronklik deur enkelinge buite die koninklike hof en tempel gedig. Hierdie enkelinge weerspieël hulle lojaliteit aan die koning en Jahwe in hulle psalms. Later is hierdie psalms moontlik oorgeneem vir gebruik tydens die koning se troonsbestyging (Bullock 2005:182). Liedere ter ere van die koning en sy troonsbestyging kom nie net in Israel voor nie. Vanuit die Pap. Anastasi II 5,6 en IV 5,6 blyk dit dat liedere ter ere van die farao in gebruik in Egipte was (Mettinger 1976:100).

Eybers (1978:27) is van mening dat die *Koningspsalms* niks met die godsdienskultus van Israel te doen gehad het nie. Ek kan nie hiermee saamstem nie aangesien die *Koningspsalms* juis die besondere verhouding tussen Jahwe en die koning as sy seun (vgl. Ps. 2) beskryf. Hierdie unieke verhouding het 'n praktiese werklikheid geword die dag toe die koning gesalf is en op die troon van Jahwe gaan sit het. Zimmerli (1987:86) wys daarop dat die koning 'n *genadegawe* van Jahwe aan die volk was, wat hulle nie op 'n ander dag as op die koning se troonsbestyging ontvang het nie. Die koning se titel, *gesalfde van Jahwe*, is juis 'n godsdienstige begrip wat deel vorm van die koning se status as instrument van God, deur wie Jahwe optree (Anderson [et al] 1984:52).

Al die *Koningspsalms* kan saamgebind word deur een sentrale tema, naamlik: die koning en sy God (Bullock 2005:178; Mettinger 1976:99). In elke *Koningspsalm* word die koning voorgehou as die ideale godgegewe koning (Horbury 1998:24; Day 1990:97). Die dag waarop die koning gesalf is, was die dag waarop God aan sy volk 'n *verlosser* of *bemiddelaar van vrede* gegee het. As die *Koningspsalms* dit alles as inhoud het en dit juis deur die Sadokitiese priesters gebruik is om veral Juda se godsdienstradisies uit te bou, kan ons aanvaar dat die *Koningspsalms* 'n noue verbintenis met die kultus van Israel gehad het. Vosloo en Van Rensburg (1993:864) is reg dat die *Koningspsalms* eintlik *politieke psalms* is waarin Israel se geloof in God direk aan militêre sukses en aan die voortbestaan van die Dawidsdinastie gekoppel is (McCann 1993b:44-45).



Voorbeelde van *Koningspsalms* is Psalms 2, 20, 21, 45, 72, 101, 110, 132 en 144 (Burden 1991:28). Alhoewel psalms soos Psalm 18 en 89 nie spesifiek met die oog op die troonsbestyging van die koning gedig is nie, vervat hierdie psalms die unieke verhouding tussen die koning en God as inhoud. Gevolglik word hierdie twee psalms tot die versameling van *Koningspsalms* toegevoeg (Van Rooy 2009:s.p.; Bullock 2005:178).

2.7.11 Strategiese plasing van *Koningspsalms*

Die afgelope jare word psalmnavorsing oorheers deur ondersoek na die finale redaksionele vorming van die *Psalter* (Brueggemann 2003:290-291; Hayes 1998:165). Hoe het dit gebeur dat die talle kleiner bundels versamel en aanmekaar verbind is? Is daar 'n sentrale betekenis opgesluit in die wyse waarop redaktors die *Psalter* georden het? Dit is veral die plasing van die onderskeie psalms en die vloei van die *Psalter* wat aandag trek (Hayes 1998:165).

Die *Psalter* word ingelei deur 'n *Wysheids / Tora* – psalm. Boek I – 3 word omraam deur twee *Koningspsalms*, Psalms 2 en 89. Boek IV (Ps 90-106) besing die soewereiniteit van God as Koning. As *Koningspsalm* vorm Psalm 110 'n parallel met Psalm 2. Hierna volg die *Hallelujapsalms* 111-118 wat afgesluit word met die *Torapsalm* 119. Moontlik was Psalms 107 – 119 die protoversameling van Boek V. Indien wel word die versameling Psalms 1 – 119 omraam met die twee *Torapsalms* 1 en 119 (Schaefer 2001:xix). As verder versamelings volg die *Bedevoartliedere* (Ps 120-134); 'n versameling van Dawid (Ps 138-145) wat omraam word deur die *Hallelujapsalms* 135-136 en 146-150.

