



DIE CHRISTOLOGIE VAN DIE *PSALTER* BINNE DIE KONTEKS VAN DIE KONINGSPSALMS?

‘N PRAKTIESE TOESPITSING OP PSALMS 45 EN 110.

deur

Joseph Jacobus de Bruyn

Doktorale proefskrif
voorgelê as ‘n gedeeltelike
vervulling van die graad

Philosophiae Doctor

in die Departement Ou-Testamentiese Wetenskap,

Fakulteit Teologie

aan die

Universiteit van Pretoria

Onder leiding van
Prof. dr. Dirk J Human

April 2009



Psalm 89:21-30:

*“Ek het my dienskneg Dawid gesoek. Met heilige olie het Ek hom gesalf.
Met my hand sal Ek hom ondersteun, met my arm sal Ek hom sterk maak.
Vyande sal hom nie te na kom nie, goddeloses sal hom nie verdruk nie.
Ek sal sy vyande voor hom verpletter en sy haters verslaan.
My trou en liefde sal met hom wees en deur my Naam sal hy oorwin.
Ek sal sy mag uitbrei tot by die see en tot by die riviere.
Hy sal vir My sê: ‘U is my Vader, my God, die rots van my redding.’
Ek sal hom my eersgeborene maak, die magtigste koning op die aarde.
Ek sal vir altyd aan hom trou betoon; my verbond met hom vas laat staan.
Ek het ’n opvolger vir altyd bepaal; sy troon sal wees sonder einde,
solank as wat die hemel bestaan.”*



DANKBETUIGINGS

Ma, Pa, Carolina, Wicus en al die familie, baie dankie vir al julle gebede en ondersteuning.

Aan my vriende Pieter Krige en Sarel Roets: Wanneer ek moedeloos was, was julle daar om my moed in te praat. Dankie, daarvoor.

Aan wyle Prof. Pikkie Robbertze: Prof, dankie vir die liefde wat u by my gekweek het vir die Ou Testament.

'n Spesiale woord van waardering aan Prof. Dirk Human: Dankie, vir al Prof se geduld en al die wysheide en kennis wat ek by Prof kon leer.



OPSOMMING

By die interpretasie van tekste moet die historiese en kultiese *Sitze im Leben* waarbinne hierdie tekste ontstaan en oorgelewer is in aggeneem word. Ou-Testamentiese tekste het elkeen 'n selfstandige betekenis wat nie van ander tekste afhanklik is om betekenis te kry nie. Hiervolgens handel die sogenaamde *Koningspsalms* (ook genoem *messiaanse psalms*) soos Psalm 45 en Psalm 110 inhoudelik oor 'n Judese koning.

Elke Dawidiese koning het as *seun van God* oor die volk Israel regeer. Hy was die verteenwoordiger van God se regering. Sy taak was om *reg en geregtigheid* te handhaaf. Elke koning was 'n tipe verlossersfiguur. Deur die koning en die oorloë wat hy gevoer het, het Jahwe verlossing van hulle vyande, aan sy volk geskenk. As teken van sy gesag en sy besondere taak wat die koning van Jahwe ontvang het, is die Dawidiese koning met olie gesalf. Dit het van hom God se *messias* gemaak. In ooreenstemming met hulle Jebusitiese voorgangers was elke Dawidiese koning 'n priester net soos Melgisedek, die koning van Salem. In hierdie Dawidiese dinastie van messiaanse priester-konings, was Israel se hoop gesetel.

Die Ou Testament gee 'n unieke betekenis aan die begrip *messias*. Hiervolgens is die sentrale figuur in Psalm 45 en 110 die aardse koning van Juda wat optree as Jahwe se messias. Met die Babiloniese ballingskap is die Dawidiese messias-dinastie verbreek. Nou is die messias-begrip na die toekoms geprojekteer sodat die verwagting van 'n *komende messias* begin ontwikkel het. Die unieke betekenis wat die Ou Testament aan die messias-begrip gee, is op sy beurt deur die Nuwe Testament geherinterpreteer sodat dit op Jesus Christus dui. Daarom dat die Hebreërskrywer Psalms 45 en 110 herinterpreteer met betrekking tot Jesus Christus.

Die Nuwe Testament is dus nie 'n sleutel tot die verstaan van Ou-Testamentiese tekste nie.



SUMMARY

When texts are being interpreted, it is necessary to do so within their historic and cultic *Sitze im Leben* where they have originated and have been transmitted. Old Testament texts have their own unique meanings. Therefore it is not necessary to use other texts to give meaning to a specific text. According to this, the royal psalms such as Psalm 45 and Psalm 110 have a Judean king as its contents. The royal psalms are also *messianic* psalms.

Every Davidic king ruled over his people as the *son of God*. He was the representative of God's rule. His task was to uphold *justice* and *righteousness*. Every king was a type of redeemer. To his people God gave redemption from their enemies by the king and the holy wars he waged. As a sign of his authority and the fact that God chose him for a specific task, every Davidic king was anointed with oil. This made him the *messiah of God*. In co-ordinance with his Jebusite predecessors, every Davidic king also was a priest just as Melchizedek, the king of Salem, was. Upon this Davidic dynasty of messianic priest-kings, Israel's hope as a nation rested.

The Old Testament gives a unique significance to the concept of *messiah*. In this significant context the central figure in Psalms 45 and 110 is the earthly king of Judea. As king, he is the messiah of Jahwe. With the Babylonian exile, the Davidic messiah-dynasty was ended. Now the concept of the messiah was futurised in such a way that the anticipation of a *coming messiah* was developed. In its turn the New Testament reinterprets the unique significance that the Old Testament gives to the concept of messiah as being fulfilled in Jesus Christ. This is why the writer of Hebrews reinterprets Psalm 45 and 110 as being fulfilled in Jesus Christ.

The New Testament is therefore not the key to the interpretation of the Old Testament.



SLEUTELBEGRIPE

1. Hermeneutiese model
2. מָשִׁיחַ
3. Messias-koning
4. Seun van God
5. Sion
6. Sionsteologie
7. Toekomsverwagting
8. *Koningspsalm*
9. Messiaanse Psalm
10. Kultiese rituele
11. Priester-koning
12. Jerusalem
13. Melgisedek
14. Huwelikpsalm



INHOUDSOPGAWE

AFKORTINGS.....	7
HOOFSTUK 1	8
INLEIDING	8
1.1 Inleiding	8
1.2 Hermeneutiese uitgangspunte	11
1.3 Probleemstelling	19
1.4 Doelstelling	24
1.5 Metodologie	25
1.6 Hipotese	32
1.7 Ortografie en hoofstukindeling	33
1.7.1 Ortografie.....	33
1.7.2 Hoofstukindeling	33
1.8 Terminologie.....	34
HOOFSTUK 2	37
DIE SALWINGSGEBRUIK EN DIE <i>PSALTER</i> – ‘N LITERATUUROORSIG.	37
2.1 Inleiding.....	37
2.2 Salwing in die Ou Nabye Ooste.....	37
2.3 מְשֻׁחַ (gesalfde)	40
2.4 Verskeidenheid van betekenismoontlikhede vir מְשֻׁחַ.....	41



2.5 Oorsig oor Jesaja 61:1 en Daniël 9:25-26	44
2.5.1 Jesaja 61:1	44
2.5.2 Daniël 9:25 - 26	45
2.6 Samevatting	47
2.7 Breë oorsig oor die <i>Psalter</i>	47
2.7.1 Ontstaan en doel van die <i>Psalter</i>	47
2.7.2 Hermeneutiese benaderings.....	49
2.7.3 Psalms buite Israel.....	54
2.7.4 Psalms en kultus.....	55
2.7.5 Psalms en hul opskrifte.....	58
2.7.6 Voltooiing van die <i>Psalter</i>	59
2.7.7 Indeling van die <i>Psalter</i>	61
2.7.8 Opgebou uit verskillende kleiner bundels	64
2.7.9 Outeurs en redaksionele verwerking.....	66
2.7.10 Die <i>Koningspsalms</i>	68
2.7.11 Strategiese plasing van <i>Koningspsalms</i>	70
2.6.12 Samevatting.....	79
2.8 Sintese	80
HOOFSTUK 3	83
<i>WIRKUNGSGESCHICHTE</i> EN ONTWIKKELING VAN DIE MESSIAS-BEGRIP	83
3.1 Inleiding	83
3.2 Teologiese ontwikkeling van die <i>messias</i> – begrip	84
3.2.1 Jahwe kies mense as sy verteenwoordigers.....	84
3.2.2 Behoefte aan 'n verlosser	88
3.2.3 Jahwe se direkte en indirekte optrede	89
3.2.3.1 Direkte optrede van Jahwe	89
3.2.3.2 Indirekte optrede van Jahwe.....	92
3.2.4 God se optrede deur die hoëpriester	95
3.2.5 God se optrede deur die messias-koning	99



3.2.6	Sionsteologie en die <i>Koningspsalms</i>	106
3.2.7	Invloed van Jerusalem se inname op Israel se koningsideologie	112
3.2.8	Kultiese rituele	117
3.2.9	Koning en kultus	121
3.2.10	Messiaanse titels van die koning	129
3.2.11	Toekomsverwagting in die Ou Testament.....	130
3.2.11.1	Inleiding	130
3.2.11.2	Invloed van Babiloniese ballingskap	132
3.2.11.3	Verbintenis met sondevergifnis.....	136
3.2.12	<i>Tussen-testamentêre-tydperk</i> (Tweede-Tempel-Periode)	138
3.2.12.1	Inleiding	138
3.2.12.2	Toekoms-geprojekteerde <i>Koningspsalms</i>	140
3.2.12.3	Demokratisering van die <i>Koningspsalms</i>	143
3.2.12.4	'n Twee-stroom ontwikkeling in Israel se toekomsverwagting.....	143
3.2.12.5	Daniël as apokaliptiese geskrif	145
3.2.12.6	Tydperk van Makkabese opstand (168-165v.C.)	153
3.2.12.7	Qumran.....	154
3.2.12.8	Septuagint en die Griekssprekende Jode	157
3.2.12.9	Jode in Egipte	159
3.3	Legitimasie van die koning.....	161
3.4	Messiaanse banket.....	165
3.5	'n Koninklike verbond	167
3.6	Sintese.....	168
HOOFSTUK 4	171
PSALM 45, LIED VIR 'N KONINKLIKE HUWELIK	171
4.1	Inleiding.....	171
4.2	Teks en vertaling	173
4.2.1	Inleiding	173



4.2.2	Hebreeuse teks en struktuur-analise	175
4.2.3	Vertaling.....	177
4.2.4	Samestelling en kohesie	180
4.3	<i>Gattung</i> en <i>Sitz im Leben</i>	184
4.4	Detail-analise	186
4.4.1	Inleiding	186
4.4.2	Inleiding en opskrif (vers 1).....	187
4.4.3	Inleidende ouverture - digter oor homself (vers 2)	188
4.4.4	Woorde aan die koning (verse 3 – 10).....	189
4.4.5	Woorde aan die bruid: vergeet jou ouerhuis (verse 11 – 13)	194
4.4.6	Woorde aan die koning (verse 14-17).....	196
4.4.7	Slot ouverture: Ek maak u naam bekend (vers 18).....	196
4.5	Datering en redaksionele verwerking.....	197
4.6	Resepsie van Psalm 45.....	198
4.6.1	Inleiding	198
4.6.2	Betekenis vir die hedendaagse leser	199
4.6.3	Verskillende Afrikaanse Vertalings	200
4.7	Sintese.....	203
HOOFSTUK 5	205
PSALM 110, GESALF TOT PRIESTER EN KONING	205
5.1	Inleiding.....	205
5.2	Teks en vertaling	209
5.2.1	Inleiding	209
5.2.2	Hebreeuse teks en struktuur-analise	210
5.2.3	Vertaling en tekskritiek.....	212
5.2.4	Samestelling en kohesie.....	215
5.3	<i>Gattung</i> en <i>Sitz im Leben</i>	217



5.4 Detail-analise	219
5.4.1 Inleiding	219
5.4.2 Sitz in der Literatur.....	221
5.4.3 Opskrif: 7177– 'n Psalm vir / aangaande Dawid.....	222
5.4.4 Die kroonprins word na die aanbiddingsplek gelei (vers 1).....	223
5.4.5 Die kroonprins ontvang 'n septer as simbool van sy mag (vers 2).....	225
5.4.6 Die prins word gesalf (vers 3)	226
5.4.7 Begroeting van die nuwe koning (vers 4).....	227
5.4.7.1 Priesterorde van Melgisedek	227
5.4.8 Jahwe versterk die koning in oorlog (vers 5).....	232
5.4.9 Jahwe veg vir die koning (vers 6)	233
5.4.10 Die triomfantelike koning (vers 7)	233
5.4.11 Algemene opmerkings	236
5.5 Datering.....	238
5.6 Vroeë resepsie van Psalms 110	242
5.6.1 Psalm 110 in die Nuwe Testament	242
5.6.2 Verskillende Afrikaanse Vertalings van Psalm 110.....	245
5.7 Sintese.....	248
HOOFSTUK 6	250
SINTESE.....	250
6.1 Algemeen	250
6.2 Probleemstelling	250
6.3 Doelstellings.....	254
6.4 Hipotese	254
6.5 Metodologie	255
6.6 Inhoudbeskrywings van hoofstukke.....	256



6.6 Gevolgtrekking	268
OPSOMMING	270
SUMMARY	271
SLEUTELBEGRIPPE	272
BIBLIOGRAFIE	273
ADDENDUM A	293
תשם BINNE DIE KONTEKS VAN DIE HEBREEUSE KANON	293



AFKORTINGS

AP Kerk	Afrikaanse Protestantse Kerk
CUM	Christelike Uitgewers Maatskappy
<i>et al</i>	et alii (en ander)
HTS	Hervormde Teologiese Studies (HTS Theological Studies)
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
LXX	Septuagint
NAV	Nuwe Afrikaanse Vertaling 1983
NIV	New International Version
OAV	Ou Afrikaanse Vertaling 1933/53
SBL	Society of Biblical Literature
s.p.	sine pagina (sonder bladsy)
VTS	Vetus Testamentum Supplements



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 geskrifte 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 eksegetiese 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 getuigenis 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 ooreenvarende 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

verklaar, 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 **subtiële 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 verklaar, 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 verklaar 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 *getuienis* die teks lewer. Die *getuienis* is hetsy 'n spirituele waarheid óf 'n *getuienis* oor God. Voorstanders van hierdie benadering vra dan die vraag hoe hierdie *teksgetuienis* gelowiges se lewens kan of moet beïnvloed.

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

- **Kanon-kritiek:** eksegeese 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 eksegeese:** 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 eksegeese 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); שִׁמַע (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 *Traditionsgeschichte*.

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).

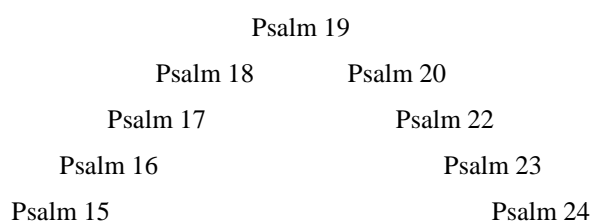
Die proses van eksegeese, en gevolglik die verstaanbaarheid van 'n teks, word soms bemoeilik deur verskeie faktore. *Ten eerste* die poëtiese taalkunde van sommige psalms en ander tekste. Soms is dit moeilik om vas te stel of 'n werkwoord op die hede, toekoms of verlede dui. Sommige poëtiese uitdrukkings 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 eksegeese 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 eksegeet is die variante lesings van dieselfde teks (Hayes & Holladay 2007:10). *Tekskritiek* help die eksegeet onderskei tussen *meer* betroubare en *minder* betroubare tekslesings.

Die eksegetiese proses kan saamgevat word as: *Eksistensiële eksegeese, Literatuurkritiek, Redaksiekritiek, Vormkritiek, Tradisiekritiek en Histories-kritiese eksegeese*. Die verskeie probleme wat in die proses van eksegeese 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 salf. 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 edelmannes 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 oornamewoord van die Egiptiese *salwing* deur Israel as aanstellingsermonie 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: **מְשֻׁחַ יְהוָה** - *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 liederere 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 Antiogus 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 Israëliete 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 eksegeese 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 skuldbelydenisliedere 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 eksegetiese 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 tempelangers 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 getuïenisse 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

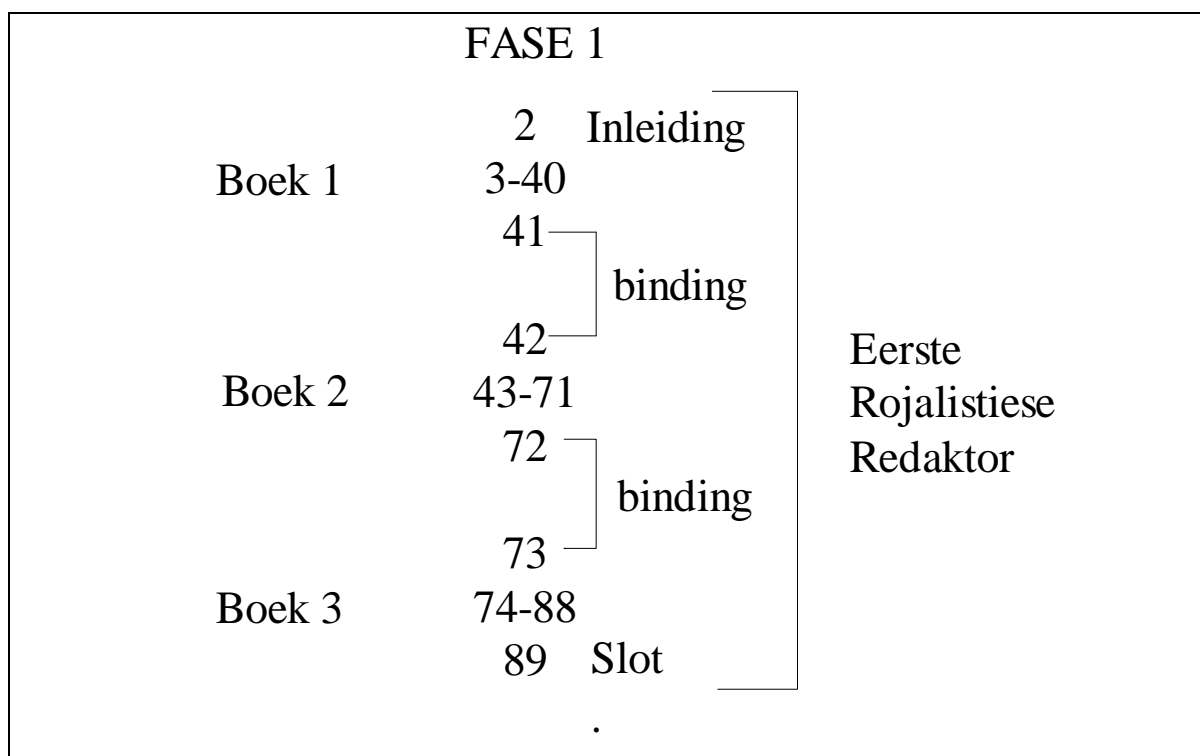


is veral in die *שִׁיר הַמַּעֲלוֹת* – versameling waar die hoop in die Dawidiese koning na vore kom (McCann 1993b:153). Die hoop in 'n Dawidiese koning is nou vervleg met Sion en die tempel in Jerusalem. Hierdie vyftien psalms (Psalms 120-134) kan in drie groepe verdeel word, naamlik 120-124; 125-129 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):

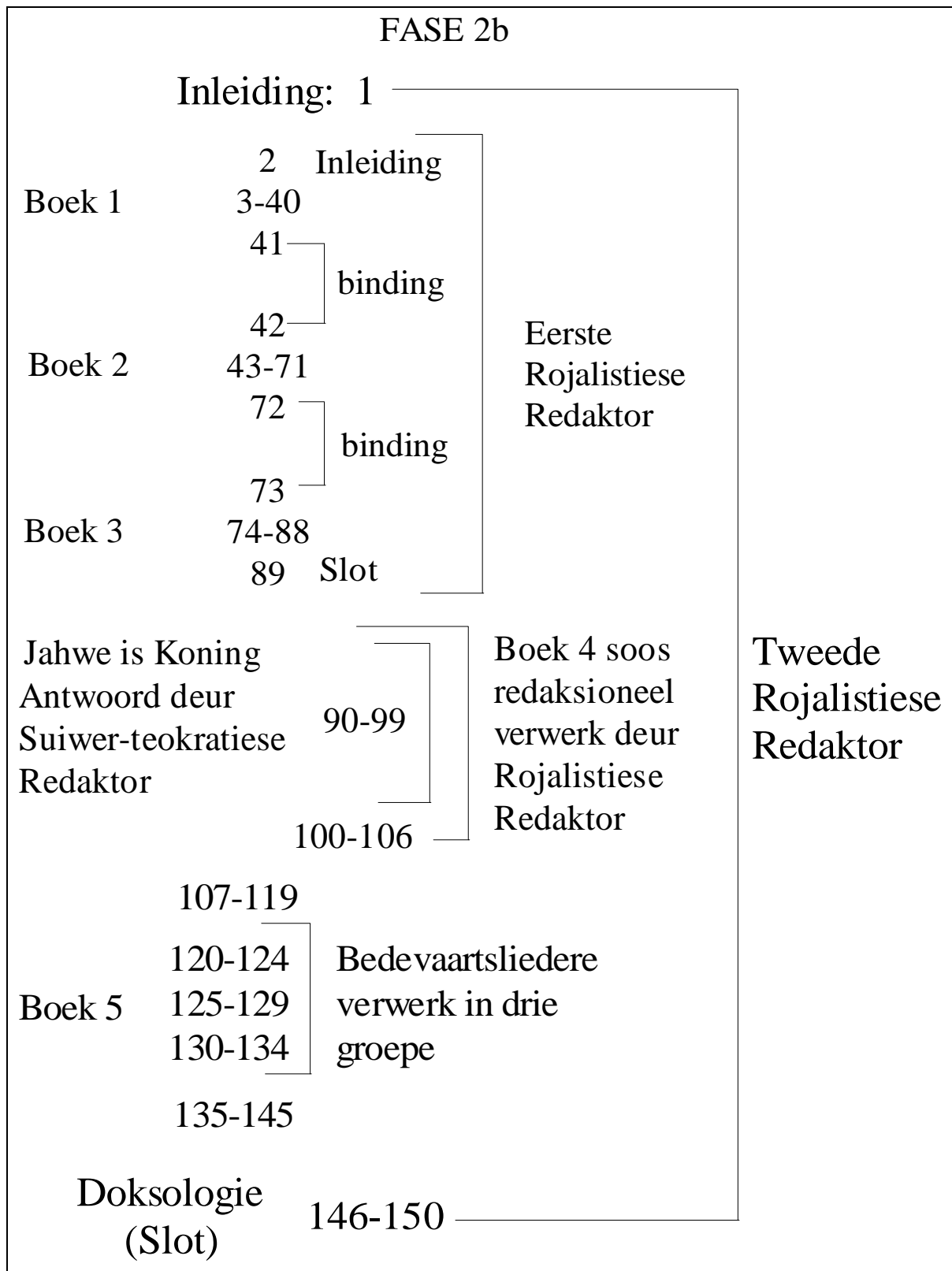
- Psalm 122 → Jerusalem
- Psalm 127 → tempel
- Psalm 132 → Dawid

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 literatuuroorsig 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 מָשַׁח 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. מָשַׁח 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 מָשַׁח 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 bekleed.

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.



HOOFSTUK 3

WIRKUNGSGESCHICHTE EN ONTWIKKELING VAN DIE MESSIAS-BEGRIP

3.1 Inleiding

Die doel van hierdie hoofstuk is om die ontwikkelingsproses in die salwingsgebruik by Israel na te volg. Die ontwikkeling in die teologiese betekenis van מָשִׁיחַ ten opsigte van die Judese koning kom ook aan die orde. Hierdie hoofstuk gee dus aandag aan die herkoms van die Israelitiese (Judese) koningskap sowel as die goddelike keuse van die Dawidshuis. Die rol van die koning in die kultus en die invloed van Dawid se inname van Jerusalem sal ook hier aandag geniet. Om die gebruik en ontwikkeling van die messias-begrip in Israel noukeurig na te speur, is dit nodig om die teologiese geskiedenis soos dit deur die Hebreeuse tekste weergegee word, sowel as die wêreld-geskiedenis agter en om die teks te bestudeer. Die rede hiervoor is myns insiens omdat daar 'n oor-en-weer beïnvloeding tussen die teologiese gebruik van die messias-begrip en sy historiese ontwikkeling en *Wirkungsgeschichte* in die geskiedenis van Israel plaasgevind het. Historiese gebeure, soos byvoorbeeld Dawid se verowering van Jerusalem en die Babiloniese ballingskap, het 'n invloed gehad op Israel se verwagtinge van, sowel as die funksie van die messias. Hierdie verwagtinge van Israel rondom die funksie van die messias, het op sy beurt die teologie beïnvloed. Die rede hiervoor is omdat die volk telkens vanuit hulle godsdiens antwoorde probeer bied het vir die historiese situasie waarin Israel hulle bevind het. In hierdie hoofstuk word die ontwikkeling van die messias-begrip dus bestudeer volgens die verskillende fases in Israel se geskiedenis tot kort voor die geboorte van Christus. Hiervolgens word 'n kort oorsig gebied oor die messiaanse verwagtings van die Jode in en tydens ballingskap, Qumran, Egipte, die Hasmonese tydperk en die invloed van apokaliptiek op die messias-begrip.



3.2 Teologiese ontwikkeling van die *messias* – begrip

3.2.1 Jahwe kies mense as sy verteenwoordigers

In hoofstuk 2 is daarop gewys dat ‘n *gesalfde* deur ‘n soewereine mag aangestel, of in diens geneem is om ‘n bepaalde taak of funksie te verrig. Op grond hiervan, vra Van Zyl (1987:28) of die kiem van ‘n Ou-Testamentiese messiaanse verwagting nie dalk in die skepping van die mens as God se verteenwoordiger lê nie. As gronde vir sy argument haal Van Zyl die woorde van Jahwe in Genesis 1:26-28 aan:

“Kom Ons maak die mens as ons *vertteenwoordiger*, ons *beeld*, sodat hy kan heers oor die vis in die see, die voëls in die lug, die mak diere, die wilde diere en al die diere wat op die aarde kruip.” (NAV)

Die opdrag van Jahwe aan die mens is om te heers. Dit blyk dus dat Jahwe die mens as sy vasaal aanstel om namens Hom oor die skepping te regeer (vgl. Gen 1:28; Ps 8). In sy regering gebruik Jahwe mense met die opdrag om namens Hom te regeer. Binne hierdie opdrag wat Hy gee, gee Jahwe vir die mens ‘n taak vir die toekoms. As beelddraer van Jahwe, het die mens koninklike waardigheid gekry (Van Groningen 1990:97; Van Zyl 1987:28). Hiermee saam is daar bepaalde magte en verantwoordelikhede aan die mens gegee. Om dus as God se verteenwoordiger op te tree, was oorspronklik ‘n taak waarin die totale mensdom gedeel het. Ná die sondeval van Genesis 3 is dit so dat Jahwe nou van tyd tot tyd mense uitkies, afsonder en toerus om onder ander mense op te tree op so ‘n wyse dat dit steeds duidelik is dat Jahwe regeer (Wilson 2005:403). As verteenwoordigers van Jahwe moet sy uitverkorenes as God se tussengangers tussen of die mensdom en God of die verbondsvolk Israel en God, optree.

As tussengangers of verteenwoordigers tussen Homself en Israel kies Jahwe aanvanklik Moses en Aäron (Eks 3:9-14; 4:14). Na Moses volg Josua en na hom volg die rigters. Na die rigters volg ‘n lyn van konings met ook profete wat van tyd tot tyd optree. Almal is mense wat deur God gekies word vir ‘n bepaalde taak.



In die persoon van Moses is daar vir die volk Israel hulle eerste verkose leiersfiguur. Hy is nie deur die volk verkies nie, maar deur God.¹⁰ In Eksodus 3 kry Moses sy roeping van Jahwe om die volk Israel uit Egipte te lei. Hy word wel nie gesalf nie, maar kry nietemin die versekering dat Jahwe met Hom sal wees in sy taak (Murphy 2002:25; Hinson 1997:34). Zimmerli (1987:82) skryf oor Moses:

“... this man (was) singled out by God to be the instrument of all fundamental act of liberation...”

Deur Moses as sy verteenwoordiger sou God Israel uit Egipte verlos. Moses was ‘n unieke figuur. Deur hom het God Israel polities en godsdienstig (koninklik en priesterlik) gelei. In Deuteronomium 18 word hy selfs ‘n profeet genoem terwyl die Talmud hom *verlosser van Israel* noem (Klausner 1956:15). As tussenganger tussen God en die volk het Moses gereeld direk voor Jahwe in die tent van samekoms verskyn om vir die volk by God in te tree of om opdragte van Jahwe te ontvang (bv. Eks 32:30-32; Num 4:49, 9:23, 11:2). Alhoewel hy nie ‘n priester was nie, het Moses ‘n baie groot rol gespeel in die daarstel van Israel se godsdienskultus. So is dit hy, en nie Aäron nie, wat die Wet van Jahwe ontvang. Moses was dus ‘n tipe *middelaars-* en *verlossersfiguur*.

Moses was nie net ‘n leier vir die volk Israel nie, maar hy was *wetgewer* en *profeet*. Hy was verantwoordelik vir Israel se politieke en godsdienstige ontwikkeling. Moses was ‘n volksheld (Collins 2000b:43, 63). Sy optrede sou ‘n beslissende invloed op die Israelitiese *messias*-gedagte hê (Klausner 1956:16). Soveel so dat sy leiding op politieke en godsdienstige gebied ‘n dualistiese grondslag gevorm het vir die vereistes van ‘n messias. Op grond van hierdie dualisme het die skrywers van die Talmud en die Midrash verskeie parallele getrek tussen Moses as *eerste verlosser* en die messias (Klausner 1956:16-17).

Ná Moses word Josua die leier van Israel. Deur hom sou God Israel die nuwe land Kanaän inlei. Volgens Numeri 27:12-23 en Deuteronomium 31 is Josua deur

¹⁰ Vgl. Eks 3:10-14. Telkens word hier verhaal dat dit Jahwe self is wat Moses roep en stuur. Vers 14 stel dit duidelik: Jahwe het my na julle gestuur. Moses tree dus nie op omdat hy deur die volk gekies is nie, maar omdat hy deur Jahwe gestuur is.

Jahwe as Moses se opvolger verkies. Josua word nooit gesalf nie, maar hy is wel die hande opgelê as teken daarvan dat God hom verkies het. Hier tree Moses steeds as tussenganger tussen God en Josua op, want dit is hy wat die *oplegging* waarneem. Volgens die woord van Jahwe self, moes Moses hierdie seremonie uitvoer om so in die oë van die volk van sy gesag aan Josua oor te dra, sodat die volk hom kan gehoorsaam.¹¹

Die aanstelling van Josua word direk gekoppel aan die Gees van Jahwe wat op hom rus. Hieruit blyk dat Jahwe, diegene wie Hy roep as sy verteenwoordigers, toerus *deur* sy Gees vir die taak waarvoor Hy hulle roep (Tournay 1991:199; Zimmerli 1987:82).

Ná Josua se dood, was daar 'n hele reeks *rigters* om die volk Israel te lei. Nêrens word vertel dat die rigters gesalf is nie. Telkens word beskryf hoedat die Gees van Jahwe oor 'n rigter gekom het, nadat Jahwe hulle verkies het. Zimmerli (1987:85) sê:

“This Spirit is understood as the power from Yahweh that comes over each judge, ‘drives’ them, ‘clothes’ them like a garment, and gives them the power to perform spontaneous deeds to help his people.”

Net soos by Josua speel die Gees van Jahwe dus 'n baie belangrike rol in die verkiesing van die rigter as instrument van Jahwe. Die feit dat Jahwe deur sy Gees van sy verkorenes besit neem, lei tot die gevolgtrekking dat die verkose persoon in 'n besondere spesiale verhouding met Jahwe staan.

Na die rigters volg die konings as leiers van die volk Israel. Hier speel die Gees van Jahwe 'n belangrike rol in die verkiesing van die eerste koning, Saul. So word in 1 Samuel 10:10 beskryf hoe die Gees van Jahwe van Saul besit geneem het,

¹¹ Num 27:18-20: “Toe sê Jahwe vir Moses: Neem vir Josua, seun van Nun, 'n man op wie my Gees is, en lê hom die hande op. Laat hom voor die priester Eleasar en voor die hele volk staan en sê vir hom in hulle teenwoordigheid wat sy taak is. Dra van jou gesag aan hom oor sodat die hele volk Israel hom kan gehoorsaam.” (NAV)

nadat Hy deur Jahwe as koning verkies is. Die koningskap het 'n einde gebring aan die voorafgaande tydperk van spontane leierskap. Politieke leierskap en mag is gesentraliseer (Murphy 2002:28; Gottwald 1985:323-325). Op hierdie wyse sou die koningskap meer bestendigheid in die regering van Israel bring. Elkeen kon nie meer doen wat reg is in sy eie oë nie (vgl. Rig 21:25). Waarskynlik is dit die rede waarom Samuel die Egiptiese gebruik van salwing oorgeneem het om Jahwe se uitverkorene, wat God se heerskappy oor die volk sou verteenwoordig, aan te stel (Pss 2, 74 en 89). Hierdie salwing het van die Israelitiese en Judese konings 'n vasaal van Jahwe gemaak (Zimmerli 1987:86-87).

Die salwing-seremonie het aan die koning 'n unieke status gegee wat geen ander verteenwoordiger van Jahwe gehad het nie (Gottwald 1985:336). Met die instelling van die koningskap in Israel as verteenwoordiger van Jahwe se regering oor die volk, lyk dit of die salwing-seremonie die geleentheid geword het waar die Gees van God oor die koning gekom het om hom in besit te neem en hom toe te rus vir die werk waartoe Jahwe hom uitverkies is (De Boer 1991:15; Tournay 1991:199; Day 1990:98). Op hierdie wyse is die koning deur die Gees van God bemagtig om Jahwe se verteenwoordiger te wees (Edelman 1991:35). Van hier af in die geskiedenis van Israel word na die verteenwoordigers van Jahwe as *gesalfdes* (dus *messiasse*) verwys is (vgl. 1 Sam 10:1; 1 Sam 24:6; Ps 18:51). Daar was ook ander mense wat *gesalfdes* genoem word, omdat hulle verkies is om diens aan Jahwe te lewer. Daar is die hoëpriester (Lev 4:3) en die profete (1 Kron 16:22). Selfs Kores die Pers word in Jesaja 45:1 die *gesalfde van Jahwe* ('n *messias*) genoem.

Indien dit korrek is wat De Vaux gesê het, naamlik dat daar genoegsame aanduidings is dat dit aanvanklik net die koning is wat gesalf is, en dit eers ná die monargale tydperk is wat die priesters en profete gesalf is, was dit nie die *salwing-seremonie* wat van iemand 'n *vertteenwoordiger* van Jahwe maak nie, maar die feit dat Hy die persoon uitverkies en deur sy Gees toerus, vir sy dienswerk (Edelman 1991:35; Tournay 1991:199). Die mense wat deur Jahwe verkies is om diens te verrig, word ook sy *dienaars* genoem (bv. in Jes 42:1).

Die salwing-seremonie se betekenis sou later so beklemtoon word en ontwikkel, dat die Joodse toekomsverwagting heeltemal *messiaans* ingerig sou word. Met ander woorde, die Jode het 'n bepaalde persoon as verteenwoordiger van Jahwe verwag wat Israel van al hulle vyande sou verlos. Volgens die Bybelse geskiedenis was dit aanvanklik enige persoon, soos in die tyd van die rigters. Ná die rigters is die klem op die koning gelê met 'n besondere fokus op die nageslag van Dawid. Die Joodse toekomsverwagting het ingehou dat God vanuit Dawid se nageslag telkens vir die volk 'n *messias* sou skenk. Ná die ballingskap het sommige in Israel geglo dat die messias weer die gevalle huis van Dawid sal herstel (Eseg 37:24; Amos 9:11).

Salwing as ritueel en teken van *aanstelling of indiensneming* het dus ontwikkel vanuit die konsep van God se verkiesing van mense as sy verteenwoordigers, mense deur wie Hyself optree of wat namens Hom optree.

3.2.2 Behoefte aan 'n verlosser

Israel is, vandat hulle as volk bestaan, deur vyandige nasies bedreig (Eks 1). Reeds reg aan die begin van die boek Eksodus word vertel hoe farao Israel onderdruk en vervolg het. Deur farao se opdrag om al die Israelitiese seuntjies in die Nyl te gooi, het die volk uitwissing in die gesig gestaar. Later, met die uittog uit Egipte, is die volk weer bedreig deur farao en sy leër wat hulle met geweld wou terug neem na Egipte (Eks 14-15). Met die intog in Kanaän was daar verskillende heidense volke wat Israel se veilige voortbestaan bedreig het (Num 13:29-29). In die rigtertyd is Israel voortdurend deur hulle bure oorheers, veral deur die Filistyne (Rig 2:6-3:4; 3:14; 4:2; 6:2; 10:7-8 en 13:1). Vandaar dat Israel volgens die geskiedenis van die Bybel 'n koning wou hê om hulle van hulle vyande te verlos in tye van oorlog (1 Sam 4-8¹²; Finkelstein & Silberman 2001:124-125; Hinson 1997:89; Zeitlin 1991:149, 156).

Selfs in die koningstyd sou Israel steeds by tye deur heidense nasies bedreig word, byvoorbeeld die Arameërs, die Assiriërs en die Babiloniërs (Jes 7; 2 Kon 17 – 18; 2 Kon 24 - 25). Later het die ballingskap gevolg en nog later Antiogus IV

¹² Vgl. 1 Sam 8:20: "...dat ons koning ons kan rig en voor ons uit trek en ons oorloë voer."

Epiphanus wat die Jode wreed vervolgd het (vgl. 1 Makk 1-3). Daarna was dit die Romeine wat die Jode oorheers het. Dwarsdeur Israel se geskiedenis het daar 'n behoefte ontstaan dat Israel van hulle vyande verlos moes word. Rondom dié behoefte het Israel 'n godsdienstige toekomsverwachting ontwikkel. Telkens is geglo dat Jahwe weer sy volk sal verlos, soos uit Egipte, en dat daar iemand sou kom soos Dawid wat die volk se vyande sou verslaan (Koch 2005:45-46).

Die verwagting dat so 'n *verlossersfiguur* sou kom, het deur die loop van Israel se geskiedenis verskillende vorme aanneem. Opsommend was hierdie persoon 'n gestuurde van Jahwe, *iemand* deur wie God optree. Hierdie *verlossersfiguur* was Jahwe se verteenwoordiger en dienaar, daarom dat hy deur die Gees van God toegerus is net soos byvoorbeeld die rigters (Hinson 1997:34; Zimmerli 1987:82).

Israel se behoefte aan verlossing van vreemde oorheersing en onderdrukking by verskillende tye, het 'n bydra gelewer tot die ontwikkeling van die Ou-Testamentiese messias-gedagte so wel as die verwagting van 'n messias-figuur.

3.2.3 Jahwe se direkte en indirekte optrede

3.2.3.1 Direkte optrede van Jahwe

Met die **direkte** optrede van Jahwe word bedoel dat Jahwe self sonder die diens van 'n verteenwoordiger optree. Aan die begin van Genesis leer die leser Jahwe ken as die Skeppergod, die Een wat orde bring binne die chaos van 'n woeste en leë wêreld.¹³ Jesaja 45:7 bevestig dit:

“Ek is Jahwe, daar is geen ander nie. Ek maak die lig en skep die donker;
 Ek gee voorspoed en skep rampspoed. Ek is Jahwe, Ek doen al hierdie dinge.” (NAV)

¹³ Die outeur, waarskynlik 'n priester uit die tyd van die Babiloniese ballingskap, maak hier gebruik van Antieke Midde-Oosterse mites om Jahwe uit te beeld as die God bo alle gode. Teenoor die Babiloniese god Marduk is Jahwe die ware God. Jahwe is alleen die een wat orde kan bring binne 'n chaotiese wêreld. Deur gebruik te maak van 'n *Chaoskampf*-verhaal, soortgelyk aan die *Enuma elish*, sinspeel die outeur op Jahwe se koningskap oor die geskape wêreld (vgl. Batto 1992:75-79).

Zimmerli (1987:40) wys daarop dat Israel Jahwe nie net as die Skeppergod beskou het nie, maar ook as die Koning van alles wat geskep is. So verwys hy onder andere na Psalm 93:

“Jahwe is Koning, Hy beklee Hom met majesteit. Jahwe beklee Hom, Hy omgord Hom met krag. Die wêreld staan vas, dit wankel nie, en vas staan u troon van ouds af...” (NAV)

Jahwe is dus Koning van alles wat Hy geskep het en as Koning tree Hy sonder teenstander op. Dit staan Jahwe vry om self te besluit hoe Hy wil regeer oor sy skepping. Jahwe kan dus die mens aangestel het as sy verteenwoordiger op die aarde met die taak om namens Hom te heers. Op hierdie wyse regeer Jahwe dus **indirek** oor die aarde. Die mens bly egter Jahwe se vasaal en koninklike verteenwoordiger (vgl. Ps 8). Die mens bly dus ondergeskik aan Jahwe. Jahwe se **direkte** regering oor die aarde word konkreet vanuit die feit dat Hy die mens aanstel en dat dit nie die mens self is wat homself tot heerser verhef nie. Jahwe bly die Een wat die aarde en die mens versorg deur die voorsiening van reën en voedsel.

In sy regering oor die skepping openbaar Jahwe Homself aan Israel (Zimmerli 1987:40-48). Jahwe het hulle verkies as sy instrument deur wie Hy as't ware op 'n sigbare wyse gestalte wou gee aan sy koninkryk. God self was die Groot Koning van Israel (Hinson 1997:90). Die verkiesing van Israel as sy volk het gemaak dat daar 'n besondere verhouding tussen Jahwe en sy uitverkorenes was. As Koning het Jahwe sy volk versorg. Hy het hulle beskerm teen hulle vyande. Telkens wanneer die volk swaargekry het, het hulle na Jahwe om hulp geroep en het Hy opgetree.¹⁴

¹⁴ Eks 2:23: “...maar die Israëliete het nog steeds gesug en gekreun onder die swaar werk. Hulle geroep om hulp het tot God opgegaan. God het hulle gekerm gehoor en aan sy verbond met Abraham, Isak en Jakob gedink. Hy het die nood van die Israëliete gesien en dit ter harte geneem” (NAV).

Die feit dat Israel God leer ken as Skepper en Koning het veroorsaak dat die volk Jahwe leer ken het as Verlosser – die Een wat optree om sy volk te red.¹⁵ Zimmerli (1987:38) beskryf dit as: “...Yahweh’s intervention in the history of Israel.”

Die wyse waarop Jahwe elke keer sy volk, verlos het verskil. Net soos sy regering oor die skepping direk en indirek is, net so kan God se *redding van die volk* op ‘n direkte of ‘n indirekte wyse plaasvind. Wat hiermee bedoel word, is dat God óf self optree om die volk te verlos, óf dat Jahwe iemand as instrument gebruik deur wie Hy die volk verlos.

Behalwe vir Jesaja 51 wat aandui dat Jahwe direk optree om die volk te verlos, kan ‘n hele paar ander voorbeelde genoem word wat sy direkte optrede bevestig. Byvoorbeeld, volgens Eksodus 11 waar die tiende plaag in Egipte, naamlik die dood van die eersgeborenes beskryf word. In vers 4 en 5 staan:

“So het Jahwe gespreek: Omtrent middernag trek Ek uit dwarsdeur Egipte; dan sal al die eersgeborenes in Egipteland sterwe...” (OAV).

In 2 Konings 6 en 7 word die beleg en verlossing van Samaria beskryf. Ook hier gebruik Jahwe nie iemand as instrument nie, maar Hyself verlos Israel (2 Kon 7:6). Ook in 2 Konings 19:34-35 word beskryf hoe Jahwe die stad Jerusalem beskerm deur self in die nag uit te trek en 185 000 man van Assiriese leër te verslaan. Selfs by die optrede van Gideon as rigter, is Jahwe nog steeds op ‘n direkte wyse betrokke by Israel se verlossing. Rigters 7:22 lees:

“En toe die driehonderd man op die ramshorings blaas, *het Jahwe die swaard van die een teen die ander gerig...*” (OAV).

¹⁵ ‘n Goeie voorbeeld daarvan in die Bybel waar Jahwe as Skeppergod, ook as *Verlosser* uitgebeeld word, is in Jes 51:5-9: “Die redding wat Ek bring, kom baie gou, die verlossing wat Ek bewerk, is op pad...die verlossing wat Ek bewerk, sal vir altyd wees. Gryp in, Here, gryp in! Toon u mag, u krag! Gryp in soos in die ou tyd, soos in tye lank gelede...” (NAV)



Dit is opvallend dat Jahwe dikwels in hierdie verhale van God se direkte betrokkenheid by Israel se verlossing uitgebeeld word as 'n Kryger-koning (Eks 15:3). Terminologie wat dit bevestig, kom voor in onder andere Rigters 7:20 waar gepraat word van *die swaard van Jahwe*. In Josua 5 word vertel van *die leër van Jahwe*. Ook in die verhaal van Bileam word vertel van die *Engel van Jahwe* wat met sy *ontblote swaard* staan. Jesaja 27:1 vertel van die dag wat Jahwe sy skerp en sterk swaard gebruik. Volgens Jesaja 29 word Jahwe uitgebeeld as 'n Krygsheer wat 'n stad beleër (Horbury 1998:37-38).

Hierdie teksgedeeltes maak dit duidelik dat God as Koning aan sy volk verbind is. Hierin lê dan die volk se versekering van hulp of redding. So het God se verlossings telkens daartoe aanleiding gegee, dat Israel later weer op Jahwe sou vertrou om hulle te red uit hulle nood, selfs al sou hulle van Jahwe afgedwaal het, soos in die boek Rigters (Zimmerli 1987:40-48).

3.2.3.2 Indirekte optrede van Jahwe

Myns insiens is die funksie van die messias soos wat dit deur die Ou Testament voorgehou word, 'n uitvloeisel van Jahwe se optrede om persone te kies as sy instrumente deur wie Hy optree. Dit kan beskryf word as die **indirekte optrede** van Jahwe. Met hierdie term word bedoel dat Jahwe optree deur die diens van 'n verteenwoordiger. Vanuit Israel se geskiedenis is dit duidelik dat Jahwe nie noodwendig *direk*, deur middel van sy eie persoon, sy volk hoef te verlos nie, maar dat dit op 'n indirekte wyse deur 'n mens kan geskied. Hierdie mense tree nooit in eie reg op nie, maar word deur Jahwe gekies en toegerus daarvoor, sodat Hy sy verlossing deur hulle as instrumente volbring. Die roeping van Moses bevestig dit. In Eksodus 3:8-10 word beskryf hoe Jahwe dit aan Moses duidelik maak dat Hy Israel gaan verlos uit Egipte. Direk daarna stuur Jahwe egter vir Moses na die farao as die instrument waardeur hierdie bevryding gaan plaasvind.¹⁶

¹⁶ Eks 3:8-10 “Daarom het Ek afgekom om hulle (Israel) uit die mag van Egipte te bevry. Daarom stuur Ek jou na die farao toe sodat jy my volk, die Israëliete, uit Egipte kan bevry.” (NAV)



In vers 12 kry Moses die belofte dat Jahwe met hom sal wees. So word Josua ook deur Jahwe verkies as die instrument deur wie Hy Israel die beloofde land sou inlei (vgl. 4.1). Selfs in die boek Rigters is dit duidelik dat Jahwe elke keer op die noodkreet van Israel ag gee deur aan hulle 'n leier te gee waardeur Hy hulle dan verlos van hulle vyande. Die rigters was charismatiese leiers wat telkens deur God gekies is om sy volk van hulle vyande te verlos (vgl. Rig 2:16). Zimmerli (1987:83) noem daarom die rigters '*deliverers*' – verlossers. Hy (Zimmerli 1987:83) noem drie dinge wat die karakter van die rigters kenmerk:

- a) Daar is nie 'n lyn van opeenvolging nie. Elke rigter is 'n nuwe verlosser (helper) wat deur Jahwe gestuur word.
- b) Die optrede van die rigters was nie die gevolg van een of ander menslike uitnemendheid nie, maar alleenlik omdat God die inisiatief geneem het om 'n rigter te stuur. Die rigters was dus nie helde nie, maar *instrumente* in die hande van Jahwe.
- c) Dit was die taak van die verkose rigter om die volk te lei en rig volgens die wil van Jahwe. Hy was dus sy hele lewe lank daarvoor verantwoordelik om toe te sien dat die volk aan Jahwe gehoorsaam is.

Die rigters was persone wat deur God geïnspireer is om die volk van hulle vyande te verlos en om die volk in die oorlog teen die vyand te lei (Hinson 1997:80). God bly egter self die Groot Verlosser, daarom dat die rigter of die volk nooit sou kon sê dat dit deur hulle eie toedoen was dat hulle Israel verlos het nie (bv. Rig 7:2 en verder). Die rigter was dus net 'n verteenwoordiger van God in die proses van verlossing. Vir hulle taak as *verlosser*, is hierdie verteenwoordigers van God telkens deur die Gees van Jahwe toegerus vir hulle taak. Becker (1980:20) verwys na die amp van die rigter as "*an organ of civil government and the administration of justice, as demanded by life in die civilized territory.*"

Anders as Moses het meeste rigters nie 'n godsdienstige funksie gehad nie (Klausner 1956:19). Moses was nie net 'n politieke leier nie, maar hy het 'n sleutelrol vervul in die daarstelling van Israel se godsdienststrukture. Hy was 'n tussenganger tussen God en Israel binne God se verbond met Israel. Die enigste uitsondering onder die rigters is Samuel wat eintlik as 'n profetiese rigter opgetree



het en nie so seer as 'n politieke leier nie. Selfs in sy betrokkenheid by die aanstelling van Saul as koning, is sy optrede eerder die van profeet as die van een politieke leier wat sy mag aan sy opvolger oorhandig. Gevolglik het die politieke dimensie dus by Samuel as rigter ontbreek, wat wel by Moses teenwoordig was.

In die boek 1 Samuel word beskryf dat die behoefte aan verlossing van hulle vyande by Israel so groot geword het dat hulle by Samuel aangedring het om 'n koning aan te stel. Die politieke stam-stelsel waarvolgens Israel in stamme verdeel en deur verskeie oudstes en stamleiers regeer is, kon nie effektief weerstand bied teen veral die Filistynse bedreiging nie (Lemche 1988:104, 124, 131). Israel het 'n permanente leierskap nodig gehad om 'n sterk staande weermag op te bou as buffer teen die omringende vyande (Finkelstein & Silberman 2001:124-125; Hinson 1997:89; Zeitlin 1991:156). Ook in hierdie behoefte van Israel het God voorsien. Weer eens is dit duidelik vanuit 1 Samuel 8 dat die koning bloot 'n uitverkorene van Jahwe is. Jahwe self bly Israel se Koning (Jenni & Westermann 1975:911). Die aardse koning van Israel is net sy verteenwoordiger of instrument deur wie God optree (Kraus 1960:757). Walton (1990:121) stel dit dat die aardse koning God se middel was waardeur Hy in die geskiedenis van Israel ingegryp het. Saul word daarom as eerste koning van Israel gekies, nadat Jahwe geraadpleeg is en Hyself vir Saul as sy verteenwoordiger aangewys het. As teken daarvan dat God Saul verkies het, moes Samuel Saul met olie salf.¹⁷

Hier word dit dan duidelik hoe die volk se noodkreet om verlossing aanleiding gee tot God se indirekte optrede om sy volk te red. God kan sy volk self op 'n persoonlike direkte wyse red, maar meestal kies Hy iemand as instrument deur wie Hy Israel indirek verlos.

Met die instelling van die koningskap in Israel is God se *instrument, die koning, gesalf*. Hierdie salwing het van hom die *gesalfde van Jahwe – messias* - gemaak.

¹⁷(1 Sam 9:16) “Môre teen hierdie tyd sal Ek 'n man uit die gebied van Benjamin na jou toe stuur. Jy moet hom tot regeerder oor my volk Israel salf. Hy sal my volk red uit die mag van die Filistyne, want Ek het op my volk ag geslaan. Ja, hulle hulpgeroep het My bereik.” (NAV)

Moontlik is God se *messias* tydens sy salwing-seremonie deur die Gees van Jahwe in besit geneem (Day 1990:98; Jenni & Westermann 1975:914). Israel se nood het dus aanleiding gegee tot God se redding deur sy *messias*. In die aanstelling van die koning het God nou die taak as bemiddelaar van *verlossing* en *redding* aan die regeerder van die land opgedra. Elke koning van Israel het dus hierdie taak gehad as dienaar van God (Tromp 2000:135; Kraus 1960:757).

God se optrede om sy volk te red, was gewoonlik gekoppel aan 'n noodsituasie. 'n Noodsituasie waarin God voorsien deur óf in eie persoon op te tree óf 'n *messias* te gebruik. Reeds hier is dit duidelik dat dit nie eksegeties verantwoordbaar sou wees om direk vanuit Ou-Testamentiese profesieë oor 'n komende *messias* of *verlosser* na Jesus Christus te spring nie. Daar sal elke keer eers bepaal moet word wat was Israel se nood op die gegewe oomblik en hoe sou God daarin voorsien binne hulle direkte noodsituasie voordat daar enigsins van Jesus Christus sprake kan wees in die uitleg van die teks. Reeds hier is dit duidelik dat terme soos *Messiaanse psalms* en *Messiaanse profesieë* gewoonlik eensydig gebruik of vertolk word in die hedendaagse volksmond.

3.2.4 God se optrede deur die hoëpriester

In Israel was die koning egter nie die enigste een deur wie Jahwe opgetree het nie, daar was ook die priesters en by name die hoëpriester. Van die instelling van die priesteramp word vertel in Eksodus 28 en 29. Net soos by die aanstelling van die koning is dit Jahwe self wat Aäron en sy seuns uitkies om die priesterlike werk in Israel te verrig. Eksodus 29:7 vertel wel dat die priesters gesalf is, maar hierdie teks dateer uit die periode ná die ballingskap toe daar nie meer 'n monargie in Israel was nie. Die titel *gesalfde van Jahwe*, was dus oorspronklik 'n koningstitel. Eers ná die Babiloniese ballingskap is dié titel vir die hoëpriester gebruik is (Tromp 2000:135; Anderson [et al] 1984:52,58). Vanuit Psalm 133 lyk dit asof daar wel 'n tradisie van salwing was waarvolgens die priester gesalf is.¹⁸ Ook hierdie psalm dateer moontlik uit die ná-ballingskapstyd (Boshoff, Scheffler & Spangenberg 2000:195-196). So is Becker (1980:50) van mening dat dit eers na die beëindiging

¹⁸ Ps 133:2: "Dit is soos reukolie wat van die kop af in die baard afloop, die baard van Aäron, af tot by die soom van sy klere" (NAV).

van die monargie was dat die status en belangrikheid van die priesters en in besonder die hoëpriester, verhef is tot *gesalfdes van Jahwe*. Dit is dus moontlik dat die priesters oorspronklik nie gesalf is nie. Wel het dit nie van hulle minderwaardiger instrumente van God, in vergelyking met die koning, gemaak nie. Die feit dat Jahwe hom vir 'n bepaalde taak as sy ampsdraer verkies het, het van die hoëpriester God se verteenwoordiger gemaak, nie die salwing op sigself nie.

So is die priesters aan Jahwe gewy met die spesifieke doel om in die heiligdom van God diens te verrig. Dit het die priester, net soos die koning, in 'n besondere verhouding tot Jahwe geplaas. Vanuit hierdie besondere verhouding tussen God en die priester, is die priester van die gewone wêreld vir spesifieke take afgesonder (Van Gemeren 1997:1124-1125; Van Groningen 1990:35).

Binne die kultus het die priester verskillende take gehad. Een van hulle oudste take was om uitsprake vanaf Jahwe te ontvang oor bepaalde sake. Die Israeliete het na die priesters gegaan om Jahwe te raadpleeg. Die priesters was veronderstel om namens Jahwe 'n uitspraak te lewer. Hiervoor het die priesters gewoonlik óf die efod óf die Urim en Tummim gebruik om 'n antwoord van Jahwe te ontvang. 'n Verdere taak wat priesters gehad het, was die van 'n onderwyser (Van Groningen 1990:35; Lemche 1988:214-215).¹⁹

As onderwysers in die Wet van Jahwe was die priesters boodskappers van Jahwe wat die wil van God aan die volk bekend moes maak vanuit die Wet (Mal 2:7).

Nog 'n funksie van die priesters was om te offer. Dit was een van die belangrike elemente van Israel se godsdiens. Aanvanklik was die priesters nie die enigste persone wat binne die godsdiens van Israel offers gebring het nie. Daar was byvoorbeeld Gideon wat 'n altaar vir Jahwe moes bou om op te offer (Rig 6:25-26). Ook Manoag, Simson se pa, het 'n offer aan Jahwe geoffer (Rig 13:19-20). So ook Elkana, Samuel se pa (1 Sam 1:4). Saul (1 Sam 13:9), Dawid (2 Sam 6:17-19) en Salomo (1 Kon 3:4 en 15) het almal offers aan Jahwe gebring. Die bring van hierdie offers het egter nie van hulle priesters gemaak nie. Alhoewel die priesters geoffer het, was hulle eintlike taak om die bloed van die offer op die

¹⁹ Deut 33:10:“Hulle sal Jakob u verordeninge leer en Israel u wet...” (OAV).

altaar van Jahwe by die tabernakel en die tempel uit te gooi en om die offer self aan die brand te steek. Hierdie daad mag slegs deur 'n priester verrig word. Die rede was dat die altaar deel was van God se heiligdom en dus self ook geheilig was. Priesters was die enigste persone wat aan Jahwe geheilig was vanweë hulle werk en werksplek. Gewone mense wat nie aan Jahwe gewy was nie, kon dus nie by die altaar van Jahwe kom nie (Eks 30). Die taak was 'n reg wat slegs die priester toegekom het. De Vaux (1991:356) noem daarom die priester 'n *bedienaar van die altaar*. Ná die ballingskap het die reg om te offer, al hoe meer begin oorgaan na die priesters.

Onder die verskeidenheid van offers wat Israel gehad het, was die sondoffer. Die doel van hierdie offer was om Israel se sonde van hulle weg te neem en om versoening tussen God en die sondaar te bring. Binne hierdie versoeningsproses het die priester dan 'n besondere taak gehad (Lev 4). As tussenganger tussen God en die sondaar (die een wat offer) was hy die een wat namens God die offer ontvang het. Gewone mense kon nie self die bloed op die altaar uitgooi nie. Sonder die tussenkoms of bemiddeling van die priester was versoening tussen God en die sondaar dus nie moontlik nie. God self het dus die priester gebruik om versoening tussen Hom en die sondaar te bewerk.

In hierdie sin kan die take van die priesters saamgevat word as 'n *funksie van bemiddeling*. Hiermee word bedoel dat die priester, net soos die koning, 'n tussenganger tussen Jahwe en die volk Israel was. Hy het dus God by die volk verteenwoordig, maar terselfdertyd het hy die volk by God verteenwoordig. As hy die bloed van die offers na die altaar gebring het, het hy namens die persoon wat offer, hierdie bloed na Jahwe gebring. Wanneer hy egter die volk vanuit die Wet onderrig het of namens God uitsprake moes gee, het hy God by die volk verteenwoordig.

Binne die hele opset van priesterskap, was daar ook die spesiale amp van hoëpriester. In Levitikus 21:10 word hy genoem *הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל מֵאַחֵיו* – *die grootste priester onder sy broers*. Hierdie buitengewone amp is net soos die gewone priesterlike amp deur Jahwe ingestel. Die hoëpriester is van die ander priesters onderskei deur sy spesiale kleredrag (Eks 29). As hoëpriester het hy die

spesifieke taak gehad om die volk Israel by God te verteenwoordig. Alhoewel al die priesters tussengangers tussen Jahwe en die volk was, was die hoëpriester as't ware die groot tussenganger tussen God en sy volk. Dit het hom in 'n unieke verhouding tot God geplaas, vandaar dat hy 'n tipe kroon in die vorm van 'n blom op sy voorhoof gedra het waarop gestaan het: *geheilig aan Jahwe*. Soos die res van die priesters was die hoëpriester se werk verbonde aan Israel se tabernakel- of tempelkultus.

Dit was die hoëpriester se taak om versoening tussen Jahwe en sy volk Israel te bewerk. Dit het dan spesifiek gebeur op die sogenaamde *Groot Versoendag*. Op hierdie dag het die hoëpriester 'n dier geoffer vir die volk se sonde. Hierdie dier se bloed is nie op die gewone altaar van Jahwe uitgegooi nie. Hierdie bloed moes in die allerheiligste van die tabernakel of die tempel ingeneem word om daar voor die aangesig van Jahwe versoening vir die volk se sondes te bewerk. Met sy vinger moes die hoëpriester van die bloed aan die verbondsark smeer. Net die hoëpriester mag in die allerheiligste ingegaan het. Vanuit die allerheiligste het die hoëpriester weer namens God uitgekom en die orige bloed van die offer oor die volk gesprinkel as teken van kwytskelding en vryspraak (Lev 16). Sonder hierdie aksie of bemiddeling van die hoëpriester was daar nie versoening tussen God en sy volk nie. Hy het dus die versoening op 'n spesiale manier bemiddel. Dié posisie het die hoëpriester 'n baie unieke status onder die ander priesters gegee.

In die tydperk ná die ballingskap het die status van die hoëpriester verander. Toe was daar nie meer 'n monargie nie. In hierdie tyd is die ritueel van salwing by die aanstelling van die koning, moontlik vir die eerste keer op die hoëpriester oorgedra (Anderson [*et al.*] 1984:52,58). Dit het egter nie van die hoëpriester 'n *koning* gemaak nie. Al wat dit beteken het, was dat hy beskou is as die hoof van die volk. As hoof van die volk was die hoëpriester dus nou die verteenwoordiger van God se verlossing en heerskappy (Van Groningen 1990:35). Weens sy taak as middelaar, was die hoëpriester in elk geval 'n *verlosser* van sonde.

Met die ballingskap is die tempel vernietig. Volgens 2 Konings 25 is die hoëpriester deur Nebukadnesar gedood. Daar was toe nie meer 'n plek waar versoening tussen God en sy volk kon plaasvind nie. Verder was daar ook nie

meer 'n bemiddelaar tussen God en sy volk nie. Volgens die profete (Hos 4 en Mal 2) het die priesters as herders Jahwe teleurgestel. Hulle het die volk mislei, weg van Jahwe af. Die volk het in sonde verval en daarom is hulle in ballingskap.

In die tyd ná die ballingskap het die politieke leier en die hoëpriester saam as regeerders van Israel opgetree (Hag 1-2; Sag 4).

3.2.5 God se optrede deur die messias-koning

Na die rigtertydperk het God konings aan Israel voorsien om hulle uit hulle noodsituasies te verlos (vgl. 1 Sam 8-10). In die antieke Midde-Ooste het die koning oor die algemeen twee besondere funksies gehad – dié van *kryger* en dié van *regter* (Croft 1987:84). As teken dat God hom aangestel het, is die koning gesalf. Hierdie handeling het van hom die *gesalfde van Jahwe* gemaak, die één deur wie Jahwe optree. Die koning was as't ware 'n *kanaal* vir Jahwe se werking onder die volk (Clines 1998:8-11; Jenni & Westermann 1975:914; Johnson 1955:13-14). Die feit dat die koning deur God self verkies is en dat hy 'n instrument in die hand van Jahwe was, het hom in 'n buitengewone verhouding met Jahwe geplaas (Usue 2007:88; Gottwald 1985:336). Hierdie buitengewone verhouding tussen Jahwe en die koning het die volgende behels (Soggin 1993:68; De Vaux 1991:104-105):

- as gesalfde het die koning gedeel in die heiligheid van Jahwe en was hyself heilig;
- die koning word geskets met goddelike trekke;
- die koning is onaantasbaar;
- die koning was 'n verlossersfiguur.

Van Groningen (1990:36-37) sluit hierby aan. Hy meen die salwing van die koning het op drie aspekte gedui, naamlik:

1. dat die koning deur Jahwe aangestel is as *verlosser* van die verbondsvolk;
2. dat die koning aangestel is om te *regeer* oor die verbondsvolk;



3. dat die koning ook aangestel is as 'n herder oor die volk van Jahwe (Ps 78:70-72). Die feit dat die koning as herder van die volk aangestel is, word in ander Nabye-Oosterse literatuur gevind (Otto 2004:135-136).

Die *heiligheid* waarin die koning as messias van God deel, is waarskynlik die rede waarom Dawid Saul se lewe gespaar het (1 Sam 24:7; vgl. Day 1990:98; Rosenberg 1986:136). Om die koning te vloek, kon daarom ook in lyn gebring word met om God te vloek en was met die dood strafbaar (1 Kon 21:10,13; vgl. Soggin 1993:68; Johnson 1955:14).

Elke koning was *ipso facto* 'n *verlosser*, net soos die rigters in die tyd voor die monargie. Hierdie idee van 'n *verlosser-koning* was algemeen in die antieke Nabye Ooste (Tromp 2000:135; De Vaux 1991:110). Op hierdie wyse was die koning verantwoordelik vir die voorspoed, welvaart en beskerming van sy volk (Kim & Human 2008:1488).

In die hele Nabye Ooste sowel as in Israel is die koning beskou as die *vader van sy volk*; *draer van gesag*; *gewer van lewe*; 'n *herder wat sy onderdane beskerm*; *hy sorg vir vrede en is verantwoordelik vir voorspoed*. Selfs die siekte van die koning was geïntegreer met volksrampe (Brueggemann 1994:81; Pleins 1993:108-113; 2 Kon 20-3-7). Hy is ook die *opperbevelhebber van die leër* (Clines 1998:10). Die koning het met reg oor Israel regeer as God se verteenwoordiger, omdat Jahwe die koning *verkies* en Homself aan die koning verbind het (Usue 2007:83; Albertz 2003:292; McNutt 1999:172). Hierdie *verkiesing* kan beskryf word as 'n *goddelike keuse*. Hierdie *goddelike keuse* was egter nie net 'n idee wat tot Israel beperk was nie. Inteendeel, dit was 'n algemene opvatting deur die hele antieke Nabye Ooste dat die koning 'n koning is, omdat die gode hom verkies en aangestel het (Usue 2007:83). So word byvoorbeeld van Nabonidus geskryf dat Sin en Nergal hom alreeds verkies het as koning toe hy nog in die moederskoot was. Ook van Kores word beskryf dat Marduk hom verkies het. By die Hetiete en die Egiptenare kry ons die idee dat die koning regeer op grond van 'n *goddelike keuse* (Zimmerli 1987:86).



Omdat Israel soveel keer deur oorlog bedreig is, was dit die koning se taak om die volk in die oorlog teen die vyand te lei. Deur die gewapende optrede van die koning het Jahwe sy volk verlos (Murphy 2002:26-27; Anderson 1975:171). Israel het geglo dat Jahwe self het voor sy volk uitgetrek in die geveg, vandaar dat Israel dikwels die verbondsark saam met hulle in die geveg geneem het. In die oorlog was die koning die verteenwoordiger van Jahwe as die sigbare aanvoerder van die Israelitiese leer namens God. In Israel se oorloë is die vyand gewoonlik met die banvloek getref. Alles van hulle, mens en dier, is dus vernietig. Hierdie vernietiging moes as 'n soort brandoffer aan Jahwe dien. Omdat Jahwe die oorwinning gee, behoort alle buit aan Hom. 'n Verdere doel van oorlog was soms om die *wraak van God* oor die vyand uit te oefen (Murphy 2002:26-27; Anderson 1975:152,171).

Om die volk in 'n oorlog teen hulle vyande te lei, was egter nie al taak wat die koning gehad het nie. Volgens Psalm 72 moes die koning *reg* en *geregtigheid* asook *vrede* in Israel handhaaf. Johnson (1955:3) noem daarom die koning die *vergestalting van geregtigheid* - צדקה צדקה. Volgens die beeld wat in Psalm 89:14 en Psalm 93 geskets word, is Jahwe se troon op *reg* en *geregtigheid* gegrond, terwyl *geregtigheid* deel van Jahwe se karakter is. Op aarde was die koning die verteenwoordiger van hierdie *reg* en *geregtigheid* van Jahwe. Daarom was hy verantwoordelik dat die Wet van Jahwe toegepas word (Bullock 2005:180). Die koning was die hoogste *regter*. Hy het die verantwoordelikheid gehad om *dit wat reg is* te beskerm (McNutt 1999:172). Die koning was daarvoor verantwoordelik om *vrede* - שלום - in Israel te handhaaf. Die volk se geluk en voorspoed hang dus van die koning se optrede af. Volgens Psalm 72:1 kan die koning net sy pligte nakom as Jahwe hom leer. Die koning moes ook die volk voorgaan in godsdienstige aangeleenthede, soos gebed en die bring van offers (Murphy 2002:29; Clines 1998:8-11; Johnson 1955:11-12).

Die koningskap van Israel was aanvanklik nie verbind tot 'n bepaalde familie nie. Daar was twee voorwaardes waaraan 'n persoon moes voldoen om koning te word (vgl. 1 Sam 8-10). Eerstens moes die betrokke persoon deur Jahwe self aangewys word en tweedens moes die volk die persoon as koning aanvaar. In die tyd van Dawid se regering het daar egter 'n verandering ingetree. Die rede, sy

seun Salomo het hom as koning opgevolg. Vir Dawid het daar dus 'n dinastie ontstaan. Jahwe self het beloof dat Hy vir Dawid 'n huis sal bou (Brueggemann 2002:70-71). Daar is wegbeweeg van 'n charismatiese verkiesing van 'n persoon as koning (Clines 1998:10; Jenni & Westermann 1975:912). Wat dit eintlik vir Israel beteken het, was dat Jahwe nie meer enige persoon verkies het as sy regeringsvertegenwoordiger nie, maar dat Hy hom vanuit 'n bepaalde familie sou kies (Albertz 2003:292-293).

Jahwe het dus 'n familie in Israel uitverkies waaruit Hy verder nog 'n bepaalde geslagslyn sou kies om Hom te verteenwoordig as *verlosser-koning*. Die voorreg om nou Jahwe te kon verteenwoordig as heersers van Israel is vanaf Dawid se tyd, dus van pa na seun, oorgedra. Jahwe self sou die verlossing wat hierdie Dawidiese konings van Israel se vyande moes bewerk, waar maak. Aan elke opvolger van Dawid sou Jahwe sy goedheid bewys.²⁰ Elke koning is steeds gesalf as teken daarvan dat Hy deur Jahwe uitverkies is en toegerus sou word vir sy taak. Daar het dus 'n lyn, of te wel 'n dinastie van *messiasse (gesalfdes)* ontstaan (Sabourin 1974:124). Op hierdie wyse is Israel se verlossing aan 'n bepaalde familie verbind en 'n verbreking van hierdie messias-lyn sou tot groot ongeluk, 'n groot krisis, in Israel lei (Johnson 1955:11-12).²¹ Vandaar dat die skrywer van die boek Klaagliedere met die aanbreek van die ballingskap, die val van die Dawidshuis betreur (Klaagl 4:20).²²

Hierdie hele verandering in Israel was gegrond op 'n belofte van Jahwe aan Dawid (Brueggemann 2002:70-71; Jenni & Westermann 1975:911).²³ Hierdie Natan-profesie het 'n belangrike rol gespeel in die legitimasie van die Dawidshuis as 'n koninklike instelling, waaruit nie net 'n koning vir die hede aangestel word nie, maar waaruit sowel Israel se toekomstige konings aangestel sou word (Whedbee

²⁰ Ps 18:51: "Hy (Jahwe) maak die verlossing van sy koning groot. Hy bewys sy goedheid aan sy messias (gesalfde), aan Dawid en aan sy nageslag tot in ewigheid."

²¹ 2 Sam 21:16-17. Vers 17: "Toe het die manne van Dawid vir hom gesê: U wat die lamp van Israel is, mag nie meer saam met ons na die oorlog toe uittrek nie, sodat die lamp nie doodgeblaas sal word nie."

²² "Ons koning van wie ons lewe afhanklik is, die gesalfde van Jahwe, is gevang in hulle vanggate, hy van wie ons gedink het dat ons onder sy beskerming sal leef onder die nasies" (NAV).

²³ 2 Sam 7:11-16: "Ek maak aan jou bekend dat Ek vir jou 'n koningshuis gaan vestig. Jou koningshuis en jou koningskap sal vir altyd vas staan; jou troon sal altyd voortbestaan" (NAV).



1988:150; Becker 1980:25). Hierdie is 'n eenmalige eiesoortige belofte wat Jahwe aan niemand anders in die Ou Testament bied nie (Brueggemann 1994:137). Van Zyl (1987:102) bring hierdie belofte in verband met die seën wat Jakob oor sy seun Juda uitspreek in Genesis 49:10, naamlik dat die septer (simbool van heerskappy) nooit van Juda sal wyk nie. Dit moet in gedagte gehou word dat hierdie teks deel vorm van die Jahwistiese tekstradisie (Boshoff, Scheffler & Spangenberg 2000:87-91). Hierdie tradisie het waarskynlik ontstaan in die Suide van Israel aan die koninklike hof. Binne breër verband (Gen 48-50) is Genesis 49 moontlik deel van 'n mengsel van Jahwistiese en priesterlike tekstradisies (Wenham 1994:461). Die priesterlike tekstradisie het op sy beurt waarskynlik tydens die Babiloniese ballingskap opskrif gestel (Boshoff, Scheffler & Spangenberg 2000:163). Dit is dus moontlik dat Jakob se seën oor Juda oorspronklik nie bedoel was as toekomsvoorspelling oor die koningskap van Dawid en sy nageslag nie. Die vorm waarin Genesis 49 vandag staan, kan dus 'n latere redaksionele verwerking en interpretasie wees. So 'n herinterpretasie van Genesis 49 sou egter beslis bydra tot die legitimiteit van die Dawidskoningshuis. Hierdie legitimiteit van die Dawidskoningshuis het daartoe bygedra dat die totale Judese koningshuis gesien is as 'n messiaanse instelling. Klausner (1956:241) noem daarom die totale '*Huis van Dawid*' 'n *kollektiewe messias* instelling. Volgens die Natans-belofte sal Jahwe vir Dawid 'n huis (dinastie) bou (Brueggemann 2002:10-71).

Weens hierdie belofte van God aan Dawid, en die hele oorgang na 'n messias-dinastie waarvan Dawid die eerste was, kan Dawid beskryf word as *prototipe* van die Ou-Testamentiese messias-gedagte (Klausner 1956:19). Deurdat Dawid daarin kon slaag om die twaalf stamme van Israel te verenig rondom Jerusalem as hoofstad en die feit dat hy Israel 'n groot en sterk volk gemaak het, was hy polities suksesvol. Hiermee saam was hy 'n oorlogsheld wat deur sy suksesvolle veldslae Israel se landsgrense uitgebrei het en vrede en stabiliteit aan sy volk gegee het. In die oë van sy volk was Dawid die grootste politieke verlosser van alle tye (Klausner 1956:20). Die argeologiese ontdekking in 1993 van die sogenaamde *Huis van Dawid* – *inskripsie* by Dan, bevestig die grootsheid van Dawid en sy reputasie selfs ongeveer honderd jaar na sy dood (Finkelstein & Silberman 2001:129). Die inskripsie vertel van Hasael, die koning van Damaskus se



oorwinning (835 v.C.) oor Jehoram die seun van Agab, die koning van Israel en Ahasia die seun van Jehoram uit die *Huis van Dawid*.

Ten spyte van sy tekortkominge was Dawid 'n sterk godsdienstige leier. Saam met sy politieke sukses was Dawid in die oë van die volk dus die ideale koning. In die boeke 1 en 2 Konings word Dawid se opvolgers almal gemeet in terme van hoeveel hy soos Dawid gedoen het. Dit maak dus van Dawid 'n outentieke *prototipe* van die Ou-Testamentiese messias-gedagte. As gevolg van die Natansbelofte het die naam: *Seun van Dawid* een van die Judese koningstitels geword. Selfs die naam *Dawid* is soms deur profete soos Hosea as titel van 'n verwagte messias gebruik.²⁴ In die Talmud blyk dit of Dawid self die verwagte messias sal wees of ten minste weer Dawid genoem sal word (Klausner 1956:21). Deur die verloop van die tyd is die naam *Dawid* gebruik om na die koningshuis van Juda in die algemeen te verwys (Rendtorff 2005:63).

Na die skeuring van die Ryk in die tyd van Rehabeam (± 920 v.C.) is die regering van die Dawidiese-koningshuis net beperk tot die stamme Juda en Benjamin in die Suide, terwyl die tien ander stamme in die Noorde hulle eie koning gekies het. In die Noorde was die koningskap nie verbind aan 'n bepaalde familie nie. Enige persoon kon koning word as die volk hom aanvaar. Verkiesing deur Jahwe het nog steeds 'n rol in die Noorde gespeel. Byvoorbeeld, Jerobeam word juis koning van Israel, omdat dit Jahwe is wat hom aanstel en verkies (1 Kon 11). In die Noorde is die konings ook gesalf, want in 2 Konings 9:3 sê Jahwe vir Jehu: “Ek salf jou tot koning oor Israel” (OAV).

God se belofte aan Dawid het egter in die Suide steeds bly vasstaan, sodat die volk daar afhanklik was van God se optrede deur 'n seun van Dawid vir hulle verlossing. In die tyd van die ballingskap van beide Israel en Juda was Israel steeds afhanklik van 'n Dawidiese koning vir verlossing (Eseg 37).

Volgens die beskrywing van die Ou Testament is die Dawidiese messias-dinastie met die Babiloniese ballingskap van Juda in 587/6 v.C., gebreek. Jojakim is deur

²⁴ Hos 3:5: “Daarna sal die kinders van Israel hulle bekeer en Jahwe hulle God soek en Dawid hulle koning en met siddering aankom na Jahwe en na sy goedheid in die laaste van die dae” (OAV).



Nebukadnesar van die Dawidstroom afgesit en in gevangenskap na Babel weggevoer. Jojakim se oom Sedekia is toe as koning aangestel. Hy was ook uit die huis van Dawid, alhoewel hy nie die regmatige troonopvolger was nie. Sedekia was nie gehoorsaam aan Jahwe nie; daarom was sy ondergang ophande (Eseg 34). Nadat Nebukadnesar vir Sedekia van die Dawidstroom verwyder het, was Israel geheel en al sonder 'n koning. Daar was toe geen *messias* meer nie. Nietemin was die verwagting volgens Esegïel 34:23-24 dat God weer 'n *herder* in die vorm van 'n nuwe Dawid sal aanstel oor Israel:

“Ek gaan vir hulle net een herder aanstel, en hy sal vir hulle sorg: my dienaar Dawid. Hy sal vir hulle sorg, hy sal vir hulle 'n herder wees. Ek, Jahwe, sal hulle God wees, en my dienaar Dawid sal oor hulle regeer. Ek, Jahwe, het dit gesê” (NAV).

Die oorspronklike *messias* was dus Dawid. Dawid se koningskap het later 'n simbool geword van 'n ideale koningskap (De Boer 1991:1). In die tyd van die Babiloniese ballingskap het die Dawidiese koningskap die grondslag van Israel se eskatologiese verwagting geword. Die Dawidiese monargie het as grondslag van hierdie eskatologiese verwagting aan Israel die nodige elemente gebied om die verwagting rondom hulle toekoms te kon verwoord (Bullock 2005:178, 180-182; Gottwald 1985:336; White 1984:13; Goldingay 1981:102).

Tot dusvêr is daarop gewys dat die *messias* iemand was deur wie God opgetree het om sy volk te verlos asook om reg en geregtigheid te handhaaf. In die tyd van die monargie was die koning by uitstek *die gesalfde van Jahwe*. Elke koning van Israel was 'n bemiddelaar van *verlossing*. In Juda het die *messias* uit 'n bepaalde familielyn gekom. Omdat die koning in die tyd van die monargie die enigste *gesalfde* was, het dit hom in 'n spesiale verhouding tot Jahwe geplaas. In die volgende afdeling sal ek hierdie verhouding tussen God en die Dawidiese koning nader omskryf en wys na hoe dit die verstaan van die Ou-Testamentiese *messias*-begrip beïnvloed.



3.2.6 Sionsteologie en die *Koningspsalms*

Vir Israel was die tempel en die koning se paleis, wat albei in Jerusalem was, 'n vaste godsdienstige fokuspunt na die tyd van die uittog uit Egipte en die stryd om vestiging in Kanaän (Finkelstein & Silberman 2001:123). Een van die belangrike ontwikkelinge rondom die tempel op die berg Sion en die koninklike paleis, was *Sionsteologie*.

Die berg Sion het 'n belangrike rol gespeel in die godsdienstradisie van veral Juda, die Suidryk (Pleins 1993:116-117; Kraus 1988:58). Hierdie tradisie staan bekend as sogenaamde *Sionsteologie*. Dié godsdienstradisie het ontstaan in die stad Jerusalem, wat geleë was op die berg Sion. Volgens hierdie tradisie was die berg Sion die woonplek en die troon van Jahwe, die God van Israel (Albertz 2003:55, 133, 152-157; McCann, 1993b:146-148; Seybold 1986:110-113). Hiervandaan het Jahwe oor sowel Israel as die hele aarde regeer (Ps 48). By hierdie berg het Jahwe die vloedwaters van chaos en die nasies verslaan (Pss 46:3, 7; 48:5-7; 76:4, 6-7; vgl. Ollenburger 1987:15). Die tempel wat deur Salomo gebou is, is volgens 2 Kronieke 6 gesien as die ewige woonplek van Jahwe terwyl Jerusalem self deur Jahwe verkies is, sodat sy Naam daar kan woon (Whedbee 1988:149-150). Om hierdie rede is die stad Jerusalem as oninneembaar beskou (Ps 48; vgl. Murphy 2002:42-43). Jerusalem en Sion is beskou as 'n toevlugsoord van beskerming (Albertz 2003:55, 133, 152-157; Craven 1992:26). Nie net is Jerusalem as oninneembaar beskou nie, maar ook as die hoofstad van die wêreld (McCann 1993b:147; Pleins 1993:117). Ingebed in Jahwe se verbond met die Dawidshuis, is sy verbintenis met Jerusalem. Die teenwoordigheid van die verbondsark in Jerusalem het hierdie verbintenis tussen die stad en Jahwe sigbaar uitgebeeld. Binne *Sionsteologie* was die berg Sion 'n simbool van die totale Jerusalemse kultus (Ollenburger 1987:19-22).

Daar was verder 'n derde element, naamlik die Dawidiese koningslyn. As God se verteenwoordigers is die Dawidiese konings deur Jahwe verkies as sy seuns om te sit op Jahwe se troon en om namens Hom oor Israel te regeer. Die belofte wat God aan Dawid gemaak het, naamlik dat daar tot in ewigheid nooit een op sy troon in Jerusalem sal ontbreek nie, is as deel van *Sionsteologie* beskou (Murphy 2002:30; Clines 1998:5, 8-10). Hierdie belofte van God aan Dawid en die



Sionsteologie het saam gegroei tot een *tradisiekompleks* (Murphy 2002:30; Boshoff, Scheffler & Spangenberg 2000:134-136).

Die Ou-Testamentiese salwingsgebruik het God se *messias* in 'n unieke verhouding tot Jahwe geplaas. Nie net was hy die heilige, gesalfde van Jahwe nie, maar hy was die instrument waardeur God Israel verlos en versorg het. In die tyd van die monargie het dit dus van die *messias* 'n verlosser-koning gemaak. In Juda is hierdie spesiale verhouding tussen Jahwe en sy gesalfde, so ver uitgebrei dat daar selfs van 'n *konings- of messias-teologie* gepraat kan word. Vandaar dat De Vaux (1991:104) *salwing* as 'n godsdienstige ritueel beskou. Hierdie *teologie* word veral in die sogenaamde *Koningspsalms* beskryf. Sekere elemente daarvan kom verder voor in die *Sionsteologie*. Volgens die Sionsteologie is die koningskap van Juda 'n godsdienstige kultiese instelling en konsep (Eaton 1986:11).

Die Dawidiese koningskap het gestaan in die sfeer van Jahwe se eie koningskap. Jahwe was die Groot Koning en Israel die vergestaltung van sy koninkryk op aarde (Clines 1998:10). Sionsberg was as troon van Jahwe die sentrale punt vanwaar God oor die aarde regeer. Die Dawidiese koning het as instrument van Jahwe oor God se koninkryk regeer (Usue 2007:83). Die koning se troon was op die Sionsberg, langs die van Jahwe. Soms word die troon van Jahwe en die troon van die Dawidiese koning as dieselfde regeringsetel beskou (Eaton 1986:135, 142-143; Schimanowski 1985:138). God se teenwoordigheid in Jerusalem was 'n teken van sy ondersteuning aan die Dawidsdinastie. Jahwe se verbintenis aan die Dawidshuis het die posisies van die Judese koning as *messias van God*, gelegitimeer (Lemche 1988:205). Binne hierdie *konings- of messias-teologie* kan die karaktereienskappe van die Judese konings soos volg opgesom word (Murphy 2002:31, 40-41; Clines 1998:9-10). Die koning:

1. staan in 'n onderskeibare *vader-seun-verhouding* tot Jahwe;
2. is 'n tussenganger tussen Jahwe en sy volk Israel;
3. is 'n model van gehoorsaamheid aan Jahwe;
4. is 'n bestuursamptenaar van Jahwe se reg en geregtigheid, nie net oor die volk Israel nie, maar ook oor die nasies.

Na die sogenaamde *Koningspsalms* word deur sommige Bybelinterpreteerders dikwels verwys as *messiaanse psalms* met die spesifieke bedoeling dat hierdie psalms oor Jesus Christus handel (Haasbroek 2001:121). Dat só 'n interpretasie en sprong na Jesus Christus egter wetenskaplik onverantwoordbaar is, blyk duidelik uit die volgende motivering.

Die koning in die *Koningspsalms* regeer vanaf Sionsberg (Pss 2:7; 20:3; 110:2 en 132:15). Hy is 'n afstammeling van Dawid (Pss 18:51; 89:15; en 132:10, 17). Sy vriende is die *getroues van die land* (Ps 101:6). Die koning se mense en volk is Jakob; Jahwe se volk is die koning se volk; die koning is Israel se skild (Pss 20:8; 28:8; 72:2 en 84:10). Die koning is 'n aanbieder van Jahwe. Hy en sy volk aanbid dieselfde God (Ps 20). Die koning se oorwinnings dra by tot Israel se grootsheid. Deur sy oorwinnings kan die koning beskryf word as 'n oorwinnaar en veroweraar (Pleins 1993:102). Volgens Psalm 21 verheug die koning homself in die sterkte van Jahwe. Hy vertrou op die almag en grootsheid van Jahwe terwyl hy voor die oë van Jahwe regeer. Jahwe is die God van die koning (Ps 45:8). As Jahwe die koning red uit gevaar is dit so goed Hy red die hele volk (Ps 28:9). Volgens Psalm 63:12 is die oogmerke van die koning dieselfde as die doelwitte van enige aanbieder van Jahwe. Volgens Psalm 61:4 is Jahwe 'n skuilplek vir die koning en daarom sal hy in die tabernakel van Jahwe op Sion bly. Die koning is Jahwe se seun (Pss 2; 89). Hieruit blyk dit dat die koning in hierdie psalms nie op 'n toekomstige, verwagte koningsfiguur dui nie, maar op 'n aardse koning wat leef en regeer in die tyd wat die bepaalde psalm(s) gekomponeer is.

Vanweë die feit dat die aardse koning 'n *instrument van Jahwe* was, het Israel die koning as 'n *man tussen manne* gesien (Soggin 1993:68). Om hierdie rede kan die verhouding tussen die koning en God beskryf word as 'n verhouding waarin Jahwe die koning afgesonder het, eenkant gesit het van die res van die volk juis om vanuit sy verhouding met God 'n bepaalde taak te verrig (Lemche 1988:238; Mettinger 1976:191, 199). By baie van Israel se buurvolke is die verhouding tussen die koning en die gode selfs so ver ontwikkel, dat die koning óf as 'n god beskou is (bv. in Egipte) óf as 'n mens met bonatuurlike goddelike kragte (bv. in Mesopotamië) (Usue 2007:82-83; Van Groningen 1990:39).

Van Groningen (1990:39) wys daarop dat volgens die literatuur van die Ou Nabye Ooste, is die konings van Egipte en Mesopotamië beskou as *van goddelike afkoms*. Hierdie konings het tydens sy regering 'n *god-op-aarde* gefunksioneer. Hy was 'n *krag van vrugbaarheid, die hoofgod* en verder het hy 'n rol gespeel in 'n verskeidenheid van godsdiensrituele. Byvoorbeeld, in Egipte moes die farao elke jaar as god-op-aarde 'n bepaalde ritus waarneem sodat die Nylrivier die landbougrond kon vrugbaar maak. In Egipte sowel as Mesopotamië het die koning sekere lewegewende funksies gehad as die menslike vergestaltung van die *goddelike vrugbaarheidskrag* op aarde (Tromp 2000:135-136).