Die *Psalter* in sy finale vorm het moontlik ten doel om die teologiese krisis wat deur die Babiloniese ballingskap teweeggebring is, aan te spreek en dat die redaktor(s) van die *Psalter* in sy finale vorm, 'n eksponent van 'n sogenaamde *rojaliste-beweging* was. Dit blyk uit die volgende.

Met die Babiloniese ballingskap is Israel se godsdiens in 'n krisis gedompel. Hierdie krisis is veroorsaak deur die verlies van die tempel, die beloofde land en die Dawidiese messias-koning (Albertz 2003:9). Die tempel is gesien as die

permanente woonplek van Jahwe onder die volk. Vanuit die tempel wat op Sionsberg in Jerusalem geleë was, het Jahwe oor die wêreld regeer (Ps 48). Met die vernietiging van die tempel deur die Babiloniërs is die aardse woonplek van Jahwe vernietig. God se belofte aan Abraham dat sy nageslag die land Kanaän sal besit, het aan Israel 'n vaste woonplek tussen ander volke verseker. Toe die volk egter weggevoer is na Babel kon dit maklik vertolk word asof die volk hulle bestaansreg verloor het. Wat die Dawidiese messias-koning betref het die volk vasgehou aan Jahwe se belofte aan Dawid dat daar tot in ewigheid iemand op die troon van Dawid sal sit om namens God oor Israel te regeer en om hulle van hulle vyande te verlos. Met die wegvoering van die Dawidiese messias (Ps 89), is die messiaslyn van Dawid gebreek. Israel het dus Jahwe se instrument van verlossing en regering verloor.

Verskillende godsdienstige groepe het verskillende antwoorde op hierdie politieke- en geloofskrisisse probeer gee. Daar was veral twee besondere groepe, naamlik 'n *suiwer-teokratiese-rigting* en 'n *rojaliste-beweging*. Die *rojaliste* was die groep wat hulleself beywer het vir die fisiese herstel van die Dawidiese monargie soos voor die ballingskap, terwyl die *suiwer-teokrate* nie so ywerig was vir die herstel van die Dawidstroon nie. Hulle het eerder die fokus op Jahwe se alleen koningskap laat val het.

Braulik (2004:22) en Mitchell (1997:15,88,144,160) wys daarop dat die redaktor(s) wat die *Psalter* saamgestel het 'n eskatologiese boodskap wou oordra. As die volgorde waarin psalms voorkom, bestudeer word, is dit duidelik dat 'n eskatologiese program van die *laaste dae* aan die volk Israel oorgedra word. Die feit dat die sogenaamde *Koningspsalms* 'n sentrale deel vorm van die *Psalter*, wys daarop dat die ná-eksiliese redaktor(s) vooruit kyk na 'n tyd wanneer Israel weer deur 'n *seun van Dawid* regeer sal word. Die eskatologiese messias-perspektief van die redaktor(s) word duidelik deurdat die *Koningspsalms* en sekere ander *Psalms van Dawid* op 'n strategiese wyse deur die hele *Psalter* vervleg is (Miller 2003:90; Schaefer 2001:xix; Howard 1997:6-7). Op hierdie wyse is die *Koningspsalms* op strategiese plekke geplaas, gewoonlik aan die begin of einde van kleiner bundeltjies. Al het die *Koningspsalms* hulle eie ontstaan binne die koningsideologie van Israel gehad en al is hierdie psalms as kultiese liedere



tydens die salwing van die Dawidiese konings gebruik, is hulle om 'n ander rede in die *Psalter* opgeneem. Binne die *Psalter* dien die *Koningspsalms* as getuienisse van hoop met die oog op die herstel van Jahwe se regering deur sy messias-koning (Howard 1997:6). Die *Psalter* is moontlik doelbewus verwerk en saamgestel met 'n eskatologiese sinspeling. Die karakter van hierdie boodskap sluit in:

- Israel in ballingskap;
- die verskyning van 'n messiaanse held;
- die terugkeer en insameling van Israel uit ballingskap en die diaspora;
- Sion en die ander nasies wat eer aan Israel betoon.