In Israel is die koning nooit as 'n goddelike figuur beskou nie. Wat wel die geval was, is dat Israel meegedoen het aan die algemene gebruik van die Ou Nabye Ooste deur na die koning te verwys as *die seun van God* (Ps 2; Curtis 2007:54; Usue 2007:87-88; Bullock 2005:178-179; Clines 1998:10-11; Schmidt 1991:34). Hierdie gebruiklike titel vir die koning kom alreeds so vroeg as 3000 voor Christus voor (Fossum 1995:1487). In Egipte was farao 'n god, omdat sy vader letterlik Amon-Ra was. Op een van die mure van 'n tempel in Luxor word uitgebeeld hoe die god Amon-Ra seksuele omgang met die koningin-moeder het. In die tempel van koningin Hatchepsut is 'n verskeidenheid van sketse wat bekend staan as *Die geboorte van die goddelike koning*. In hierdie reeks sketse word die farao uitgebeeld waar hy as seun van Amon-Ra ontvang word. Farao was dus Amon-Ra se seun (Otto 2004:130; Zimmerli 1987:86). Met sy dood het die farao een geword met die god Osiris (Mowinckel 1962:50). Ook in Babilon en Assirië is die koning beskou as die seun van god wat met goddelike gesag regeer (Usue 2007:82-83; Van Groningen 1990:40). Die koning is dus van geboorte af deur die gode gekies om te regeer. Die koningskap is dikwels as *mana* – 'n goddelike bonatuurlike krag, beskou – iets wat uit die hemel aan die koning geskenk is, selfs toe hy nog in die moederskoot was. Die koning was die gode se verteenwoordiger op die aarde. Deur hom het hulle hul gesag oor die volke beoefen. Die koning was ook die volk se verteenwoordiger by die gode (Sabourin 1974:335; Mowinckel 1962:43, 50-51).

Alhoewel Israel verskeie motiewe van hierdie antieke Nabye-Oosterse koningsideologieë oorgeneem het, is die meeste van hierdie sinspelings op 'n

gewysigde manier op die Joodse koning van toepassing gemaak. In Israel het die Egiptiese invloed op die koningsideologie dus 'n *interpretatio iudaica* ondergaan (Otto: 2004:134). In Israel was die koning wel die 'seun van God', maar nie vanweë seksuele omgang tussen God en die koningin-moeder nie, maar omdat God die koning volgens die Dawidsbelofte as sy seun *aangeneem het*. Hierdie beskouing is gegrond op God se belofte aan Dawid dat daar nooit iemand op Dawid se troon sou ontbreek nie (2 Sam 7). Hierdie belofte het ingehou dat die koning God se seun sou wees (Curtis 2007:54-55; Fossum 1995:1488). In Hebreeus word hierdie verhouding tussen God en die koning uitgedruk as: לְבָן יְהוָה לִי אֲנִי אֱהִיָּה לוֹ לְאָב וְתִהְיֶה יְהוָה לִי.²⁵ Soos onder ander Ou Nabye-Oosterse volke is die term *seun van God* in Israel as 'n titel vir die koning gebruik (Usue 2007:82-83; Fossum 1995:1488; Clines 1998:9-11).

Alhoewel Israel se koningsideologie van die volke rondom haar verskil het, was daar ooreenkomste wat op 'n sekere beïnvloeding uit die antieke Nabye-Ooste dui.

Dat die koning God se seun was, is gesetel in sy verkiesing as koning en verteenwoordiger van God se heerskappy oor Israel. Die monarg het koning geword die dag met sy salwing as teken daarvan dat hy God se *messias* (gesalfde) is. Dit is dus logies dat salwing die geleentheid sou wees waar God die koning as sy seun aanneem (Curtis 2007:56; Fossum 1995:1488). In hierdié sin behoort Psalm 2:7 verstaan te word dat die digter namens Jahwe die koning aanspreek met die woorde: 'Jy is my seun. Vandag het ek jou Vader geword.' Die 'vandag' is dus 'n verwysing na die dag waarop die koning gesalf is (Curtis 2007:55).

Spesifiek in Psalm 89 word die verband getrek tussen God se verkiesing van die Dawidshuis, God se verbond met Dawid en die feit dat die Judese koning God se seun is. In vers 27 word die koning beskryf as die eersgeborene van God. Hierdie titel *seun van God* dui op die noue verbintenis tussen Jahwe en die Judese koning (Clines 1998:11). In die oë van God was die koning 'n mens, maar in die oë van die volk was die koning niks minder as 'n *primus inter pares* nie

²⁵ 2 Sam 7:14 "Ek sal vir hom 'n Vader wees, en hy sal vir my 'n seun wees..." (NAV)

(Johnson 1955:27). Baie teoloë (o.a. Bullock 2005:179; Koch 2005:47-48; Rendtorff 2005:62; Waschke 2001:65; Schmidt 1991:35) bring hierdie aanneming in verband met Psalm 2 waar Jahwe sê:

“Dit is Ek wat hom as my koning gesalf het op Sion, my heilige berg...jy is my seun, vandag het Ek jou Vader geword” (Ps 2:6-7; NAV).

In 1 Kronieke 28:5 en 1 Kronieke 29:23 word die koninklike troon van die aardse koning *die troon van Jahwe* genoem word. Dit sluit direk aan by die gedagte van Psalm 2 waar die koning deur Jahwe met mag bekleed word. As teken daarvan sit die aardse koning aan Jahwe se *regterhand*. As Sion, volgens die Sionsteologie, die troon van Jahwe was, het die koning as Jahwe se verteenwoordiger op *die troon van Jahwe* gesit. Eerstens omdat die koning se paleis op die berg gebou was en tweedens omdat die koning sy koningskap van die Groot Koning van Israel, naamlik God, ontvang het. Dus was die koning se troon Jahwe se troon en Jahwe se troon was die koning se troon (Schimanowski 1985:138).

Boshoff, Scheffler & Spangenberg (2000:134-136) is reg dat Jahwe volgens Sionsteologie onvoorwaardelik aan Juda en Jerusalem verbind was. God sou sy volk verlos, ongeag die krisis. Die reddingsdade van God in die verlede is dikwels gebruik as redes vir hoop in ‘n huidige krisis. As God in die verlede gered het, sal Hy nou ook red. Hy sal selfs in die toekoms weer red. In Habakuk 3:13 gebruik die profeet God se reddende optrede van die verlede as die redes vir sy hulpgeroep tot God. God se verlossing was terwille van sy gesalfde, die koning, met wie Hy in ‘n verbond gestaan het.²⁶ God, die koning en verlossing was in die oë van die volk ten nouste aan mekaar verbind (Schmidt 1991:35). Die koning is dan die instrument deur wie God Israel verlos het. Die verhouding tussen Jahwe, die Dawidiese koning en die stad Jerusalem is voortdurend in die godsdienstradisies van Israel beklemtoon, veral in die Sions- en Koningspsalms. Veral die Sadokitiese priesters het ‘n belangrike rol in die uitbouing en onderhouding van hierdie godsdienstradisies gespeel.

²⁶ Hab 3:2: “Here, ek het gehoor wat van U vertel is en ek is vervul met ontsag vir wat U gedoen het. Doen dit tog ook in ons tyd, laat u dade ook in ons tyd ervaar word, ontferm U selfs in u toorn.”

Hab 3:13: “U het uitgegaan om u volk te red, om u gesalfde koning te red.”

Baie verklaarders sien sekere *Messiaanse trekke* in hierdie *Koningspsalms* (Eybers 1978:27). Hoe hierdie *Messiaanse Kenmerke* geïnterpreteer word, is nie so eenvoudig nie. Die rede is omdat uit die voorafgaande bespreking, behoort die logiese te wees dat die messiaanse trekke van die *Koningspsalms* op die aardse koning van Juda dui. Hy is die gesalfde van Jahwe. Verklaarders soos Bogaards en Haasbroek is nie hiermee eens nie. Vir hulle dui die *Messiaanse trekke* waarvan Eybers praat direk op Jesus Christus, die Messias van die Nuwe Testament (D'Assonville, Kayayan & Schulze 2004:32; Bogaards 2002:6; Haasbroek 2001:121). Die analise van Psalms 45 en 110 kan verder hierop antwoorde verskaf.

3.2.7 Invloed van Jerusalem se inname op Israel se koningsideologie

Een van die faktore wat 'n belangrike rol gespeel het in die ontwikkeling van die messias-koningskap in Israel, was die inname van die stad Jerusalem deur koning Dawid.

2 Samuel 5 vertel die verhaal van Dawid se inname van die stad Jerusalem. Dawid wat alreeds sewe jaar koning van Juda was, is pas gesalf as koning oor Noord-Israel. Met die salwing van Saul as koning, het Israel se regeringsvorm begin verander. Die stamme het wegbeweeg van 'n konfederale stelsel waar die *oudstes in die stadspoort* die stamme regeer het (Gerstenberger 1995:268-272; Anderson 1975:180-182). Selfs al was daar rigters voor Saul, blyk dit vanuit die boek Rigters dat hierdie *tipe regeerders* selde indien ooit oor al twaalf stamme 'regeer' het. Die enigste ware samebindende faktor tussen die stamme was hulle gemeenskaplike geloof in יהוה die God van Abraham, Isak en Jakob. Die feit dat die twaalf stamme na Saul se dood weer opgebreek het, wys dat Saul nooit werklik die stamme as een volk kon verenig nie. Ook Dawid kon nie dadelik daarin slaag om die stamme te verenig nie. Hy is aanvanklik net as koning oor Juda gesalf. Vir sewe jaar het hy in Hebron regeer, terwyl Isbóset, die seun van Saul, oor die res van Israel regeer het. Eers met Isbóset se dood het die oudstes van Noord-Israel Dawid se koningskap aanvaar (2 Sam 4 en 5).



In 'n poging om die twaalf stamme te verenig, het Dawid twee dinge gedoen. Eerstens het hy vir Israel na 'n gemeenskaplike hoofstad gesoek. Vanuit hierdie hoofstad het Dawid sy koningskap versterk. Dawid het na 'n hoofstad gesoek wat oorspronklik nie tot die grondgebied van een van die stamme behoort het nie. Hiermee wou hy konflik onder die stamme voorkom. Jerusalem met sy Jebusitiese inwoners en priester-koning het geblyk die ideale plek te wees (Gerstenberger 1995:269; Davies 1989:169-171; Schuman 1988:80-81). Van Dawid se veldslag teen die stad word onder andere in 1 Kronieke 11 berig. Dawid het die stad met sy privaat weermag ingeneem waarna dit sy persoonlike eiendom geword het, bekend as die *Stad van Dawid* (2 Sam 5:7). Dit het beteken dat die Jerusalem die eiendom van die hele Dawidsdinastie geword het (Jagersma 1979:147).

Na Dawid se verowering van Jerusalem met sy godsdienskultus neem hy 'n tweede stap om die twaalf stamme te verenig. Volgens 1 Kronieke 15 tot 17 het Dawid die openbare godsdiens van Israel gereël. Te midde van hierdie godsdienshervorming neem die nuwe hoofstad Jerusalem 'n sentrale plek in. So word die verbondsark na Jerusalem gebring, terwyl die priesters in ordes, volgens hulle families, ingedeel word (Sabourin 1974:124-125). Dawid wou 'n tempel vir Jahwe bou, maar dit is hy nie toegelaat nie (1 Kron 17). Nadat Dawid die verbondsark na Jerusalem gebring het, het die *Stad van Dawid* bekend geword as *Sion, die stad van God* (1 Kon 11:32, 36; 14:21; 2 Kron 6:38; Ps 78:68; Jes 60:14; vgl. Murphy 2000:54). Met die verskuiwing van Israel se gemeenskaplike aanbiddingsplek vanaf Silo na Jerusalem is politieke en godsdienstige mag op gelyke voet geplaas. Jahwe se woonplek was daar by die koning se woonplek (Gerstenberger 1995:268-272; Anderson 1975:182). Dawid het dus Israel as 'n volk saamgesnoer rondom die stad Jerusalem, wat moes dien as sentrum van sy koningskap, maar wat ook moes dien as sentrum vir 'n gemeenskaplike godsdienskultus. Koningskap en godsdiens was dus die twee elemente wat Dawid gebruik het om Israel as volk saam te snoer. In die antieke Nabye-Ooste was dit 'n algemene gebruik dat dinastieë hulle legitimiteit bewys het deur die ondersteuning van die gode. Hiervoor het die onderskeie dinastieë koninklike heiligdomme of tempels gebou. Deurdat Dawid die verbondsark na Jerusalem gebring het, het hy bewys dat Jahwe hom ondersteun. Op soortgelyke wyse het

Salomo bewys dat Jahwe homself aan die Dawidshuis verbind het deur die tempel langs die koninklike paleis te bou (Murphy 2002:40-41; Schuman 1988:87). Die koning en die tempel is deur Jahwe gekies as sy instrument en woonplek (Albertz 2003:130,293-294).

Op voetspoor van sy voorganger Melgisedek, het Dawid godsdien en koningskap met mekaar begin verenig (Stuhlmüller 2002:80; Anderson 1979:367). Melgisedek se priester-koningskap het waarskynlik as agtergrond van hierdie vereniging gedien.

In ooreenstemming met Dawid se godsdienshervormings en sy indeling van die priesterordes, berig 2 Samuel 8:18 dat Dawid se seuns priesters was. Hulle was priesters, nie uit die stam van Levi nie, maar wel uit die stam van Juda (Murphy 2000:55). Dawid se seuns het dus as prinse die priesteramp bedien. Hulle was **priester-prinse** met almal die potensiaal om **priester-koning** te word volgens die tradisie van Melgisedek. As die priesteramp aan die stam van Levi opgedra was, hoe het Dawid se seuns priesters geword?

2 Samuel 8:17 maak vir die eerste keer melding van die priester Sadok wat saam met Abjatar priester was. Abjatar word alreeds vermeld in die vertelling van Saul se uitwissing van die priesterstad Nod (1 Sam 21 en 22). Abjatar was die enigste oorlewende van hierdie priesterslagting. Sy voorgeslagte kan verbind word aan Eli, die hoëpriester in die tyd toe Samuel 'n seun was. Van Sadok word vir die eerste keer eers melding gemaak ná Dawid se verowering van Jerusalem. Oor wie Sadok was en waar hy vandaan kom, bestaan daar verskeie teorieë (Lemche 1988:214; Goulder 1982:65-71). Daar is die moontlikheid dat Sadok priester in Jerusalem was voor Dawid die stad ingeneem het. Vanweë Dawid se respek vir Jerusalem se godsdien wat nou verwant was aan dié van Israel, is Sadok toegelaat om sy priesterlike werk onder Dawid se regering voort te sit. As dit waar is, was Sadok nie oorspronklik van Levitiese afkoms nie, maar wel van Jebusitiese afkoms (Lemche 1988:214; Goulder 1982:66). Sy verbintenis met die stam Levi is dus eers 'n latere ontwikkeling (Hinson 1997:103).

Die Ou Testament bied twee stambome vir die priester Sadok. Ten eerste is daar 'n poging om hom aan Aäron te verbind (1 Kron 5:29-34 en 6:35-38). Tweedens word hy aan die priester Eli verbind (2 Sam 8:7). Sadok kon nie familie van Eli wees nie, aangesien die Ou Testament dit duidelik stel dat Sadok se aanstelling as hoëpriester 'n straf vir die huis van Eli was (1 Kon 2:27; 1 Sam 2:27-36; 3:11-14). 'n Ander moontlikheid is dat Sadok in die Levietestam opgeneem is deur *aanneming*. As Abraham (Gen 15) sy slaaf Eliëser as sy seun en erfgenaam kon aanneem, is dit myns insiens moontlik dat Sadok op soortgelyke wyse in die Levietestam opgeneem is (Benjamin & Matthews 1997:46-53).²⁷ Sadok was dus nie 'n Leviet van herkoms nie. Dit sou beteken dat daar twee lyne van priesters in Jerusalem was, naamlik die Sadokiete en die Leviëte. Die moontlikheid is sterk dat Sadok die priester-koning van Jerusalem was ten tye van Dawid se verowering van Jerusalem (Johnson 1955:42, 46). Sy naam herinner aan die titels van die Jebusitiese konings (vgl. Melgisedek en Adoni-sedek) as die handhawer van geregtigheid.

Israel het as volk nie in 'n vakuum bestaan nie. Hulle was deel van 'n groter gebied, naamlik die antieke Nabye-Ooste en 'n breër Semitiese samelewing. Israel het gemeenskaplike gebruike met dié van ander buurvolke gedeel. Wat rituele en godsdienstige gebruike betref, is dit moontlik dat Dawid sekere van die buurvolke se gebruike kon oorneem en herinterpreteer om dit so deel te maak van die Israelitiese kultus. As ons in ag neem dat die godheid van sekere volke, soos die Jebusiete, baie met dié van Israel ooreengestem het, was so 'n uitruiling en oornome van gebruike tussen Israel en ander volke nie vergesog nie (Johnson 1955:30-42).

In Jerusalem het Dawid te doen gekry met 'n godsdienstkultus soortgelyk aan die van Israel. Daar was dus 'n gevestigde kultus gesetel in Sion. 'n Priester-koning het oor die Jebusiete regeer - 'n priester-koning met 'n titel wat herinner aan die

²⁷ Benjamin & Matthews (1997:46-52) dui aan dat daar verskillende vorme van *aanneming* was. Wanneer 'n manskop in 'n huishouding deur *aanneming* opgeneem is, het daardie persoon 'n erfgenaam geword van al die besittings sowel as die status van die bepaalde huishouding. Hy het selfs die erfgenaam van die huisgode geword.



taak om reg en geregtigheid in die land te handhaaf (Gerstenberger 1995:269-270; Gillingham 1994:221; Anderson 1979:367).

As Sadok oorspronklik 'n Jebusitiese priester was, is dit moontlik dat Dawid deur sy bemiddeling sekere Jebusitiese gebruike deel van Israel se geloofsgoedere gemaak het. Na sy oornome van Jerusalem, het Dawid koning van die stad se Jebusitiese inwoners geword. Polities was hy die opvolger van Jerusalem se Jebusitiese priester-konings. As opvolger van Melgisedek het Dawid volgens Jebusitiese gebruike, net soos sy voorgangers 'n priester-koning geword (Weber 2003:222). Dit verklaar waarom Dawid se seuns skielik na sy oornome van Jerusalem priesters geword het. Vanweë Dawid en sy seuns se koninklike status sou dit gepas wees as hulle in 'n aparte priesterorde ingedeel word as die Levitiese priesters. Aangesien hulle priesters sou wees op grond van die priesterskap van die Jebusitiese konings, kan hulle saam met Melgisedek in dieselfde priesterorde ingedeel word. So 'n priesterorde is inderdaad 'n orde van Melgisedek genoem, aangesien hy die eerste Jebusitiese koning is waarvan die Ou Testament sê dat hy 'n priester was.

As nuwe heerser van Jerusalem het die taak om reg en geregtigheid te handhaaf op Dawid en sy nakomeling se skouers gerus. Hierdie kultiese funksie van die Jebusitiese priester-koning kan dus die agtergrond wees waarteen die Judese koning volgens Psalm 72 die opdrag het om reg en geregtigheid te handhaaf. Ek stem met Johnson (1955:46) saam as hy meen dat Dawid moontlik in die Jebusitiese kultus 'n manier gevind het waarop Jahwe se doel met Israel tot uitdrukking kon kom, naamlik om 'n volk van geregtigheid te wees.



Psalm 89:21: “Ek het Dawid as my dienaar uitgesoek, hom met my heilige olie tot koning gesalf.” (NAV) - (Keel 1977:234) -

3.2.8 Kultiese rituele

As Dawid se inname van Jerusalem 'n invloed op Israel se messias-begrip kon hê, is dit moontlik dat die Jerusalemse kultiese rituele 'n verdere bydrae tot die ontwikkeling van die messias-begrip gelewer het. In die rekonstruksie van moontlike kultiese rituele is daar veral twee wat uitstaan. Die eerste is 'n ritueel wat te doen sou hê met die herdenking van die koningskap van Jahwe. Die tweede is 'n ritueel tydens die Judese koning se troonsbestyging of 'n fees ter herdenking van sy troonsbestyging (Clines 1998:8-11; Zimmerli 1987:86-87). Moontlik het hierdie feeste as agtergrond gedien vir die kultiese gebruik van die *Koningspsalms*. Gevolglik het hierdie feeste moontlik die ontwikkeling van die messias-begrip gestimuleer.

Die fees ter herdenking van Jahwe se koningskap, is waarskynlik gevier tydens 'n Nuwejaarsfees, ook genoem 'n Herfsfees, waartydens Jahwe se troonsbestyging as Koning herdenk is (Clines 1998:4-8; Croft 1987:73-89; Sabourin 1974:119-121). In die rekonstruksie van so 'n fees, is daar twee groepe psalms wat 'n rol speel. Die eerste is die sogenaamde Sionspsalms (bv. 46, 48, 76, 84, 87 en 122).

In hierdie psalms word Sion as die troon van Jahwe besing. Die tweede groep psalms is sogenaamde *troonsbestygingspsalms* of *Jahwe-is-Koning-psalms* (Clines 1998:4-8; Ollenburger 1987:23-33). In hierdie psalms word die koningskap van Jahwe beskryf (bv. Pss 47, 93, 96-99). Jahwe se oorwinning oor sy vyande word gewoonlik in hierdie psalms beskryf. Verskeie van Israel se bure het so 'n Nuwejaarsfees gehad ter herdenking van hulle gode, byvoorbeeld in Babel en Egipte (Clines 1998:4-8; Ollenburger 1987: 24-25; Zimmerli 1987:86-87). Geleerdes is egter nie eens oor die bestaan van so 'n fees in Israel nie (Clines 1998:4-8; Ollenburger 1987:23-33; Jenni & Westermann 1975:916-918).²⁸ Dit is nie die doel van hierdie proefskrif om te bewys dat so 'n fees in Israel bestaan het óf nie. Hierdie fees is oorsigtelik bespreek in soverre dit moontlik die messias-begrip kon beïnvloed.

Wat die kultiese ritueel ter viering van die Judese koning se kroning betref, was dít 'n algemene gebruik onder die volke van die antieke Nabye-Ooste om feeste ter herdenking van die koning se troonsbestyging te vier. Hierdie fees het onder die omringende volke saam met die Nuwejaarsfees ter ere van die gode plaasgevind. In Israel is die herdenkingsfees te ere van die koning se salwing en kroning waarskynlik saam met die Nuwejaarsfees ter ere van Jahwe se koningskap gevier (Clines 1998:4-11; Croft 1987:73-89). Regerings op aarde is gesien as deel van 'n godgegewe orde. Die koning is immers deur die gode self aangestel. Die koning het dus deur die grasia van die gode regeer, daarom dat beide hierdie

²⁸ Soms word redeneer dat die begrip יהוה מלך vertaal moet word as *Jahwe het koning geword*, eerder as met *Jahwe is koning*. Volgens sy rekonstruksie van 'n moontlike Nuwejaarsfees, het die fees bestaan uit 'n prosesie van die Ark deur Jerusalem; 'n tipe drama waardeur Jahwe se oorwinning oor die magte van chaos gevier word en laastens 'n proklamasie van Jahwe as koning deur die prosesiegangers (Clines 1998:4-8; Ollenburger 1987:25).. Hans-Joachim Kraus (1951:12-15) verwerp die vertaling van יהוה מלך as *Jahwe het koning geword*. Volgens hom is dit sintakties onmoontlik om יהוה מלך só te vertaal. Hy dring aan dat die vertaling *Jahwe is koning*, die korrekte vertaling is (Ollenburger 1987:25). Kraus (1951:12-15) aanvaar wel dat daar gedurende die tyd van die monargie 'n *koninklike Sionsfees* was waartydens Jahwe se verkiesing van Sion en die Dawidshuis gevier en herdenk is (Clines 1998:4-8). Kraus (1951:12-15) aanvaar dat daar 'n Arkprosesie tot binne in die tempel was, tydens hierdie fees, maar dat dit eerder 'n feesviering ter ere van Jahwe se unieke teenwoordigheid op Sion en Jerusalem was (Clines 1998:4-8).

AR Johnson (1955:61-62) aanvaar die vertaling van יהוה מלך met *Jahwe is Koning* as korrek, maar glo dat 'n fees ter ere van Jahwe se koningskap wel in Israel bestaan het (Clines 1998:4-8; Ollenburger 1987:27).

feeste saam gevier kon word. Psalms wat gebruik kan word vir die rekonstruksie van só 'n fees ter ere van die koning is: Psalms 2, 18, 20, 21, 45, 72, 101, 110 en 132. Hierdie psalms staan bekend as *Koningspsalms* (Anderson 1979:251; Kraus 1960:754). Dit kan aanvaar word dat die Dawidiese messias-koning, in sy amp as *priester volgens die orde van Melgisedek*, 'n definitiewe rol in kultiese feesviering gespeel het (Croft 1987:73, 80).

Omdat hierdie Herfs- of Nuwejaarsfees saamgeval het met die wisseling van die seisoene en gevier is tydens die laaste oeste van die landboujaar, het die fees 'n landboukundige ondertoon (Croft 1987:81). Die fees het gepaard gegaan met dankseggings vir die oes en voorbidding vir 'n vrugbare nuwe plantseisoen. As God van Israel was Jahwe die Voorsiener van vrugbaarheid, nuwe lewe, reën en voorspoed. As daar in Israel 'n fees ter ere van Jahwe se koningskap was, is dit moontlik saam met die einde en begin van 'n nuwe plantseisoen, wat saam met die einde en begin van die nuwe jaar geval het, gevier. As messias van Jahwe was die koning die kanaal waardeur God Israel geseën het, daarom dat die koning beskou is as vader van die volk. Dit is oortuigend dat die herdenking van die koning se troonsbestyging tydens hierdie Nuwejaarsfees gevier is.

Aan die begin van elke nuwe jaar het die koning en die godheid in die antieke Nabye-Ooste simbolies hulle vyande verslaan. Die godheid se verbintenis tot sy aardse koning is weer bevestig. Wat die Judese monargie betref, is Jahwe se verbintenis tot die nageslag van Dawid reeds bespreek. Dawid en sy nageslag is gekies om Jahwe se regering onder Israel te verteenwoordig. Deur die Dawidiese konings sou God aan sy volk verlossing oor hulle vyande gee. Vanuit die *Koningspalms* kom dit navore dat die koning regeer omdat Jahwe hom aangestel het. Opstand teen die koning is nutteloos, want die koning regeer as instrument van Jahwe. Mense wat hulle nie aan die koning wil onderwerp nie, sal vernietig word. Jahwe self sal met hulle afreken (Ps 2). Die herdenking van Jahwe se troonsbestyging en koningskap oor die vyande was 'n bevestiging van die Dawidiese koning se reg om vir nog 'n jaar as messias te regeer (Croft 1987:89). Dikwels word die koning se skoonheid en sy uitsonderlike karakter beskryf, byvoorbeeld in Psalm 45. Klem word verder gelê op die koning se mag, terwyl hy



dikwels aan sy taak as koning herinner word. Die koning se status en regte word ook gewoonlik besing (Pss 2; 110).

Met die herdenking van die koning se regering, is die volk elke keer daaraan herinner dat hý die *messias* van Jahwe is (Johnson 1955:143). As messias (gesalfde) is hy die een deur wie Jahwe hulle sou beveilig en bewaar. Daarom dat Psalm 72 die koning aan die taak van God se messias herinner. Met die herdenking van die koning se troonsbestyging, is daar vooruit gekyk na krisis wat sou kom. In hierdie krisis sou God sy volk bewaar deur die ingryping van sy gesalfde, die Dawidiese koning. Op hierdie wyse antisipeer hierdie herdenkingsfees alreeds die dag as die gesalfde koning Israel se vyande finaal verslaan en hy as vredevoers in vrede sal regeer. Die *Koningspsalms* beklemtoon dat Israel se hoop op verlossing, gesetel is in die aanwesigheid van die koning, as gesalfde van God. In die teenwoordigheid van die koning is die belofte opgesluit dat God sy volk sal beskerm en versorg. Die herdenking van die koning se kroning was dus ineen geweeft met die feeste ter herdenking van Jahwe se koningskap.

'n Rekonstruksie van 'n moontlike Nuwejaarsfees lyk moontlik kortliks soos volg (Croft 1987:81-113):

1. **Voorbereiding:** In afwagting op die dag van herdenking het die volk en die koning waarskynlik gevas en reinigingsrituele ondergaan. Dit was 'n tyd van uitsien na die dag van Jahwe. Dit beteken dit was 'n tyd waarin die volk vooruitgekyk het na die dag wanneer Jahwe sy vyande verslaan en sy troon as Regter en Verlosser bestyg (Clines 1998:4-11; Croft 1987:81-82).
2. **Prosessie en kultiese oorlog:** Die verbondsark word uit die tempel geneem en deur Jerusalem gedra. Dit het sekerlik simbolies uitgebeeld hoe Jahwe opvaar om die vyande te konfronteer. Nadat Jahwe die vyand verslaan het, keer Hy na sy woonplek in die tempel terug. Die gebed van die digter in Psalm 132:8 kan moontlik in hierdie lig verstaan word. Omdat Jahwe in hierdie optog deur Jerusalem deur die ark verteenwoordig is, het die koning waarskynlik as leier van die prosessie opgetree. As messias

van Jahwe was die koning die sigbare aanvoerder van die leër, daarom trek hy saam met Jahwe uit om die vyand te konfronteer. Die vyand in hierdie konteks dui waarskynlik op die omliggende volke.

Psalm 118 kan moontlik in hierdie konteks geïnterpreteer word as 'n tipe dankseggingsgebed deur die koning. Jahwe het hom gehelp om al die vyande te verslaan. Jahwe het opgetree as die Beskermer van sy messias-koning.

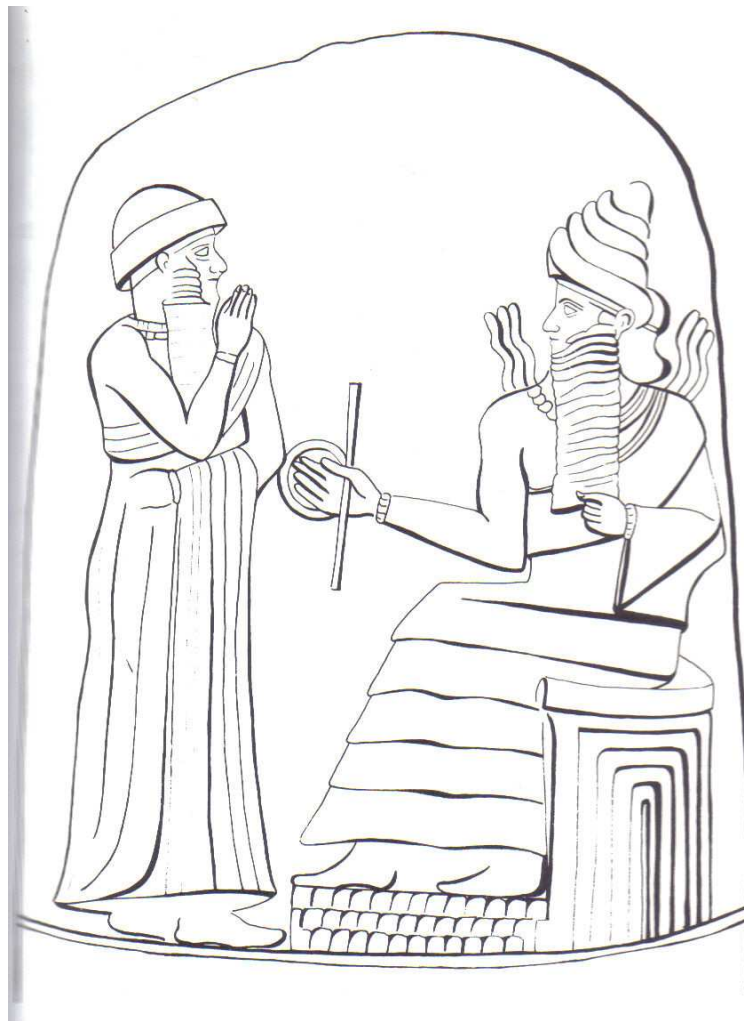
- 3. Bevestiging van die koningskap:** Nadat Jahwe en die koning die vyand oorwin het, keer die proses terug na die tempel. Nou word die koningskap van Jahwe met akklamasie aanvaar deur die waarskynlike voordrag van die *Jahwe is Koning – psalms*. Na die bevestiging van Jahwe se koningskap, word die Dawidiese koning herbevestig as koning van die volk. Dit is tydens hierdie seremonie wat die *Koningspsalms* gebruik is. Die psalms is of deur die koning self voorgedra of 'n voorsanger het dit namens hom voorgedra.

Of hierdie Nuwejaarsfees met 'n soort *kultiese vernedering* van die koning gepaard gegaan het, is nie seker nie. Hiermee word bedoel dat die koning tydens 'n bepaalde ritueel van sy koningskap *gestroop* is en dat alvorens hy dit terugontvang het van die godheid, eers rekenskap oor sy regering van die afgelope jaar aan die priester moes gee. Volgens Anderson (1979:253) blyk dit tog vanuit Psalms 18, 89 en 118 moontlik te wees. By Babel was dit inderdaad die geval, maar wat Israel betref, is daar te min bewyse vir so 'n ritueel (Anderson 1979:253).

3.2.9 Koning en kultus

Die Israelitiese kultus het 'n lang en ingewikkelde geskiedenis. Tydens hierdie ontwikkelingsproses in Israel se kultus was daar verskeie invloede wat plaasgevind het vanuit die Babiloniese, Assiriese en Egiptiese kultusse. Die totstandkoming van die monargie het op sy beurt 'n groot en eiesoortige invloed op die kultus gehad en dit kan aanvaar word dat die koning 'n besliste rol in die

kultus gehad het (Clines 1998:10-11; Croft 1987:73-75; Gerstenberger 1988a:7). Daar is reeds verwys na die feit dat die koning van Juda regeer het op grond van 'n *goddelike keuse* (De Vaux 1991:100). Die Israelitiese godsdiens en spesifiek die Suidryk-kultus, het soos by die ander antieke Nabye-Oosterse koninkryke, die taak gehad om die regering van die koning te legitimeer (Otto 2009:s.p.). Die koning is op die dag van sy kroning met heilige olie gesalf as teken daarvan dat Hy deur Jahwe self aangestel is as verlosser van die volk met die meegaande taak om reg en geregtigheid te handhaaf (McNutt 1999:172; Pleins 1993:105-107; Johnson 1955:3).



Psalm 72:1: “Leer tog die koning, o God, om te regeer volgens u wil, leer die koning om die reg te handhaaf soos u dit wil...” (NAV) - (vgl. Keel 1977:267) -

Die koning het op die koninklike troon van Jahwe self gesit (1 Kron 28:5; 29:23). As die een wat op die troon van Jahwe sit, was die koning die beskermmer van die



Mosaïese Wet en verbond (Murphy 2002:83). As verteenwoordiger van Jahwe, was die koning aanvoerder van die Israelitiese leër tydens oorloë. Die doel van oorlog was nie altyd om die volk van hulle vyande te verlos nie, maar om soms die vloek van Jahwe oor 'n bepaalde volk, stad of dorp te voltrek. In hierdie sin is die oorlogvoering die ritueel waardeur Jahwe se vloek oor 'n volk gebring word. Tydens so 'n heilige oorlog was die vyand en al sy besittings onder die ban en is hulle as 'n tipe brandoffer aan Jahwe gewy (Lev 27:28-29; Deut 13:15-17).²⁹

Die koning was egter nie net die verteenwoordiger van Jahwe by die volk nie. Hy was die verteenwoordiger van die hele volk binne diplomatieke betrekkinge met ander volke, sowel as by God (Clines 1998:10). Israel was die *huis* en die koning die *vader* (Sabourin 1974:335; Mowinckel 1962:43). Aan die een kant was die koning dus bemiddelaar van God tussen God en die volk en aan die ander kant was hy weer bemiddelaar van die volk tussen die volk en God (Eaton 1986:11). As middelaar tussen God en mens is die koning die instrument deur wie Jahwe sy verordeninge in Israel laat realiseer (Waschke 2001:76). In die lig hiervan was die verbond van Jahwe met Israel dieselfde as die verbond van God met Dawid en die Dawidshuis (Jes 55:3).

In ooreenstemming met Israel se *konings-* of *messias-teologie* is dit oortuigend om te aanvaar dat die koning 'n bepaalde rol in die Israelitiese kultus gespeel het. Veral as in aggeneem word dat die koning volgens die Sionsteologie as 'n gawe van God aan die volk gegee is en dat die salwing-seremonie 'n kultiese handeling was. Verder het die Dawidiese koning oor die volk regeer op grond van God se beloftes aan Dawid dat daar nooit iemand op sy troon sou ontbreek nie. Jahwe sal vir die koning 'n Vader wees en die koning sal vir Hom 'n seun wees (vgl. 2 Sam 7:11 en 16 sowel as De Vaux 1991:104). So meen Mowinckel (1962:46) dat die koning dikwels by die tempel opgetree het tydens sekere seremonies en dat hy selfs as verteenwoordiger van die hele volk kon optree of dat Hy kon optree as verteenwoordiger van God (Zimmerli 1987:68-87).

²⁹ In die Annale van Mesha, die koning van Moab, word melding gemaak van 'n soortgelyke banvloek-oorlog as die van Israel. Mesha vertel dat hy in die naam van sy god Kemos sekere grondgebiede van Israel afgeneem het. Die mense wat hy tydens hierdie oorloë doodgemaak het, is beskou as 'n offer aan die god Kemos (Benjamin & Matthews 1997:157-159).



Vanuit 1 Samuel 8 kan 'n mens aflei dat die beginsels van die Israelitiese koningskap redelik ooreengestem het met die koningskap van die ander Kanaänitiese volke (Eaton 1986:100) alhoewel daar 'n eie Israelitiese nuansering was. Sekerlik is hierdie koningskap beïnvloed met sekere motiewe en gebruike uit Egipte en selfs Mesopotamië (Zimmerli 1987:86-87; Mowinckel 1962:50). Dit is bekend dat Egipte tydens die Nuwe Koninkryk (1570-1085 v.C.) groot invloed op Kanaän uitgeoefen het deur verskeie vasaal prinse (Anderson [et al] 1984:54). Die invloed van Egipte op Israel blyk duidelik vanuit Salomo se huwelik met farao se dogter (1 Kon 3). Ten spyte van hierdie beïnvloeding en ooreenkomste is daar wel duidelike verskille tussen die konings-ideologieë van die antieke Nabye-Oosterse volke. Om 'n duidelike lyn aan te dui tussen Israel se kultiese gebruike en dié van ander volke, word 'n kort opsomming van hierdie ooreenkomste hier herhaal.

Oor die algemeen is die koning in die antieke Nabye-Ooste as 'n goddelike figuur beskou (Gerstenberger 1988a:6). In Egipte is die farao voorgelou as die geïnkarneerde godheid. Van sy geboorte tot sy dood is hy beklee met goddelike mag om die wêreld te kan regeer. Met sy dood word die farao weer een met die god Osiris en kan hy deel aan die ewige lewe van die gode. In Mesopotamië en in Klein Asië is die koning 'n mens wat vergoddelik is. Hy is as koning deur die gode gekies. Koningskap is gesien as 'n tipe mana wat die koning alreeds in die moederskoot vanaf die hemel vervul en oordek. Die mana-koningskap kon egter tydens sy troonsbestyging tydens seker godsdienstige rituele van die nuwe koning besit neem. Deur 'n jaarlikse troonsbestygingsfees wat met die Nuwejaarsfeeste saamgeval het en deur noue meelewing met die godheid is die mana-koningskap versterk. Tydens hierdie jaarlikse feeste het die koning kultiese huwelik met die moedergodin gesluit. Hy is gesien as die seun van die godheid, beklee met goddelike mag om sodoende 'n super mens te wees. Oral in die Nabye-Ooste was die koning heilig en is sy koningskap deur middel van religie gelegitimeer. Die koning is gesien as die verteenwoordiger van die gode op aarde en in hierdie verband was hy die rentmeester of opsigter van die gode op aarde. Die gode regeer deur die koning. Tog was hy die volk se verteenwoordiger by die gode. In



die koning was die volk verenig. (Schmidt 1991:34; Zimmerli 1987:86; Mowinckel 1962:51).

Hierdie dubbele rol van die koning was gevestig in die kultus. By die meeste volke was die koning terselfdertyd die hoëpriester. Binne die kultus het hy dus die volk by die godheid verteenwoordig en by die mense die godheid. In Egipte was farao die beliggaamde god wat stryd voer teen die magte van chaos; hy was die een wat daarteen geveg en dit oorwin het. In Mesopotamië was die koning die helper van die gode. As verteenwoordiger van die gode was die koning die kanaal waardeur die volk die seën van die gode ervaar het. Hy was die een deur wie die gode aan die volk oorwinning oor vyande gegee het. As priester het die koning namens die volk geoffer. Die doel van die koning se kultiese huwelik met die moedergodin was om vrugbaarheid vir en in die land te verseker. Deur die koning het die vrugbaarheidslewe na die volk voortgevloei. In Egipte was farao as god egter self die een wat vrugbaarheid gee. In Mesopotamië kon die koning homself van tyd tot tyd 'n god noem (Schmidt 1991:34; Zimmerli 1987:86; Mowinckel 1962:52). Eedswering kon selfs in sy naam plaasvind, maar dit was omdat hy 'n god geword het. Sy godheid het egter nie sy mensheid tot niet gemaak nie. In Egipte was die farao sinoniem met die gode Horus, Ra en Osiris. Daarom was hy die direkte objek van aanbidding binne die kultus. In Mesopotamië is daar wel offers aan die koning se standbeeld gebring, maar die koning en die godheid was nooit sinoniem met mekaar nie. Die konings en hulle gode se toekoms en voortbestaan was egter intens vervleg (Schmidt 1991:34; Zimmerli 1987:86; Mowinckel 1962:52).

Alhoewel Israel 'n aansienlike hoeveelheid van hierdie antieke Nabye-Oosterse koningsmotiewe oorgeneem het, is feitlik al hierdie motiewe onder invloed van Jahwisme fundamenteel gewysig. Al hierdie gewysigde motiewe het 'n bydra tot Israel se eie konings-ideologie en beeld van 'n ideale koning gelewer.

Belangrik vir die Israelitiese koning se posisie is sy verhouding met Jahwe. Die koning is Jahwe se verkose gesalfde (1 Sam 10:24; 2 Sam 7:8; Pss 45:8 en 89:1) en word hy bekleed met die Gees van Jahwe (1 Sam 10:6 en 16:13) en verskeie gawes (Ps 89:22). Hy word aangeneem as die seun van Jahwe (vgl. Pss



2:2; 18:35; 89:27). Jahwe is die koning se persoonlike God (1 Sam 25:29; 2 Sam 14:11; 18:28). Die koning is Jahwe se dienaar (Pss 18:1; 36:1; 89:4 en 21; 132:10; Hag 2:23; Sag 3:8). Dikwels is die koning met 'n bonatuurlike ewige lewenskrag beklee en gegroet asof dit grens aan goddelikheid (1 Kon 1:31; Pss 21:5; 72:5; 45:7-8). Sy persoon is heilig en dit is 'n doodsonde om die hande aan die koning te slaan (1 Sam 24:7; 31:4; 2 Sam 1:14). Met sy salwing het die koning 'n *nuwe hart* gekry (1 Sam 10:6 en 9) wat daarop dui dat hy daardie regte en gawes ontvang het om met reg te kan regeer oor die volk. Die koning was die *asem* van die volk (Klaagl 4:20) en sy waarde was gelyk aan 'n 1000 van die volk (2 Sam 18:3). Hy was die lamp van Israel (2 Sam 21:7) in wie se skaduwee die volk geleef het (Klaagl 4:20). Hy is die hoogste seun van Jahwe en sy oorwinnings gee aan hom die reg van koningskap oor die hele aarde (Pss 2:8; 72:8-11; 89:26). Om goed te regeer, word aan die koning verskeie gawes geskenk, naamlik oorwinning oor die vyand, grootsheid (Pss 110:2, 5; 72:9; 45:4-6), regverdigheid (Pss 72:1, 4; 12-14; 45:7) en wysheid (2 Sam 14:7; 1 Kon 3:5).

Hierdie manier waarop die Dawidiese koning beskryf en besing is, dui alles daarop dat al is die koning van Israel nooit as 'n god soos Jahwe beskou nie, maar wel is hy hoër as die res van die gewone volk geag en word hy soms selfs met goddelike trekke geskets (Soggin 1993:68). Dikwels word hy voorgestel as 'n figuur met horings (1 Sam 2:10; Pss 89:18; 132:17; Deut 33:17). Horings is gewoonlik met die gode geassosieer (Num 24:8; Ps 89: 24; Batto 1992:124; Zeitlin 1991:12). Die kroon en septer van die koning is simbole van die gode (Mowinckel 1962:54). Alhoewel die Dawidiese koning nooit as 'n god soos Jahwe beskou is nie, lyk dit of die digter van Psalm 45 egter nie skroom om die koning wel as **לַאֱלֹהִים** - *god* aan te spreek nie (vers 7; vgl. Soggin 1993:68). Om hierdie uitdrukking te verstaan, is dit nodig om Israel se gebruik van die woord **לַאֱלֹהִים** te verstaan.

Buiten die feit dat **לַאֱלֹהִים** in die Ou Testament 'n titel is wat aan Jahwe gegee is, byvoorbeeld in Psalm 29, gebruik die Ou Testament hierdie term om te verwys na verskillende *laer* soorte bonatuurlike wesens as Jahwe, byvoorbeeld die dooies soos in die geval van die gees van Samuel (1 Sam 28:13). Of vir sekere demone wat siektes kan veroorsaak soos in Job 19:22. Die term kan gebruik word om te verwys na die *godeseuns* – die ander laer goddelike geestelike wesens om die



troon van Jahwe soos in Genesis 6:2 en 4; Job 1:6, 2:1 38:7 en Psalms 29:1 en 89:7. Hierdie tipe gode het die eienskappe van bonatuurlike krag, hulle het besondere wysheid en insig en spesiale graad van heiligheid (Pss 16:3; 89:6 en 8; Job 5:1; 15:15; Sag 14:5; Dan 4:5, 6, 10, 15, 20; 5:11). In Psalm 82:6-7 word die verskil tussen Jahwe en hierdie gode beklemtoon:

“Ek self het gesê: Julle is gode, en julle is almal seuns van die Allerhoogste
 – nogtans sal julle sterwe soos mense...”

Jahwe is egter die een wat alles geskape het en wat die *eerste* is en by die *laaste* nog steeds dieselfde sal wees (Jes 40; 41:4 en 44:6).

Mowinckel (1962:58) is reg as hy meen dat die wens dat die koning ewig mag lewe, eerder ‘n wens is dat die Dawidshuis ewig mag bestaan, as wat dit ‘n verwysing na die koning se onsterflikheid is. In Israel was die koning ondergeskik aan Jahwe. Hy is Jahwe se dienaar en was afhanklik van Jahwe se krag en mag (Pss 18:1; 36:1; 89:4 en 21).

As die koning in Psalm 18:35 na Jahwe verwys as die een wat sy hande leer om oorlog te maak, dat hy die boog kan span, kan ‘n verband getrek word tussen hierdie psalm en ‘n Egiptiese illustrasie waar die god Set vir farao Tutmose leer hoe om die boog te gebruik (Keel 1977:242).

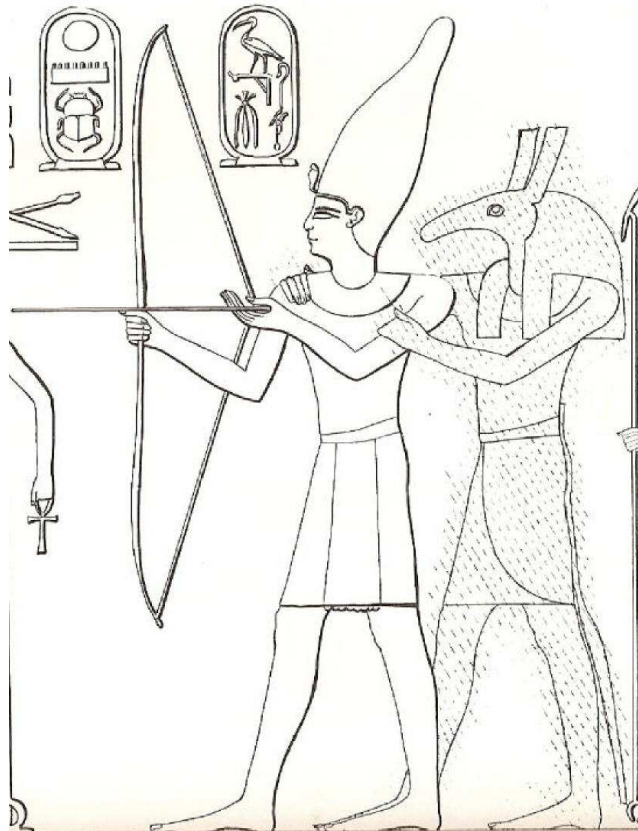
Daar bestaan ander Egiptiese illustrasies waar die farao uitgebeeld word in die woorde van Psalm 110 as die een wat aan die regterhand van die godheid sit. Dieselfde met die gedagte dat Jahwe die koning se vyande ‘n voetbank vir sy voete maak en dat die vyande die voete van die koning moet soen (Ps 2:12).

As die psalmdigter van Psalm 72 die universele regering van die Dawidiese koning beskryf, dan doen hy dit in Babilonies-Assiriese terme: Hy sal regeer van see tot see, van die rivier tot by die buitenste grense van die wêreld. Net soos in Israel is die farao die asem van die volk terwyl die volke van Egipte en Mesopotamië in die skaduwee van hulle konings lewe (Mowinckel 1962:55).



Die Dawidiese koning het 'n priesterlike funksie gehad (White 1984:168). Dit is myns insiens goed moontlik dat die priester-koningskap van Melgisedek en sy opvolgers wat in Jerusalem (Salem) regeer het, en deur Dawid verower is, as agtergrond vir die Dawidiese priesterskap kon dien (2 Sam 8:18). Dit blyk duidelik vanuit die geskiedenis van Dawid en sy pogings om die twaalf stamme van Israel te verenig, dat hy op die spoor van sy voorgangers, die Jebusitiese regeerders van Jerusalem, godsdiens en koningskap begin vermeng het (Stuhlmüller 2002:80; Anderson 1979:367). In Egipte sowel as Mesopotamië was die konings ook priesters (Mowinckel 1962:56).

In Israel is daar geen aanduiding dat die koning ooit tydens feeste die rol van Jahwe vervul het, soos dit die geval by die omliggende volke was nie. Vanuit die geskiedenisbeskrywing in 2 Samuel 6 waar Dawid die ark van Jahwe na Jerusalem bring, kan ons aflei dat die koning se rol in die kultus ingehou het om voor die aangesig van Jahwe as hoof van die volk te dans en offers te bring. Vanuit die bogenoemde is dit duidelik dat binne die Israelitiese godsdiens die koning 'n belangrike figuur was, nie omdat hy met Jahwe gelykgestel is nie, maar omdat hy die aangenome '*seun van Jahwe*' was wat op die troon van Jahwe in Jerusalem gesit het.



Psalm 18:35 “Hy leer my hande oorlog voer, sodat my arms ‘n koperboog kan span.”
 - (Keel 1977:242) -

3.2.10 Messiaanse titels van die koning

Vir Haasbroek (2001:45) is ‘n teks soos Jesaja 9:5 ‘n vooruitwysing na Jesus Christus.³⁰ Ironies genoeg vertaal die Nuwe Afrikaanse Vertaling (1983) hierdie teks met hoofletters asof dit op Jesus Christus sou dui. Ek stem eerder met De Vaux (1991:107) saam dat die teks ‘n verwysing na die titels van die aardse koning van Juda, God se messias is. Vosloo en Van Rensburg (1999:785) bevestig laasgenoemde as hulle meen dat hierdie teks op die kroningseremonie van die aardse koning dui. Volgens Joodse tradisie is die koning tog tydens sy kroning as die seun van God aangeneem (Becker 1980:45). By die kroningseremonie kry die koning ‘n nuwe naam. Die titel *wonderbare raadsman* dui daarop dat die koning nie die raad van ander nodig het nie, want God is sy raadgewer. Met *magtige god* word verwys na die koning as verteenwoordiger van

³⁰ Jes 9:5 “Vir ons is ‘n Seun gebore, aan ons is ‘n Seun gegee; Hy sal heers en Hy sal genoem word: Wonderbare Raadsman, Magtige God, Ewige Vader, Vredevors...” (NAV)

God. Wie die koning sien, sien as't ware God. 'n Goeie koning moes sy volk versorg (Ps 72). Vandaar dat hy die titel *ewige vader* kry. Die titel *vredevors* verwys na die koning se taak as bemiddelaar van God se vrede om Israel van haar vyande te verlos.

Hierdie name van die verwagte messias stem ooreen met die titels wat die farao van Egipte gehad het (De Vaux 1991:107; Mowinckel 1962:63). Boshoff, Scheffler & Spangenberg (2000:122, 134) wys daarop dat Jesaja 9:1-6 deel vorm van die Sionsteologie van Juda. Hierdie name pas goed as titels by die Judese koning binne hierdie teologie. Die koning het in 'n baie spesiale verhouding met Jahwe gestaan. Hy is genoem *seun van God* en *seun van Dawid*. Volgens die Sionsteologie was die koning 'n gestuurde van Jahwe om die volk van hulle vyande te verlos. Die volk het verwag dat wanneer die koning al Israel se vyande verslaan het, hy inderdaad as 'n vredevoers sou regeer. As instrument in God se hand was die koning verantwoordelik vir die welsyn van die volk (Ps 72). Hy het God se sorg verteenwoordig en kon daarom maklik gesien word as 'n vaderfiguur wat vir die volk sorg.

Soos die gebruik was, het die koning hierdie titels ontvang op die dag van sy salwing as messias van God. Hierdie titels het almal gedui op die nou band tussen Jahwe en sy dienskneg, die aardse koning.

3.2.11 Toekomsverwagting in die Ou Testament

3.2.11.1 Inleiding

Wanneer die Ou Testament oor Israel se toekomsverwagting handel, gaan dit oor wat die volk Israel geglo het die toekoms vir hulle as volk sou inhou. Hierdie toekomsverwagting was gegrond op beloftes wat Jahwe aan óf persone óf die volk gemaak het. As voorbeeld kan God se belofte aan Abraham (Gen 12:2), naamlik dat sy nageslag (Israel) 'n groot nasie sou word, genoem word. Israel het as't ware hulle bestaansreg as volk op hierdie belofte van God aan Abraham gegrond. Met die Babiloniese ballingskap het Israel hierdie belofte weer opnuut aangegryp

in die geloof dat Jahwe hulle weer as volk sou herstel (Jes 10:20-33; 26:20-27-13).

‘n Verdere verwagting wat die volk gehad het, was dat daar nooit ‘n koning op die troon van Dawid sou ontbreek nie. Hierdie verwagting was na die skeuring van Salomo se ryk tot Juda beperk en gebaseer op Jahwe se belofte aan Dawid (2 Sam 7:11, 16). Hieruit het die gedagte ontwikkel dat, solank as wat daar ‘n koning op die troon van Juda sit, was daar hoop vir die volk en dat hulle veilig sou wees. Die koninkryk van die Dawidiese messias-koning was immers ‘n vergestaltung van Jahwe se eie koninkryk. Die koningskap was die fondament van Israel se messiaanse verwagting (Becker 1980:14) .

Die volk Israel het geglo dat daar ‘n dag sou aanbreek waarop Jahwe al Israel se vyande sal vernietig (De Vaux 1991:264). Dit sou ‘n dag wees waarop Jahwe optree om die goddelose te straf en die gelowiges te red. Die profete beskryf hierdie dag as *die dag van Jahwe* (Jes 13:6; Eseg 13:5; Joël 2:1). Op hierdie dag sou God die koninkryk van Israel bestendig en die koning sal met ‘n ystersepter oor al sy vyande regeer (Ps. 2). Hierdie eindtydverwagting kan ook ‘n *eskatologiese* verwagting genoem word (Oegema 1991:12). Eskatologie is daardie gedeelte van die heilsgeskiedenis waarvan verwag word dat dit nog moet realiseer (Sabourin 1974:137).

Jahwe is die God van die geskiedenis en sy regering sal bo alles uitstyg en seëvier. ‘n Radikale verandering sal plaasvind as Jahwe kom om alles nuut te maak (Jes 43:9-21³¹; Sabourin 1974:137). Israel se eindtydverwagting kan soos volg beskryf word: Die wêreld bestaan vir ‘n vasgestelde tyd en is besig om na sy einde te loop. In dié eindtyd sal daar oorlog gevoer word tussen die volke van die wêreld en die volk van Jahwe. Dit sal met groot bloedvergieting gepaard gaan, maar uiteindelik lê die oorwinning in God se hand óf in die hand van iemand wat deur Hom gestuur word. Na die oorwinning oor die vyande van God sal Jahwe sy regering op die aarde vestig deur middel van ‘n teokratiese regeringsbestel in

³¹ Verse 18-19: “Dink nie aan die vorige dinge nie, en slaan geen ag op wat vroeër gebeur het nie. Kyk, Ek (Jahwe) gaan iets nuuts maak....”

Israel. Deur hierdie regeringstelsel sal God sy vrede en geregtigheid oor die aarde laat uitbrei (Oegema 1991:12).

Die herdenkingsfeeste van die koning se troonsbestyging was reeds 'n antisipasie van hierdie dag waarop God deur sy messias alle vyandelike magte sou vernietig. Die messias-koning deur wie God hierdie wonder sou doen, sal 'n groot vredevoers wees, omdat hy vrede bring. Die vredesryk waarvoor hy regeer, word met God se koninkryk in verband gebring. Daarom is die koninkryk van Israel beskou as 'n gestalte van God se eie koninkryk (Zimmerli 1987:40-48). Hierdie groot vredesryk is dan die voorloper van die ewige Godsryk (2 Esra 7:26-29). Vosloo (1986:261) noem hierdie vredesryk 'n heilstaat. In hierdie heilstaat sou daar ook vrede tussen mens en dier wees. Daar sal liefde en geregtigheid tussen mense wees en ellende, siekte, pyn en die dood sou iets van die verlede wees. Die koning sal as gesalfde van Jahwe oor hierdie vredesryk regeer en aan die einde van sy regering sal hy die volle koningskap aan Jahwe teruggee. God sal dan voortaan self direk oor sy volk regeer (Vosloo & Van Rensburg 1999:1802).

3.2.11.2 Invloed van Babiloniese ballingskap

Met die Babiloniese ballingskap is hierdie toekomsverwagting egter vernietig. Die koninkryk van Israel was tot niet en die Dawidiese messias-dinastie verbreek. Spanning het ontstaan in die vervlegtheid van God, koning en verlossing (Albertz 2003:133; Schmidt 1991:36). Hiermee saam het vroeë ontstaan oor die geldigheid van die Dawidiese verbond (Bullock 2005:115). Tog word dit duidelik dat hierdie verbreekte toekomsverwagting van Israel deur God nuut gemaak word. In die ballingskap het Israel se behoefte aan verlossing 'n nuwe hoogtepunt bereik, omdat die volk nie meer konings gehad het nie. Die verwagting het nou ontstaan dat God weer soos in die geskiedenis iemand, 'n *messias*, sou voorsien wat die volk sal uitlei uit die Babiloniese ballingskap (Jes 40-55).

Binne hierdie verwagting van 'n komende messias-figuur tref Klausner (1956:241) onderskeid tussen 'n *menslike messias* en *God as Messias in sy Persoon*.

Volgens Jesaja 41:13 is dit eerstens God self wat Israel gaan verlos.³² Hierdie handeling sluit natuurlik aan by die *direkte* optrede van God in Israel se geskiedenis. In sommige profeteboeke, soos Nahum, Sefanja, Habakuk, Maleagi, Joël en Daniël, is God alleen die Verlosser van Israel. Becker (1980:48) en Oegema (1991:13) sluit hierby aan deur daarop te wys dat by vele tekste in die Hebreeuse Kanon is waar daar wel sprake van 'n vredesryk is wat deur God op die aarde gevestig sal word. Maar by hierdie tekste is daar nie sprake van 'n *messias-figuur* nie. Om hierdie rede is hy van mening dat daar 'n onderskeid getref moet word tussen Israel se eskatologiese verwagting en Israel se *messiaanse* verwagting. Nog 'n rede waarom Oegema hierdie onderskeid tref, lê gesetel in die verskil tussen die direkte en indirekte optrede van God. Hierdie twee verwagtinge is wel met mekaar vervleg en die *messias-verwagting* vorm dikwels deel vorm van die eskatologiese verwagting van Israel (Oegema 1991:13).

In Jesaja 45:1 blyk dit dat Jahwe weer eens deur 'n *gesalfde* sou verlos in die vorm van die heidense koning Kores. Juis omdat God die Groot Koning en Verlosser van Israel is, kan Hy enige iemand as instrument gebruik deur wie Hy red. Sy *gesalfde* hoef nie 'n Israeliet te wees nie (Prinsloo 1996:83-114).

Beide die genoemde verwagtinge van 'n groot nasie en 'n bestendige messiaanse-ryk het tydens die ballingskap ineengevloei. Jesaja 51 bevestig dit.³³ God sou Israel weer as volk herstel. Hy sou hulle uit die ballingskap laat uitkom en die volk weer herenig onder een koning – sy kneg Dawid. Die toekomsverwagting van Israel het so ontwikkel dat daar 'n messias verwag is wat die volk uit die ballingskap sal uitlei en Jerusalem en die tempel sal herstel. Hierdie nuwe messias uit die nageslag van Dawid sou dan dié een wees deur wie God Israel in 'n vredesryk sal omskep en wie se regering God se komende koninkryk sou voorafgaan (Zimmerli 1987:40-48).

³² Jes 41:13: “Want Ek, Jahwe jou God, gryp jou regterhand aan, Ek wat vir jou sê: Wees nie bevrees nie, Ek help jou” (OAV).

³³ Jes 51:2-3: “Dink aan Abraham, julle voorvader, aan Sara wat vir julle in die wêreld gebring het. Ek het Abraham geroep toe hy kinderloos was en Ek het hom geseën en hom 'n groot nageslag gegee. Nou gaan Jahwe Hom oor Sion ontferm, Hy gaan Hom oor al die puinhope daar ontferm. Hy gaan die woestyngeheeltes maak soos Eden, die barre wêreld soos die tuin van Jahwe. Daar sal blydskap in Sion wees, daar sal gedank en gesing word” (NAV).

Wanneer daar wel van 'n *menslike messias* gepraat word, meen Klausner (1956:241) dat dit op 'n *kollektiewe* wyse kan wees waarin spesifiek na die *huis van Dawid* verwys word (bv. in Amos, Esegïel, Obadja en Deutro-Jesaja). Becker (1980:62-63) sluit hierby aan deur daarop te wys dat die koning glad nie meer in sulke grootse taal beskryf word in die boek Esegïel soos voor die ballingskap nie. Vanuit Esegïel 20:33 is dit duidelik dat die koning wat kom in die skaduwee staan van meer suiwere teokrasie as voor die ballingskap aangesien God self hier as die Koning van Israel geskets word. Dit blyk dat die koning ondergeskik is aan die priesters.

God het egter nie sy volk net aan hulle lot oorgelaat nie. Vanuit Ou-Testamentiese tekste soos Amos 9:9-15, Hosea 1:11 en veral Esegïel 37, blyk dit: al was die Dawidslyn verbreek, God sou dit weer herstel deur weer iemand op die troon van Dawid te laat sit. Israel sou dus weer 'n koning, 'n *gesalfde*, 'n *messias*, hê. Deur hom, blyk dit, sou die 12 stamme weer in een koninkryk verenig word. Volgens Jeremia 22:30 en Jeremia 30 sou hierdie *messias*, anders as Sedekia, 'n regmatige opvolger van Dawid wees. In Jeremia 30:8 het Jahwe alreeds Israel se bevryding uit ballingskap aangekondig. Jahwe sou die juk van die Babiloniërs van sy volk afgooi en hulle sou nie meer uitlanders dien nie, want volgens vers 9:

“... julle sal Jahwe julle God en julle koning Dawid dien. Ek sal hom koning maak oor julle” (NAV).

Israel se bevryding uit die Babiloniese ballingskap was die begin van die nuwe *messiaanse bewind* (Van Zyl 1987:130). Die nuwe verwagte messias-koning sou die ballingskap kom beëindig; of eerder, God sou dit deur hom beëindig. Wie hierdie nuwe *messias* was, is nie seker nie. Volgens Jesaja 45:1-8 kon dit moontlik Kores wees. Hy is immers die een wie se gees Jahwe sou opwek om die ballingskap te beëindig (Esra 1:1). In 2 Kronieke 36:21-23 beskou die skrywer die dekreet van Kores dat die ballinge na Juda kan terugkeer, as die vervulling van Jeremia 21:1-7; 25:9,11-12 en 29:10. Hierdeur skets die Kronis die motief dat die ballingskap 'n tydperk van Sabbatsrus, 'n tydperk van herstel en reiniging vir Israel, is (Jonker 2007:5-6,10,13). Vir Israel is die koms van die Persiese



koninkryk nie net die *beëindiging van die ballingskap* nie. Dit is óók 'n *nuwe begin* in die volk se verhouding met Jahwe (Jonker 2007:5-6,10,13).

Die moontlikheid is egter sterk dat hierdie nuwe *messias* Serubbabel, die kleinseun van Jojagin, was. Hy was uit die nageslag van Dawid. Volgens Haggai 2:21-23 het Jahwe hom verkies as God se seëlring - God se verteenwoordiger. Volgens Haggai 2:22 blyk dit dat daar ook vrede en stabiliteit sou kom ná Serubbabel se aanstelling as God se verteenwoordiger (Hilber 2005:47; Melugin 1988:56).

Profete soos Hosea, Proto-Jesaja, Miga, Jeremia en Deutero-Sagaria het almal die komende *menslike messias* beskryf as 'n figuur wat toegerus is met godsdienstige en etiese kwaliteite (Klausner 1956:241). Hy is vol van wysheid en kennis en hy vrees Jahwe. Hy verslaan dié wat sleg is met die asem van sy mond terwyl hy reg en geregtigheid oor die hele aarde uitoefen. As koning uit die huis van Dawid is hy 'n regverdige, edele regeerder wat as 'n held optree sodat Israel en die heidene hulle aan hom onderwerp. Hy is egter nie *per se* 'n verlosser nie, maar wel die leier van die verlose volk Israel. Hy is hulle politieke en godsdienstige koning. God self is die Verlosser. Omdat die nasies in hulle strewe om die Woord van Jahwe te hoor, hulleself aan die volk Israel onderwerp, sal Israel se koning van die wêreld koning wees.

In Deutro-Jesaja en in Daniël verander Israel se toekomsverwagting egter. Nou is die messias nie meer net *een* persoon of die huis van Dawid nie, maar die *hele volk Israel* (Jes 49; Dan 7).³⁴ Deutro-Jesaja beskryf Israel as '*n lig vir die nasies* (Jes 49:6). In Daniël word Israel egter weer beskryf as *een* soos *die seun van 'n mens* wat kom op die wolke en aan wie heerskappy oor die heidennasies gegee word (Marttila 2006:41, 52).

³⁴ Die Kneg-liedere van Deutro-Jesaja kan 'n kollektiewe beskrywing van Israel wees. Behalwe in Jesaja 45 waar dit duidelik beskryf word dat Kores die *kneg van Jahwe* is. Hy verklaar ook Daniël 7 op hierdie kollektiewe wyse. Daniël 7 kan weliswaar 'n beskrywing van die engel Michael wees wat as beskermer van Israel aangestel is (Murphy 2002:157-159).

Dat die verskillende toekomsverwagtinge van Israel dus die Ou-Testamentiese messias-gedagte beïnvloed het, is vanselfsprekend.

3.2.11.3 Verbintenis met sondevergifnis

Tydens die Babiloniese ballingskap het 'n verdere ontwikkeling in die messias-gedagte plaasgevind. Die koms van die messias is verder verbind aan die vergifnis van die volk se sonde. Jeremia 30 is 'n voorbeeld hiervan. Die volk Israel is verwond weens hulle sonde en het siek geword (Jer 30:12-15), maar met die koms van die messias wat die ballingskap sou beëindig, sal daar genesing en vergifnis wees. Versoening tussen Jahwe en sy volk sou God dus deur sy messias bewerk. Die komende messias sou priesterlike werk verrig (Jer 30). Op een dag sou Jahwe die sondes van die volk wegneem (Sag 3:9). Volgens Levitikus 16 was dit net moontlik as daar weer 'n hoëpriester kom wat as middelaar tussen God en sy volk optree. Hierdie verwagting het sekerlik 'n invloed op die hele messiaanse verwagting van die Ou Testament gehad. In die Qumran-gemeenskap was die verwagting dat die komende messias die gemeenskap se sonde van hulle sal wegneem en dat hy hulle met God sou versoen (Knohl 2000:22)

Volgens Esegël 40 tot 44 is die tempeldiens weer herstel. Daar sal weer 'n offerdiens en tempelpersoneel (priesters) wees. Dit was 'n verwagting wat eers ná die ballingskap 'n werklikheid geword het. In Maleagi 3:1 vertel die profeet van 'n *boodsAPPER van Jahwe* wat sal kom. Hy sal die seuns van Levi, die priesters, reinig, sodat hulle weer aan Jahwe kon offer. Dan eers sal die offer van die volk aan Jahwe weer aanneembaar wees vir God.

Hierdie *een dag* waarna Sagaria 3:9 verwys, kan 'n verwysing wees na die eerste Groot Versoendag wat die volk sou vier nadat hulle uit ballingskap terug was en die tempel weer herstel sou wees. Dit is dus logies dat daar 'n hoëpriester moes wees wat as middelaar tussen God en die volk kon optree deur die bloed van die soenoffer voor God in die allerheiligste van die tempel in te bring. Net soos wat die volk verwag het dat daar 'n groot koning as verlosser sou kom, het die volk óók 'n hoëpriester verwag. Daar was inderdaad geleentheid waar die volk 'n leier uit



die nageslag van Aäron, dus 'n priester, verwag het. So verwys die *Testament van Juda* na twee krone wat aan Israel gegee is; een kroon aan die stam van Levi en die ander aan die stam van Juda (Klausner 1956:314). Die profeet Sagaria noem hierdie nuwe hoëpriester by die naam, naamlik Josua, die seun van Josadak (Sag 3; 6).

Sagaria 6:11 toon dat Josua gekroon is. Miskien is dit die rede waarom die ná-ballingskap se hoëpriesters meer koninklike mag ontvang het en van toe af gesalf is (De Vaux 1991:235). Sagaria stel dit dat die hoëpriester Josua nie die enigste *verwagte een* is nie (Sag 4). God sou ná die ballingskap onder sy volk optree deur sy twee verteenwoordigers, naamlik Josua die hoëpriester en Serubbabel die goewerneur, wie inderdaad uit die nageslag van Dawid was (Mat 1). In Sagaria 4:14 word hierdie twee verteenwoordigers van God inderdaad *gesalfdes* – *messiasse* – genoem wat by Jahwe staan. Dit verklaar waarom sekere Joodse groepe soos die Qumran-gemeenskap nie net een messias verwag het nie, maar ten minste twee en moontlik selfs 'n derde (Barton 2007:263; Knohl 2000:39; Vosloo 1986:261). In hierdie tyd (±520 v.C.) noem die profeet Haggai, Serubbabel die *seëlring* van Jahwe (Hag 2:21-23). As Jahwe se seëlring is Serubbabel Jahwe se verteenwoordiger op aarde, net soos die Dawidiese konings (Murphy 2002:66). Hieruit blyk dat daar 'n bepaalde verwagting rondom Serubbabel as afstammeling van Dawid was (Hilber 2005:47; Melugin 1988:56).

Samevattend kan ons sê, dat net soos wat die volk 'n politieke verlosser in die vorm van 'n koning verwag het, daar ook die verwagting was dat die volk se sonde vergewe sal word met die beëindiging van die ballingskap en dat daar versoening tussen Israel en Jahwe sou kom. Volgens Levitikus 16 kon net 'n priester, spesifiek die hoëpriester, hierdie versoening as tussenganger tussen God en die volk bewerk. As Jeremia 30 die koms van die nuwe Dawid aan die vergewing van sondes verbind, beteken dit, dat daar óf 'n nuwe hoëpriester as middelaar kom, óf dat die nuwe koning as gesalfde van Jahwe priesterlike magte sal hê.

In Jesaja 52 en 53 word die gedagte aan twee messiasse, een uit die nageslag van Dawid en die ander uit die nageslag van Aäron, aan mekaar verbind. Hier word die dienaar van Jahwe uitgebeeld as 'n lydende koningsfiguur wat homself

gee as offerlam om die sonde van die volk te versoen. Die koning na wie hier verwys word, is waarskynlik 'n priester, spesifiek met die doel om versoeningswerk tussen God en sy volk te doen (Van Zyl 1987:129).

3.2.12 *Tussen-testamentêre-tydperk (Tweede-Tempel-Periode)*

3.2.12.1 Inleiding

In die tydperk ná die ballingskap het die Jode meer aandag gegee aan die verwagting van 'n messias in hulle alledaagse lewe (Van Zyl 1987:147). In die algemeen het hulle iemand verwag wat in die belang van die volk sou optree. Terselfdertyd sal die messias daarvan getuigis gee dat God oor sy volk regeer en dat Hy vir sy volk sorg. Vosloo (1986:261) meen dat daar nie eenstemmigheid was oor presies wie hierdie messias sou wees en hoe hy te werk sou gaan nie. Hand aan hand met die algemene toekomsverwagting dat, ná die koms van die verwagte messias, God se koninkryk sou aanbreek, het verskeie geloofsgemeenskappe hulle eie verwagting en siening gehad. Die belangrikste godsdienstige groeperings in hierdie tyd is volgens Oegema (1991:7) onder andere die Chasidim (as voorloper die Fariseër-beweging in die tyd van Jesus), die Qumran-gemeenskap, Egiptiese Jode, Griekse Jode, die Selote, die apokaliptiek en ook die volgelinge van Jesus sowel as die latere Bar Kochba. Geskifte uit hierdie tydperk weerspieël die uiteenlopende eindtydse verwagting onder Israel.

Op grond van tekste soos Deuteronomium 18:15-18 en Maleagi 4:5-6 is verwag dat daar eers 'n groot profeet soos Moses of Elia sal kom om die volk op hulle sonde te wys en tot bekering te roep. Dan eers sal die messias kom. Wanneer hy kom, sou hy soos Dawid al Israel se vyande verslaan. Volgens sekere Targum-vertalings (Gen 49:10-11; Rig 7:25; Jes 10:24-27) word hy beskryf as 'n oorlogsheld soos die rigters Josua en Gideon.

Binne die Joodse toekomsverwagting onderskei Vosloo (1986:260-262) vyf beelde van die verwagte messias. By sommige gemeenskappe is hy gesien as 'n oorwinnende Dawidskoning (bv. Miga en Jesaja). By ander as 'n lydende kneg

(Deutero-Jesaja). Soms is hy gesien as 'n Elia-profeet (Maleagi), 'n Aäron-priester of selfs 'n Moses-leraar (Qumran-gemeenskap).

Oorspronklik is binne die Joodse toekomsverwagting nie gedink aan net een persoon wat as God se gesalfde verteenwoordiger optree nie (Van Zyl 1987:150). Elke koning was 'n messias en hy het die potensiaal gehad om al Israel se vyande geheel en al te verslaan en vrede te bewerkstellig. Daarna sou hy sy koningskap aan God oorgee. God sou dan sy Godsryk op die aarde vestig. Vanuit die Joodse eskatologie uit die tweede eeu blyk dit dat die klem al hoe meer op die koninkryk van God geplaas is in plaas daarvan om op die messiasryk te fokus (Horbury 1998:40).

In die tyd van Jesus is die messias met net een persoon geassosieer. Wat hiertoe bygedra het, was die invloed van die Griekse (Septuagint) en Aramese (Targum) vertalings van die Ou Testament. Van Zyl (1987:143-147) wys daarop dat die vertalers se eie interpretasies en sienings rondom die messias, duidelik in hierdie vertalings weerspieël word. So is baie Ou-Testamentiese teksgedeeltes wat oor die koning as messias handel, geherinterpreteer. Voorbeelde hiervan is Genesis 3:15, Jesaja 7:14 en Esegïel 21:25-27. Hierdie *nuut geïnterpreteerde* tekste sou weer op hulle beurt aanleiding gee tot 'n herinterpretasie van messiaanse prediking binne die kerk.

By sommige Griekse vertalings van Daniël³⁵ word die indruk geskep dat die verwagte messias met 'n beskermengel geassosieer word. Veral die Septuagint stel die messias voor asof hy 'n engelagtige gees is wat wag om beliggaam te word (Horbury 1998:86, 96). Hierdie was glad nie 'n algemene Joodse siening nie. Die algemene ortodokse verwagting was wel dat die messias 'n blote *mens* sou wees. Selfs toe die messias in die tyd van Jesus met net een persoon geassosieer is, was die algemene siening dat hy 'n mens soos koning Dawid sou wees (Mat 21:9; Luk 17:20; Hand 1:6; Horbury 1998:86).

Vanuit al die verskillende beskrywinge oor 'n komende messias in Israel se toekoms is dit duidelik dat daar 'n besliste ontwikkeling of evolusie binne die

³⁵ Dan 7:13 en 9:25.

messias-begrip van Israel plaasgevind het. Hierdie ontwikkeling was aan sekere gemeenskappe, soos Qumran, verbonde. Hierdie ontwikkeling lê nie op 'n reguit lyn nie, maar loop *kronkelend* deur die deur die geskiedenis van Israel (Klausner (1956:242).

Die rede vir hierdie *kronkelende* ontwikkeling van die messias-gedagte was omdat dit gebaseer is op die geskiedenis van Israel as 'n volk - 'n geskiedenis waarin daar besliste hoogtepunte en laagtepunte in Israel se verhouding met God was (Klausner 1956:242). In Israel se geskiedenis het gebeure plaasgevind met 'n doel, byvoorbeeld die Babiloniese ballingskap. Rondom hierdie gebeure het Israel sekere verwagtinge gehad – verwagtinge wat elkeen op sy beurt die totale messias-begrip van die volk beïnvloed het en in bepaalde rigtings laat ontwikkel het. Ek kan met Oegema (1991:7-10) saamstem as hy hierby aansluit en meen dat die ontwikkeling in die messiaanse verwagting 'n poging was van verskillende godsdienstige groeperings om 'n antwoord op verskillende politieke vraagstukke in die loop van tyd te bied. Hieruit kan ons aflei dat elke geslag die sogenaamde messiaanse tekste in die Hebreeuse Kanon opnuut vertolk het vir hulle eie tyd en omstandighede. Verskillende geslagte kon dus die messias-gedagte verskillend vertolk (Oegema 1991:44).

3.2.12.2 Toekoms-geprojekteerde *Koningspsalms*

Die *Koningspsalms* lewer 'n definitiewe bydra tot die geloofsoortuiging dat daar weer 'n Dawidiese koning oor die huis van Israel sal regeer. Die doel van die *Koningspsalms* was om die lof van die koning te besing tydens sy salwing as die een deur wie Jahwe self sy volk sal beskerm en bewaar. Hierdie psalms beskryf verder die unieke verhouding tussen God en sy messias-koning. Die Judese konings is die gesalfdes en seuns van Jahwe deur wie God reg en geregtigheid in Israel handhaaf. As *seun van God* sit die koning aan die regterhand van Jahwe. Inderdaad sou daar volgens God se beloftes 'n nuwe koning kom. 'n Nuwe koning uit die nageslag van Dawid sou die *gesalfde seun van God* wees wie se vyande 'n voetbank vir sy voete sou wees. Alles wat van 'n kontemporêre Judese koning as messias van Jahwe tydens sy regeringstyd geglo is, sou dus ook van 'n komende koning verwag en geglo word (Bullock 2005:182-183; Braulik 2004:21-30).



Met die Babiloniese ballingskap is die messiaanse koningslyn verbreek. Die tempel as troon van Jahwe is verwoes. Vir die meeste Jode in ballingskap het die *Koningspsalms* die nodige hoop en vertrouwe gebied dat God weer sy eie troon op Sion sal oprig en dat Hy die gebroke messiaslyn sou herstel deur die koms van 'n nuwe messias-koning uit die nageslag van Dawid (Albertz 2003:145; Holladay 1993:64). Vir die profeet Esegïël is die volk Israel steeds afhanklik van verlossing van 'n Dawidiese koning (Eseg 37).

Koningspsalms lewer 'n belangrike bron waaruit die toekomsverwagting van Israel rondom 'n verwagte messias-figuur kon ontwikkel, aangesien hierdie psalms juis gebruik is tydens die herdenkingsfeeste van die Dawidiese messias-koning se troonsbestyging (Goldingay 1981:102). Tydens hierdie feeste is die kontemporêre koning voorgehou as die ideale koning en is die dag geantisipeer wanneer Jahwe deur sy messias al die vyande van Israel sou verslaan en daar 'n vredesryk sal aanbreek. Saam hiermee het Dawid self en sy eie regering 'n prototipe geword van die messias-konings uit sy nageslag en die wyse waarop hulle in die toekoms sal regeer (Klausner 1956:19). Daarom dat die skrywer(s) van die boeke *Konings* voortdurend Dawid se opvolgers met hom vergelyk in terme van of die seuns van Dawid gedoen het wat reg was in die oë van Jahwe en in watter mate hulle soos Dawid was. Die wyse waarop Dawid dus met Israel se vyande gehandel het, sowel as die wyse waarop hy as priester-koning regeer het, het dus 'n invloed op die toekomsverwagting van Israel gehad. Daarom dat die profeet Hosea in hoofstuk 3:5 *Dawid* as 'n titel van die komende messias gebruik en so ook die Talmud. Dit is dus geen wonder dat verskillende Joodse gemeenskappe, soos Qumran, begin het om die *Koningspsalms* eskatologies te herinterpreteer nie en dat die Nuwe Testament die *Koningspsalms* gebruik om te bewys dat Jesus Christus die verwagte Messias is nie (McCann 1993b:44-45).

Die profete en gemeenskappe soos Qumran het die *Koningspsalms na die toekoms geprojekteer*, sodat dit aan 'n geloofsgemeenskap in ballingskap; 'n geloofsgemeenskap sonder 'n eie koning met 'n ingeperkte grondgebied; 'n geloofsgemeenskap wat onderdane is van 'n heidense koning – hoop kan bied. In Israel se toekomsverwagting, veral ná die val van die monargie, is die regering



van die Dawidiese messias-dinastie na die toekoms geprojekteer. Daarom dat die oorspronklike betekenis en bedoeling van die *Koningspsalms* ook *na die toekoms geprojekteer* is. Hiermee bedoel ek dat die verwagtinge rondom die historiese kontekstuele messias-konings van Juda, verplaas of geprojekteer is na die toekoms (Wilson 2002:709-710; White 1984:13). Hiermee saam het die *Dag van Jahwe* 'n tyd geword waarin God nie net Israel se vyande sal vernietig nie, maar in dié *dag* sal Jahwe weer aan Israel 'n messias-koning uit die nageslag van Dawid gee om op die troon van sy vader Dawid te sit. Dit is veral vanaf die Persiese tydperk dat die Dawid en sy messias-dinastie in die *Psalter* nie meer in die vorm van historiese konings gekontekstualiseer is nie, maar dat Dawid en sy nageslag nou in lyn gebring is as 'n prototipe van 'n verwagte messias êrens in die toekoms (Braulik 2004:27-28). Die *verbum cordis* van die persone wat verantwoordelik was vir 'n *toekoms-geprojekteerde* messias-begrip, was waarskynlik ten nouste gekoppel aan hulle lojaliteit aan die Judese monargie, sowel as aan die belofte van God aan Dawid dat daar tot in ewigheid niemand op sy troon sal ontbreek nie. Om die messias-begrip na die toekoms te projekteer was dus 'n logiese uitvloeisel vanuit die verwagting dat God sy belofte aan Dawid nie sal breek nie. Die *toekoms-geprojekteerde* messias-begrip was waarskynlik 'n poging om 'n antwoord te bied op die krisis van die Judese volk in ballingskap en hulle vrae rondom die gebroke messias-koningslyn van Dawid. Die krisistvrae van die volk kom na vore in die boek Klaagliedere. Dit kan met die volgende verse opgesom word:

- Die asem van ons neus, die gesalfde van Jahwe, is in hulle kuile gevang, hy onder wie se skaduwee ons gedink het om te lewe (4:4);
- Die grond wat ons geërf het, het in vreemde hande beland (5:2);
- Ons het geword soos weeskinders (5:3);
- Ons leiers word opgehang aan hulle hande (5:12);
- Die krone het van ons koppe geval (5:13);
- Sion se heuwel is verlate (5:18);
- Hoekom lyk dit of U ons vergeet het (5:20)?



3.2.12.3 Demokrasiering van die *Koningspsalms*

Behalwe om die messias-begrip na die toekoms te projekteer, was daar na die Babiloniese ballingskap ook die tendens om die messias-begrip, soos uitgedruk in die *Koningspsalms*, te *demokratiseer*. Volgens hierdie tendens is die *Koningspsalms* op die volk Israel as 'n geheel van toepassing gemaak. Israel was die gesalfde van Jahwe asook die seun van God. Alles wat van die Judese koning in hierdie psalms gesê is, is op Israel van toepassing gemaak (Hilber 2005:42; Otto 2004:134). Die beloftes van Jahwe aan die koningshuis is oorgedra op die volk en Jerusalem as 'n geheel (Jes 40:9-11; 52:7-10; 55:4-5; vgl. Albertz 2003:134). Die *verbum cordis* van voorstanders van hierdie tendens was waarskynlik in aansluiting by anti-rojalistiese gedagtes wat onder die volk begin posvat het.

Die verlies aan 'n sentrale regering in die vorm van die koning, het hierdie demokrasieringsproses ondersteun (Otto 2009:s.p.; Albertz 2003:135). Die organisasie van Israel as families en stamme het as gevolg van die ballingskap nuwe lewe gekry. Oudstes het weer belangrik geword. In plaas daarvan om die monargie te herstel, het die politieke organisasie van Israel oorgegaan op 'n raad van oudstes, priesters en volksvertegenwoordigers (Albertz 2003:135).

3.2.12.4 'n Twee-stroom ontwikkeling in Israel se toekomsverwagting

Behalwe vir die kronkelende ontwikkeling in die messias-gedagte tydens hierdie periode, is Becker (1980:48-49) van mening dat Israel se toekomsverwagting in twee hoofrigtings ontwikkel het. Hierdie twee groepe kan genoem word die *suiwer-teokratiese-rioting* en die *rojaliste-beweging*. Beide hierdie groepe het probeer antwoorde bied op die geloofs- en politieke krisis wat deur die ballingskap oor Israel gebring is (Albertz 2003:9, 133). Die antwoorde was veral daarop gemik om die verlies aan eie grondgebied, 'n eie tempel en koning aan te spreek.

Die *rojaliste* was die groep wat hulleself beywer het vir die fisiese herstel van die Dawidiese monargie soos voor die Babiloniese ballingskap. Hierdie groep was steeds onder teokratiese invloed in die sin dat hulle God gesien het as die Een wat



die koning aanstel. Die koning regeer namens Jahwe as sy gesalfde, terwyl God die Een is wat deur die koning optree. Die koning bly dus instrument van God se regering en moet dus aan Jahwe rekenskap gee.

Hierdie *rojaliste-beweging* se teologiese idees het veral neerslag gevind in die groot Deuteromistiese-werk wat dateer uit die tydperk van die Babiloniese ballingskap (Albertz 2003:105, 109-110, 281; Boshoff, Scheffler & Spangenberg 2000:155; Becker 1980:50-51).

Die *suiwer-teokratiese-rigting* was die groep wat ten gunste was van God se direkte koningskap oor die volk *sonder* 'n koning. Tipiese eienskappe van hierdie *teokratiese-beweging* was:

- die beklemtoning van Jahwe se koningskap;
- die oordrag van die aardse Israelitiese koningskap na buitelandse konings;
- die kollektiewe oordrag van koningskap na die volk as geheel.

Tekste wat onder die invloed van hierdie denkrigting staan, is onder andere die sogenaamde *Jahwe-is-Koning-Psalms* (bv. Ps 47, 93, 96-99), Jesaja 52:7-12, Jeremia 25:9 en 27:6 waar Nebukadneser die *kneg van Jahwe* genoem word. In Jesaja 44:28 en 45:1 is dit die Persiese koning Kores wat as 'n *herder* en *gesalfde* van Jahwe aangespreek word (Albertz 2003:130-131, 442). In sommige van hierdie tekste word daar gebid vir Babel en die Persiese Ryk (bv. Jer 29:7; Esra 6:10).

Becker (1980:79) meen egter dat die *teokratiese-denkrigting* hulle invloed óók negatief laat geld het in die tyd na die Babiloniese ballingskap in die sin dat sommige werke uit hierdie tyd 'n messias-figuur bloot verswyg. Becker (1980:79) noem dit 'n *messiaanse-vakuum*. Hierdie vakuum kom onder andere voor in boeke soos Joel, Obadja, Maleagi, Sefanja, Trito-Jesaja, die priesterlike dokumente, die Kronieke-geskiedenis, Sirag, Daniël, Tobia, Judit, Ester, Barug en die Wysheid van Salomo. Vir die skrywers of redakteurs van hierdie boeke is die hoop op redding nie afhanklik van 'n messias-figuur uit die nageslag van Dawid

nie. Alhoewel daar sprake van 'n eskatologiese verwagting by sommige van hierdie werke kan wees, moet dit nie verwar word met 'n messiaanse verwagting nie.