Binne sy eskatologiese karakter wil die redaktor(s) die universele koningskap van Jahwe laat realiseer deur 'n (die) Dawidiese messias-koning wat vanaf Sionsberg regeer. Jahwe se koningskap realiseer deur Israel as messias-volk van Jahwe te midde van al die ander volke van die wêreld. Tydens die ballingskap het Israel hulle messias-koning verloor. Dit is dus verstaanbaar dat die *Koningspsalms* nou in 'n toekomsgerigte sin verstaan en verklaar kon word (Braulik 2004:22-23; White 1984:13). Gevolglik beskou Westermann die *Koningspsalms* as die ruggraat van die *Psalter* (Howard 1997:6)

Hierdie hoop op 'n nuwe messias-koning uit die geslag van Dawid word alreeds in die makro-samestelling van Psalms 2 tot 89 weerspieël (Gillingham 2008:210; Schneider 1995:18). Dit is opvallend dat beide Psalms 2 en 89 *Koningspsalms* is. Die versameling word dus omraam met herinnering aan die *gesalfde koning van Jahwe* wat as *seun van Jahwe* namens God oor Israel regeer. In Psalm 2 is die koning gevestig op die troon, maar in Psalm 89 is die koning nie meer op die troon nie. Die vertrouwe in Jahwe se verbond met die Dawidshuis kom te midde hiervan duidelik in Psalm 89 na vore. Al het Jahwe die nasies gebruik om Israel te straf, moet die verskillende nasies besef dat hulle binnekort deur Jahwe geoordeel word. Sinspelings hierop kom duidelik na vore by die profete Esegïël en Haggai (Bullock 2005:60-61; Eseg 1-24; Hag 2:6-7).

Ook die psalms wat die begin en einde van Boeke I, II en III vorm, naamlik Psalms 41, 42, 72 en 73 toon duidelike trekke van hoop wat gevestig is in Jahwe en sy messias-koning uit die nageslag van Dawid (Bullock 2005:61-64).

Die tweede fase van redaksionele verwerking waartydens Boeke IV en V tot die *Psalter* toegevoeg is, toon dat Israel nie net op die herstel van die Dawidiese koningshuis moet fokus nie, maar dat hulle eerder hulle hoop en vertroue in die koningskap van Jahwe self moet plaas (Wilson 2005:392). Die vorige versameling eindig met Psalm 89 en die beskrywing van die mislukking van die Dawidiese konings. Die Dawidiese verbond het misluk. Tog weerspieël Psalm 89 die hoop dat Jahwe weer die Dawidshuis sal herstel. In die beantwoording van hierdie krisis deur die redaktor(s) van Boek IV speel Psalm 90 'n belangrike rol (Nasuti 2005:317).

In Psalm 90 word die leser se aandag herlei na die Mosaïese verbond. Die fokus verskuif van die Dawidiese koning na die koningskap van Jahwe. Gevolglik begin Boek IV met Psalm 90 se beklemtoning van die Mosaïese verbond (Nasuti 2005:317; Creach 1998:65-66, 74). Boek IV bevat die versameling van psalms wat handel oor Jahwe se koningskap. Dit is opvallend in watter groot mate die *Jahwe-is-Koning-psalms* (93; 95-99) op die voorgrond tree in Boek IV (Wilson 2005:392). Hierdie psalms het tydens die monargale tydperk van Juda ontstaan en kan sekerlik aan die Jerusalemse kultus en Sionsteologie verbind word (Seybold 2003:36). Die redaktor van Boek IV gebruik hierdie psalms met 'n ander teologiese doel as waarvoor hulle oorspronklik gedig is. In lyn met Sionsteologie is hierdie psalms oorspronklik gebruik om Jahwe se koningskap teenoor die gode van die omliggende volke te proklameer. Saam met Psalm 90 gebruik die redaktor hierdie psalms in 'n poging om die krisis van die verlies van Dawidiese koningskap tydens die ballingskap te beantwoord. Die volk moet eerder hulle vertroue in die koningskap van Jahwe plaas as in die Dawidiese koningskap (Bullock 2005:66-67). Hierdeur gryp die redaktor(s) terug na die fondasies van die pre-monargale tydperk in Israel se geskiedenis. Jahwe is Koning en Hyself regeer oor sy volk (Wilson 2005:392-393). As Jahwe self Koning oor sy volk is, dan het Israel geen ander koning nodig nie en juis daarom behoort die volk eerder hulle vertroue in die koningskap van Jahwe te plaas as in die Dawidiese koningskap.