Vanuit die wyse waarop die Kronieke-skrywer(s) die boek 2 Kronieke afsluit, blyk dit dat hy sy lesers se hoop op die Persiese koning Kores wil vestig. Kores is die kneg en gesalfde van Jahwe en nie meer die Judese koning nie (Jes 41 en 42). Die invloed van die *teokratiese-denkrigting* kom dus navore. Hierteenoor eindig die boek 2 Konings onder *rojalistiese* invloed. Die skrywer(s) eindig die boek met 'n duidelike aanduiding dat daar nog hoop is vir die herstel van die Dawidshuis. Jojagin, die koning van Juda, word uit die gevangenis verhef (Albertz 2003:104, 109-110).

Die invloed van die *teokratiese-denkrigting* op die werk van die Kronis, is moontlik ook die rede waarom die verwysing dat Dawid se seuns priesters was in 2 Samuel 8:18, nie in Kronieke voorkom nie. Dit is net logies dat as die *teokratiese-denkrigting* die klem op God se alleen koningskap - soos voor die koningstydperk, wou plaas, dat hulle eerder die klem plaas op die alleenreg van die Leviëte om priester te wees. Die Leviëte is immers die stam wat amptelik deur Jahwe as priesters in Israel aangestel is en nie die Judese koning nie.

Volgens Becker (1980:83) blyk dit dat hierdie *teokratiese-denkrigting* redelik uitgebrei en inslag gevind het onder die volk, wat inderdaad dan sou bydra tot 'n messiaanse vakuum. Dit sou eers weer vanaf min of meer die tweede eeu voor Christus wees wat *rojalistiese messianisme* begin opvlam het.

Dit is waarskynlik dat die finale redaktors van die *Psalter* eksponente van die *rojaliste-beweging* was.

3.2.12.5 Daniël as apokaliptiese geskrif

Saam met die opkoms van die Hellenisme en die vergrieksingsbeleid van Alexander die Grote en sy opvolgers het 'n nuwe literêre genre ontstaan, naamlik die *apokaliptiek* (Redditt 1999:13). Apokaliptiek self het 'n bydra gelewer tot

ontwikkeling in die messias-begrip (Marttila 2006:79). Terwyl *apokaliptiek* na 'n bepaalde *literêre genre* verwys, verwys die term **apokaltisisme** na 'n *bepaalde wêreldbeeld* en *wêreldbeskouing* (Murphy 2002:126-136; Collins 2000a:157).

Apokaliptiek is nie eie aan Tweede-Tempel-Judaïsme nie, maar vorm deel van 'n **Hellenistiese Zeitgeist** met Persiese en Babiloniese wortels. Die op deel van die geskiedenis in vaste periodes; die dualistiese onderskeid tussen 'n geestelike realm en 'n fisiese wêreld; eskatologiese oorloë tussen Jahwe en bese magte; die opstanding van die afgestorwenes en die beklemtoning van die siel - toon alles duidelike Persiese beïnvloeding. Dikwels word die persone aan wie Jahwe die visioene openbaar, beskryf soortgelyk aan Babiloniese *wyse-manne* (Murphy 2002:126-136; Collins 2000a:157).

In die Hebreeuse Kanon is die boek Daniël 'n apokaliptiese of te wel 'n openbaringsgeskrif (Boshoff, Scheffler & Spangenberg 2000:214). Die term apokaliptiek verwys na 'n bepaalde unieke manier van skryf en kommunikeer (Murphy 2002:126-136; Clifford 2003a:13; Arnold & Beyer 1999:428; Redditt 1999:13).³⁶

In Apokaltisisme maak die outeur gebruik van antieke tradisies en mitologie om sy wêreldbeeld tot uitdrukking te bring. Die taalgebruik van apokaliptiek is

³⁶ Kenmerke van hierdie tipe literatuursoort is:

1. Dit bevat visioene waar die *siener* ingebring word of oor beweeg na die geesteswêreld (die wêreld van die gode) om wysheid en insig te ontvang aangaande die toekoms.
2. Die betekenis van hierdie visioene is simbolies en misterieus.
3. Die verklaring van hierdie visioene is afhanklik van 'n bonatuurlike tussenganger ('n engel).
4. Dis gewoonlik pseudonieme geskrifte.
5. Die visioene het te doen met 'n eskatologiese oordeel in die toekoms.
6. Die geskiedenis word in vaste tydperke verdeel. Byvoorbeeld vier koninkryke of 70 weke.
7. Daar is 'n duidelike onderskeid tussen die fisiese wêreld en die bonatuurlike wêreld.
8. Sommige outeurs maak gebruik van 'n tegniek bekend as *vaticinium ex eventu*. Hiervolgens word gebeure uit die verlede of die hede na die toekoms geprojekteer asof dit 'n toekomsvoorspelling is. Hierdeur word kommentaar gelewer op eietydse gebeure.
9. Daar is 'n kosmiese stryd tussen *dit wat goed* en *dit wat boos* is.
10. Die soewereine en goddelike koningskap van Jahwe is 'n belangrike deurlopende tema.



gelyktydig poëties en mitologies. Hierdie mitologiese aspekte en verhale word gebruik as verhalende metafore om uitdrukking te gee aan die skrywer se persoonlike oortuigings en houding teenoor bepaalde gebeure in sy eie tyd. In apokaliptisisme is daar twee motiewe wat hand-aan-hand loop, dié van 'n *kosmiese bedreiging* en 'n *nuwe skepping* of 'n *nuwe orde* (Clifford 2003b:15). Sekere gebeure word as 'n krisis beleef, omdat dit die outeur en sy mense se bestaande orde omverwerp. Gewoonlik is die krisis kultus-kultureel van aard. Deur middel van apokaliptisisme druk die outeur sy ontevredenheid met die toestand waarin die wêreld op daardie oomblik verkeer, uit. Gevolglik word hulp gesoek in die geesteswêreld en kyk dit vooruit na die toekoms. Daarom spreek dit die verwagting uit dat Jahwe self binnekort sal ingryp. Apokaliptiek wil dus hê dat die groep mense wat 'n krisis beleef, hulle vertroue in die godheid moet stel (Collins 2000a:158). Met Jahwe se ingryping sal nie net die wêreld radikaal verander word nie, maar ook die totale kosmos. Gewoonlik word hierdie ingryping van God beskryf as iets wat in die nabye toekoms lê. Terselfdetyd is hierdie *nabye toekoms* egter ook die finale eindtyd van oordeel. Die Griekse woord vir hierdie finale einde is $\epsilon\sigma\chi\alpha\tau\omicron\varsigma$ ($\epsilon\sigma\chi\alpha\tau\eta$; $\omicron\nu$). *Eskatologie* is dan 'n bepaalde beskouing van die eindtyd. Apokaliptiek bevat dus eskatologie (Clifford 2003b:3-4; Murphy 2002:126-136; Collins 2000a:157-158). Die verandering wat die kosmos in die $\epsilon\sigma\chi\alpha\tau\omicron\nu$ sal ondergaan, verskil in verskillende apokaliptiese werke (Murphy 2002:126-136).³⁷

Apokaliptiek was 'n gewilde skryfstyl veral gedurende die eerste twee eeu voor Christus en die eerste eeu na Christus. Die skrywer of redakteur maak gebruik van 'n bekende karakter uit die verlede, byvoorbeeld met die naam van Daniël, om kommentaar te lewer op die politieke situasie van sy tyd. Omdat eskatologie oor die eindtyd handel en apokaliptiek eskatologie bevat, word dit dikwels *messiaans* geïnterpreteer (Murphy 2002:132). Hierdie messiaanse interpretasie van apokaliptiek vloei in twee strome uiteen. Aan die een kant is daar geleerdes soos Rabbi Akiba wat meen dat die messiaanse figuur of koninkryk wat soms voorkom,

³⁷ 'n Opsomming hiervan is:

1. Die *verdwyning* van die aarde en die verplasing van die regverdiges (gelowiges) na die hemel;
2. Die vernuwung van die hemel en die aarde;
3. 'n Tydelike messiaanse koninkryk wat vervang word deur God se hemelse koninkryk.

op 'n aardse koning uit die nageslag van Dawid dui (Juel 1988:137-138). Aan die anderkant interpreteer sommige Christene dikwels apokaliptiek in die lig van die lewe en optrede van Jesus Christus (Murphy 2002:132). Messiaanse figure kom egter eers vanaf die eerste eeu voor Christus in sommige apokaliptiese tekste voor (Vanderkam 2003:116).

Die doel van hierdie studie is om vas te stel wat die Ou-Testamentiese bedoeling is met die begrip *messias*. Juis weens die tendens by sommige Christene om apokaliptiese bronne soos Daniël in die lig van Jesus Christus te interpreteer, is dit nodig om teen die agtergrond van die doel van hierdie studie, apokaliptiek binne sy historiese konteks te bestudeer. Wanneer dit gedoen word, blyk dit dat apokaliptiek nie in terme van Jesus Christus hoef verklaar te word nie.

Die boek Daniël beskryf aspekte van die geskiedenis van Israel voor en tydens die Makkabese opstand. Anders as die profeteboeke van die Bybel eis die boek Daniël nie bekering van sy lesers nie. Eerder maak dit 'n appèl op die volk Israel om in 'n tyd van swaarkry en vervolging getrou te bly aan Jahwe en sy gebooie (Arnold & Beyer 1999:429). Die oudste gedeelte van die boek is hoofstukke 2:4-7:27 en het sy ontstaan gehad voor die jaar 168 voor Christus. Hierdie gedeelte is in Aramees geskryf. Die aanvullende gedeeltes, hoofstukke 1 en 8-12, het ontstaan rondom die jaar 164 voor Christus en is in Hebreeus geskryf (Boshoff, Scheffler & Spangenberg 2000:214; Redditt 1999:4-5). Andersins word die boek verdeel in hoofstukke 1 tot 6 en 7 tot 12. Die sentrale tema van hoofstukke 1 tot 6 is Daniël en sy drie vriende wat getrou bly aan Jahwe binne 'n vreemde vyandige wêreld. Hier word Daniël uitgebeeld as 'n *wyse-man* soortgelyk aan dié van Babel, maar met meerdere kennis omdat Jahwe dit aan hom openbaar. Jahwe gee aan Daniël en sy drie vriende die nodige wysheid. Hoofstukke 7 tot 12 se sentrale tema is dat Jahwe in beheer is van die geskiedenis. Hierdie hoofstukke bevat net visioene (Arnold & Beyer 1999:429-430).³⁸

³⁸ Op sy eie vorm die oudste gedeelte van die boek, hoofstukke 2 tot 7, 'n opvallende chiasme wat soos volg uitgebeeld kan word (Arnold & Beyer 1999:429-430):

- 2) 'n Visioen van vier koninkryke en hulle einde.
- 3) Getrouheid aan Jahwe en bonatuurlike redding.
- 4) Oordeel deur Jahwe wat voorspel en beleef word.
- 5) Oordeel deur Jahwe wat voorspel en beleef word.

Die invloed van die Hellenisme op die Jode het aanleiding gegee tot die vorming van twee groepe onder die volk, dié wat die Hellenisme goedgekeur het en die Chasidim wat dit teengestaan het. Baie van die Jode het die oorheersing van die heidense konings as boos en selfs demonies beskou (Murphy 2002:153). Die outeur of redakteur van die boek Daniël het waarskynlik tot die Chasidim behoort (Oegema 1991:56). Hy beskryf die oprigting van die heidense Zeus-beeld en altaar in die tempel as 'n *gruwel van verwoesting*. Dit vind plaas na 'n botsing tussen die koning van die Noorde (die Seleukiede) en die koning van die Suide (die Ptolemeërs). Antiogus IV Epifanus wat in hierdie tyd oor Palestina regeer het en die Chasidim vervolg het, word beskryf as die *klein horinkie* (Boshoff, Scheffler & Spangenberg 2000:215).³⁹

In Daniël 2 lewer die skrywer kommentaar op die Seleukiede onder wie se regering hy leef. Jahwe self sal hulle regering vernietig en aan die einde daarvan sal Hy 'n goddelike ryk oprig wat nie vernietig kan word nie. Nebukadnesar sien in 'n droom 'n groot beeld. Die kop van die beeld is van goud en verteenwoordig die koninkryk van Nebukadnesar self. Die silwer verteenwoordig die Meders en die brons die koninkryk van die Perse. Die mengsel van yster en klei dui op die Grieke. Die beeld word deur 'n rots vernietig. Hierdie rots verteenwoordig die koninkryk van God (Murphy 2002:154; Collins 2000a:142). In hierdie sin spreek Daniël 2 'n bepaalde eskatologiese verwagting uit, naamlik dat God self as 'n messias-figuur sal optree om Israel se vyande te vernietig. Dit sluit aan by Jesaja 40:10-17 waar God self as die Verlosser van Israel uitgebeeld word.

In Daniël 7 word hierdie eindtyd deur middel van vier fasette beskryf. Oegema (1991:61) sit dit soos volg uiteen:

6) Getrouheid aan Jahwe en bonatuurlike redding.

7) 'n Visioen van vier koninkryke en hulle einde.

³⁹ Die skrywer deel die wêreldgeskiedenis op in verskillende periodes van vier, sewe of twaalf. Daar is ook die afwisseling van goeie en slegte periodes ten opsigte van Israel se eie geskiedenis. In die laaste dae sal God self ingryp in die geskiedenis en na 'n reeks oorloë sal die koninkryk van God aanbreek. Daniël het dan 'n sterk eskatologiese bewussyn en interpreteer die geskiedenis van sy tyd asof die einde naby was (Oegema 1991:58).



- 1) die verskyning van 'n troon waarop 'n *Oue van Dae* plaasneem (vers 9),
- 2) die wêreldse koninkryke word hulle mag ontnem (vers 11-14),
- 3) die verskyning van iemand soos *die seun van 'n mens* (vers 13),
- 4) die regeermag en heerskappy word aan *die seun van 'n mens* gegee (vers 14).

'n Storm woed op die see. Vier monsteragtige diere wat van mekaar verskil kom dan uit die see te voorskyn. In die mitologie van die Antieke Midde Ooste is die see dikwels die simbool van anti-goddelike chaos-magte – magte wat die regering van die hoof god teenstaan. Tussen die hoofgod en die see is daar voortdurend oorlog. Die Daniël-skrywer gryp dus - binne die Hellenistiese *Zeitgeist* - terug na hierdie vroegste oorlog-mites om daarmee die chaotiese na-Ballingskapstydperk te beskryf as teenvoeter vir Jahwe se regering en goeie orde (Murphy 2002:155; Collins 2000a:143). Die vier diere uit die see verteenwoordig weer soos in hoofstuk twee vier koninkryke, naamlik die neo-Babiloniese ryk, die ryk van die Meders, die Persiese koninkryk en die Griekse tydperk van oorheersing. Die klein horinkie is 'n versinnebeelding van Antiochus IV Epifanus onder wie se regering die skrywer en sy Joodse tydgenote vervolgt is.

Die *Oue van Dae* (vers 9) is 'n voorstelling van God self wat optree as 'n messias-figuur om te verlos en te bevry en wat ook as 'n regter optree. 'n Tweede figuur verskyn op die toneel - iemand soos *'n seun van 'n mens* (vers 13-14). Aan hom word alle mag en heerskappy gegee. Hy is egter nie 'n seun van Dawid nie en ook geen koning of priester nie soos wat in ander geskrifte verwag word nie. Volgens die uitleg van die engel wat aan Daniël verskyn het, sal aan die einde van die tyd, die heerskappy ook aan die *heiliges van God* gegee word. Oegema (1991:62) meen dat hierdie *seun van 'n mens* bloot op 'n verteenwoordiger van God op aarde kan dui, óf 'n mens óf selfs 'n engel. Die *heiliges van God* dui op die volk Israel en in besonder dan op die Chasidim. As verteenwoordiger van God op aarde is *die seun van 'n mens* wel 'n tipe messias-figuur naas God.

In die Rabbynse literatuur stel Rabbi Akiba dit onomwonde dat die *trone wat reggesit word* in hierdie teks daarom dui dat een troon vir Jahwe is en die ander vir

Dawid. Rabbi Jose interpreteer dit egter allegories en meen dat die trone staan vir *geregtigheid* en *genade*. Aan die ander kant verklaar Rabbi Eleazar hierdie trone soos volg: een troon is om op te sit en die ander is 'n blote voetstoel vir Jahwe se voete (Juel 1988:137-138).

Dit is moontlik dat hierdie *seun van 'n mens* 'n kollektiewe uitbeelding van die totale volk Israel is. As volk is Israel in sy geheel die seun van God. Indien hierdie teorie aanvaar word, sou hierdie *kollektivisering* myns insiens die gevolg wees van 'n *teokratiese-denkrigting*. Nog 'n moontlikheid is dat Daniël hier na Juda Makkabeüs verwys (Becker 1980:79, 86, 91).

Murphy (2002:157-160) se verklaring behoort myns insiens egter besondere aandag te geniet. Ten eerste, die figuur wat kom op die wolke word nie beskryf as 'n mens nie, maar as 'n figuur soos 'n menseseeun. Die figuur is dus nie noodwendig 'n mens nie, maar hy lyk bloot soos 'n mens. Weer sluit hierdie beeld aan by die mitologie van die Antieke Midde-Ooste. In Kanaän is *El* die vader van die gode. Hy word soms genoem *abu shanima* wat beteken *vader van jare* of *oudste vader* – soortgelyk aan die *Oue van Dae* in Daniël 7. *Baal*, die seun van *El*, word dikwels uitgebeeld as die een wat op die wolke ry. As seun *El* is *Baal* die een wat ter beskerming van sy vader se orde en sy eie regering die god van chaos, *Jam* – *die see*, verslaan. Na sy mitologiese veldslag teen *Jam* herstel *Baal* sy vader se orde en soewereiniteit. Hierna word *Baal* aangestel as hoof van die gode. Die verhaal in Daniël 7 van *iemand soos 'n mens* wat op die wolke aangery kom tot in die teenwoordigheid van Die Oue van Dae en dan 'n koninkryk ontvang nadat hy die vier diere uit die see verslaan het, vorm dus 'n parallel met die mitologiese *Baal*-verhaal (Clifford 2003b:11-12, 25-26; Murphy 2002:158; Collins 2000a:143-144).

Die figuur in Daniël 7 word nie 'n messias genoem nie en om hierdie figuur te kollektiwiseer as Israel, dra nie veel gewig nie. Daarom stem ek saam met Murphy wat die volgende verklaring voorstaan.

In Daniël 10:16 word die engel Gabriël beskryf as *een soos die seun van 'n mens*, terwyl in vers 5 hy bloot as *'n mens* beskryf word. In die apokaliptiese verhale van



Henog word engele ook dikwels as mense beskryf. In Daniël 7 ontvang hierdie mens-agtige figuur nie net die koninklike mag en koninkryke wat aan die vier diere uit die see behoort het nie, maar ook ontvang hy mag oor die kosmiese magte van chaos, naamlik die see self. Hierdie figuur is dus meer as 'n gewone mens. Hy is 'n engel en waarskynlik die engel Michael wat volgens Daniël 10:21 en 12 :1 optree as die beskermheer van die volk Israel (Collins:2000a:143).⁴⁰

Die *heilige mense van die Allerhoogste* in vers 18 wat die koninkryke van die vier diere ontvang, is dus engele. Die feit dat die engele hier *heiliges* genoem word, is in ooreenstemming met Daniël 4:17; 7:21, 22, 25, 27; 8:13,14; sowel as 1 Henog 14:22-23. In Daniël 7:27 ontvang hierdie heiliges heerskappy oor volke binne die hemelse realm. As heersers oor die volke is hulle egter aan Jahwe onderdanig. In ooreenstemming hiermee word in die Oorlogsrol van Qumran beskryf hoe Michael as engel van Israel, heerskappy ontvang oor ander hemelse wesens sowel as Israel op aarde (1 QM 17:7-9).

Ten spyte van die Nuwe Testament se gebruik van die frase *seun van die mens* kan dit nie gebruik word as 'n bewys dat Daniël 7 'n voorspelling van Jesus Christus is nie. Daniël 7 het wel aan die vroeg-Christelike kerk die terminologie gebied om die dood, opstanding en hemelvaart van Jesus Christus te beskryf (Juel 1988:165-167).

In Daniël 9:25-27 is daar sprake van twee messias-figure. 'n Gesalfde wat optree na sewe sewetalle en dan 'n gesalfde wat na twee-en-sestig sewetalle uitgeroei word. Die eerste gesalfde dui my moontlik op Serubbabel wat as Joodse prins ook as goewerneur van die Jode opgetree het in die tyd wat die tempel herbou is na die ballingskap. Helberg (1994:104) en Murphy (2002:161) meen die eerste

⁴⁰ Die gedagte aan engele wat optree as heersers oor volke is nie vreemd aan die Hebreeuse Kanon nie. Variante lesings van die teks in Deuteronomium 32:8-9, kan soos volg vertaal word: “*Toe die Allerhoogste aan die nasies 'n erfdeel gegee het, toe Hy die mensdom verdeel deel het, toe het Hy die grense van die volke vasgestel volgens die getal van die gode. Jahwe se erfdeel is sy volk Israel, Jakob is sy lot-beskikte erfdeel.*” Antieke mites beskou hierdie *gode* hemelse wesens ondergeskik aan die hoofgod(e). Hulle is hemelse wesens – waarskynlik engele. Daarom vertaal die Septuagint hierdie *gode* met *engele* in Deuteronomium 32. Elke engel ontvang dus sekere volke en elke volk word deur 'n engel verteenwoordig in die goddelike realm.

gesalfde dui op die hoëpriester Josua. Die tweede messias-figuur dui moontlik op 'n bepaalde hoëpriester in die tyd voor of tydens die Makkabese opstand wat deur Antiochus IV Epifanus afgesit is (Helberg 1994:105; Roberts 1992:41; Oegema 1991:62). Myns insiens dui dit op Onias III wat in 171 voor Christus vermoor is (Vanderkam 2003:194-195, 201; Murphy 2002:161; Redditt 1999:3,160).

By sommige Griekse vertalings van Daniël⁴¹ word die indruk geskep dat die verwagte messias met 'n beskermengel geassosieer word. Veral die Septuagint stel die messias voor asof hy 'n engelagtige gees is wat wag om beliggaam te word (Horbury 1998:86, 96).

Met alles in aggeneem, is dit duidelik dat Daniël as apokaliptiese boek binne 'n eie historiese raamwerk verstaan behoort te word. Al gebruik die Nuwe Testament frases soos *seun van die mens* om Jesus te beskryf, beteken dit nie dat Daniël 'n toekomsvoorspelling van Jesus Christus was nie.

3.2.12.6 Tydperk van Makkabese opstand (168-165v.C.)

In die derde eeu voor Christus was die volk Israel onder die magsbeheer van die Egipte en by name die Ptolemeër-konings. Die plaaslike regering van Israel was gevestig in die vorm van 'n Joodse tempelstaat (Murphy 2002:91-121; Oegema 1991:47). Die binnelandse mag was dus in die hande van die priesters. In die tweede eeu voor Christus het Israel egter onder Siries-Seleukidiese beheer gekom. In 168 voor Christus het Antiochus IV Epifanus die Joodse Wet afgeskaf en is die besnydenis verbied, alles in 'n poging om die Jode te vergrieks. Hy het die Joodse Hoëpriester uit sy amp ontslaan en 'n beeld van Zeus Olympios in die tempel opgerig. Ook is 'n Griekse gimnasium in Jerusalem opgerig. Dit het gelei tot die sogenaamde Makkabeër-opstand (168-165v.C.). Die leiers van hierdie opstand was 'n Levitiese priester, Mattathias en sy seuns. Met die hierdie opstand en nadat die Makkabeërs Israel as 'n onafhanklike staat uitgeroep het, is die priester- en die regeerfunksies gekombineer in een persoon. Johannes Hirkanus was die eerste Makkabeër wat die hoëpriesterskap en die koningskap vir homself toegeëien het. Onder die regeringskap van Jonathan is die grense van die Joodse

⁴¹ Dan 7:13 en 9:25.



staat redelik ver uitgebrei (Collins 2000b:71, 77, 82-83). Nou is daar klem gelê op Psalm 110 waar die gesalfde van Jahwe koning en priester is, net soos Melgisedek van ouds.

Met die dood van Alexander Janneus (76v.C.) is die koningskap en die hoëpriesterskap weer van mekaar geskei. Nou is daar weer klem gelê op tekste soos Sagaria 9:11-13 waar God sy volk deur twee messiasse regeer.

Dit is in hierdie tyd wat die pseudiëpigrafiese apokaliptiese geskrif *1 Henog* geskryf is. Dit is oorspronklik in Hebreeus en Aramees geskryf en kopieë daarvan is tussen die Dooie See Rolle ontdek. Hierdie geskrif word selfs in die Nuwe Testament aangehaal in die Brief van Judas verse 15-16. Dit vorm deel van die Ethiopiese Kerk se Ou-Testamentiese kanon. Die hoofkarakter word voorgehou as die Henog waarvan in Genesis 5:24 melding gemaak word. Hy word beskryf as 'n godvresende persoon wat met Jahwe gewandel het. As gevolg van sy vroomheid het Jahwe aan hom geopenbaar watter oordeel daar op die wêreld wag. Volgens Henog word die messias as 'n eindtydse regter beskryf, maar hy word ook genoem 'n *seun van die mens* wat oorlog voer en as 'n regverdige koning sal optree (Boshoff, Scheffler & Spangenberg 2000:231; Oegema 1991:105 en 107). Daar is teksgedeeltes waar Jahwe self as 'n messias-koning uitgebeeld word (Murphy 2002:138-139). As Koning van die kosmos word Jahwe deur 'n weermag van engele vergesel as Hy na die aarde kom vir sy finale oordeel oor die goddelose (1 Henog 1:3-9).

3.2.12.7 Qumran

Nie alle Jode was gelukkig met die politieke situasie in Jerusalem na die Makkabese opstand nie. Die rede daarvoor was dat dit vir sommige groepe onaanvaarbaar was dat die Joodse hoëpriesterskap en die koningskap in een persoon gesetel was (Collins 2000b:96-97; Oegema 1991:85). Heelwat ontevrede mense het Jerusalem verlaat en hulleself in die woestyn aan die oewers van die Dooie See gaan afsonder om die gemeenskap van Qumran te vorm (Collins 2000b:96-97). Hierdie asketiese gemeenskap het hoofsaaklik uit mans bestaan. As gemeenskap het hulle hulself besig gehou met vas, gebede, die

oorskryf van Bybelse boeke sowel as die interpretasie van Bybelse boeke. Heelwat eiesoortige boeke is geskryf. Hier in by Qumran het die gemeenskap gewag op die koms van Jahwe (Murphy 2002:210).

Oor hulle totstandkoming skryf die gemeenskap self dat daar 'n *Profeet of Leraar van geregtigheid* – 'n priester of 'n profeet – was wat gedurende die tweede eeu voor Christus Jerusalem met sy volgelinge verlaat het met die doel om hulle in die woestyn aan God te wy. Hulle verwys na hulleself as die derde of nuwe *tempel van God* (Oegema 1991:86). Die gemeenskap is bestuur deur Sadokitiese priesters onder leiding van die *Leraar van geregtigheid* (Murphy 2002:173) .

Qumran het hulleself as 'n apokaliptiese gemeenskap beskou met die taak om deur middel van die onder houding van die Tora die weg vir die koms van Jahwe voor te berei. Apokaliptiese materiaal soos Daniël en Henog was gewild in die Qumran-gemeenskap (Murphy 2002:207-210). In die Qumran-manuskripte⁴² is dit duidelik dat hierdie Joodse gemeenskap ten minste twee messiasse verwag het: een uit die huis van Aäron en een uit die nageslag van Dawid (Barton 2007:263; Marttila 2006:80; Vanderkam 1994:117-118, 177). Hulle het met ander woorde 'n priesterlike messias en 'n afsonderlike koninklike of oorlogsmessias verwag. Volgens hulle interpretasie sou die priesterlike messias 'n hoër posisie beklee as die messias uit die huis van Dawid (Test Juda 21:2; 25:1; Marttila 2006:80). Hierdie twee messiasse sou of gelyktydig regeer of die koninklike messias se regering sou die van die priesterlike messias voorafgaan. Vanuit die *Messiaanse Anthologie* (4QTest [4Q175]) is daar egter getuienis is dat die Qumran-gemeenskap selfs 'n derde messias verwag het. Hierdie messias sou 'n tipe Moses-profeet wees wat as leraar van die Tora sal optree. Hy sou waarskynlik ook uit die nageslag van Aäron wees en word dikwels die *Profeet van Geregtigheid* genoem (Vanderkam 2003:127-129; Murphy 2002:206; Oegema 1991:86; Vosloo 1986:261).

By Qumran self het daar 'n ontwikkeling in die messiaanse en eindtydse verwagting plaasgevind. Die sogenaamde koninklike messias was aanvanklik net

⁴² Vgl. die *Testamente van die twaalf Aartsvaders* waarin Joodse tradisies uit die eerste eeu v.C. opgeneem is; *Die Testament van Simeon* (7:1); *Die Testament van Juda*.



bestem om oor alle nasies te regeer. Hierdie regeringsmag sou aan hom toegeken word, wanneer hy en sy volgelinge die leërs van die nasies verslaan. In die tydperk wat die Romeine oor Israel regeer het, sou hierdie veldslag hoofsaaklik en eerstens teen die magtige Romeinse leer gemik wees. Volgens die Oorlogsrol sal hierdie eskatologiese veldslag 'n botsing wees tussen die *Seuns van die Lig* en die *Seuns van die Duisternis* (Knohl 2000:8-9). In die lig van hierdie eskatologiese veldslag is Psalm 2 geïnterpreteer as 'n botsing tussen Jahwe en sy uitverkorenes wat die Tora onderhou en die ongelowiges (Murphy 2002:207). Hierdie eskatologiese veldslag sal plaasvind oor sewe tydperke van 40 jaar elk en eindig in 'n finale oorwinning oor die bose magte van duisternis (Garcia Martinez 2003:110).

Dit blyk dat die koninklike messias aanvanklik eers deur sy eie mense verwerp sou word en dat hy selfs doodgemaak sou word. Die koninklike messias sal egter uit die dood opgewek word waarna hy in die hemel opgeneem sal word. Daar in die hemel sal hy op 'n koninklike troon sit, omring deur 'n raad van engele (4Q491). Uiteindelik sal hy, vergesel deur sy raad van engele, na die aarde terugkeer om so die profesie van Daniël in vervulling te laat gaan (Knohl 2000:45-46) In 1QM 15:4-6; 16:13; 18:15 en 19:11, is daar weer sprake van 'n *oorlogvoerende hoëpriester* wat sal optree.

In die *Gemeenskapsrol* (1QSa 2:11-20) word daar 'n eskatologiese gemeenskapsmaaltyd beskryf waartydens daar 'n *Messias uit Aäron* en 'n *Messias van Israel* teenwoordig sal wees.

In die *Sedespreuke* (1QSB 5:23-29) is dit 'n hoëpriester wat beskryf word as 'n eindtydse *vors van die Gemeente*. Ook is daar sprake van 'n koninklike messias. In 4QTestimonia is daar heelwat verse wat op 'n verwagte *profeet* dui naas die messiasse van Israel en Aäron. Volgens die *Patriarge boekrol* (4Q Part) is die messias 'n *Gesalfde van Geregtigheid* wat die Tora sal bewaar. Hy sal egter 'n nakomeling van Dawid wees. Ook die *Pesher Jesaja* (4QpJes) beklemtoon in hoofstuk 11-21 die messias se Dawidiese afkoms. Hy sal 'n koning-messias wees wat teen die Romeine sal optree en deur God met die Tora bekleed sal word. Ook

in die *Florilegium* (4QFlor 1:1-2:4) word die messias 'n eindtydse koningsfiguur genoem wat die Tora sal uitleë.

Vanuit 4QFlor. is dit duidelik dat die woorde van Natan aan Dawid in 2 Samuel 7:10 tot 14, 'n baie belangrike rol gespeel het in die wyse waarop die Qumran-gemeenskap die verwagte messias beskryf het. Op grond van hierdie verse was die verwagte messias nie net 'n nakomeling van Dawid nie, maar is hy die seun van God. Psalm 2 word direk aan hierdie woorde van Natan aan Dawid gekoppel (Juel 1988:62-63).

Opsommend is die prentjie wat deur die Qumran-gemeenskap van die verwagte messias geskets word, verbeeldingryk (Juel 1988:75). Soms verwag Qumran 'n **hemelse messias** wat die rykes en maghebbers sal oordeel en ander kere is daar duidelik sprake van twee messiasse, 'n priesterlike en 'n koninklike messias. Soms word God self as messias uitgebeeld en word verwag dat hy binnekort op 'n bonatuurlike manier sal ingryp ter beskerming van die regverdiges (Murphy 2002:365).

3.2.12.8 Septuagint en die Griekssprekende Jode

In die breë sin van die woord, met natuurlik sekere uitsonderings, kan die Septuagint beskryf word as die Griekse vertaling van die Hebreuse Kanon (Oegema 1991:47). Die uitsonderings is natuurlik as gevolg van addisionele boeke wat tot die Hebreuse boeke toegevoeg is, byvoorbeeld: Tobias, Judit, Toevoegings tot Ester, 1 en 2 Makkabeërs, Wysheid van Salomo, Wysheid van Sirag, Barug, Brief van Jeremia en Toevoegings tot Daniël. Die basis van hierdie vertaling het in Egipte ontstaan in 'n tyd toe baie Jode se moedertaal vergrieks het. Die bedoeling van die Septuagint-vertalers was om die Hebreuse teks verstaanbaar vir 'n Griekssprekende publiek te maak (Collins 2000b:31; Oegema 1991:48).

In die wyse waarop hierdie vertalers die Septuagint vertaal het, is dit duidelik dat hulle aanvanklik versigtig was om tekste met 'n sogenaamde messiaanse karakter aan 'n koninklike figuur uit die Huis van Dawid te koppel. Die rede hiervoor was

waarskynlik omdat veral die Egiptiese Jode waar die Septuagint dan ook hoofsaaklik ontstaan het, goeie beskerming van hulle Ptolemese konings ontvang het (Collins 2000b:95; Lust 1985:179-180). Hulle sou dus nie die indruk wou skep dat hulle kritiek op die Ptolemese koning lewer nie. Die volgende voorbeeld kan genoem word:

Genesis 49:10

Volgens die Hebreeus teks: *Die septer sal van Juda nie wyk nie, en die heersersstaf ook nie tussen sy voete nie, totdat Silo kom. Aan hom sal die volke gehoorsaam wees.*

Volgens die Septuagint: *'n Heerser sal uit Juda nie ontbreek nie en die heerskappy sal van sy voete nie wyk nie totdat dit kom wat by hom in bewaring is, dit is die verwagting van die volke.*

Die belangrikste verandering myns insiens, is die versagting van die woorde: *Aan hom sal die volke gehoorsaam wees* na die woorde: *dit is die verwagting van die volke*. Dit blyk dus dat die vertalers nie hulle gehoorsaamheid aan die Ptolemese konings onder verdenking wou plaas nie.

Vanuit die dele van die Septuagint wat hulle ontstaan in ander gebiede as Egipte gehad het, soos byvoorbeeld Palestina self, is blyk dit dat die situasie vanaf die Siriese oornam van Palestina, dramaties verander het. Daar was weer 'n openlike verlange na messias-figuur (Oegema 1991:49).

Die *Psalter* self is vertaal in Palestina êrens gedurende die tweede helfte van die tweede eeu voor Christus (Braulik 2004:28). Die wyse waarop die *Psalter* met die *Koningspsalms* omgaan, het inderdaad 'n besliste invloed gehad op die wyse waarop die Nuwe Testament daarmee omgaan aangesien die Septuagint die vertaling is wat gewoonlik deur die Nuwe-Testamentiese skrywers aangehaal word. As voorbeeld van die openlike verlange na 'n komende messias kan Psalm 132 genoem word. Hierdie Psalm beskryf openlik die koms van 'n gesalfde uit die nageslag van Dawid. In hierdie Psalm is die berg Sion die toekomstige setel van



koning- en priesterskap. Die moontlikheid bestaan dat hierdie psalm sy ontstaan self tydens die Makkabese opstand kon gehad het.

‘n Verdere voorbeeld van ‘n gematigde messiaanse verwagting in die Septuagint, word gevind in die boek van *Jesus Sirag*. Jeshua Ben Sira was ‘n skrifgeleerde in Jerusalem. Hy skryf sy boek, *Die wysheid van Jesus Sirag*, waarskynlik in die jaar 190 voor Christus. Later sou sy kleinseun sy boek te Egipte in Grieks vertaal. Dit sou plaasvind min of meer in die jaar 132 voor Christus. Vir Sirag dui die term *gesalfde* op ‘n leier of leiers uit Israel se verlede, maar nie op ‘n toekomstige messiaanse figuur nie. By Sirag is daar dus geen messiaanse verwagting nie. Die rede hiervoor is waarskynlik omdat hy tevrede was met die politieke situasie in Palestina waar die volk Israel nou onder die mag van die Siriese koning Antiochus III gekom het. Antiochus het heelwat voorregte aan die Jode gegee. Behalwe dat hy die volk toegelaat het om volgens die Wet van Moses te leef, het hy ook die tempel laat restoureer (Oegema 1991:55).

Uit die wyse waarop die Septuagint met die messias-begrip omgaan, sluit aan by die tendens om die messias-begrip na die toekoms te projekteer. Só word die gedagte van ‘n toekoms-verwagte messias weerspieël. In ooreenstemming hiermee is die *Koningspsalms* vertolk as liederes oor ‘n nuwe komende messias uit die nageslag van Dawid (Cox 2001: 289-311).

3.2.12.9 Jode in Egipte

Die Jode in Egipte en veral dié in Alexandrië, het ‘n betreklike vreedsame lewe gehad. Dis in hierdie tyd wat die Derde Sibileinse Orakelboek geskryf is. Die outeur van hierdie boek verwag dat God ‘n vredesryk gebaseer op geregtigheid, op aarde sal oprig. Al die volke van die aarde sal dan na Jerusalem optrek om daar van God se wysheid te leer. Hierin stem die Orakelboek ooreen met Jesaja 11:1-12, maar anders as Jesaja wat ‘n messias-figuur uit die nageslag van Dawid verwag in die eindtyd, verwag die outeur van die Orakelboek geen eindtydse messias-figuur nie. Daar sal wel oorloë en tekens aan die hemel wees (Oegema 1991:83).

In Egipte het die Jode vrede en ekonomiese welvaart beleef. Hulle het bepaalde godsdienstige voorregte gehad wat onder andere daartoe kon lei dat hulle die Hebreeuse Kanon in Grieks kon vertaal. Daarvoor het hulle erkenning van hulle nie-Joodse omgewing ontvang. Hierdie situasie is veral moontlik gemaak deur die goedgesindheid van die Ptolemeër konings teenoor die Jode. Volgens Oegema (1991:83-84) leef die outeur van die Derde Orakelboek in die tyd van koning Ptolemeüs VI of VII. In die skrywer se uitleg van Jesaja wys hy daarop dat dit in die toekoms nie nodig sal wees vir 'n omverwerping van die bestaande orde nie aangesien die Jode in Egipte soveel vrede en welvaart ervaar. Die Jode kon ook daaglik ongehinderd die Wet van Jahwe uitleef. Daar was dus nie 'n messias nodig om die situasie te kom verander of deur wie Jahwe moes ingryp om sy volk te red nie. Vrede en veiligheid is deur die Ptolemeër konings gewaarborg. Dit was dus nie vir die Egiptiese Jode nodig om hulle militêr te verset soos die Jode in Palestina nie.

In ooreenstemming met Egiptiese mitologie beskryf die outeur van die Orakelboek die Ptolemese koning in Sib III:652-656 as 'n *koning van die son*. Verder verbind die skrywer die eindtyd aan die politiek van Egipte en sy koning. Die optrede van die skrywer behoort nie so vreemd te wees nie aangesien Jesaja immer dieselfde doen deur Kores, die Pers, 'n *messias deur God gesalf*, noem. Later sou Philo en Josefus dieselfde met die Romeinse keisers Klaudius en Vespasianus doen (Collins 2000b:95; Oegema 1991:84-85).

Philo van Alexandrië het min of meer geleef vanaf 10 voor Christus tot 45 na Christus. Hy was deel van 'n Joodse afvaardiging na Rome om keiser Gaius se hulp te vra teen die onrus wat op daardie stadium die Jode se veiligheid in Egipte bedreig het. Die afvaardiging was egter nie suksesvol nie. Onder die regering van keiser Klaudius het die situasie weer vreedsaam en rustig geword aangesien Klaudius die Jode baie meer goedgesind was. In die tyd van Gaius se regering beskryf Philo die verwagte messias as 'n Moses-figuur wat nie net op militêre gebied bo die volk verhewe sal wees nie, maar veral op morele gebied. Op militêre gebied sal die messias nie 'n gewone oorlog voer nie, maar dit sal eerder 'n oorlog wees waar Israel deur middel van eerbaarheid en goeie dade die oorwinning sal behaal. In die tyd van Klaudius se regering konkludeer Philo dat

geen messias-figuur nodig is nie, aangesien die Jode deur keiser Klaudius beskerm is (Oegema 1991:104-105).

Flavius Josefus leef ongeveer vanaf 37 tot 100 na Christus. Hy was 'n belangrike Joodse geskiedskrywer. Tydens die Eerste Joodse Oorlog (66-73 n.C.) was 'n een van die rebelleiers teen die Romeine, maar na sy oorgawe het hy as geskiedskrywer in diens van die Romeine gekom. Na hierdie oorgawe van hom word Josefus pro-Romeins en veroordeel hy enige messias-verwagtinge teen die Romeine (Boshoff, Scheffler & Spangenberg 2000:235; Oegema 1991:104-110).

3.3 Legitimasië van die koning

In Israel, soos by die meeste ander volke, het die Judese en die Noord-Israelitiese konings se gesag as monargale regeerder, op twee bene berus. Die eerste aspek was dat die koning deur God self bestem en uitgekies is om oor die volk te regeer. Alhoewel hierdie aspek sekerlik die swaarste gewees het, was daar 'n tweede aspek, naamlik die aanvaarding van die koning deur die volk. Mettinger (1976:111, 151) noem hierdie twee aspekte die sakrale en die siviele legitimasië van die koning deur God aan die een kant en die volk aan die ander kant. Na my mening is dit egter nie nodig dat hierdie twee aspekte teenoor mekaar hoef te staan nie, maar dat dit eerder gesien moet word as 'n interaksie van twee partye in die daarstelling van die koning. Hierdie twee partye is dan יהוה en 'n volksvergadering genoem כָּל־הָעָם (Mettinger 1976:111-156). Hierdie volksvergadering kan dui op die oudstes van die volk wat namens die volk besluite geneem het en in baie gevalle die volk in sy totaliteit verteenwoordig het (1 Sam 30:26-31; 2 Sam 2:24). Hierdie twee partye staan natuurlik ook in 'n verhouding tot mekaar, 'n verhouding waar יהוה Israel verkies het as sy עָם. Binne hierdie God – volk verhouding is die koning God se instrument waardeur Hy sy volk van hulle vyande verlos. Interaksie tussen die volk en Jahwe is myns insiens dus nie onreëlmatig in die daarstelling van die koning nie.

Met die instelling van die koningskap in Israel was daar 'n wegbeweeg van die tradisionele patriargale stamregeringstelsel na 'n sentrale landsregeringstelsel.

Mowinckel (1962:57) wys egter daarop dat hierdie patriargale stamregeringstelsel sy invloed egter tot laat in die monargale tydperk laat geld het. Die patriargale stamhoof was die verteenwoordiger van sy stam. Die stamgod was die god van sy vaders. Hy was hoof en vader van sy stam met outokratiese regeringsbevoegdheid, maar tog was daar sekere *demokratiese* beginsels by sy hoofskap teenwoordig in die sin dat die stam sy hoofskap moes aanvaar en dat hulle hul samewerking aan hom moes gee. Sy gesag het dus berus op die aanvaarding van sy hoofskap deur die stam en nie noodwendig omdat hy in 'n spesiale verhouding met die gode gestaan het nie. Die invloed van hierdie patriargale stamstelsel op die gesag van die koningskap is duidelik vanuit die geskiedenis van Dawid en Isboset sowel as Rehabeam en Jerobeam (2 Kron 11; 21; 23).

Wat die sakrale legitimasië van die koning deur יהוה betref, speel die salwingsermonie na my mening seker die belangrikste rol, omdat dit die geleentheid was waar die koning sigbaar toegerus is met die Gees van God en as seun van God aangeneem is (De Boer 1991:14-15). Mettinger (1976:151) meen egter dat die sakrale goddelike legitimasië van die koning selfs voor sy salwing kon plaasvind. Vir hom lê die antwoord in die titel מלך .