Op hierdie wyse herinterpreteer die redaktor van Boek IV die *Jahwe-is-Koningspsalms* vir nuwe omstandighede (Seybold 2003:36). Dit wil dus voorkom of Boek IV aanvanklik deur 'n redaktor vanuit die *suiwer-teokratiese-beweging* saamgestel is. Indien Boek IV wel deur 'n suiwer-teokratiese redaktor geredigeer is, is dit moontlik dat sy beklemtoning van die Mosaïtiese verbond en Jahwe se alleenkoningenskap nie nét as troos vir Israel moes dien nie, maar óók as kritiek op die Dawidiese monargie (Creach 1998:69).

Nadere betragting van Boek IV toon aan dat selfs al is hierdie psalms aanvanklik deur 'n *suiwer-teokratiese* redaktor versamel en geredigeer, is dit later van tyd deur 'n *royalistiese* redaktor onder hande geneem en geredigeer. Deur sekere *Koningspsalms* deur Boek V te vervleg, verskuif hierdie latere redaktor die fokus terug na die Dawidiese koning. Sy fokus beklemtoon dan dat binne die universele koningskap van Jahwe hoef die Dawidiese koning nie geheel en al te verdwyn nie. Dit kom duidelik na vore deur die teenwoordigheid van die Koningspsalms 110, 132 en 144. Verder is dit opvallend dat Boek V 'n raamwerk van Dawidpsalms het (Zenger 1996:114). Hierdie raamwerk lyk soos volg:

Psalm 107 dien as inleiding. Hierdie psalm is 'n danklied van verlostes waarin die groot dade van Jahwe uitgewys word en waarin 'n bepaalde wysheidsmotief na vore kom (vgl. Ps 107:42-43; Zenger 1996:101-114). Psalm 145 dien as slot (Zenger 1996:101-114). Na Psalm 107 en voor Psalm 145 is twee groepe Dawidpsalms naamlik Psalms 108-110 en Psalms 138-144 (Zenger 1996:114).

Die Dawidiese koning het beslis 'n rol te speel in die vergestaltung van die koningskap van Jahwe. Boek V staan dus positief teenoor die Dawidiese-messias-koning (Zenger 1996:100).

In Boeke IV en V is daar wel 'n klemverskuiwing wat plaasvind in tipe rol wat die Dawidiese koning speel. Hierdie versamelings van psalms toon aan dat die koningshuis van Dawid nie as 'n outonome instelling bestaan nie, maar dat die Dawidiese messias-koning in diens staan van Jahwe se koningskap (Wilson 2005:403). Die rol wat die Dawidiese regeerder in Boeke IV en V speel, lyk dus anders as in Boeke I-III. In die eerste drie bundels van die *Psalter* is die



Dawidiese regeerder se rol die van 'n מֶלֶךְ wat regeer in eie reg en aan wie die volke van die wêreld hulle moet onderwerp (Ps 2; vgl. Wilson 2005:402). In die laaste twee bundels verskuif die klem in die rol wat die Dawidiese regeerder speel egter vanaf 'n מֶלֶךְ na die van 'n עֶבֶד (kneg) en 'n מְשִׁיחַ, spesifiek in die konteks van 'n messias-priester (vgl. Ps 110) in plaas van 'n messias-koning soos in Psalm 2. Hierdeur word die menslike gesagstruktuur van die aardse koning in die konteks van *dienskneg* gestel, binne die groter koninkryk en koningskap van Jahwe (Wilson 2005:403; Wilson 2002:709-710).

Al is die redaktor van die *Psalter* moontlik *royalis* besef hy dat weens die sondes wat die Dawidiese koningshuis begaan het en die gevolglike ballingskap, sal die herstelde Dawidshuis anders funksioneer as voor die ballingskap. Die feit dat die Judese koning gefaal het in sy taak om reg en geregtigheid in Israel te handhaaf, beteken egter nie – soos wat die *suiwer-teokrate* te kenne wil gee, dat God nooit weer deur 'n Dawidiese koning met sy volk Israel sal werk nie. Daarom word die koning in Psalm 101 opgeroep om reg te lewe en die kwaad teen te staan (Miller 2003:93). Israel moet besef dat hulle eintlike hoop op verlossing en bevryding uit ballingskap is nie gesetel in die aardse koningshuis van Dawid nie, maar in die universele koningskap van Jahwe. Binne sy toekomsplan met Israel sal Jahwe die nageslag van Dawid gebruik soos wat Hy dit goeddunk (Wilson 2005:399-404).