'n Hele paar konings is aanvanklik deur Jahwe aangestel is as מלך selfs voordat hulle koning geword het (Kim & Human 2008:1475; Croft 1987:96; Mettinger (1976:151). Voorbeelde is: Saul (1 Sam 9:1 – 10:16), Dawid (1 Sam 16:1-13 en 2 Sam 7:8), Jerobeam (1 Kon 11: 29-39), Baesa (1 Kon 16:2) en Jehu (2 Kon 9:1-13). Mettinger (1976:155) dui aan dat hierdie titel nooit in Israel gebruik is voor die koningstydperk nie. Oor die rol en status van מלך is daar nie eenstemmigheid nie (Kim & Human 2008:1475; Mettinger 1976:182). Twee kategorieë van leiers word gewoonlik deur hierdie term of titel in die Ou Testament aangedui (Kim & Human 2008:1476), naamlik 'n godsdienstige leier (bv. 2 Kron 31:13; 35:8; Jer 20:1) óf 'n sekulêre leier (bv. as 'n adellike in 1 Kron 5:2; 11:2; 17:7; 28:4; 2 Kron 29:22; 6:5; 'n stamhoof in 1 Kron 13:1 of 'n militêre leier soos in 1 Kron 12:28; 27:16; 2 Kron 11:11). Hieruit kan 'n verskeidenheid van betekenismoontlikhede afgelei word, byvoorbeeld *vors*, *hoof*, *aanvoerder*,

aangewese koning, kroonprins en selfs koning. Die meeste geleerdes verkies *aangewese koning* (Kim & Human 2008:1476).

Volgens Mettinger (1976:155) is dit opvallend dat die titel **מֶלֶךְ** nooit in enige van die *Koningspsalms* voorkom nie, maar dat dit tog gebruik word in konneksie met God se uitverkiesing van die koning as sy verteenwoordiger (Croft 1987:96).

Mettinger (1976:182) se eie betekenismoonlikhede kan soos volg uiteengesit word:

- a) Dit kan gebruik word vir iemand wat 'n leier onder die volk is.
- b) **Die een wat bestem is** met betrekking tot opvolging. In hierdie sin is Dawid gekies deur Jahwe as die opvolger van Saul. In hierdie sin kan dit dan ook as 'n *titel van die kroonprins* dien. Mettinger is korrek om te sê dat die goddelike gesag wat die koning ontvang selfs nog voor sy kroning deur Jahwe aan hom gegee is. As **מֶלֶךְ** sou die kroonprins in God se oë die enigste wettige opvolger van die koning wees.
- c) Dit kan gebruik word om te verwys na 'n bepaalde lyn binne die koninklike familie wat deur Jahwe bestem is om oor die volk te regeer as messias van God.

Dit sou beteken dat toe die koning nog bloot die kroonprins was, is hy alreeds deur Jahwe uitgekies en bemagtig om God se regeerder oor die volk te wees. Juis omdat Jahwe die kroonprins uitverkies het, daarom kan hy wettiglik gekroon word as koning die dag as hy sy vader opvolg (Jagersma 1979:137).

Die herkoms van **מֶלֶךְ** in Israel lê in die opkoms van die monargie en die salwing van Saul. Dié begrip is gebruik om die oorgang na 'n monargie godsdienstig te legitimeer. In hierdie konteks dui **מֶלֶךְ** 'n *God-gesanksioneerde* leier van Israel aan. In analogie kan **מֶלֶךְ** en **מִלְכָּךְ** as sinonieme beskou word (Kim & Human 2008:1475, 1493-1494).

In die verhouding tussen God en sy volk in die daarstelling van die koning is Jahwe die Een wie bepaal wie bestem is om koning oor sy volk te word, terwyl die volk aan die anderkant die ontvangers en die aanvarendes is. Mettinger (1976:112-113) is van mening dat hierdie verhouding mooi tot uitdrukking kom in die aanstelling en bevestiging van Saul as eerste koning van Israel. 1 Samuel 10 beskryf dat Samuel die volk by Mispa byeengeroep het. Daar het hy deur middel van die heilige lot in die teenwoordigheid van Jahwe en die volk, vir Saul aangewys as die een wat deur Jahwe uitgekies en bestem is om koning oor die volk te wees. Die rol wat Jahwe in hierdie verkiesing van Saul speel, word in Samuel se woorde beskryf as: “Sien julle hom wat Jahwe uitgekies het?”

Ek stem met Mettinger (1976:112) saam as hy sê dat hierdie woorde nie op Saul se buitengewone lengte dui nie, maar eerder op die feit dat die volk moet besef en erken dat Saul die een is wat deur Jahwe as koning aan hulle gegee word. In hierdie beskrywing van die verkiesing van Saul as koning, is die volk egter nie net passiewe toeskouers nie. Net nadat Samuel dan Saul aangewys het as die een wat deur Jahwe verkies is, beantwoord die volk sy woorde met ‘n akklamasie van: “Mag die koning lewe!”

Mettinger (1976:113) meen dat hierdie akklamasie nie maar net ‘n vorm van begroeting is nie, maar dat dit eerder ‘n tipe regshandeling is van die *vox populi* waardeur iemand wat deur God verkies is, koning word. Hiermee stem ek saam.

Met die salwing van Dawid, eers oor die Huis van Juda en later oor die Huis van Israel, speel die oudstes van die volk elke keer ‘n rol, net soos in die geval van Saul. Dit blyk egter dat hierdie volksvergadering gedurende die regering van Dawid en Salomo in ‘n sekere mate hulle regsbevoegdheid verloor het aangesien daar nêrens vertel word dat so ‘n vergadering van die volk by die salwing en kroning van Salomo betrokke was nie. Dit het moontlik gebeur weens die volk se betrokkenheid by die rebellie van Absalom (Mettinger 1976:130). Na die dood van Salomo lyk dit of die rol van die volk by die daarstelling van die koning weer in ‘n mate herstel is, veral in Noord-Israel. So word dit baie duidelik geskets dat Rehabeam eers die volk by Sigem moes ontmoet en met hulle moes onderhandel

voordat hulle hom as koning sou aanvaar. Toe die onderhandelinge misluk, het die volk nie gehuiwer om die Rehabeam as koning te verwerp nie. In die Suidryk blyk dit egter dat die volk onvoorwaardelik aan die Dawidiese konings lojaal gebly het (2 Kron 11; 21 en 23).

Myns insiens kon dit egter gebeur dat die volk binne die verhouding van God en volk, hulle regsrag kon misbruik of oorskry in die aanstelling van die koning. In Hosea 8:4⁴³ word die volk en spesifiek die volk van Noord-Israel deur Jahwe verwyt omdat hulle konings aangestel het wat nie die goedkeuring van Jahwe weggedra het nie. Inherent kom dit dus daarop neer dat die volk se regsbevoegdheid by die aanstelling van die koning nie die reg van akklamasie kon oorskry nie. Die volk het dus in God se oë nie die reg gehad om totaal en al 'n ander koning aan te stel as wat Jahwe verkies het nie en hulle kon ook nie 'n koning aanstel sonder om Jahwe te raadpleeg nie. Die volk kan bloot die koning wat deur Jahwe verkies is, aanstel.

3.4 Messiaanse banket

Alhoewel dit nie pertinent by die salwing of kroning van al Israel se konings se genoem word nie, is dit opvallend dat 'n hele aantal konings of tydens of net na 'n offermaaltyd gesalf of gekroon is.

Reeds by die geskiedenis van Saul se verkiesing as eerste koning van Israel, word vertel dat Samuel Saul uitgenooi het na 'n offermaaltyd waar van die oudstes van die volk ook teenwoordig was. Tydens hierdie maaltyd is Saul laat sit aan die hoof van die genooies. Die volgende dag voor Saul vertrek het, het Samuel hom dan gesalf. Na Saul se eerste suksesvolle veldslag, het die volk Saul se koningskap in die teenwoordigheid van Jahwe by Gilgal gaan bevestig tydens 'n offerfees (1 Sam 9 - 11). So is Dawid gesalf tydens 'n offerfees (1 Sam 16).

Ook Absalom is tydens 'n offermaaltyd as koning uitgeroep (vgl. 2 Sam 15). Selfs die poging om Adonia as koning uit te roep, vind tydens 'n offermaaltyd plaas (vgl. 1 Kon 1). Of al die Israelitiese konings as 'n reël tydens of net na 'n offermaaltyd

⁴³ Hos 8:4 "Hulle het koning aangestel, maar nie uit My nie; hulle het vorste gekies, maar sonder my wete;"

as koning uitgeroep is, is egter nie seker nie. Myns insiens is die moontlikheid van so 'n offerfees tydens die koning se salwing en kroning wel 'n aanvaarbare teorie. As in aggeneem word dat die koning 'n tipe van 'n geskenk van God aan die volk was en dat hy tydens sy salwing as seun van God aangeneem is en dat hierdie hele salwingsermonie 'n kultiese handeling was, is die feit dat daar tydens hierdie plegtigheid beslis aan God geoffer sou word eintlik 'n logiese teorie.

Nietemin is die idee van 'n offermaaltyd stewig ingewortel in die Joodse eskatologie, by name dan die idee van 'n *messiaanse banket* waarvan die *messias* die gasheer is (Priest 1992:222).

Volgens die Joodse eskatologie sal Jahwe die gebreekte messias-dinastie van Dawid weer herstel deur weer aan Israel 'n koning uit die Dawid se nageslag te gee. Deur hierdie nakomeling van Dawid sal Jahwe al Israel se vyande verslaan, sodat daar 'n tydperk van vrede en rus vir Israel sal aanbreek. Hierdie vredestrydperk sal ingelui word deur 'n groot offerfees-maaltyd waartydens die nuwe koning se koningskap bevestig sal word (Priest 1992:222). Hierdie feesmaal word in die apokriewe boeke beskryf as 'n geleentheid waar die volk Israel met die messias sal feesvier voor Jahwe (1 Hen 62; 2 Bar 29).

In die boek 4 Esra word vertel dat die twee mitologiese monsters, die Leviatan en Behemot, deel sal uitmaak van die voedsel en offers tydens hierdie offerfees-maaltyd. Hierdie maaltyd word ook genoem in die boeke: *Die Testament van Isak*, 2 en 3 Henog. In die tekste van Qumran word hierdie maaltyd as 'n gemeenskapsmaaltyd beskryf. Volgens Qumran is die messias van Jahwe egter nie van die begin af teenwoordig by die maaltyd nie, maar hierdie gemeenskapsmaaltyd word eerder beskryf as die geleentheid waar God sy nuwe messias sal aanwys (Priest 1992:228).

In die Ou Testament word hierdie eskatologiese maaltyd op twee wyses beskryf. Volgens Jesaja 27; 34; Jeremia 25 en 46; Esegïel 29; 32 en 39; Sefanja 1 en Psalm 74, is hierdie maaltyd 'n geleentheid waartydens God se vyande as 'n offer geslag word.

Volgens Sagaria 9 asook Jesaja 25 en 55 is hierdie maaltyd 'n feesgeleentheid waar God se verlose volk sal feesvier weens hulle verlossing van hulle vyande. Hier word egter nêrens melding gemaak van 'n messias wat die gasheer van hierdie maaltyd is nie, intendeel dit blyk dat Jahwe self die gasheer van hierdie maaltyd is (Jes 25:6-8).

3.5 'n Koninklike verbond

Weens Dawid se optrede teenoor die oudstes van Noord-Israel (2 Sam 5:3) en Joas se optrede teenoor die volk van Juda (2 Kon 11:17), vra Mettinger (1976:137) die vraag of daar die moontlikheid van 'n koninklike verbond of ooreenkoms tussen die volk en die koning opgestel is op die dag van sy kroning.

Hierdie ooreenkoms hoef egter nie skriftelik te wees nie, maar kon ook mondelings aangegaan word deur middel van eedswering (Mettinger 1976:137-137). Nêrens word by die kroning van ander konings melding gemaak van so 'n ooreenkoms nie. Myns insiens is daar egter nie genoeg bewyse vanuit die Ou Testament self of in die geskiedenis om te aanvaar dat daar by die kroning van elke koning 'n verbond tussen hom en die volk opgestel is nie. Anders as by die moontlikheid van 'n offermaaltyd tydens die koning se kroning, is 'n verbond tussen die volk en die koning ook nie 'n logiese teorie nie.

Die ooreenkoms tussen Dawid en die oudstes van Israel en ook die verbond tussen Joas en Juda kan myns insiens bloot 'n uitvloeisel wees van unieke omstandighede. So moet ingedagte gehou word dat kort voordat Noord-Israel Dawid as koning aanvaar het, was daar burgeroorlog tussen Juda en die stamme van die Noorde (2 Sam 2). Hierdie verbond tussen Dawid en Noord-Israel kan dus bloot as 'n vredesverdrag gesien word.

Dieselfde met die verbond tussen Joas en Juda. 2 Konings 8 tot 11 beskryf dit baie duidelik dat Juda in die tydperk voor Joas se regering, onder die regering van goddelose konings gestaan het, by name Jehoram en Ahasia. Ook Atalia het 'n tyd lank oor Juda regeer. Haar regering is ook gekenmerk deur 'n uitroeiing van die koninklike geslag van Juda. Dit kan dus as 'n tydperk van onrus en



goddeloosheid beskryf word. Die verbond tussen Joas en die volk en Jahwe het in die eerste plek daarvoor gegaan dat hulle voorente 'n volk van Jahwe sou wees (2 Kon 11:17). Met ander woorde hulle sou die wil van Jahwe doen en volgens God se Wet leef. Joas se salwing en kroning het dus 'n einde gebring aan 'n tydperk van onrus. Dit is moontlik waarom 2 Konings 11:20 vertel dat die volk na Joas se kroning rustig was. Hierdie verbond tussen Joas en die volk moet dus eerstens gesien word in die lig van 'n voorneme om 'n volk van God te wees, 'n voorneme wat ook tot vrede en rustigheid sou lei.

Daar kan dus nie uit die ooreenkomste tussen Dawid en die oudstes van Noord-Israel en die verbond tussen Joas en Juda afgelei word dat elke koning van Israel die dag van sy kroning 'n verbond met die volk gesluit het nie. En as daar een was sou dit myns insiens nie die feit dat Jahwe self die koning aangestel het enigsins kon beïnvloed of omverwerp nie. Met ander woorde vanuit die feit dat God self die koning aangestel het, sou die volk nie die reg kon hê om nie die koning te aanvaar nie. Die koning is dus koning van die volk omdat God hom aanstel en nie omdat daar 'n ooreenkoms tussen die koning en die volk is nie.

3.6 Sintese

Die woord מָשִׁיחַ beteken *die gesalfde een*. Die Ou Testament gebruik hierdie begrip vir iemand wat deur God aangestel is om 'n bepaalde taak te verrig. Hierdie mense wat deur Jahwe uitgekies en aangestel is, het opgetree as sy verteenwoordigers tussen Hom en sy volk Israel. Aanvanklik is God se verteenwoordigers, soos Moses en die rigters, nie gesalf nie, maar met die instelling van die monargie in Israel, is die ou Egiptiese gebruik van salwing, oorgeneem om die koning as verteenwoordiger van God aan te stel en te kroon. Die salwingseremonie het van elke koning per se 'n messias van Jahwe gemaak. As God se messias het die koning namens Jahwe oor die volk Israel regeer. Nadat die monargie in Juda tot 'n val gekom het, is die gebruik van salwing op die priesters en selfs die profete oorgedra.

In die verkiesing van 'n persoon as God se verteenwoordiger het die Gees van Jahwe 'n belangrike rol gespeel. In die Ou Testament word dit verhaal dat die

Gees van God van sy verteenwoordigers besit geneem het. Deur sy Gees het God sy uitverkorenes toegerus vir hulle dienswerk waarvoor Hy hulle geroep het.

Die salwingseremonie het God se verteenwoordigers unieke status gegee. In die tyd van die monargie die koning die messias – die gesalfde, van Jahwe. As messias was die koning se taak om die volk teen hulle vyande te beskerm, reg en geregtigheid te handhaaf en om vrede te bewerkstellig. Deur die koning sou God ook telkens sy volk van hulle vyande verlos. Dit het die koning die status van 'n *verlosser* gegee.

Met die totstandkoming die Dawidsdinastie het Jahwe op grond van sy belofte aan Dawid, Dawid en sy nageslag verkies as sy verteenwoordigers deur wie Hy vir altyd oor Israel sal regeer. Op grond van God se belofte aan Dawid, is die koning as *seun van God* aangeneem. As messias van Jahwe sou God sy seun se regering bestendig en sy vyande vernietig. Nou het daar in Israel nie net 'n nuwe koningsdinastie ontstaan in die vorm van die Dawidshuis ontstaan nie, maar in besonder was die totstandkoming van die Dawidshuis 'n totstandkoming van 'n messias-dinastie. Nadat Dawid die Jebusitiese stad Jerusalem oorgeneem het, het hy en sy nageslag ook priesters geword. Die Dawidiese vorste se priesterskap was egter nie verbind aan die Aäronitiese priesterskap uit die stam Levi nie, maar dit was verbonde aan die priesterskap van die antieke Jebusitiese koning, Melgisedek.

As gevolg van die wyse waarop Dawid met Israel se vyande gehandel het en die feit dat Dawid, ten spyte van sy eie sondes, 'n man na God se hart was en gedoen het wat reg was in die oë van Jahwe, het sy koningskap in die gemoed van die volk 'n proto-tipe geword van die latere toekoms-verwagte messias.

Deur die loop van Israel se geskiedenis het die gedagte aan 'n messias deur wie God optree, so ontwikkel dat die messias 'n verwagte persoon geword het deur wie God Israel van hulle vyande sou verlos en 'n vredesryk sou oprig. In elke Dawidiese koning was daar dus die hoop en potensiaal gesetel om hierdie groot verlosser-koning te wees deur wie God al Israel se vyande finaal sou verslaan. Na hierdie finale veldslag sou God dan sy eie koninkryk laat aanbreek. Tydens sy regering is die Dawidiese koning, maar spesifiek by die dag van sy kroning, besing



as die ideale godgegewe messias, deur wie God sy beloftes aan sy volk vervul. Daar was egter ook ander feesgeleenthede waar die lof van die koning as messias van God besing is, soos by die jaarlikse troonsbestygingsfees. Hierdie lof tot eer van die koning kom veral voor in die koningspsalms waar die rol van die koning as messias tot uitdrukking kom.

Volgens die historiese konteks van elke teks waar die woord מֶלֶךְ voorkom, verwys dit amper altyd na 'n kontemporêre koning of 'n kontekstuele profeet of 'n hoëpriester. Daar is egter ook tekste waar dit verwys na 'n voorwerp of 'n gewone mens wat gesalf is.

As die Ou Testament dus die begrip מְשִׁיחַ gebruik, word daarmee in die eerste plek, God se aardse verteenwoordiger bedoel. Die *messias* van die Ou Testament is dus iemand konkreet – 'n bepaalde persoon wat op 'n bepaalde tyd in Israel opgetree het of sou optree. Vir die volk was dit konkreet die Judese koning uit die nageslag van Dawid. Ná die ballingskap is die hoëpriester voorgehou as die messias (vgl. Sag 6:11). Daar is egter ook tye wat vreemde konings as God se messias opgetree het ter verlossing van Israel en om vir Jahwe 'n huis te bou (vgl. Jes 41, 42 en 44 en 2 Kron 36:23).

Ook in Joodse eskatologie is 'n aardse koning as verlosser verwag. Hy sal 'n messias-verlosser uit die nageslag van Dawid wees. By sommige gemeenskappe, soos Qumran, is selfs 'n priester-messias verwag uit die nageslag van Aäron. By sommige gemeenskappe is die messias-begrip na die ballingskap gedemokratiseer en op Israel as volk van toepassing gemaak. Ander kere is die begrip na die toekoms geprojekteer of verplaas (bv. die *Koningspsalm*). Dit het veral tydens die Tweede-Tempel-Periode aanleiding gegee tot 'n toekoms-geprojekteerde messias-begrip. Dit is gedoen in die hoop dat God weer die gevalle Dawidiese messias-dinastie sal oprig. 'n Hoop wat gesetel was in God se belofte aan Dawid dat daar tot in ewigheid nooit iemand op sy troon sal ontbreek nie.

Die *messias* van die Ou Testament is dus per definisie die regerende Dawidiese koning of die hoëpriester.



HOOFSTUK 4

PSALM 45

Lied vir 'n koninklike huwelik

4.1 Inleiding

In gemeenskappe met 'n monargale regering is 'n koninklike huwelik 'n nasionale gebeurtenis (Anderson 1972a:346). So 'n koninklike huwelik was 'n politieke sowel as 'n godsdienstige aangeleentheid. Die seremonie is bygewoon deur diplomate en hooggeplaastes van oor die hele ryk (Mays 1994:180). By verskeie koninklike huwelike was die seremonie 'n wyse waarop diplomatieke bande met ander volke gesmee is (Wilson 2002:707). Psalm 45 is heelwaarskynlik vir so 'n koninklike huwelik gedig.

Nêrens in die Psalmboek is enige teks soortgelyk aan Psalm 45 nie. Binne die raamwerk van Hebreeuse liefdespoësie is daar breë parallele met die *Hooglied van Salomo* (vgl. Hoogl 3:6-11), maar te min ooreenkomste bestaan om direkte gevolgtrekkings te maak ten opsigte van Psalm 45 se *Gattung* en *Sitz(e) im Leben* (Craigie 1984:337). Psalm 45 is die enigste teks waar 'n mens direk as לַיְהוָה (*god*) aangespreek word (Ps 45:7). Ook is Psalm 45 die enigste *Koningspsalm* binne die Koragitiese versameling van psalms (Rösel 1999:128). Verder is daar geen ander teksgetuienis in die *Psalter* oor 'n koninklike huwelik as Psalm 45 nie. Die vraag na hoe hierdie koninklike huwelik geïnterpreteer behoort te word, is egter problematies. So ook die wyse waarop die digter die koning as goddelike wese aanspreek.

Soos die eksegetiese klem in die benadering tot die *Psalter* oor die jare verskuif het, het die benaderings tot Psalm 45 verander. In die verlede is die psalms as losstaande gedigte bestudeer. Die ontstaan van die psalms is grotendeels in die ná-eksiliese tyd gedateer. So is die ontstaan van Psalm 45 in die vierde eeu voor Christus geplaas (Deissler 2002:185; Goulder 1982:1-13). Hiervolgens is Psalm 45 beskou as 'n ná-ballingskapse gedig wat gebaseer is op tekste soos Hooglied

en gebeure uit 1 Konings, Jesaja en Esegïel (Van Uchelen 1986:32-33). Met sy komposisie wou die digter waarskynlik uitdrukking gee aan die heersende messiaanse verwagting in die vierde eeu voor Christus. Dit doen die digter met die Salomoniese geskiedenis as agtergrond (Van Uchelen 1986:32-33). Voor die opkoms van die kritiese benadering tot psalmeksegese is Psalm 45 op 'n allegoriese wyse uitgelê. Veral Augustinus het van hierdie metode gebruik gemaak (Brueggemann 2003:278-279; Howard 1997:3). Hierdie allegoriese benadering was daarop gemik om aan te dui hoedat Psalm 45 'n *voorafskaduwing* van Jesus Christus as die Messias is (Brueggemann 2003:278-279; Howard 1997:3). Die beskrywing van die koning se verhouding tot sy bruid in Psalm 45 is allegories verklaar as Christus se verhouding tot sy kerk (Schneider 1995:304; Craigie 1984:340-341; White 1984:77; Ridderbos 1958:34).

Die navorsingsproblematiek van Psalm 45 kan soos volg opgesom word. Ondersoeke is gedoen om vas te stel vir watter koninklike egpaar uit Israel se geskiedenis hierdie psalm oorspronklik gedig is. 'n Gewilde beskouing was dat Psalm 45 gedig is vir die huwelik tussen Agab en Isebel (Oswald 1988:453). Gelykluidend hiermee is navorsing oor die datering van Psalm 45 gedoen. As Koragitiese Psalm is Psalm 45 ontleed aan die hand van studies oor die verskillende musiekgildes in Israel waarvan die Koragiete deel was. Gevolglik het Psalm 45 se verhouding met Psalms 44-48, wat almal Koragitiese Psalms is, aandag geniet. Die psalm is as 'n *Koningspsalm* beskou. Die betekenis van uitdrukkings soos '*U troon, o god*' (vers 7) en *Dogter van Tirus* (vers 13) is steeds onseker (Bullock 2005:47; Craigie 1984:338). In 'n poging om te verstaan waarom die koning in hierdie psalm as *לֵךְ – god* - aangespreek word, is heelwat navorsing bestee aan die koningsideologie van die Antieke Nabye-Ooste en die koning se verhouding tot die gode (Oswald 1988:455). Later word aandag aan die problematiek van hierdie verse gegee.

Vandag word psalm-navorsing oorheers deur ondersoeke na die finale redaksionele vorming van die *Psalter* (Brueggemann 2003:290-291; Hayes 1998:165). Binne hierdie konteks word Psalm 45 nie alleen meer as 'n losstaande psalm benader nie. Eerder word gefokus op die verhouding van Psalm 45 met die res van die *Psalter*. Klem word gelê op hoe onderskeie redaktors Psalm 45

aangewend het in die opbou van 'n sentrale tema vir die *Psalter*, Boek II en die Korag-versameling (Braulik 2004:22; Hayes 1998:165; Mitchell 1997:15, 88, 144, 160).

Hierdie hoofstuk is 'n poging om aan die hand van die definisie vir messias (hoofstuk 3) 'n selfstandige teologiese uitleg aan Psalm 45 te gee. Hierdie uitleg word in oorleg met die verskeie kultiese invloede op die *Psalter* soos in hoofstukke 2 en 3 uiteengesit, beredeneer.

4.2 Teks en vertaling

4.2.1 Inleiding

Psalm 45 is deel van Boek II (Pss 42 – 72). Terselfdertyd is dit deel van die *Elohitiese-Psalter* (Pss 42 - 83). Hierdie versameling psalms word so genoem na aanleiding van die naam *Elohim* wat 210 keer in die boek gebruik word (Rösel 1999:35; Tomes 1989:254; Kraus 1988:17). Binne die *Elohitiese-Psalter* word versamelings van Dawid (Pss 51-71) en Asaf (Pss 50, 73-83) gevind. Een psalm van Salomo kom voor (Ps 72). Hierdie psalms word omraam deur twee versamelings van Koragitiese Psalms, naamlik Psalms 42 – 49, wat deel vorm van die *Elohitiese-Psalter*, en Psalms 84 - 89 wat deel vorm van die *Jahwitiese Psalter*. Hierdie aaneenskakeling lyk soos volg:

- Korag (Pss 42-49)
- Asaf (Ps 50)
- Dawid (Pss 51-71)
- Salomo (Ps 72)
- Asaf (Pss 73-83)
- Korag (Pss 84-89)

Indien Psalm 72 na aanleiding van sy vers 20 as 'n gedig of gebed van Dawid beskou word, vorm Psalms 42 tot 89 'n chiasme.



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

Hieruit blyk dit dat Boeke II en III doelbewus deur 'n redaktor(s) tot 'n eenheid verwerk is. Moontlik het 'n latere redaktor Psalms 3 - 89 in een versameling gedigte bymekaargevoeg met Psalm 2 as 'n inleidende psalm (Miller 2003:89; Mitchell 1997:66-67; Holladay 1993:69-73; Mowinckel 1962:195). Die psalms van Boeke I en II het waarskynlik hulle ontstaan in die monargale tydperk van Israel gehad, dit wil sê êrens voor 587/6 (Sabourin 1974:9). Met die Babiloniese ballingskap is hierdie psalms deur 'n redaktor(s) in die makro-versameling van Psalms 2 - 89 ingewerk en geredigeer. Die makro-versameling van Psalms 2 - 89 is moontlik voor die einde van die ballingskap in 536 saamgestel (Sabourin 1974:9).

Die samestelling van Boeke I en II het waarskynlik in die laaste jare van die Dawidiese monargie ná die val van die Noordryk in 722 plaasgevind (Bullock 2005:62-64). Psalm 45 vorm deel van ag *Koragpsalms* (Pss 42-49) aan die begin van Boek II. Twee teologiese lyne loop deur hierdie ag psalms. Ten eerste, die nasies wat Israel sleg behandel en die vyand wat teenoor die gelowige staan. Die tweede lyn is die vertroue in en die bewondering van die soewereine koningskap van Jahwe wat vanaf Sionsberg deur sy messias-koning regeer (Bullock 2005:63). Indien ons aanvaar dat sommige Koragpsalms in die Noordryk ontstaan het, verteenwoordig hierdie ag psalms kenmerke van die inskakeling van Danitiese kultus-goedere by die koningsideologie en Sionsteologie van die Suidryk. As aanduiding van hierdie kenmerke kan ons ten eerste verwys na die bogenoemde byvoegings en verwerking van Psalm 45 self. 'n Verdere aanduiding van hierdie kenmerke is die feit dat die Koragiete Sion as die troon van Jahwe beskou soos dit duidelik in Psalm 48 na vore kom. In die lig van al die maatreëls wat Jerobeam getref het om 'n eie kultus in die Noordryk te vestig, is dit onwaarskynlik dat 'n Sionslied soos Psalm 48 by Dan of Bet-El sou ontstaan en daar deur die Koragiete gebruik sou word as deel van die Noordryk se kultus-goedere (1 Kon 12). Psalm 48 verteenwoordig, myns insiens, 'n klemverskuiwing in die teologiese denke van die Koragiete. Waar hulle teologiese

denke vroeër deur die heiligdomme van die Noordryk beïnvloed is, vestig die Koragiete in Psalm 48 hulle gedagtig op Sion – 'n heiligdom van die Suidryk.

By die bestudering van Psalm 45 is dit veral die Hebreeuse teks wat 'n probleem veroorsaak (Craigie 1984:337). Dele van die teks is moeilik om te vertaal en lewer teologiese probleme. Dit is veral vers 7 wat 'n tekstkritiese en teologiese probleem lewer. Hierdie probleem spruit voort vanuit die wyse waarop die aardse koning as *god* (אל) aangespreek word. Hoe moet dit verstaan word? Kan die feit dat die koning die titel *seun van God* het as agtergrond dien vir hierdie aanspreekvorm?

Die verwysing na die בת־צַר (vers 13) skep 'n verdere interpretasie probleem. Moet dit verstaan word dat die bruid die *dogter van Tirus* is? Óf is die *dogter van Tirus* moontlik die stad Tirus?

Verskeie Arameïsmes en *laat-Hebreeuse* woorde kom in hierdie psalm voor. Voorbeelde van Arameïsmes is סוֹפֵר מְהִיר (vers 2c); רָחַשׁ (vers 2a); אִמֵּר אֲנִי (vers 2b). Voorbeelde van *laat-Hebreeus* is מַעֲשֵׂי (vers 2b); שִׁגְלָה (vers 10b); אוֹפִיר (vers 10b), (Terrien 2003:367; Bodin 1992:79).

Hierdie voorbeelde bring twee moontlikheid na vore. Óf Psalm 45 het in prototipe in die Noordryk ontstaan, óf die psalm is baie laat ná die Babiloniese ballingskap geskryf.

Hierdie Arameïsmes en *laat-Hebreeuse* woorde ondersteun egter die hipotese dat ons in Psalm 45 dalk met die tipiese dialek van die Noordryk te make het (Bodin 1992:79). Noord-Israel het direk gegrens aan Arameesprekende lande soos Sirië. Verskeie oorloë en handelsbedrywighede het tussen Noord-Israel en Sirië plaasgevind waardeur die taalgebruik van die Noordryk beïnvloed kon word.

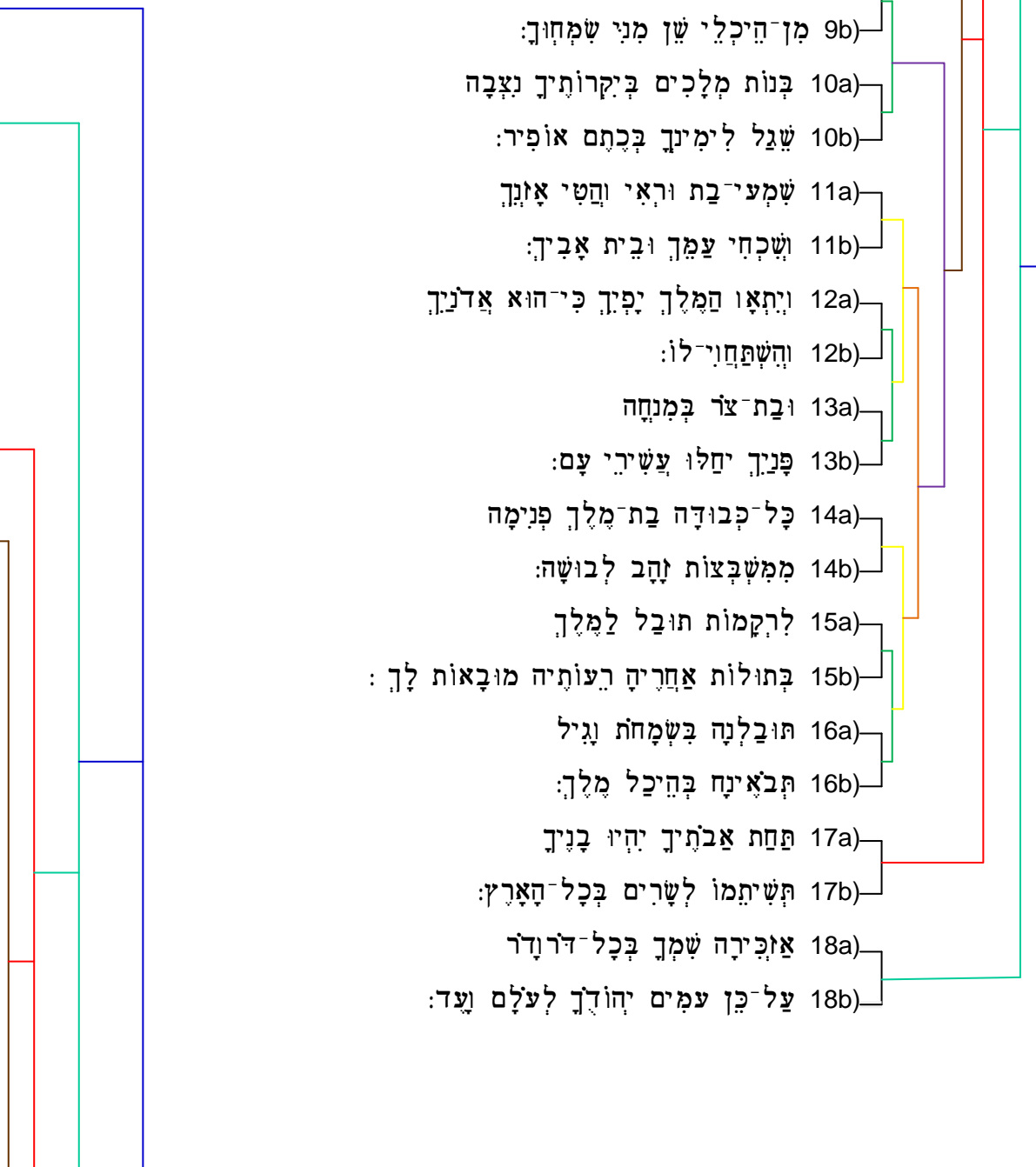
4.2.2 Hebreeuse teks en struktuur-analise

Die literêre opbou van Psalm 45 en die kohesie tussen die onderskeie verse lyk soos volg:

Hebreeuse teks en struktuur-analise van Psalm 45

1a) למנצח על ששנים
 1b) לבני קנח משכיל שיר ידידת:
 2a) רחש לבי דבר טוב
 2b) אמר אני מעשי למלך
 2c) לשוני עט סופר מהיר:
 3a) יפית מבני אדם
 3b) הוצק חן בשותותיך
 3c) על כן ברכך אלהים לעולם
 4a) חגור חרבך על ירך גבור
 4b) הודך ודרך:
 5a) והדרך צלח
 5b) רכב על דבר אמת וענוה צדק
 5c) ותורך נוכאות ימינך:
 6a) חציך שונים
 6b) עמים תחתך יפלו
 6c) בלב אויבי המלך
 7a) כסאך אלהים עולם ועד
 7b) שבט מישר שבט מלכותך:
 8a) אהבת צדק ותשנא רשע
 8b) על כן משחך אלהים אלהיך
 8c) שמן ששון מחברך:

9a) מר ואהלות קציעות כל בגדתיך
 9b) מן היכלי שן מני שמחונך:
 10a) בנות מלכים ביקרותיך נצבה
 10b) שגל לימינך בכתם אופיר:
 11a) שמעי בת וראי והטי אזנך
 11b) ושכחי צמך ובית אביך:
 12a) ויתאו המלך יפיך כי הוא אדוניך
 12b) והשתחוי לו:
 13a) ובת צר במנחה
 13b) פניך יחלו עשירי עם:
 14a) כל כבודה בת מלך פנימה
 14b) ממשכבות זהב לבושה:
 15a) לרקמות תובל למלך
 15b) בתולות אחריה רעותיה מוכאות לך :
 16a) תובלנה בשמחת וגיל
 16b) תבאינח בהיכל מלך:
 17a) תחת אבתך יהיו בניך
 17b) תשיתמו לשרים בכל הארץ:
 18a) אזכירך שמך בכל דור ודור
 18b) על כן עמים יהודך לעלם ועד:





4.2.3 Vertaling

- 1) ⁴⁴Vir die koorleier. Op die wyse van *Lelies*.
 Van (vir) die seuns van Korag. 'n Gedig.
 'n Lied van die liefde.

Die voorsanger vertel van homself.

- 2) Mooi woorde roer aan my hart.
 Ek dra my gedig voor aan die koning.
 My tong is soos die pen van 'n vaardige skrywer.

Aan die koning:

- 3) ⁴⁵U is aantrekliker as enige mensekind.
 Guns vloei oor u lippe,
 daarom sal God⁴⁶ u vir ewig seën.
- 4) Gord u swaard aan u heup, o held!
 Glansryk en koninklik is u!⁴⁷

⁴⁴ Die Aramese Targum stel die volgende lesing voor: *Aan die wat op die Sanhedrin (raad) van Moses sit: dit wat deur die seuns van Kores gesê is onder leiding van die Heilige Gees. Goeie insig. 'n Danksegginglied.* Hierdie tekskritiek kan nie aanvaar word nie, dit verander die betekenis van die vers. Sommige ander Masoretiese tekste het in plaas van *lied van die liefde* eerder *om dank te betuig* (Stec 2004:95-96). Die psalm dui daarop dat ons eerder hier met 'n huwelikslid te make het. 'n Lied van die liefde is dus meer gepas en korrek.

⁴⁵ 3c: Hier stel die Aramese Targum voor *die gees van profesie is op u lippe gegee* (Stec 2004:95-96). Hierdie sluit aan by die profetiese karakter van die psalm wat voortspruit vanuit die geestestoestand waarin die digter in vers 2 verkeer (Schneider 1995:301; Eaton 1967:124). Daar is egter geen rede waarom die oorspronklike Hebreeuse lesing nie aanvaar hoef te word nie.

⁴⁶ Die tekskritiese apparaat by die Masoretiese teks stel voor dat **אלהים** hier eerder as **יהוה** gelees word. Hierdie voorstel verander nie aan die betekenis van die teks of die psalm nie. So 'n lesing ondersteun die gedagte dat Psalm 45 vanaf die Noordryk oorgeneem is en verskeie ontwikkelinge in die Suidryk ondersteun het. Alhoewel **יהוה** meer dikwels in die Suidryk gebruik is as **אלהים** vir God, is **אלהים** ook gebruik. Daarom is daar nie genoegsame getuienis om die lesing **יהוה** te aanvaar nie.

⁴⁷ Volgens die tekskritiese apparaat by die Masoretiese teks is hierdie lesing: *Glansryk en koninklik is u!* En vers 5 se eerste gedeelte: *U, majesteit, wees voorspoedig!* 'n korrupte tekslesing. Alternatiewelik stel die tekskritiese apparaat voor dat hierdie gedeelte eerder gelees moet word as: *Trek uit in heerlikheid!* So 'n



- 5) U, majesteit, wees voorspoedig!⁴⁸
 Trek voort ter wille van trou en geregtigheid.
 Laat u regterhand u magtige⁴⁹ daade verrig (verskriklike dinge leer).
- 6) ⁵⁰U pyle is skerp, volke val onder u,
 hulle tref die vyande van die koning in die hart.
- 7) U troon, o god (koning), is vir ewig en altyd.
 Die septer van u koninkryk is 'n septer van geregtigheid.
- 8) U het geregtigheid lief en haat goddeloosheid,
 daarom het God⁵¹ – u God, u gesalf met vreugde-olie bo u volksgenote
 (metgeselle).
- 9) Mirre, aalwyn en kaneel, is op u klere.
 Uit die ivoorpaleis maak snaarinstrumente u bly.
- 10)⁵²Dogters van konings is onder u hofdames.

lesing verander nie die betekenis van die psalm nie, maar genoegsame ander getuienis ontbreek om die oorspronklike lesing as korrupt te beskou. Gevolglik gebruik ek die Masoretiese lesing in my vertaling.

⁴⁸ sien voetnoot 38.

⁴⁹ Volgens die LXX is die lesing hier: 'wonderlike daade.' Dit kan egter vervat word in die gebruik van die term 'magtige daade' wat ek in my vertaling gebruik.

⁵⁰ Die Aramese Targum lees: *U pyle is gespan om leërs te verslaan. Volke val voor u en die seuns van u boog dring in, in die harte van die wat die koning haat.* Die gedagte hier dat die seuns van die koning sy pyle is, verander die betekenis van die Masorete Teks. Hierdie lesing gee aan die teks 'n abstrakte karakter. Vanuit die konteks is dit duidelik dat die pyle eerder as letterlike pyle beskou behoort te word. So 'n verstaan van die teks ondersteun die militêre sukses van die koning. Die Targum lesing kan dus nie aanvaar word nie.

⁵¹ Die Aramese Targum en die Hebreeuse Kodeks-manuskripte lees hier יהוה i.p.v. אלהים. So 'n lesing verander nie aan die betekenis van die psalm nie. Die Targum en Hebreeuse Kodeks-manuskripte lewer nie genoeg getuienis om die Masoretiese tekslesing te te verwerp nie.

⁵² Hier lees die Aramese Targum: *Die provinsies van die koninkryk kom om u te besoek en om u te eer gedurende die tyd wanneer die boek van die Wet gereedgemaak word aan u regterkant. Dit is geskryf in suiwer goud uit Ophir* (Stec 2004:95-96). Hierdie lesing verander die betekenis van die Hebreeuse teks



Die koningin staan aan u regterkant in goud van Ofir.

Aan die bruid van die koning:

11)⁵³Hoor dogter en kyk, luister goed!

12)Vergeet jou volk, jou huis en jou pa as die koning jou skoonheid begeer,
want hy is jou heer. Buig jou voor hom neer.

13)⁵⁴Dogter van Tirus, die rykes van die volke sal jou aangesig met geskenke
soek.

Aan die koning:

14)In alle heerlijkheid wag die dogter van die koning daarbinne.
Sy is bekleed met geweefde gouddraad.

15)In 'n veelkleurige rok word sy na die koning gelei.
Jong vroue vergesel haar. Haar vriendinne bring haar na u.

16)Hulle is vol vreugde en blydschap as hulle ingaan in die koning se paleis.

17)U seuns sal in die plek van u vaders wees.
U sal hulle prinse maak oor die hele aarde.

geheel en al en kan daarom nie aanvaar word nie. Die Siriese Peshitta het hier 'n enkelvoud lesing: *Die dogter van die koning is jou hofdame*. Dit steun my gedagte om nie die Targum lesing te aanvaar nie. Dus verkies ek hier steeds die Masoretiese lesing.

⁵³ Die Aramese Targum stel alternatiewelik voor: *Hoor die Wet van sy mond, o vergadering van Israel en sien sy wonderlike werke raak. Spits julle ore om die woorde van die Wet te hoor en vergeet die bose dade van die bose mense en vergeet die huis vol afgodsbeelde wat jy in jou vader se huis aanbid het* (Stec 2004: 95-96). Net soos in die geval van vers 10 is die oorspronklike lesing in hierdie vers verander om die belangrikheid van die Wet te beklemtoon.

⁵⁴ In plaas daarvan dat die bruid aangespreek word as die *dogter van Tirus*, word dit in die Septuagint hier so gestel dat die *dogter van Tirus* nie die bruid is nie, iemand is wat na die bruid toe kom om aan haar eer te bewys. Hierdie lesing verander wel nie aan die betekenis van die totale Psalm nie, maar daar is geen beslissende rede om nie die Hebreëuse lesing te aanvaar nie. Ek aanvaar dus dat die bruid die dogter van Tirus is.



18)⁵⁵Ek sal u naam aan die geslagte verkondig,
 daarom sal die volke u loof vir ewig en altyd!

4.2.4 Samestelling en kohesie

Psalm 45 kan verdeel word in:

- die **inleiding** (vers 1);
- die **digter wat oor homself praat** (vers 2);
- 'n **eerste stel woorde aan die koning** (verse 3-10);
- **woorde aan die bruid** (verse 11-13);
- 'n **tweede stel woorde aan die koning** (verse 14-18).