By die bestudering van die *Psalter* is 'n duidelike *beweging* in gemoedstemming waarneembaar (Miller 2003:92-93; McCann 1993b:85; Miller 1986:14). Hoe nader aan die einde van die *Psalter* beweeg word, hoe meer liries is die trant van die onderskeie psalms tot by die laaste sewe psalms wat oorloop van lof teenoor God. In hierdie sin beweeg die *Psalter* van *klag* na *lofprysing* (Janowski 2008:11-14; Brueggemann 1994:11; Mays 1994:15; McCann 1993b:53).

Boek V weerspieël 'n atmosfeer van blydschap en opgewondenheid soos wat dit by die ná-eksiliese Joodse gemeenskap voorgekom het (Pss 145-150). Alle eer moet aan Jahwe gegee word, want Hy het sy volk weer teruggebring uit die ballingskap. In Boek V is daar 'n duidelike aanduiding dat die redaktor(s) hoop dat die Dawidiese koningshuis herstel sal word. Die koning staan in diens van Jahwe se universele koninkryk soos dit in Boek IV uiteengesit word (vgl. Pss 108-110). Dit

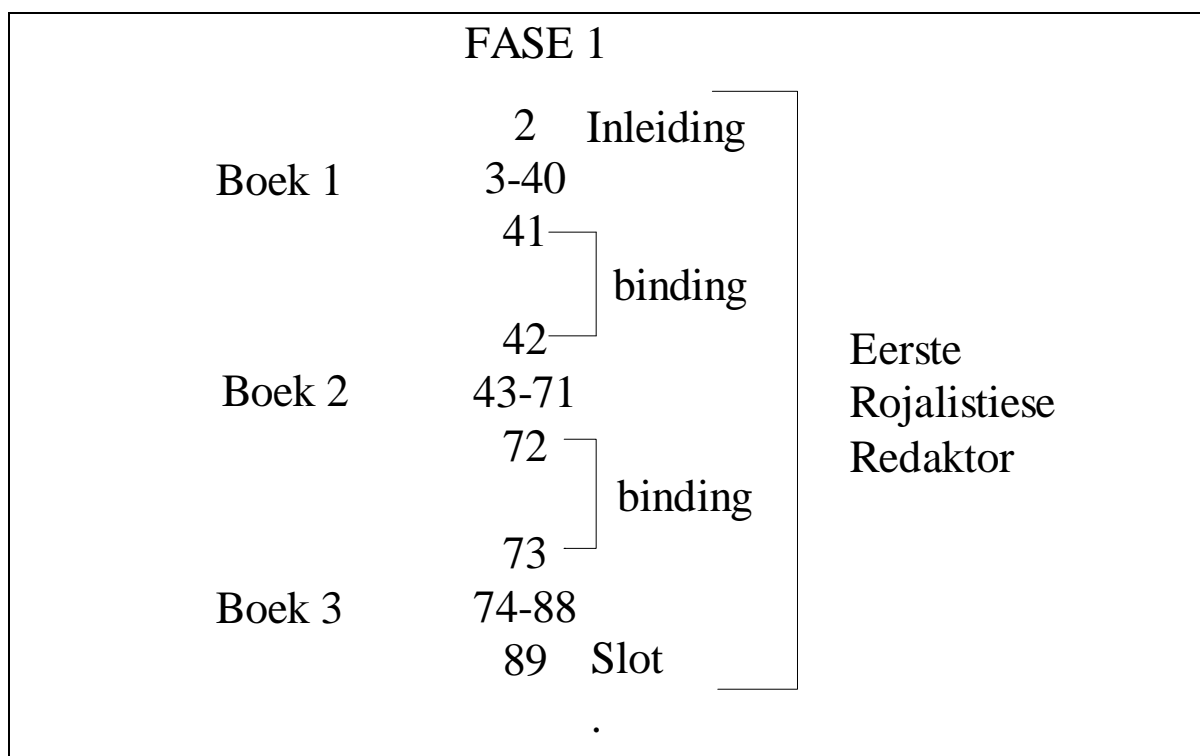


is veral in die שִׁיר הַמַּעֲלוֹת – versameling waar die hoop in die Dawidiese koning na vore kom (McCann 1993b:153). Die hoop in 'n Dawidiese koning is nou vervleg met Sion en die tempel in Jerusalem. Hierdie vyftien psalms (Psalms 120-134) kan in drie groepe verdeel word, naamlik 120-124; 125-129 en 130-134 (Bullock 2005:79-81). Elkeen van hierdie drie groepe het 'n sentrale psalm waarin en waardeur die vervlegtheid van Israel se *koningsideologie* en *Sionsteologie* sterk na vore kom.

Hierdie vervlegtheid kan soos volg uit een gesit word (Bullock 2005:79-81):

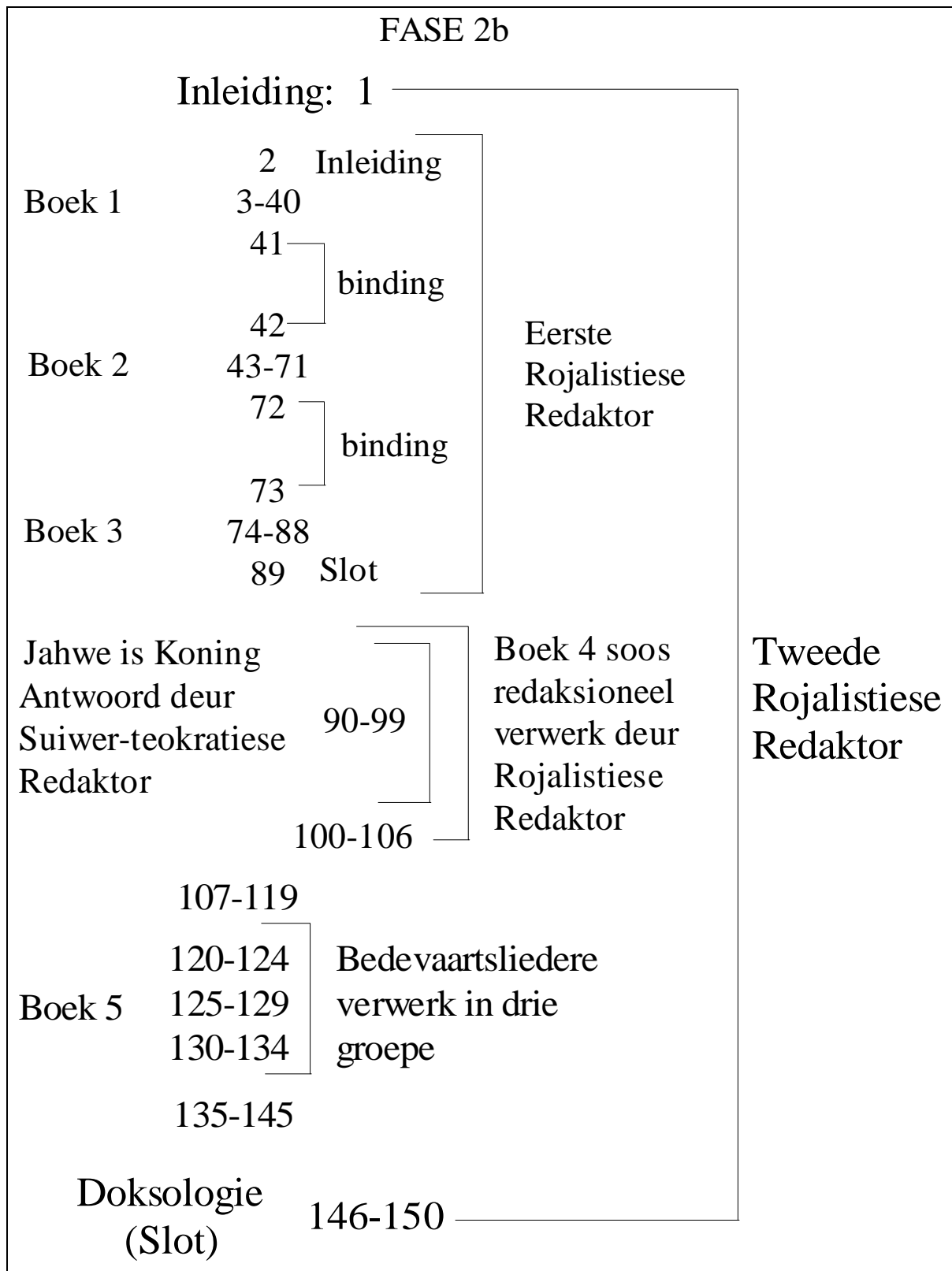
- Psalm 122 → Jerusalem
- Psalm 127 → tempel
- Psalm 132 → Dawid