Die koning en sy bruid deel 'n gemeenskaplike skoonheid (verse 3 en 12). Die beskrywing van die koning en die bruid se klere vorm 'n parallel (verse 9, 14-15; sien Schaefer 2001:114-115). Ook verse 3 en 8 vorm 'n parallel. In beide hierdie verse word redes verskaf waarom God die koning kies en seën (Clifford 2002:223). Die Hebreeuse woord vir *skoonheid* (תִּפְאֵרֶת) dui op iemand wat gekies is, byvoorbeeld: Sara (Gen 12:14); Dawid (1 Sam 16:12; 17:42) en Sionsberg (Ps 48:3). In Spreuke 22:11 gaan *reinheid van hart* hand aan hand daarmee om *guns te spreek*. Om *guns* te spreek, is om wyse besluite te neem. In die geval van 'n koning beteken dit om regverdige beslissings en wette uit te vaardig. Verse 3 en 8 beskryf dus op verskillende wyses dat die koning 'n verkose instrument van goddelike geregtigheid is (Saur 2004:119; Clifford 2002:223).

⁵⁵ Hier lees die Aramese Targum: *In daardie tyd sal u sê: Ek sal maak dat julle naam onthou sal word in die al die geslagte. Daarom sal die proseliete-nasies u loof, vir ewig en altyd* (Stec 2004:95-96). Hierdie lesing hou verband met die latere motief dat al die nasies na Jerusalem sal opkom om hulle aan die Here te onderwerp. Hierdie nasies sal sekerlik hulleself ook aan die Here se gesalfde, die koning, onderwerp (vgl. Jes 2 en Miga 4).



Die voorkoms van *inclusio* is 'n stilistiese kenmerk in die psalm (Schaefer 2001:115):

- Die digter se *hart* en *tong* omraam die *koning* (vers 2)

Mooi woorde roer aan my *hart*. _____

Ek dra my gedig voor aan die *koning*.

My *tong* is soos die pen van 'n vaardige skrywer. _____

- Die koning se *skoonheid* en *swaard* omraam *God* (vers 3-4)

U is *aantrekliker* as enige mensekind. _____

Guns vloei oor u lippe, _____

daarom sal *God* u vir ewig seën.

Gord u *swaard* aan u heup, o held! _____

Glansryk en koninklik is u! _____

- Die koninklike troon, septer en klere omraam die woorde: *God het u gesalf* (vers 7-9).

U *troon*, o god, is vir ewig en altyd. _____

Die *septer* van u koninkryk is 'n septer van geregtigheid. _____

U het geregtigheid lief en haat goddeloosheid,

daarom het God – u God, u gesalf met vreugde-olie bo u volksgenote (metgeselle).

Mirre, aalwyn en kaneel, is op u klere. _____

Uit die ivoorpaleis maak snaarinstrumente u bly. _____

- Buitelandse vroue omraam die koning (vers 10-13)

Dogters van konings is onder u hofdames. _____

Die koningin staan aan u regterkant in goud van Ofir. _____

Hoor dogter en kyk, luister goed!

Vergeet jou volk, jou huis en jou pa as *die koning* jou skoonheid begeer,

want hy *is jou heer*. Buig jou voor hom neer.

Dogter van Tirus, die rykes van die volke sal jou aangesig met geskenke _____

soek.



- Die psalm word omraam met die digter wat van die grootsheid van die koning wil vertel (verse 2 en 18)

Vers 1 – inleiding

Vers 2 – in 'n gees van ekstase dra die digter sy gedig voor aan die koning.

Verse 3 – 17 handel oor die koning, sy vroue en salwing deur God.

Vers 18 – die digter verkondig die koning se naam aan die nageslag.

מַעֲשֵׂי (vers 2b) kom net hier in die Ou Testament voor. Moontlik is מוֹדִיר in vers 2c van Egiptiese oorsprong (Kraus 1988:454). Hierdie eiesoortige woord dra by tot bewyse vir moontlike Egiptiese beïnvloeding op Israel (Jes 16:5; Spr 22:29; Esra 7:6; vgl. Kraus 1988:454).

Vers 7 lewer 'n teologiese en tekskritiese probleem. Die teologiese probleem spruit voort uit die feit dat die koning hier as *god* aangespreek word. Omdat die aanspreekvorm *god* vir die aardse koning vreemd is aan Israel se koningsideologie word hierdie vers soms so verstaan dat die koning se troon soos die troon van God is (Kraus 1988:451-152). So 'n verstaan van die teks wyk af van die Masoretiese teks en skep 'n tekskritiese probleem. 'n Poging om hierdie probleem op te los, kan soos volg beskryf word. Psalm 45 vorm deel van die Elohistiese *Psalter*. 'n Elohistiese redaktor kon moontlik יְהוָה lees as יְהוּה en dit moontlik met אֱלֹהִים vervang het (Kraus 1988:451).

In hierdie psalm spreek die digter sowel die koning as die koning bruid aan. Die koning word twee keer aangespreek en die bruid een keer. In verse 3a tot 10b word die koning die eerste keer aangespreek. In vers 3 word die voorkoms van die koning beskryf in terme van skoonheid. Hy is aantreklik en guns vloei oor sy lippe. Daarom seën God hom.

In verse 4a tot 6c word die koning beskryf as 'n held wat in glans en majesteit sy swaard aangord en die belofte van voorspoed ontvang vir sy oorloë. Die belofte staan vas en word daarom as 'n opdrag gegee: “Wees voorspoedig!” (vers 5a). Sy missie is die verdediging van trou, ootmoed en geregtigheid (vers 5b). Die voorspoed-belofte-opdrag aan die koning vind daarin gestalte dat sy pyle diep indring in die hart van die vyande (verse 6a, 6b en 6c). Volke val voor die koning.



In verse 8b en 8c blyk dit dat God die koning gesalf het bo sy medemense, die ander mensekinders. Die rede hiervoor is omdat die koning geregtigheid liefhet en goddeloosheid haat (vers 8a). Die feit dat die koning geregtigheid liefhet, strook met die septer van geregtigheid (vers 7b). Die koning se troon staan vir ewig (vers 7a) en dit kan juis verbind word aan die feit dat God die koning gesalf het en dat hy regverdig regeer.

In verse 9a - 10b kom die koning se grootsheid tot uitdrukking deur die beskrywing dat sy klere na duur speserye en reukmiddels ruik, terwyl musiek in sy paleis weerklink. Prinsesse vorm deel van sy hof en die koningin is geklee in goud en staan aan die koning se regterkant, die posisie van guns en bevoorregting. Die beskrywing van die koning se grootsheid word verbind aan verse 11a - 16b waar die skoonheid van koningin beskryf word. In hierdie verse word sy versoek om haarself aan die grootsheid van die koning te onderwerp.

Die digter rig hom in verse 11a - 13b direk tot die bruid van die koning. As die koning haar skoonheid begeer en sy voor hom buig (verse 12a en 12b) dan sal sy geluk ervaar. Rykes sal vir haar geskenke bring (verse 13a en 13b). Gevolglik moedig die digter haar aan om van haar eie volk en ouerhuis te vergeet.

In verse 14a-16b rig die digter hom vir 'n tweede keer tot die koning. Hierdie keer word die koning se grootsheid beskryf deur 'n uitbeelding van die bruid se klere en hoe sy deur haar vriendinne na die koning gelei word. Hulle is almal bly en vrolik. Hierdie gedeelte kan verbind word aan verse 11a - 13b, omdat die bruid versoek word om haar aan die koning te onderwerp. As sy haar aan die koning onderwerp, sal sy gelukkig wees.

As die digter die koning vir die tweede keer aanspreek (verse 17a en 17b), is daar die belofte dat die koning se seuns vorste op die aarde sal wees en dat hulle in die plek van die koning en sy voorvaders sal regeer.

As gevolg van die koning se grootsheid wil die digter aan almal vertel hoe groot en magtig die koning is (vers 18a). As gevolg van die digter se vertellings sal selfs

die ander volke die koning loof (vers 18b). Die digter kan inderdaad op 'n kunstige manier aan almal van die grootsheid van die koning vertel. Uit verse 2b en 2c is dit duidelik dat die digter baie vaardig in die digkuns is. Sy hart is ontroer met goeie dinge wat hy oor die koning wil vertel (vers 2a). Daarom kan hy nie anders as om 'n lied (verse 1a en 1b) aan die koning voor te dra nie.

4.3 *Gattung en Sitz im Leben*

Psalm 45 is die enigste *huwelikslied* in die *Psalter*. 'n Buitelandse prinses tree met 'n koning van Israel in die huwelik. Volgens die digter is die lied gerig tot die koning (vers 2), daarom kan Psalm 45 tematies onder die *Koningspsalms* ressorteer (Seybold:1996:185; Day 1990:93; Kraus 1988:453; Craigie 1984:337; Ridderbos 1958:31). Om hierdie rede word Psalm 45 beskryf as 'n huwelikslied vir 'n koninklike troue (Kohlbrugge 1995:10; Kraus 1988:453). Die bruid is 'n prinses van Tirus. Psalm 45 word soms aan die Noordryk verbind (Seybold 2003:30; Terrien 2003:367; Zimmerli 1978:91). In Noord-Israel het die konings dikwels met buitelandse prinsesse getrou terwyl die tendens in Juda eerder was om met die dogters van Joodse aristokrate te trou (Goulder 2005:352-353). Die verwysing na 'n ivoorpaleis (vers 9) kan moontlik dui op die ivoorpaleis wat deur Agab in die Noordryk gebou is (1 Kon 22:39; vgl. Sabourin 1974:349).

Tirus was 'n Fenisiese stad. Die Ou Testament berig oor twee huwelike waar 'n koning uit Israel met 'n Fenisiese prinses in die huwelik tree. Die eerste is Salomo wat met 'n Sidoniese prinses trou (1 Kon 11:1) en die tweede is Agab, koning van Noord-Israel, wat met Ezebel trou (1 Kon 16:31; vgl. White 1984:77). Beide Sidon en Tirus was Fenisiese stede (Douglas 1977:1184). Genoegsame getuienis ontbreek egter om 'n definitiewe identifikasie tussen Psalm 45 en dié geskiedenis te maak (Craigie 1984:338). By die bestudering van Psalm 45 is dit duidelik dat hierdie lied ewe goed in die koningsideologie van die Suidryk sou kon inpas (Gerstenberger 1988a:190; Kraus 1988:454; Eaton 1967:123). Die gevolg is dat ons geen definitiewe name van konings aan Psalm 45 kan verbind nie. Moontlik is hierdie gedig vir meer as een koninklike huwelik gebruik (Gerstenberger 1988a:190; Craigie 1984:338). Clifford (2002:225) meen dat die *dogter van Tirus*

eerder 'n verwysing na die mense van Tirus is in dieselfde konteks as wat *dogter van Sion* gebruik word (Tournay 1991:222).

Vers 17 meld dat die koning verseker kan wees dat sy seuns in die plek van hulle voorvaders sal regeer. Agab is wel opgevolg deur sy seun en 'n kleinseun, maar hierdie woorde sou beter by die koninklike dinastie van Dawid kon pas, wat ononderbroke in Jerusalem regeer het (Eaton 1967:123; Ridderbos 1958:34-36). Volgens die digter sal die koning se seun oor die hele wêreld regeer. Hierdie motief sluit aan by Psalm 2 wat sonder enige twyfel binne die koningsideologie van die Suidryk inpas. Dawid en sy seun Salomo het met verskeie buitelandse prinsesse en ander vroue getrou. Dit is dus moontlik dat een van hulle met 'n prinses uit Tirus getroud was (Bullock 2005:47). Die Ou Testament lewer wel nie getuienis daaroor nie. Tog word 1 Konings 3:1 en 11:1 soms gebruik as motivering vir die hipotese dat Psalm 45 moontlik vir een van Salomo se baie huwelike gedig is. In hierdie verse word wel melding gemaak van Salomo se huwelik met 'n prinses uit Sidon, maar nie van 'n prinses uit Tirus nie (Ridderbos 1958:34-35). Sidon is soos Tirus 'n Fenisiese stad (Douglas 1977:1184, 1302). Tournay (1991:222-223) meen dat Psalm 45 steeds die beste verstaan kan word in die lig van een van Salomo se huwelike met 'n buitelandse prinses.

Goulder (1982:121-123) is daarvan oortuig dat die Koragitiese psalmversameling tydens 'n jaarlikse Herfsfees by die heiligdom van Dan gebruik is. Tydens hierdie fees het Psalm 45 deel gevorm van 'n ritueel waartydens die koning se troonsbestyging herdenk en sy huwelik geseën is. In hierdie konteks is Psalm 45 'n nasionale feeslied. Alhoewel ek aanvaar dat Psalm 45 in die Noordryk kon ontstaan en dat dit moontlik tydens 'n koninklike huwelik daar gebruik is, ontbreek genoegsame getuienis om te bewys dat Psalm 45 deel gevorm het van 'n jaarlikse fees by Dan. Dit is moontlik dat die konings van die Noordryk feeste ter herdenking van hulle troonsbestyging gevier het, soos in die Suidryk die geval was. Myns insiens steun Goulder egter te veel op tekste vanuit die Suidryk om sy teorie oor die Noordryk te bewys. In sy rekonstruksie van 'n kroningseremonie vir die konings van die Noordryk steun hy slegs op 1 Konings 1 en Psalm 110 (Goulder 1982:126-129).

Ek aanvaar wel die moontlikheid dat die huwelikseremonie waartydens Psalm 45 gebruik is ook by Dan kon plaasvind. Dan was immers saam met Bet-El een van die Noordryk se staatsheilighdomme. 'n Huwelik van die koning sou sekerlik by een van hierdie heilighdomme kon plaasvind. As aanvaar word dat die Koragiete as priesters by die heilighdom van Dan opgetree het en dat Psalm 45 as Koragitiese psalm tydens die huwelikseremonie gebruik is, blyk Dan 'n moontlike plek vir die ontstaan Koragitiese psalmversameling te wees (Goulder 1982:16-17, 56-71). Ons kan aanvaar dat Psalm 45 vir meer as een koninklike huwelik gebruik kon word (Kraus 1988:453).

Tydens die ballingskap het die redaktors van Boeke I - III waarskynlik Psalm 45 geïnterpreteer as psalm van hoop dat Jahwe weer 'n nakomeling van Dawid as koning oor Israel sal salf (Miller 2003:90; Schaefer 2001:xix; Howard 1997:6-7; Hossfeld & Zenger 1993:279; Pleins 1993:2-3). As messiaanse psalm moes Psalm 45 'n antwoord bied op die hulpgeroep na verlossing en 'n koning van die volk in ballingskap (Ps 44). God sal weer sy volk in 'n nuwe verhouding met hom plaas (Hossfeld & Zenger 1993:279). Hieruit blyk dit dat Psalm 45 vroeg reeds deur die ná-ballingskapse Jode verallegoriseer is. God is in die plek van die koning gestel terwyl die dogter van Sion in die plek van die bruid geplaas is (Rösel 1999:128-129). Hierdie latere allegoriese verstaan van Psalm 45 het die weg vir die Nuwe-Testamentiese kerk gebaan om die psalm óók allegories uit te lê.

Na die beëindiging van die monargie is Psalm 45 in latere Joodse tradisie selfs by huwelike van die gewone volk gebruik (Craigie 1984:338). By sulke volkshuwelike is die bruid en bruidegom behandel asof hulle van adellike afkoms is. Op hierdie wyse is Psalm 45 gedemokratiseer (Hilber 2005:42; Otto 2004:134).

4.4 Detail-analise

4.4.1 Inleiding

Die psalm bestaan uit:

1. Inleiding (vers 1)
2. Ouverture (vers 2). Digter praat oor homself.



3. Woorde aan die koning (vers 3-10)
4. Woorde aan die bruid (vers 11-17)
5. Slot ouverture (vers 18)

Na die inleiding (vers 1) volg die digter se rede waarom hy sy gedig voordra (vers 2). In die derde gedeelte van die psalm (verse 3-10) word die koning aangespreek. Die idee word geskets dat die digter in verse 3-6 met die koning praat oor buitelandse politiek terwyl verse 7-10 meer oor binnelandse politiek handel (Tromp 2000:242). Verse 3-6 beskryf hoe die koning sy swaard aangord as hy uittrek in die geveg en dat die vyand voor sy skerp pyle val. Verse 7-10 beskryf weer die troon van die koning.

In die vierde gedeelte (vers 11-17) word die bruid oortuig om haarself aan die koning te onderwerp. Vers 18 vorm die slotgedeelte. In aansluiting by vers 2 eindig die digter die psalm deur die naam van koning aan die nageslagte bekend te maak.

Om Psalm 45 se verbintenis aan die heiligdom van Dan te bevestig, wys Goulder (1982:124-126) daarop dat die frase *על ששנים* vertaal kan word met *by die lelies* in plaas van *op die wysie van Lelies*. Die *lelies* verwys volgens Goulder (1982:121-130, P1.V) na 'n bepaalde pilaar waarvan die bopunt in die vorm van 'n blom was. Hierdie pilaar is die plek waar die koning sou staan tydens die huweliksfeesvieringe. Goulder baseer sy stellings op sekere argeologiese ontdekkings by Tel Dan. Alhoewel só 'n verklaring moontlik is, is daar te min ander getuienis om Goulder se stelling te bevestig.

4.4.2 Inleiding en opskrif (vers 1)

1) לְמַנצֵחַ עַל־שְׁשָׁנִים לְבְנֵי־קִנְחַ מִשְׁפִּיל שִׁיר יְדִידוֹת:

Vir die koorleier. Op die wysie van Lelies. Van (vir) die seuns van Korag. 'n Gedig. 'n Lied van die liefde.

Hierdie vers vorm die opskrif van die psalm. Die verwysing na die *koorleier*, kom ook voor in Psalms 42-44. *Op die wysie van Lelies* veronderstel 'n

gewilde melodie. Normaalweg is מְשָׁכִיל 'n mantra of dreunsang wat tydens meditasie gebruik word, maar die betekenis kan varieer (Terrien 2003:365). Wel is dit nie 'n himne nie (Terrien 2003:365). Die woorde 'n *Lied van die liefde* (vers 1) kom net hier in die *Psalter* voor. Hierdie *liefdeslied*-motief versterk die motivering dat Psalm 45 vir 'n huwelik geskryf is (Ridderbos 1958:36).

Die Koragiete:

Die Koragiete was 'n musiekgilde wat moontlik deur Dawid gevorm is (Kohlbrugge 1995:5). Tydens die verdeling van die Israelitiese ryk in Noord en Suid was die Koragiete se optrede waarskynlik tot die Noordryk beperk. Hier was hulle by die heiligdom in Dan as priesters werksaam (Goulder 1982:50-65). Hulle priesterlike werk is gebaseer op hul afstammingskap van Jonatan, die kleinseun van Moses (Goulder 1982:50-67). Ons kan aanvaar dat die Koragversameling gebruik is tydens sekere feesgeleenthede by die heiligdom in Dan (Seybold 2003:36, 359). Met die Assiriese inname van die Noordryk (722 v.C.) het die Koragitiese priesters na Jerusalem gevlug (Goulder 2005:365). Met hulle vlug daarheen het hulle hul psalms saamgeneem. In Jerusalem is die Koragiete geïnkorporeer by die Sadokiete, die priesters van die tempel op Sionsberg. Op hierdie wyse is die Koragitiese psalms by die kultus van Jerusalem ingesluit (Goulder 2005:365; Gerstenberger 1988a:190).

4.4.3 Inleidende ouverture - digter oor homself (vers 2)

2a) רָחַשׁ לְבִי דְבַר טוֹב אֵמַר אֲנִי מַעֲשֵׂי לְמֶלֶךְ לְשׁוֹנֵי עֵט סוֹפֵר מְהִיר:

Mooi woorde roer aan my hart. Ek dra my gedig voor aan die koning. My tong is soos die pen van 'n vaardige skrywer.

Die digter beskryf die toestand waarin hyself verkeer terwyl hy hierdie lied skryf en voordra. Die beskrywing van sy toestand is eiesoortig aan Psalm 45 (Terrien 2003:365; Kraus 1988:453). Hy is geïnspireer om hierdie woorde voor te dra (Wilson 2002:701). Die digter se geïnspireerdheid gee aan sy woorde 'n profetiese karakter. Gevolglik kry die hele psalm 'n profetiese

kleur (Schneider 1995:301; Eaton 1967:124). Die digter spreek heilswense teenoor die koning uit op die dag van sy huwelik. Heilswense of lofliedere vir die koning kom in Kanaän, Mesopotamië en Egipte voor (Gerstenberger 1988a:187). Die beskrywing van die digter dat sy tong soos die pen van 'n vaardige skrywer is, verwys moontlik daarna dat lofliedere aan die koning wel soms opskrif gestel is (Mays 1994:181; Kraus 1988:454). Hierdie beskrywing laat die vermoede ontstaan dat die skrywer moontlik 'n skriba aan die koninklike hof was. Skribas was belangrike amptenare aan die koninklike hof en tempels in die Antieke Nabye-Ooste (Mays 1994:181).

4.4.4 Woorde aan die koning (verse 3 – 10)

3) יִפְּיִיתַּ מִבְּנֵי אָדָם הוֹצֵק חֵן בְּשִׁתּוֹתַיךְ עַל־כֵּן בְּרַכְךָ אֱלֹהִים לְעוֹלָם:

4) חָגוֹר־חַרְבֶּךָ עַל־יָרֵךְ גִּבּוֹר הוֹדֵךְ וְדַרְךְ:

5) וְהִדְרֶךָ צֶלַח רָכַב עַל־דְּבַר־אִמַּת וְעִנְיָה־צָדֵק וְתוֹרֶךָ נוֹרָאוֹת יִמִּינֶךָ:

6) חֲצִיךָ שְׁנוּנִים עֲמִים תַּחְתֶּיךָ יִפְּלוּ בְּלֵב אוֹיְבֵי הַמֶּלֶךְ

7) כִּסְאֶךָ אֱלֹהִים עוֹלָם וְעַד שֶׁבֶט מִיֶּשֶׁר שֶׁבֶט מַלְכוּתֶךָ:

8) אֶהְבֶּתָּ צָדֵק וְתִשְׁנֵא רָשָׁע עַל־כֵּן מִשְׁחַךְ אֱלֹהִים אֶל־הֵיךְ שֶׁמֶן שְׁשׂוֹן מִחֲבַרְיֶיךָ:

9) מִר־וְאֶהְלוֹת קִצְעוֹת כָּל־בְּגָדֶיךָ מִן־הַיְכָלִי שֵׁן מִנֵּי שִׁמְחֹךָ:

10a) בָּנוֹת מְלָכִים בְּיִקְרוֹתֶיךָ נִצְבָּה שֶׁגַל לִימִינֶךָ בְּכַתֵּם אוֹפִיר:

3) *U is aantrekliker as enige mensekind. Guns vloei oor u lippe, daarom sal God u vir ewig seën.* 4) *Gord u swaard aan u heup, o held! Glansryk en koninklik is u!* 5) *U, majesteit, wees voorspoedig! Trek voort ter wille van trou en geregtigheid. Laat u regterhand u magtige dade verrig (verskriklike dinge leer).* 6) *U pyle is skerp, volke val onder u, hulle tref die vyande van die koning in die hart.* 7) *U troon, o god (koning), is vir ewig en altyd. Die septer van u koninkryk is 'n septer van geregtigheid.* 8) *U het geregtigheid lief en haat goddeloosheid, daarom het God – u God, u gesalf met vreugde-olie bo u volksgenote (metgeselle).* 9) *Mirre, aalwyn en kaneel, is op klere. Uit die ivoorpaleis maak snaarinstrumente u bly.*



10) *Dogters van konings is onder u hofdames. Die koningin staan aan u regterkant in goud van Ofir.*

a) 'n Aantreklike koning (vers 3)

Jahwe het die koning gekies om sy gesalfde (messias) te wees (Rösel 1999:128). Hierdie amp dra daartoe by dat die koning uitstyg bo sy volksgenote. Die koning is die aantreklikste onder sy volk. Dit is nie vreemd dat die digter die skoonheid van die koning besing nie. In 1 Samuel 9:2 word van die skoonheid van Saul vertel.⁵⁶ Ook die skoonheid van Dawid word besing (1 Sam 16:12; Saur 2004:119; Terrien 2003:365; Gerstenberger 1988a:187). Sulke lofprysings aan die koning kom op ander plekke in die Nabye-Ooste voor (Kraus 1988:454). God het die koning verkies. Daarom sal die koning vir ewig geseënd wees. Ook hier laat die motief van 'n ewige seën onwillekeurig God se belofte aan Dawid na vore kom dat daar tot in ewigheid iemand op sy troon sal sit (2 Sam 7). Die motief van lofprysing teenoor die koning kom óók in ander *Koningspsalms* voor (Pss 2:9; 18:31-48; 21:8-12; 89:20-22). Maar, meer as in die ander *Koningspsalms* is die koning self die voorwerp van lofprysing in Psalm 45 (Mays 1994:180).

b) Die koning as 'n krygsheld (verse 4-6)

Die koning word as 'n krygsheld voorgestel (Kraus 1988:455). Om hierdie rede vorm verse 4-6 'n eenheid (Saur 2004:120). Jahwe het die koning aangestel as die handhawer van reg en geregtigheid. Daarom word die koning deur die digter aangemoedig om sy taak as verlosser en handhawer van die reg te volvoer met die wete dat God die oorwinning en die voorspoed verseker.

Vers 4 dui die militêre karakter van enige antieke Nabye-Oosterse koning aan (Saur 2004:120). Die koning moet weet dat Jahwe hom die oorwinning oor sy vyande gee. As daar oorlog uitbreek, sal die pyle van die koning

⁵⁶ 1 Sam 9:2: “En hy het 'n seun gehad met die naam van Saul, 'n jongman en mooi gebou. Daar was onder die kinders van Israel niemand mooier as hy nie. Van sy skouers af boontoe was hy hoër as die hele volk.”



oorwinningspyle wees. Op tipiese Nabye-Oosterse wyse word die eer van oorwinning oor die vyand aan die koning en daarmee aan God alleen toegeken. Daar is nie sprake van 'n oorwinning deur 'n weermag nie (Ridderbos 1958:39). Vers 5 herinner aan Psalm 72 waar die skrywer tot Jahwe bid om die koning reg en geregtigheid te leer (Saur 2004:120-121). Deurdat die koning die handhawer van reg en geregtigheid is, is hy ook die beskermmer van die mense wat met ongeregtigheid behandel word (Kraus 1988:455). Die imperatief, *wees voorspoedig* (vers 5), staan in die lig van 'n seënwens. Die bedoeling van hierdie imperatiewe seënwens is dat die koning moet weet dat sy militêre sukses verseker is (Ridderbos 1958:38).

c) Die koning aangespreek as *god* (vers 7)

God self is die een wat die koning se regering in stand hou. Jahwe vestig die troon van die koning. Die koning se troon sal vir altyd vasstaan. Hierdie woorde van die digter resoneer weereens met die woorde van Jahwe aan Dawid, naamlik dat daar tot in ewigheid iemand uit sy nageslag op sy troon sal sit (2 Sam 7:14-16).

Soms word vers 7 so verstaan dat die koning se troon terselfdertyd God se troon is (Deissler 2002:183,186; Tromp 2000:241; Gillingham 1994:221; Mays 1994:181; Anderson 1972a:349; Eaton 1967:124-125). Die aardse koninklike troon is die ekwivalent van God se hemelse troon (Craigie 1984:339). Die koninklike ideologie van die Suidryk waar die koning as die *seun van God* beskou is, is in die Noordryk 'n stap verder geneem. Vanuit Psalm 45:7 is blyk dit dat die koning soms aangespreek is as אלהים (Goulder 2005:352). Om hierdie rede is Psalm 45 moontlik nie 'n suiwer *Koningspsalm* nie (Sabourin 1974:349). Die koning word nie net as 'n mens beskou nie, maar die digter ken goddelike eienskappe aan die koning toe. Die wyse waarop die digter die koning hier as *god* aanspreek, is uniek in die Ou Testament (Mays 1994:181). Die koning word nie as יהוה aangespreek nie, maar as אלהים (Zimmerli 1978:91). Daarom kan die koning beskou word as 'n *mens-god (demi-god)*. So word hy nie op dieselfde vlak as Jahwe

geplaas nie (Tromp 2000:241). In Egipte het die farao die ampstitel *god* besit (Wilson 2002:704; Hossfeld & Zenger 1993:282).

Die moontlikheid bestaan ook dat die digter nie hier met die koning praat nie, maar met God self. God se troon staan vas. Argumente wat ons hiervoor kan aangevoer, is die volgende (Clifford 2002:224; Wilson 2002:702, 704):

1. Die digter verwys reeds drie keer in die psalm na God. Die idee dat die digter die vierde keer na die koning in goddelike terme verwys, is onwaarskynlik;
2. In 1 Kronieke 29:23 kom die frase *troon van die Here* ook voor.

Argumente ten gunste daarvan dat die term *god* hier na die aardse koning verwys, kan soos volg uitgesit word (Clifford 2002:224):

1. In die konteks van die psalm self is die beskrywing van magtige daede dié van die koning en nie God s'n nie. Die *troon* staan dus hier in die konteks van die magtige daede van die aardse koning;
2. Die titel *seun van God* word reeds vir die aardse koning op verskeie plekke in die Ou Testament gebruik (2 Sam 7:14; 14:7);
3. Daar word ook na Moses as 'n *god* verwys (Eks 4:16; 7:1).

In die Ou Testament, soos in die Antieke Nabye-Ooste word die koning dikwels voorgestel as 'n figuur met horings (1 Sam 2:10; Pss 89:18; 132:17; Deut 33:17). Horings is meestal met die gode geassosieer (vgl. Num 24:8 en Ps 89: 24; vgl. Batto 1992:124). So is die kroon en septer van die koning geassosieer met simbole van die gode (Mowinckel 1962:54). Dit is dus nie vreemd as die digter die koning in Psalm 45 as 'n **לַאֲדָמָה** aanspreek nie. Om hierdie uitdrukking te verstaan, is dit myns insiens nodig om Israel se gebruik van die woord **לַאֲדָמָה** te verstaan.

Behalwe dat **לַאֲדָמָה** 'n titel is wat aan Jahwe gegee is (Ps 29), gebruik die Ou Testament hierdie term om te verwys na verskillende *laer* soorte bonatuurlike wesens as Jahwe. 'n Voorbeeld hiervan is die dooies, soos die gees van

Samuel (1 Sam 28:13). 'n Ander voorbeeld is sekere demone wat siektes veroorsaak (Job 19:22). Dit kan verder verwys na die *godeseuns* – ander laer wesens om die troon van Jahwe (Gen 6:2 en 4; Job 1:6, 2:1 38:7; Pss 29:1 en 89:7). Hierdie tipe gode het die eienskappe van bonatuurlike krag, besondere wysheid en insig en 'n spesiale graad van heiligheid (Pss 16:3; 89:6 en 8; Job 5:1 en 15:15; Sag 14:5; Dan 4:5, 6, 10, 15 en 20; 5:11). In Psalm 82 word die verskil tussen Jahwe en hierdie gode egter beklemtoon (verse 6 en 7):

“Ek self het gesê: Julle is gode, en julle is almal seuns van die Allerhoogste – nogtans sal julle sterwe soos mense...”

Jahwe is egter die Een wat alles geskape het. Hy is die *Eerste* en die *Laaste* (Jes 40; 41:4 en 44:6).

Die titel **לֵא** word reeds vir Moses gegee. Moses word aangestel as 'n god vir Aäron (Eks 4:16) en vir Farao (Eks 7:1). Sagaria 12:8 meld dat die huis van Dawid soos *gode* sal wees.

Die *goddelikheid* wat deur die digter aan die koning in Psalm 45 toegedig word, is nie 'n goddelikheid wat in die koning self gesetel is nie, maar dit is afhanklik van die feit dat hy in 'n spesiale verhouding met Jahwe staan wat hom gekies het om koning te wees en wat hom as sy seun aangeneem het. As seun van Jahwe is die koning inderdaad die *seun van God*, dus 'n *godeseun*. Hierdie *godeseun* status van die koning lê nie in homself nie, maar in God wat die aanneming van die koning as sy seun geïnisieer het (Tromp 2000:241; Mays 1994:181). Vanuit sy verhouding met Jahwe is die gesalfde koning *seun van God* (Ps 2:7; 89:28). Die koning is dus verhewe bo sy onderdane.

d) Die koning se geregtigheid en klere (vers 8-9)

Die uitdrukking *God – u God*, is deel van die karaktereienskappe van die Elohistiese-*Psalter*. Hierdie uitdrukking kom voor as gevolg van die afwesigheid óf weglating van die Godsnaam *Jahwe* (Wilson 2002:705). God



het die koning bo sy volksgenote as messias gekies. Eaton (1967:125) is van mening dat die vreugde-olie (vers 8) 'n verwysing na salwingsolie is. Die bestanddele wat hier genoem word, is volgens Eksodus 30:23-25 deel van die middele waaruit die spesiale olie saamgestel is. Clifford (2002:225) wys egter daarop dat *salwing* nie altyd op die kroning van 'n koning hoef te dui nie (Ps 23:5; Pred 9:8). Hierdie olie en salwing kan bloot na 'n kosmetiese behandeling van die koning verwys (Rösel 1999:130). Vreugde-olie kom voor in Jesaja 61:3. Hier word dit verbind aan God se genade. Die speserye op die klere van die koning is soms aan 'n erotiese gemoedstoestand verbind (Spr 7:17-18; vgl. Clifford 2002:225).

e) Vroue in die lewe van die koning (vers 10)

Hierdie vers is sekerlik 'n verwysing na die koninklike harem. Onderskeid word gemaak tussen die koningin (vers 10b) en die byvroue (vers 10a) van die koning. Die koningin was die belangrikste van al die koning se vroue. 'n Verwysing na die koningin (vers 10b) kan ook 'n verwysing na die koninginmoeder wees (Clifford 2002:225). Hierdie koningin kan nie die bruid wees nie. In vers 14 vertel die digter dat die bruid *daarbinne* wag vanwaar sy na die koning gelei sal word (vers 15). 1 Konings 2:19 meld dat die koninginmoeder aan die regterkant van die koning sit. En dit is presies waar Psalm 45:10 haar plaas. Indien hierdie koningin wel die koninginmoeder is, bring dit die moontlikheid na vore dat dit sý is wat die bruid (verse 11-13) aanspreek en nie die hofdigter nie (Clifford 2002:225). Selfs al is hierdie koningin die eerste van die koning se vroue, is dit steeds moontlik dat dit sý is wat die bruid (verse 11-13) aanspreek.

4.4.5 Woorde aan die bruid: vergeet jou ouerhuis (verse 11 – 13)

11) שְׁמַעֲי־בַת וּרְאִי וְהָטִי אָזְנוֹךָ וּשְׁכַחֵי עַמֶּךָ וּבַיִת אָבִיךָ:

12) וַיִּתְּאוּ הַמֶּלֶךְ יָפִיךָ כִּי־הוּא אֲדַנֶּיךָ וְהִשְׁתַּחֲוִי־לוֹ:

13) וּבַת־צֹר בְּמִנְחָה פָּנֶיךָ יַחֲלוּ עֲשִׂירֵי עָם:

11) Hoor dogter en kyk, luister goed! 12) Vergeet jou volk, jou huis en jou pa as die koning jou skoonheid begeer, want hy is jou heer. Buig jou voor hom neer.

13) *Dogter van Tirus, die rykes van die volke sal jou aangesig met geskenke soek.*

By vers 11 begin die tweede gedeelte van die gedig. Die digter rig hom tot die nuwe bruid van die koning. Sy word aangemoedig om die koninklike geslag uit te bou. Gevolglik word sy aanbeveel om haar herkoms en haar eie mense te vergeet. As sy haarself volkome aan die koning oorgee, sal sy geluk vind. Mense sal van oral kom om vir haar geskenke te bring. Omdat haar man deur God bo al die ander mense verkies is, sal sy as nuwe bruid van die koning in hierdie aansien van die koning deel, as sy haarself aan hom toewy.

Die wyse waarop die digter met die bruid praat (vers 11), herinner aan tipiese wysheidsuitsprake (Saur 2004:123). Die digter se oproep tot die bruid om te hoor, stem ooreen met die wyse waarop die Spreukeskrywer sy hoorders aanspreek (Spr 1:8; 4:1). Ook die feit dat die digter die bruid om 'n vaderlike wyse aanspreek as dogter, stem ooreen met die vaderlike wyse waarop die Spreukeskrywer met sy seuns in gesprek tree (Spr 1:8; 2:1; 3:1).

Volgens die Septuagint is die *dogter van Tirus* (vers 13) nie die bruid nie, maar wel iemand (mense) uit Tirus wat aan die bruid kom eer bewys (Tournay 1991:222). So 'n verstaan van die teks word ondersteun deur die gedagte dat die konsep *dogter van Sion* nooit na 'n persoon verwys nie, maar altyd na die berg Sion of die stad Jerusalem (Clifford 2002:225). Daar is geen ander rede waarom die Masoretiese tekslesing nie nagevolg behoort te word nie.

Omdat Psalm 45 in die milieu van beide die Suid- en Noordryk inpas, is dit onmoontlik om enige name aan die bruid as die dogter van Tirus te verbind (Bullock 2005:47).



4.4.6 Woorde aan die koning (verse 14-17)

14) כָּל־כְּבוֹדָהּ בַּת־מֶלֶךְ פְּנִימָה מִמְּשֻׁבָּצוֹת זָהָב לְבוּשָׁה:

15) לְרִקְמוֹת תּוֹבֵל לְמֶלֶךְ בְּתוֹלוֹת אַחֲרֶיהָ רַעוּתֶיהָ מוֹבְאוֹת לָךְ:

16) תּוֹבֵלָנָה בְּשִׂמְחַת וְגִיל תְּבֹאֲנָהּ בְּהִיכַל מֶלֶךְ:

17) תַּחַת אַבְתָּיִךְ יִהְיוּ בְּנֵיךְ תִּשְׁתַּמּוּ לְשָׂרִים בְּכָל־הָאָרֶץ:

14) *In alle heerlijkheid wag die dogter van die koning daarbinne. Sy is bekleed met geweefde gouddraad. 15) In 'n veelkleurige rok word sy na die koning gelei. Jong vroue vergesel haar. Haar vriendinne bring haar na u. 16) Hulle is vol vreugde en blydskap as hulle ingaan in die koning se paleis. 17)..U seuns sal in die plek van u vaders wees. U sal hulle prinse maak oor die hele aarde.*

a) Beskrywing van die bruid (verse 14-16)

In hierdie verse word die skoonheid van die bruid en die ander vroue van die koning beskryf. Die klere van die bruid is duursaam en deftig. Die jong bruid word deur haar vriendinne en diensmeisies na haar man, die koning, gebring.

b) U seuns sal heers (vers 17)

Die digter verseker die koning dat sy seuns nie net in sy plek sal regeer nie, maar ook in die plek van sy voorvaders – sy voorgangers. Hier is sekerlik van 'n dinastie sprake. Dit laat die vermoede ontstaan dat hierdie psalm gebruik is binne die koningsideologie van die Suidryk. In die Noordryk was daar nie lang dinastieë nie. Konings is vanuit verskillende families gekies. Hierdie woorde van die digter pas dus beter in die konteks van die Suidryk waar daar slegs die Dawidsdinastie regeer het. Die regering van die Dawidshuis het berus op die belofte van Jahwe dat daar tot in ewigheid iemand uit die nageslag van Dawid op sy troon sal sit (2 Sam 7:7-8).

4.4.7 Slot ouverture: Ek maak u naam bekend (vers 18)

18) אֲזַכִּירָה שְׁמֶךָ בְּכָל־דֶּרֶךְ וְדָר עַל־כֵּן עַמִּים יִהְיוּ לְעֹלָם וָעַד:

18) *Ek sal u naam aan die geslagte verkondig, daarom sal die volke u loof vir ewig en altyd!*



Omdat die koning deur God as sy messias uitverkies is, wil die digter sy naam graag bekend maak.

Alhoewel Psalm 45 as 'n *huwelikpsalm* bekend staan, blyk dit dat die huwelik self ondergeskik staan aan die grootsheid van die koning (Eaton 1967:123). So is die digter se woorde aan en oor die bruid (verse 11-16) ook ondergeskik aan die grootsheid van die koning. As vrou van die koning is haar taak om die koninklike geslag te help uitbou. Daarom moet sy haarself aan die koning onderwerp. Die huwelik tussen haar en die koning is daarop gerig dat die koning 'n nageslag kan hê wat in sy plek sal regeer (vers 17). Die huwelik word nie net om politieke redes aangegaan nie, maar dit versterk ook die koninklike dinastie (Wilson 2002:707).

4.5 Datering en redaksionele verwerking

Soms word die ontstaan van die Koragpsalms gedurende die 9de en 8ste eeu voor Christus geplaas (Treves 1988:45) en ander kere in die 4de eeu voor Christus (Deissler 2002:185; Goulder 1982:1-13). Die outeur van Psalm 45 kan 'n onbekende Koragiet wees (Kohlbrugge 1995:11-12). By die inleiding van hierdie psalm in die Codex Alexandrinus word Dawid as die outeur voorgehou (Kohlbrugge 1995:12). Nie die name van óf die koning óf die prinses word genoem nie. Die prinses is wel 'n dogter van Tirus. Die vermoede ontstaan dat hierdie huwelikslid 'n beskrywing van die huwelik van 'n Noord-Israelitiese koning met 'n prinses uit Tirus gee. Die verwysing na 'n ivoorpaleis dui moontlik op die ivoorpaleis wat deur Agab in die Noordryk gebou is (1 Kon 22:39; Terrien 2003:367; Sabourin 1974:349). Dit plaas die ontstaansdatum van Psalm 45 êrens voor 722 voor Christus (Seybold 1996:185-186). Die enigste huwelik tussen 'n koning van Noord-Israel en 'n prinses uit Tirus waarvan die Ou Testament self berig, is die huwelik van Agab met Isebel in ± 860 voor Christus (1 Kon 16:31; vgl. Clifford 2002:222; White 1984:77).

Tog pas die psalm ewe goed in by die koningsideologie van die Suidryk. Dit is moontlik dat Psalm 45, as Koragitiese psalm, sy ontstaan in die Noordryk het, maar dat dit met die vlug van die Koragiete na Jerusalem in die koningsideologie



van Juda opgeneem is. In die Suidryk is hierdie psalm geredigeer, verwerk en opgeneem in die Jerusalemse kultus as deel van die koningspsalms (Gerstenberger 1988a:190). Dit impliseer dat Psalms 45 oorspronklik nie presies gelyk het soos wat dit uiteindelik in die *Psalter* voorkom nie. Hierdie redaksionele verwerking het waarskynlik verskeie veranderings tot die oorspronklike psalm behels en het plaasgevind êrens tussen 722 en 586/7 voor Christus.

Dit is nie die primêre doel van hierdie studie om 'n volledige weergawe van die redaksionele ontwikkeling van Psalms 45 weer te gee nie, maar om Psalm 45 teen die agtergrond van die ontwikkeling in die messias-begrip te bestudeer. Ek aanvaar egter dat Psalm 45 as prototeks in die Noordryk ontstaan het. Die taalgebruik en Arameïsmes (bv סוּפֵר מְהִיר – 'n snel skrywer) in die *Vorlagen* van Psalm 45 ondersteun dit (Terrien 2003:367). Die Noordryk het gegrens aan Aramees-sprekende gebiede en soms, soos in die geval van Agab se huwelik met Isebel, was daar Aramese beïnvloeding. Die Noordryk het ongeveer 920 voor Christus ontstaan (Hinson 1997:110-111). In 722 het die Assiriërs die Noordryk verower en in ballingskap weggevoer. Psalm 45 het dus gedurende hierdie 200 jaar ontstaan. As die psalm gedig is vir Agab se huwelik met Isebel, plaas dit sy ontstaan om en by in 869-850 voor Christus (Terrien 2003:367). Die opneem en redaksionele verwerking in die Jerusalemse kultus moes plaasgevind het tussen 722 tot 586/7 voor Christus.

4.6 Resepsie van Psalm 45

4.6.1 Inleiding

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; Sabourin 1974:350). In die geskiedenis van die kerk is die vriendinne van die bruid (vers 15) soms as 'n simbool vir die bekeerdes vanuit die heidendom voorgehou (Rösel 1999:128). Sonder om in die detail in te gaan, word die resepsie van Psalm 45 deur die Vroeë Kerk net oorsigtelik behandel.