Die werk van die *rojalistiese* redaktors kan skematies soos volg voorgestel word:





| FASE 2a | | |
|-----------------|-------|--|
| | 2 | Inleiding |
| Boek 1 | 3-40 | |
| | 41 | binding |
| | 42 | |
| Boek 2 | 43-71 | |
| | 72 | binding |
| | 73 | |
| Boek 3 | 74-88 | |
| | 89 | Slot |
| Jahwe is Koning | 90-99 | Antwoord deur Suiwer-teokratiese Redaktor |



'n Ander invalshoek is dat die *Psalter* so saamgestel is om die klem op sy gebruik in onderrig te beklemtoon. So 'n samestelling dien ter ondersteuning van die Tora.

Hierdeur is dit duidelik dat die Tora 'n sentrale funksie onder die geloofsgemeenskappe van die Tweede-Tempel-periode gehad het (Mays 1994:15-19).

Psalm 1 is 'n Tora-psalm. 'n Beskrywing word gegee dat iemand wat die wet van Jahwe onderhou en bewaar, is voorspoedig. Hierdie psalm is waarskynlik deur redaktors as inleidende psalm tot die *Psalter* toegevoeg (Mays 1994:15-19). As inleidende psalm gee Psalm 1 aan die *Psalter* in sy geheel 'n *Tora-karakter* ('n onderrig karakter). Deur Psalm 1 as inleidende psalm te plaas, skep die redaktor(s) die gedagte dat alles wat ná Psalm 1 volg in effek God se Tora is (Howard 1997:6).

Verskeie ander psalms het in aansluiting by Psalm 1 'n tipiese onderrigstyl. Sulke psalms is Psalms 37, 49, 78, 112 en 119. Hierdie psalms kom verspreid deur die *Psalter* voor. In Psalm 90 word die leser se aandag herlei na die Mosaïese verbond waarin die Tora 'n belangrike rol speel (Nasuti 2005:317). Die Tora-karakter van die *Psalter* word verder versterk deur sy vyfledige indeling in parallel met die Vyf Boeke van Moses – die Tora (Mays 1998:15.)

Hierdie Tora-karakter van die *Psalter* hoef nie teenoor die gedagte te staan dat die finale redaktors die onderskeie psalms só gerangskik het met 'n eskatologiese betekenis nie. Hierdie twee gedagtes behoort eerder parallel langs mekaar te staan. As die *Psalter* deur latere gemeenskappe as 'n onderrigboek gebruik is, is dit moontlik dat ten minste die *Koningspsalms* gebruik is by die bewusmaking van die eskatologiese betekenis van die bundel.

2.6.12 Samevatting

Wat die ontstaan van die *Psalter* betref, is dit duidelik dat dit 'n lang proses was. Psalms is eers mondelings oorgedra en later opskrif gestel. Nog later is psalms versamel en is bundeltjies gevorm. Hierdie bundeltjies is waarskynlik as liederebundels van die Tweede-Tempel-Periode gebruik (Koch 2005:9). Deur redaksionele versameling en verwerking is verskeie kleiner psalmbundels gebruik om die *Psalter* op te bou. In sy finale vorm het die bundel moontlik 'n antwoord

gebied op die teologiese krisis wat deur die Babiloniese ballingskap teweeg gebring is. Die redaktor(s) van die *Psalter* in sy finale vorm, was waarskynlik 'n eksponent van die *rojaliste-beweging*.

Die *Psalter* self is gebruik as liederebundel van die Tweede-Tempel-periode totdat dit ook as deel van Heilige Geskrifte beskou is. Hierna is dit ook vir onderrigting gebruik (Hoffman 2003:43-46).

2.8 Sintese

In hierdie hoofstuk was die doel om 'n literaturoorsig van die begrip מָשַׁח en die ontstaan en samestelling van die Psalmbundel te gee. Vanuit die navorsing is gevind dat die selfstandige naamwoord מְשִׁיחַ teruggelei kan word na die stam מִשַׁח wat beteken *om met olie te salf*. Gewoonlik dui hierdie salwing op *heiliging*. In sy afgeleide vorm beteken מְשִׁיחַ *gesalfde* of *gesalfde een*. מְשִׁיחַ kan as 'messias' weergegee word. מִשַׁח word gewoonlik gebruik om die salwing van voorwerpe (Jes 21:5), priesters (Eks 28:41), profete (1 Kon 1:16) en die koning (1 Kon 1:34) aan te dui. Die mees algemene gebruik van מְשִׁיחַ is in verbintenis met Jahwe as מְשִׁיחַ יְהוָה. Hierdie verbintenis is gebruik om die noue verhouding tussen Jahwe en sy uitverkorenes aan te dui (Roberts 1992:39). Hierdie term verwys na die kontemporêre koning van Israel of Juda. In Jesaja 45:1 word dit wel gebruik met verwysing na die Persiese koning Kores.

Wanneer מִשַׁח gebruik word om na mense te verwys, dui dit op persone wat deur Jahwe uitgekies en afgesonder is vir 'n bepaalde taak. As uitverkorene van Jahwe is persone gesalf as teken dat hulle aan Jahwe geheilig is en dat Hy hulle met outoriteit beklee.

Nêrens in die Hebreeuse Kanon word מְשִׁיחַ gebruik om na 'n bonatuurlike toekomsfiguur te verwys nie.

Wat die samestelling van die *Psalter* betref, is gevind dat dit kompleks van aard is (Braulik 2004:20). Om vas te stel hoe die Psalmbundel ontstaan het, is 'n ingewikkelde proses. Soms dra dit spore van die Babiloniese ballingskap (bv. Ps 137) en ander kere is dit duidelik dat sommige psalms hulle ontstaan tydens die Judese monargie gehad het (bv. moontlike dele van die *Koningspsalms*). Navorsing kan beweer dat die *Psalter* oor 'n lang tydperk ontstaan het en dat sy ontstaansgeskiedenis ineen vervleg is met die ontstaan van die Ou Testament in sy geheel (Mays 1994:9; Longman 1988:42; Westermann 1967:14-15). Die *Psalter* is as losstaande gedigte deur verskillende digters op verskillende plekke gedig is. Hierdie losstaande gedigte is waarskynlik eers mondelings oorgedra (Stuhlmüller 2002:3; Westermann 1967:15). Later is dit opskrif gestel en nog later is sekere gedigte aan bepaalde gemeenskappe of gildes verbind. Só het verskillende kleiner psalmbundels ontstaan. Hierdie gedigte is weer deur latere geslagte redaksioneel verwerk. Dis tydens hierdie redaksionele proses dat die opskrifte waarskynlik eers by die psalms gevoeg is (Burger 1987:9-13; Westermann 1967:20). Sommige psalms het hulle ontstaan gehad deur 'n samevoeging en 'n uitbreiding van bestaande psalms (Stuhlmüller 2002:4).

Die *Psalter* is opgebou uit verskeie kleiner bundels. Oor 'n lang tydperk het verskeie skrywers en redaktors bygedra tot die opbou van die bundel. Verskeie redaktors het die kleiner bundels doelbewus geredigeer. Elke groep redaktors het bepaalde psalms in sekere volgordes geplaas met die doel om 'n bepaalde betekenis(se) oor te dra. Boeke I – III verteenwoordig die eerste fase van redaksionele verwerking, terwyl Boek IV – V die tweede fase verteenwoordig. Veral twee groepe het die samestelling beïnvloed, naamlik die *rojaliste* en die *suiwer-teokratiese rigting*. Die rojaliste het hulself beywer vir die herstel van die Dawidstroon terwyl die suiwer-teokrate op die alleen-koningskap van Jahwe gefokus het

Dit is my opinie dat die *Psalter* in sy finale vorm moontlik ten doel het om die teologiese krisis wat deur die Babiloniese ballingskap teweeg gebring is, aan te spreek. Hierdie krisis is veroorsaak deur die verlies van die tempel, die beloofde land en die Dawidiese messias-koning.



Vanuit die strategiese plasing van die Koningspsalms binne die versameling van die *Psalter* is dit duidelik die Judese koning 'n belangrike rol in die Israelitiese samelewing ingeneem het. Daar is 'n duidelike verwagting in die *Psalter* dat Jahwe weer in die toekoms deur 'n Dawidiese koning sal optree.