4.6.2 Betekenis vir die hedendaagse leser

Psalm 45 is deel van die Protestantse-, Rooms-Katolieke- en Ortodokse kanons. Dus is dit deel van die Bybel wat deur hedendaagse Christene gelees word. Om betekenis te hê vir 'n hedendaagse Christenleser moet die psalm vanuit sy antieke *Umwelt* en *Sprachwelt* oorgebring word na die moderne leefwêreld van die gelowige. Hiervoor is 'n hermeneutiese proses nodig. Die vraag hoe Psalm 45 geïnterpreteer behoort te word, bring egter die debat oor watter eksegetiese model interpreteerders behoort te gebruik, weer na vore. Goldingay (1981:19) meen dat eksegete die verskillende eksegetiese modelle eerder aanvullend tot mekaar moet gebruik om die Ou Testament beter te verstaan. Dikwels gebeur dit dat teoloë breë lyne tussen die Ou en die Nuwe Testament trek om sodoende die Ou-Testamentiese teks vir die moderne leser verstaanbaar te maak. Dit is op grond van hierdie breë lyne dat Goldingay (1981:14) sy eksegetiese modelle uiteensit uiteensit (sien hfst 1). Volgens hierdie modelle kan Psalm 45 beskou word as 'n geloofsoortuiging; 'n lewenswyse; heilsgeskiedenis; 'n getuigenis van Jesus Christus en as kanon.

By al vyf hierdie moontlike verstaansmodelle kan verskeie lyne vanaf Psalm 45 na die Nuwe Testament getrek word. By die trek van lyne tussen die psalm en die Nuwe Testament moet uiters versigtig te werk gegaan word. Ons moet in ag neem dat die konteks waarbinne die Nuwe Testament Psalm 45 gebruik anders is as die oorspronklike konteks waarbinne Psalm 45 ontstaan het. Die Nuwe-Testamentiese gebruik van Psalm 45 is 'n herinterpretasie van die psalm binne 'n nuwe konteks. Die gevaar van bogenoemde vyf verstaansmodelle is dat dit kan voorkom asof slegs die Nuwe-Testamentiese gebruik van Psalm 45 aan die psalm 'n betekenis kan gee.

Die Ou Testament gaan op 'n unieke wyse met Psalm 45 om. So ook die Nuwe Testament (Heb 1:8-9). Die unieke wyse waarop elkeen van die Testamente die psalm gebruik, blyk uit die volgende. Dit kan nie uit die oog verloor word dat Psalm 45 reeds in die konteks van die *Psalter* op 'n unieke wyse deur onderskeie redaktors aangewend is om 'n boodskap aan hulle lesers oor te dra nie. Die Ou Testament gee dus self aan Psalm 45 betekenis. Die eerste betekenis wat die Ou Testament aan Psalm 45 gee, handel oor God se werking met sy volk Israel deur

hulle messias-koning. Hiervolgens is Psalm 45 'n liturgiese lied waarin beide die koning en sy volk van God se beskerming verseker word.

Tydens die Babiloniese ballingskap is Psalm 45 saam met ander *Koningspsalms* deur die redaktors van die *Psalter* gebruik om van hoop aan Israel oor te dra. God sal Israel as volk weer herstel. Hy sal weer aan hulle 'n koning gee waardeur die volk se vyande sal verslaan.

Die Nuwe Testament herinterpreteer nie Psalm 45 in sy geheel met die oog op Jesus Christus se werk en optrede nie. Die Nuwe Testament gebruik slegs verse 7 en 8. Dit kom voor in Hebreërs 1:8-9 waar die skrywer hierdie verse gebruik om aan te dui dat Jesus Christus se werk en optrede groter as die mense en engele is (Fensham 1981:14-15).

Wat die eksistensiële metode (Gorman 2001:17) van Skrifverklaring betref, is reeds aandag gegee aan Psalm 45 se diachroniese ontwikkeling. Hiervolgens lewer Psalm 45 getuigenis oor die verhouding tussen die koning en sy God, Jahwe. Wat teologiese tradisie betref, staan Psalm 45 binne die tradisie van die Suidryk se koningsideologie. Binne hierdie raamwerk en as deel van die *Koningspsalms*, kan Psalm 45 dus aan die Sionsteologie verbind word.

4.6.3 Verskillende Afrikaanse Vertalings

In die Afrikaanse tradisie word Psalm 45 op verskillende maniere geresepeteer. In besonder is daar twee interpretasies wat uitstaan. Dié van die 1933/53 *Ou Afrikaanse Vertaling* en die 1983 *Nuwe Afrikaanse Vertaling*. Vanuit die gebruik van hoofletters in die *Ou Afrikaanse Vertaling* (1933/53) en die 1978-*Psalm en Gesange boek* blyk dat die vertalers en digter in hierdie verband 'n hermeneutiese metode gebruik waarvolgens Psalm 45 se koning, as Jesus Christus geïnterpreteer word. In beide hierdie gevalle is Psalm 45 se historiese konteks nie in aggeneem nie.

Vanuit die bogenoemde analise van Psalm 45 asook ander tekste waar die Ou-Testamentiese *messias* die regerende Judese koning óf die hoëpriester ná die



Babiloniese ballingskap was, stem ek egter nie saam met hierdie dogmatiese interpretasie om die koning in hoofletters aan te dui nie. Dit kan die leser onder 'n verkeerde indruk plaas dat slegs Jesus Christus in hierdie psalm ter sprake is en dat net Hy daaraan betekenis kan gee.

By beide die *Nuwe Afrikaanse Vertaling (1983)* en die *Liedboek van die Kerk (2001)* se weergawes van Psalm 45 blyk dit dat die digters en die vertalers inderdaad die historiese konteks en eie aard van Psalm 45 in aggeneem het. In beide gevalle is geen hoofletters gebruik om 'n direkte verbintenis tussen die koning en Jesus aan te dui nie. Dit is korrek.

Hier volg verskeie vertalings:

<u>Ou Afrikaanse Vertaling (1933/53):</u>	<u>Nuwe Afrikaanse Vertaling (1983):</u>
<i>Bruilofslied vir die Messias.</i>	<i>Gedig vir 'n koning.</i>
VIR die musiekleier; op die wysie van: <i>Lelies</i> . Van die kinders van Korag. 'n Onderwysing. 'n Lied van die liefde.	Vir die koorleier; op die wysie van <i>Lelies</i> . Van die Koragiete. 'n Gedig. 'n Lied van die liefde.
2) My hart word bewoë deur goeie woorde; ek dra my gedigte voor aangaande 'n Koning ; my tong is die pen van 'n vaardige skrywer.	2) Mooi woorde roer in my hart; Ek dra my gedig voor aan die koning ; my tong is soos die pen van 'n vaardige skrywer.
3) U is veel skoner as die mensekinders; genade is uitgestort op u lippe; daarom het God U geseën vir ewig.	3) U is mooier as alle mense; oor u lippe vloeï net vriendelike woord, want u hele lewe lank seën God u .
4) Gord u swaard aan die heup, o held, u majesteit en u heerlikheid;	4) Kom, held, maak u reg vir die stryd, kom in u koninklike luister.
5) ja, u heerlikheid! Ry voorspoedig ter wille van waarheid en ootmoed en geregtigheid; en laat u regterhand U	5) Mag u oorwin! Knoop die stryd aan vir die waarheid en vir die reg van die hulpelose! U is geroepe tot magtige dade.



<p>vreeslike dinge leer!</p> <p>6) U pyle is skerp (volke val onder U!); hulle tref in die hart van die Koning se vyande.</p> <p>7) U troon, o God, is vir ewig en altyd; die septer van u koninkryk is 'n regverdige septer.</p> <p>8) U het geregtigheid lief en haat goddeloosheid. Daarom het, o God, u God, u God U gesalf met vreugde-olie bo u metgeselle.</p> <p>9) Al u klere is mirre en alewee en kassie; uit ivoorpaleise maak snarespel U bly.</p> <p>10) Dogters van konings is onder u staatsdogters; die koningin staan aan u regterhand in goud van Ofir.</p> <p>11) Hoor, o dogter, en kyk en neig u oor, en vergeet u volk en die huis van u vader;</p> <p>12) en as die Koning u skoonheid begeer – want Hy is u Heer – buig u dan voor Hom neer.</p> <p>13) En, o dogter van Tirus – met geskenke sal hulle u guns soek, ja, die rykstes van die mense.</p> <p>14) Louter heerlikheid is die Koning se</p>	<p>6) U skerp pyle laat volke voor u voete val; hulle deurboor die hart van die koning se vyande.</p> <p>7) U troon, verhewe wese, staan vir altyd vas, met u koninklike septer laat u geregtigheid geskied.</p> <p>8) U het die reg lief en u haat die onreg, want verhewe wese onder groot vreugde het u God u bo u tydgenote tot koning gesalf.</p> <p>9) Die geur van mirre, aalwyn en kaneel deurtrek al u klere; musiek uit u ivoorversierde paleis maak u bly.</p> <p>10) Voor u staan prinsesse, getooi met u juwele, en aan u regterhand die koningin, versier met goud van Ofir.</p> <p>11) Luister, dogter, luister goed; neem afskeid van u volk en u familie,</p> <p>12) want u skoonheid bekoor die koning. U behoort aan hom, u moet hom eer.</p> <p>13) Dogter van Tirus, die rykes van die volk sal u guns soek met geskenke.</p> <p>14) In louter prag staan die koningin daar in</p>
--	--



<p>dogter daarbinne; van gouddraad is haar kleding.</p> <p>15) In veelkleurige gewade word sy na die Koning gelei; jonkvroue agter haar, haar vriendinne, word na U gebring.</p> <p>16) Hulle word gelei met vreugde en gejuig; hulle gaan in die Koning se paleis in.</p> <p>17) In die plek van u vaders sal u seuns wees; U sal hulle aanstel as vorste in die hele land.</p> <p>18) U Naam wil ek vermeld van geslag tot geslag; daarom sal die volke U loof vir ewig en altyd.</p>	<p>haar kleet van goudbrokaat;</p> <p>15) in veelkleurige rok word sy na die koning gelei; sy en haar gevolg van jong meisies, haar vriendinne, word na u toe gebring.</p> <p>16) Onder uitbundige vreugde word hulle ingelei, betree hulle die paleis van die koning!</p> <p>17) Mag u seuns hê om u geslag voort te sit dat u hulle kan aanstel as regeerders in die hele land!</p> <p>18) Mag deur my lied die roem van u naam oor geslagte strek, sodat volke u vir altyd sal prys.</p>
--	--

4.7 Sintese

Psalm 45 het as 'n *huwelikslied* moontlik in die Noordryk ontstaan. Om 'n presiese ontstaansdatum vas te pen, is moeilik. Ons kan aanvaar dat Psalm 45 êrens tussen die skeuring van Dawidiese Ryk (922 v.C.) en die val van die Noordryk (722 v.C.) ontstaan het. Die psalm is gedig vir gebruik tydens die huwelik tussen die koning en 'n buitelandse prinses. Met die beëindiging van die Noordryk is Psalm 45 deur die Leviete na die Suidryk geneem. In die Suidryk is Psalm 45 êrens tussen 722 en 586/7 voor Christus verwerk tot 'n *Koningspsalm* of *messiaanse psalm* binne die raamwerk van die Judese koningsideologie. As *Koningspsalm* dui Psalm 45 die unieke verhouding tussen die Dawidiese koning en Jahwe aan.



Teen hierdie agtergrond is Psalm 45 *messiaans*, omdat dit oor die messias-koning van Israel handel. Psalm 45 handel in sy Ou-Testamentiese konteks nie oor Jesus Christus nie. Die Nuwe-Testamentiese gebruik van hierdie psalm is dus 'n latere interpretasie wat voortvloei vanuit 'n toekoms-geprojekteerde messias-begrip. Hiervolgens kyk Israel as volk in ballingskap vooruit na die dag wanneer Jahwe weer 'n messias-koning uit die nageslag van Dawid sal aanstel om oor sy volk te regeer. Die wyse waarop die Nuwe Testament hierdie psalm gebruik, is 'n herinterpretasie van die oorspronklike messias-begrip, sodat dit met die oog op Jesus Christus in die Nuwe-Testamentiese tyd nuut verstaan kon word. As *huwelikslied* het Psalm 45 verder aan die skrywers van die Nuwe Testament die moontlikheid gebied om die kerk se verhouding tot Christus Jesus uit te druk. Binne hierdie tweede konteks is die bruid 'n voorstelling van die kerk en die koning as bruidegom is 'n voorstelling van Jesus Christus (Open 19). Dit sluit aan by die allegoriese interpretasie in sekere teologiese skole.



HOOFSTUK 5

PSALM 110

Gesalf tot priester en koning

5.1 Inleiding

In die antieke wêreld was godsdiens en politiek, maatskaplike welvaart, oorlog en die kultus baie nou met mekaar vervleg (Boshoff, Scheffler & Spangenberg 2000:41-57). Dikwels is politieke besluite vanuit godsdienstige oortuigings geneem terwyl die politiek selfs op die godsdiens invloed uitgeoefen het. Die antieke mens het die invloed van die gode direk op alle sake van die dag beleef en ervaar. Die individuele mens, maar ook die gemeenskap se verhouding met die gode het veral tot uitdrukking gekom deur middel van die kultus. Hierdie kultus is dikwels deur die staat in stand gehou.

In die kultus was daar onderskeie ampsdraers wie se verantwoordelikheid dit was om die kultus in stand te hou. Veral twee ampte was belangrik, dié van die priesters en dié van die koning. Die priesters het by die tempel(s) en heiligdomme opgetree. Deur middel van offers het hulle goeie verhoudinge met die gode probeer handhaaf. Die koning het gewoonlik as die hoëpriester opgetree. Die koning is as 'n besondere instrument beskou waardeur die gode met die volk gehandel het (Tromp 2000:135; Clines 1998:8-11; Jenni & Westermann 1975:914; Johnson 1955:13-14). In die Nabye-Ooste het die kultus daarvoor voorsiening gemaak dat die koning met goddelike mag en gesag bekleed is. Sy verhouding met die gode is dikwels uitgebeeld as die van *vader* en *seun* (Usue 2007:82-83; Van Groningen 1990:39). In die sogenaamde *Koningspsalms* van die Ou Testament word sekere aspekte van die kultiese verhouding tussen die koning en Jahwe, soos dit in Israel (Juda) voorgekom het, beskryf. In hierdie psalms is die verhouding tussen die koning en Jahwe asook die koning se rol in die gemeenskap as gesalfde belangrike temas. Dis egter net in Psalm 110 waar die rol van die koning as dié van 'n priester wat deur Jahwe aangestel is, beskryf word. Psalm 110 bestaan uit drie godsprake (*oracles*). Die eerste godspraak kom



voor in vers 1-3, die tweede in vers 4 en die derde in verse 5-7. As godspraak kon Psalm 110 juis dien as legitimering van Dawid se priester-koningskap in die tyd toe hy die troon van Melgisedek in Jerusalem bestyg het.

Psalm 110 is die psalm wat die meeste deur die Nuwe Testament aangehaal word (Prinsloo 1988:179). Nuwe-Testamentiese skrywers haal dikwels Psalm 110 aan om te bevestig dat Jesus die Christus (Messias) is en om sy werk as priester te belig (vgl. Heb 4, 7; Jordaan & Nel 2009:s.p.⁵⁷). Hierdie gebruik van Psalm 110 deur die Nuwe Testament skep by sommige mense (bv. Haasbroek 2001:125-126; Davis 2000:160-173) die indruk dat hierdie psalm geskryf is as 'n toekomsvoorspelling van Jesus Christus as die verwagte Messias. Verskeie probleemvrae vloei hieruit voort. Eerstens, bring dié eensydige beskouing dat Psalm 110 'n toekomsvoorspelling is, nie die selfstandige kanonisiteit van die Ou Testament in gedrang nie? Tweedens, moet die wyse waarop die Nuwe Testament Psalm 110 aanhaal en gebruik as die enigste kriteria geld wanneer hierdie psalm verklaar en/of gepreek word? Derdens, word die betekenis van die psalm in die Ou-Testamentiese konteks nie verontagsaam nie? Ander eksegete (bv. Bateman 1992:438-435) beskou die aardse koning van Psalm 110 as 'n tipe van Jesus Christus. So maak hulle voorsiening vir 'n aardse messias in die vorm van die Dawidiese koning, maar tog handhaaf hulle die beskouing dat Psalm 110 uiteindelik ten volle in Christus in vervulling gaan.

Soos wat die eksegetiese klem in die benadering tot die *Psalter* oor die jare verskuif het, het die benaderings tot Psalm 110 ook verander. Aan die begin van die vorige 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 gerig om vas te stel wie die digters van psalms was; wanneer hulle gedig is; en teen die agtergrond van watter historiese gebeure die tekste afspeel. Die tendens was om die psalms baie laat in die ná-eksiliese tyd te dateer. Gewoonlik tussen die derde en tweede eeu voor Christus (Gillingham 2008:210; Brueggemann 2003:278-279; Gillingham 1994:174; McCann 1993b:16). Hiervolgens is die ontstaan van Psalm 110 deur sommige ontleders in die 2de eeu

⁵⁷ Publikasie in druk.

voor Christus tydens die totstandkoming van die Hasmonese koningshuis (\pm 161-63 v.C.) geplaas, spesifiek in die tyd van die Hasmonese koning Simon (\pm 137 v.C.; vgl. Hilber 2005:86; Tournay 1991:212; Treves 1988:84-85). Hiervolgens is Psalm 110 gedig vir die legitimering van die Hasmonese konings se regering as hoëpriester en koning (Hilber 2005:86; Anderson 2001:26; Tournay 1991:212; Treves 1988:84-85). Vóór die opkoms van die kritiese benadering tot psalmeksegese is Psalm 110 soms op 'n allegoriese wyse uitgelê. Veral Augustinus het van hierdie metode gebruik gemaak (Brueggemann 2003:278-279; Howard 1997:3). Volgens hierdie benadering is Psalm 110 as 'n voorafskaduwing van die lewe en werk van Jesus Christus as Messias beskou (Brueggemann 2003:278-279; Howard 1997:3).

Die navorsingsproblematiek van Psalm 110 het in die verlede hoofsaaklik gewentel om die datering, outeurskap en die persoon wat in Psalm 110 aangespreek word (Anderson 2001:35-42). In die vroeg Christelike kerk was navorsing daarop gemik om parallele tussen Jesus Christus en die psalm aan te dui. Dit is veral aan die datering van Psalm 110 waaraan eksegete tyd bestee het. Eers was pogings aangewend om die psalm aan die Hasmonese konings te verbind (Hilber 2005:86; Tournay 1991:212; Day 1990:91; Treves 1988:84-85). Later was eksegese daarop gerig om die Kanaänitiese oorsprong van die psalm aan te dui. Gevolglik is die ontstaan van Psalm 110 vroeg in die tyd van Dawid (\pm 1000 v.C.) gedateer (Davis 2000:160; Bateman 1992:438-439)..

Navorsing is voorts gedoen rondom die figure Melgisedek en Sadok (Davis 2000:160; Prinsloo 1988:174). Die Ou Testament bevat nie veel inligting rondom Melgisedek nie, behalwe dat hy die priester-koning van Salem, in die tyd van die aartsvader Abraham, was (Gen 14). In Psalm 110 word Melgisedek se priesterskap aan die Dawidiese koning verbind. Dit bring verskeie probleme na vore. Onder andere: hoe en wanneer het die Dawidiese konings met Melgisedek of sy nageslag in aanraking gekom? Hoe is dit moontlik vir die Dawidiese vors om gelyktydig koning en priester te wees as die priesterskap volgens Levitikus in Israel aan die stam van Levi opgedra is (Lev 8)? Verskeie ondersoeke in verband met Dawid se inname van Jerusalem en die voor-Israëlitiese kultus in Jerusalem is gedoen om antwoorde op hierdie probleemvrae te bied (Stuhlmüller 2002:80;

Davis 2000:160-161; Davies 1989:169-171; Anderson 1979:367; Johnson 1955:30-46). Binne hierdie navorsing is aan nog 'n omstrede figuur, naamlik Sadok, aandag gegee. Pogings is aangewend om te toon dat Sadok die koning van Jerusalem was tydens Dawid se inname van die stad en dat hy daarna as priester in die Levitiese priesterordes opgeneem is (Benjamin & Matthews 1997:46-53; Hinson 1997:103; Goulder 1982:65-71; Johnson 1955:30-42). Hierdie navorsing dui aan dat die priester-koningskap van die Judese konings, soos wat dit in Psalm 110 beskryf word, deur die priester-koningskap van die Jebusiete beïnvloed is en dat Sadok moontlik die aangewese figuur was waardeur hierdie invloed plaasgevind het. Hierdie probleem is godsdiens-histories van aard. Vanuit die onderskeie ikonografiese voorstellings wat in hierdie hoofstuk uitgebeeld word, blyk die Egiptiese invloed op Israel se koningsideologie duidelik. Ook Assiriese beïnvloeding het waarskynlik plaasgevind (Hilber 2005:83-84).

In hedendaagse psalm-eksegese is navorsing veral gerig op die finale redaksionele samestelling van die *Psalter* (Brueggemann 2003:290-291; Hayes 1998:165). So word Psalm 110 nie meer net as 'n losstaande gedig benader nie. Net soos met die ander psalms word eerder gefokus op Psalm 110 se verhouding tot die *Psalter* in sy geheel of tot omliggende psalm en versamelings. Verder word ondersoek ingestel na onderskeie redaktors wat Psalm 110 aangewend het in die opbou van 'n sentrale tema vir die *Psalter* (Braulik 2004:22; Hayes 1998:165; Mitchell 1997:15, 88, 144, 160). Hiervolgens is die sentrale tema van die *Psalter* 'n hoopvolle verwagting dat Jahwe weer die Dawidiese koningshuis sal herstel en Israel sal verlos van hulle vyande. Tans is eksegete besig om die verband tussen Psalm 110 en die boek Hebreërs na te vors. Binne hierdie navorsing word veral ondersoek ingestel na hoe die struktuur van Psalm 110 die struktuur van die Hebreërboek beïnvloed het (Jordaan & Nel 2009:s.p.).⁵⁸

Hierdie hoofstuk is 'n poging om aan die hand van die definisie vir messias, soos dit in hoofstuk 3 uiteengesit is, 'n detail analise van Psalm 110 te gee. Hierdie uitleg word in oorleg met die verskeie historiese en kultiese invloede op die *Psalter* beredeneer. Sekere navorsingsprobleme wat aan die lig kom wanneer Psalm 110

⁵⁸ Publikasie in druk. 'n Sterk saak kan uitgemaak word dat die Hebreërboek 'n *Midrash* op Psalm 110 is (Jordaan & Nel 2009:s.p.).



bestudeer word, is die koning-priesterlike figuur van Melgisedek en die priesterskap van die Dawidiese konings.

5.2 Teks en vertaling

5.2.1 Inleiding

Psalm 110 is deel van Boek V in die *Psalter* (Pss 107-150). Dié boek (Ps 107-150) is versamel of saamgestel in die tydperk vanaf die laat-ballingskap tot in die ná-ballingskapstyd, selfs so laat as in die tyd van Nehemia, ongeveer 444 tot 432 voor Christus (Bullock 2005:68). In Boek V is die psalms so saamgestel dat dit die groot dade van God uitlig. In Psalm 114 byvoorbeeld roep die psalmis die uittog uit Egipte in herinnering. Waar die klem in Boek IV wegbeweeg van God se optrede deur die messias-koning, kry die koning as messias weer in Boek V 'n plek in die uitvoering van God se groot dade.

In die lig van Boek IV waar die gelowiges aangemoedig word om eerder hulle vertrouwe in Koning-Jahwe, hulle God, te plaas as in die aardse koning, is die koning in Boek V iemand deur wie die groot dade van God tot uitdrukking kom. Al is die koning 'n priester en al is hy God se messias, moet die volk nie hulle fokus op hom plaas nie, maar eerder op die groot dade van die Here (Wilson 2005:392, 399-404). Om hierdie gedagte te beklemtoon, skets die psalmis in Psalm 143 'n beeld van Dawid – wat in die gedagtes van die volk as messias-koning tot in ewigheid sal regeer (2 Sam 7:14), waar hyself tot Jahwe om hulp roep. Hier is Dawid 'n simbool van die lydende volk van ná die ballingskap.

In Boeke IV en V van die *Psalter* is daar 'n klemverskuiwing wat plaasvind in die rol wat die Dawidiese koning speel. Hierdie versamelings toon aan dat die koningshuis van Dawid nie as 'n outonome instelling bestaan het 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 (vgl. Ps 2; 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 (gesalfde). Nou is die koning se rol die 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; 2002:709-710).

Behalwe vir die bogenoemde problematiek lewer Psalm 110 twee ander probleme op. Die eerste is tekskrities van aard omdat die teks swak oorgelewer is (Hilber 2005:83-84). Die mees omstrede vers in Psalm 110 is vers 3. Vertalingsmoontlikhede van hierdie vers verander telkens die betekenis van die teks. Ander variante tekslesings verander nie aan die betekenis van die teks nie, maar verdiep wel die verstaan daarvan. As gevolg van die tekskritiese probleme is dit moeilik om vas te stel wat in die Hebreeuse teks staan. Hierdie probleme sal as voetnotas by die tekskriek bespreek word. Probleme word ook aangedui by die bespreking van die onderskeie verse van die psalm.

5.2.2 Hebreeuse teks en struktuur-analise

Die literêre opbou van die psalm en die kohesie tussen die onderskeie verse kan soos volg aangedui word.



Psalm 110





5.2.3 Vertaling en tekskritiek

- 1) Vir / van / aangaande⁵⁹ Dawid. 'n Psalm.

Uitspraak van Jahwe aangaande my heer (die koning)⁶⁰:

“Kom sit aan my regterhand totdat Ek jou vyande tot 'n voetstoel vir jou voete gemaak het.⁶¹”

- 2) As Jahwe vir u vanuit Sion 'n septer gee (met mag beklee / heerskappy gee), heers dan oor (te midde van) u vyande⁶²!
- 3) U volk is gereed vir die dag wanneer u u magte monster.⁶³ U jongmanne is u krag as hulle teen dagbreek regstaan, aangetrek vir die heilige stryd.⁶⁴

⁵⁹ Volgens die Hebreeus is enige van hierdie moontlik.

⁶⁰ As alternatiewe lesing stel die Masorete teks voor: *Jahwe het aangaande my heer gesê*. Hierdie verander nie aan die betekenis van die teks nie. Die gedagte van 'n *orakel of uitspraak* kom egter nie so duidelik na vore soos in die hoofteks nie.

⁶¹ Hier lees die Aramese Targum: *Jahwe het deur sy profeet gesê dat hy aan my die koningskap sal gee, omdat ek ten gunste is van onderrigting in die Wet. Wag aan my regterhand totdat ek jou vyande 'n voetstoel vir jou gemaak het*. Volgens hierdie tekskritiek is die digter en spreker die koning self. Die verwysing na *onderrigting in die Wet*, pas goed in by 'n na-ballingskapse gemeenskap waar sterk klem gelê is op onderrigting in die Wet van God. Hierdie herinterpretasie van die oorspronklike teks is moontlik 'n verwysing Josia in wie se tyd die wetboek van God in die tempel gevind is (2 Kon 22). Die ontdekking van die wetboek het immers Josia se hervormingswerk beïnvloed (2 Kon 22-23). Ander Aramese Targums lees hier: *Jahwe het vir my deur sy profeet gesê dat hy my die vors van Israel sal maak, maar dat ek eers moet teruggaan en wag totdat Saul uit die stam van Benjamin sterf, want my koninkryk is nie naby nie*. Of: *en dan sal jy die koninkryk in besit neem. Ek sal jou vyande 'n voetstoel vir jou voete maak* (Stec 2004:202-203). Hier is die spreker nog nie koning nie. Die sinspeling is duidelik dat dit Dawid is wat aan die woord is. Hierdie tekskritiek is 'n moontlik interpretasie van die feit dat Dawid reeds as volgende koning van Israel gesalf is nog voor Saul se dood (1 Sam 16).

⁶² Hier lees die Aramese Targum: *Jahwe sal jou magtige septer vanaf Sion uitstuur en jy sal heers te midde van jou vyande* (Stec 2004:202-203). Hierdie tekskritiek verander nie die inhoud van die hoofteks nie. Dit verskil wel van die hoofteks in die sin dat die hoofteks eerder as 'n opdrag aan die koning gegee word, naamlik *heers!* In hierdie sin kan die koning heers, want Jahwe het hom 'n septer van heerskappy gegee. Teen die agtergrond van hierdie Targum vertaling sal die koning heers juis omdat God die koning se heerskappy (septer) van Sion af uitstuur.

⁶³ 'n Alternatiewe lesing volgens die Masorete teks is: *jou volk offer hulleself vrywilliglik*. Die Septuagint en die Vulgaat lees weer: *met jou is die prinse (prinslike mag)*. Ook hierdie variante lesings verander nie die betekenis van die psalm nie. Die gedagte dat die volk hulself vrywillig opoffer vir die koning sluit wel aan by die hoofteks wat lees *U volk is gereed vir die dag wanneer u u magte monster*. Wanneer soldate gemonster word met die oog op oorlog is daar by elkeen die wete dat hy in die oorlog kan sterf. Normaalweg is soldate dus vrywillig om hulself vir die koning en hul volk op te offer. Dít is egter nie 'n genoegsame rede om hierdie variante lesing in 'n vertaling te aanvaar nie.

Die Septuagint en Vulgaat verskuif die fokus vanaf die volk na die vorste van die koning. Sekerlik het ander prinse en adellikes saam met die koning in sy oorloë uitgetrek. Die hoofteks is egter duidelik genoeg. Gevolglik kan so verandering in vertaling nie aanvaar word nie.

⁶⁴ Vers **3b - 3e** lewer tekskritiese probleme. Hierdie tekskritiese probleme is van so 'n aard dat die teksvers op twee moontlike maniere verstaan kan word (Prinsloo 1988:177). 'n Uiteensetting van hierdie probleem en hoe dit die verstaan van die teksvers beïnvloed, word hier gesamentlik behandel.

Vers 3b: Alternatiewelik stel die Masorete teks: *op die dag van jou kragdadigheid*. כִּילֶךְ kan egter ook beteken: *krag/ mag/ weermag/ vorstelikeid/ rykdom*. Sommige vertalings vertaal dit as: *op jou dag van oorlog*. Of: *op die dag wat jy jou weermag in gereedheid kry*. Met 'n verandering van vokale is dit selfs moontlik om te vertaal met: *op die dag van jou geboorte*. Dit sal dan moontlik in ooreenstemming met Psalm 2:7 verwys na die dag wat die koning gekroon en gesalf word en as gesalfde deur Jahwe aangeneem word as sy seun. **Vers 3c:** Die Masorete teks lees hier: *in heilige feesgewade*. Sommige ander Hebreuse tekste het egter בְּהַרְרֵי – *op berg* **Vers 3d:** Volgens die Masorete teks is 'n lesing *uit die baarmoeder van die dagbreek* moontlik. **Vers 3e:** Die Masorete teks lees: *tot jou die dou van jou jongmanne*. In plaas van die Masoretiese lesing: *jou jongmanne* het ander Hebreuse tekste die lesing van: *Ek het jou verwek*. Die moontlikheid bestaan dus dat vers 3 vertaal kan word met: *Die dag toe jy (verwysend na die koning) gebore is het Ek (verwysend na Jahwe) jou (verwysend na die koning) verwek uit die baarmoeder van die dagbreek saam met die dou op die heilige berge. Toe is jy met vorstelike mag bekleed* (Brown 1998:94; Schimanowski 1985:137). Die Aramese Targum lees: *Jou volk Israel offer hulleself vrywillig aan die Wet op die dag wat jy oorlog voer. Jy sal by hulle aansluit in heiligheid terwyl die barmhartigheid van Jahwe oor jou sal kom soos die koms van die dou. Jou nageslag sal veilig woon* (Stec 2004:202-203). Hierdie variante lesing wyk te veel van die hoofteks af om te aanvaar. Eerstens kan die variante lesings so verstaan word dat dit na die koning se *aanneming* as seun van God verwys. Dit gaan saam met die twee alternatiewe vertalingsmoontlikhede wat lui: “Op die heilige berge (Sion?), uit die moederskoot van die daeraad het Ek (m.a.w. Jahwe) jou soos dou verwek.” Of: “In heilige feesgewaad, uit die moederskoot van die daeraad is die dou van jou geboorte.” Vers 3 reflekteer dat die Israelitiese koningsideologie in teenstelling staan met die koningsideologie van die Ou Nabye Ooste. Onder Israel se bure (bv. Egipte), is die koning dikwels as 'n goddelike wese beskou omdat hy as 'n fisiese afstammeling van die gode beskou is. In Israel was die koning nie as 'n fisiese afstammeling van die godheid beskou nie. As mens is hy deur Jahwe begenadig deurdat God hom *aanneem* as sy seun op die dag wanneer hy as koning gesalf word (Stuhlmüller 2002:75; Prinsloo 1988:178; Schimanowski 1985:137). Ook Kraus (1960:759) gee voorkeur aan hierdie verstaan van die teksvers. Volgens hom dra dit by tot die misterie van die verhouding tussen die koning en Jahwe. Dit was 'n algemene idee in die antieke tyd dat die vroeë oggend die *moeder van konings* was (White 1984:168).



- 4) Jahwe het gesweer en Hy sal nie berou daarvoor hê nie: “Jy is priester vir altyd volgens die orde van Melgisedek.⁶⁵”
- 5) Die Here aan u regterhand verpletter konings die dag as Hy kwaad word.⁶⁶
- 6) Hy straf die nasies, Hy verpletter hulle leiers. Oral op die aarde lê hulle lyke.⁶⁷

Hierdie idee sluit aan by die gedagte dat חילך met die verandering van sy vokaal kan dui op *die dag van jou geboorte*. Die alternatiewe verstaan van hierdie vers het ‘n militêre situasie as agtergrond. Hierdie verstaan van die vers loop hand aan hand met die wyse waarop die Nuwe en die Ou Afrikaanse Vertalings van die Bybel vers 3 vertaal. “U volk sal baie gewillig wees op die dag van u krygsmag; in heilige feesgewade, uit die moederskoot van die dageraad sal vir u wees die dou van u jong manskappe” (OAV). Of: “U volk is gereed vir die dag waarop u u magte monster. U jongmanne is u krag as hulle teen dagbreek aantree, geklee vir die heilige stryd” (NAV). Volgens Burden (1991:128) is hierdie *feesgewade* waarvan die Ou Afrikaanse Vertaling praat, nie gewone militêre uniforms nie, maar eerder ‘n tipe toga wat deur die priesters gedra is op godsdienstige feesdae. Op hierdie wyse kan die kroning van die nuwe koning met die godsdienstkultus van Israel en by name Sionsteologie geassosieer word.

Mitchell (1997:262) meen dat hierdie vers ‘n beskrywing van die messiaanse weermag – die Dawidiese koning se weermag, is. Die teks staan dan in ‘n duidelike parallel met Jesaja 26:19. Volgens Jesaja sal die טל (dou) van die אורת (dagbreek) daartoe aanleiding gee dat die aarde תפיל (geboorte) sal gee aan die רפאים (dooies). Dat Jesaja hier die opwekking van die dooies beskryf, is duidelik. Volgens die Qumranteks 4Q521.1.2.12 sal Jahwe die geregverdigde dode opwek, moontlik as deel van die messiaanse weermag. Dit bied aan hierdie teksvers ‘n eskatologiese verklaring bied. Indien hierdie vers wel op 'n *uit die dode opgewekte messiaanse* weermag dui, is dit moontlik dat hierdie vers nie oorspronklik deel van die psalm gevorm het nie (Mitchell 1997:262). Ek aanvaar dat hierdie vers 'n militêre agtergrond het. Weliswaar beskou ek die Qumranteks as 'n latere herinterpretasie van die hoofteks.

⁶⁵ Targum: *Jahwe het met ‘n eed beloof en Hy sal dit nie terugtrek nie: Jy is aangestel as prins van die komende wêreld op grond daarvan dat jy ‘n regverdige koning is.* Ek beskou hierdie variante lesing as 'n latere ontwikkeling. Moontlik is gedagte van die *komende wêreld* beïnvloed deur die apokaliptiek (sien 3.3.12.4).

⁶⁶ Die Aramese Targum lees: *Die verskyning (Shekinah) van Jahwe is aan jou regterhand. Hy slaan (tref) die konings op die dag van woede en oordeel* (Stec 2004:202-203). So 'n variante lesing verander nie die betekenis van die hoofteks wesentlik nie. Die *dag as Jahwe kwaad word*, word weliswaar as 'n dag van *oordeel* beskryf. So 'n lesing gee aan Jahwe se woede 'n *oordeels-karakter*.

⁶⁷ In plaas van die Masorete teks wat lees: *vul dit met dooie liggame*, is daar sommige Hebreeuse fragmente tekste wat *dooi liggame* vervang met *valleie*. So 'n lesing verander die betekenis van die teks te veel en kan

- 7) Uit die waterstroom langs die pad sal hy (die koning) drink; sy hoof (die koning se hoof) sal opgelig word⁶⁸.

5.2.4 Samestelling en kohesie

Hierdie psalm val in twee strofes uiteen, naamlik verse 1b – 3e en 4a -7b. Beide strofes word deur 'n godspraak ingelei (Dafni 2009:s.p.⁶⁹; Clifford 2003a:178-179). Hierdeur word twee sake aangaande 'n onbekende persoon verklaar of vir hom gesê: eerstens, dat hy aan Jahwe se regterhand moet kom sit en tweedens dat hy priester is. Dit kom voor in verse 1b en 4a+4b. Die verklaring dat die persoon moet sit, bedoel dat die persoon op 'n troon sit (Pss 2:4; 22:3; 61:7; Clifford 2003a:179). Vanuit die feit dat יהוה 'n *septer* aan hierdie onbekende persoon gee en hom laat *heers* (vers 2), kan aanvaar word dat die aangesprokene 'n *koning* is. Omdat die koning se septer vanuit *Sion* aan hom gegee word, is dit moontlik dat die koning wel die koning van Juda is.

In albei strofes word van יהוה in die derde persoon gepraat. In strofe 1 word die koning direk as *jou* of *jy* of *u* aangespreek. Die tweede-persoon-enkelvoud-suffiks ך kom hier voor. Die tweede strofe word gekenmerk deur die herhaalde gebruik van על. Hierdie voorsetsel word in al vier die verse van die tweede strofe gebruik.

nie aanvaar word nie. Nog 'n lesing is dié van die Aramese Targum: *Hy het Homself aangestel as Regter oor die nasies; hy het die aarde gevul met die lyke van die goddeloses wat gedood is; het verbrysel die koppe van baie konings op die aarde* (Stec 2004:202-203). Hierdie Targum lesing verskil van die hoofteks deurdat Jahwe beskryf word as 'n self-aangestelde Regter. Alhoewel Jahwe as regter van die aarde beskou kan word, is daar nie genoegsame getuies om hierdie lesing te aanvaar nie.

⁶⁸ *As gevolg hiervan sal die koning oorwinning behaal.* Hier word dit beskryf dat die koning voorspoedig is omdat Jahwe sy vyande verslaan. Die Aramese Targum lees: *Uit die mond van die profeet sal hy onderrig ontvang op die pad, daarom sal hy sy kop oplig* (Stec 2004:202-203). Hierdie beskrywing verander die betekenis van die psalm. Dit verskuif die fokus van 'n koning wat in die oorlog sy vyand agtervolg na iemand wat deur 'n profeet onderrig word. Die koning word uitgebeeld as 'n vroom persoon wat selfs op die pad deur 'n profeet vergesel word om hom te onderrig.

⁶⁹ Publikasie in druk.



Kohesie tussen die twee strofes word bewerk deur woordherhaling, byvoorbeeld: *'regterhand'* (verse 1c en 5a) en *'op die dag'* (verse 3b en 5b). Die Godsnaam יהוה wat twee keer in die eerste strofe voorkom (1b en 2b), word in die tweede strofe gevolg deur die Godsdname יהוה en אֲדֹנָי (4a en 5a).

Oor wat Jahwe vir die koning in die godsprake sê, sal Hy nie berou hê nie. Die inhoud van Jahwe se eed aan die koning (verse 1b en 4a-4b), kom voor in verse 1c - 1e en verse 4c - 4d. Daarom dat hierdie groepe versgedeeltes aan mekaar verbind kan word.

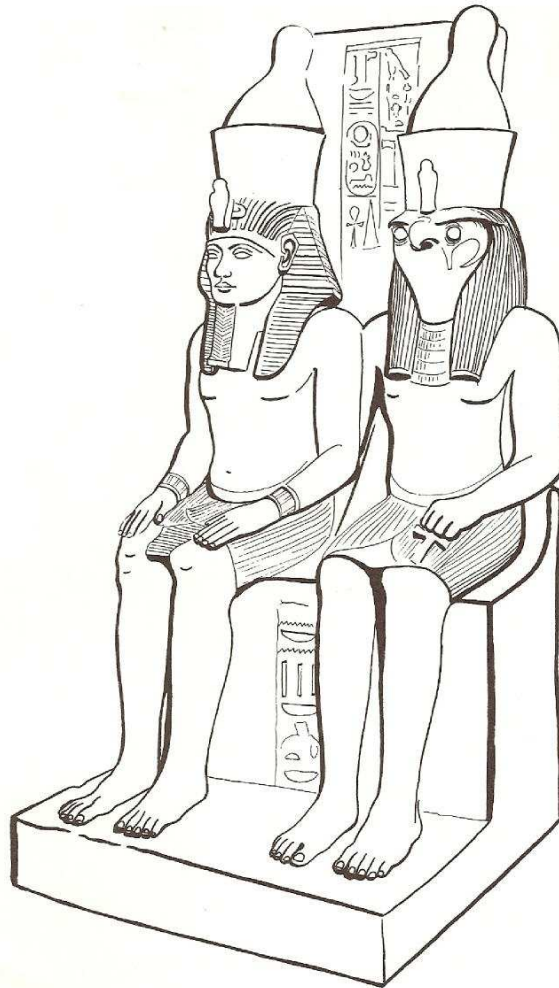
Die eed wat Jahwe aan die koning sweer, het bepaalde gevolge. Hierdie gevolge vind daarin gestalte dat die koning oor sy vyande kan heers, omdat Jahwe aan hom die mag gee. Daarom word verse 2a - 2c aan saam gegroep. In 3a - 3b staan die konings se weermag gereed vir die stryd teen die vyande van die koning, in besonder die jong krygshelde (verse 3c en 3d). Beide die jongmanne en die weermag staan reg vir die stryd. Gevolglik word verse 3c-3d by vers 3e gevoeg.

Vanuit verse 5a - 5b is dit duidelik dat dit nie net die koning se weermag is wat gereed staan vir die stryd nie, maar ook Jahwe. In verse 6a - 6d word geskilder hoe Jahwe die koning se vyande vernietig. Beide die versgroepe 2a - 2c en 3a - 3e is gevolge van Jahwe se eerste uitspraak (verse 1c - 1e), daarom kan dit aanmekaar verbind word. So het die versgroepe 5a - 5b en 6a - 6d weer te doen met Jahwe se tweede uitspraak oor die koning (verse 4c - 4d). Daarom dat hierdie versgedeeltes aan mekaar gevoeg word. Die versgroepe 2a - 2c en 3a - 3e kan aan groepe 5a - 5b en 6a - 6d verbind as gevolge van God se eedswering aan die koning.

Verse 7a - 7b vorm deel van die gevolge van God se eedswering aan die koning, daarom dat dit ook saam met versgroepe 5a - 5b en 6a - 6d gegroep kan word.

Uiteindelik kan al die gevolge van die Jahwe se eed aan die koning in verse 7a - 7b en 5a - 5b en 6a, - 6d en 2a, - 3e as 'n eenheid saam met versgroepe 1c - 1e en 4c - 4d gevoeg word. Saam vorm hierdie versgedeeltes 'n eenheid. Op hierdie

wyse word Jahwe se eedswering teenoor die koning dat hy 'n priester is, beklemtoon.



Psalm 110:1 “Kom sit aan my regterhand...” - (Keel 1977:240) -

5.3 *Gattung* en *Sitz im Leben*

Wat die *Gattung* van Psalms 110 betref, is dit 'n *Koningspsalm* (Allen 1983:83; Kraus 1960:754). As die psalm gelees word, is dit duidelik dat die hoofkarakter 'n aardse Judese koning is (Seybold 1996:437; Schimanowski 1985:136). Ek kan met Prinsloo (1988:175) saamstem as hy meen dat Psalm 110 as 'n *messiaanse* psalm beskryf kan word, aangesien elke Judese koning as gesalfde van Jahwe inderdaad – 'n *messias* (מָשִׁיחַ) – was. Ek aanvaar dat Psalm 110 as *Koningspsalm* aan die godsdienstkultus in Jerusalem verbonde was. Sodoende word die psalm aan die Judese Sionsteologie verbind.



Wat die historiese *Sitz im Leben* van Psalm 110 betref, is daar drie moontlikhede (Prinsloo 1988:175). Die mees logiese moontlikheid is dat ons in Psalm 110 met 'n troonsbestygingseremonie van 'n Judese koning te doen het (Weber 2003:222; Hunter 1999:106; Allen 1983:83; Van der Ploeg 1974:247). Kraus (1960:756) meen dat Psalm 110 as *Koningspsalm* uit die vroegste tye van die Judese monargie dateer en as *kroningslied* gebruik is. Die moontlikheid bestaan tweedens dat Psalm 110 aan 'n jaarlikse Nuwejaarsfees, soortgelyk aan dié in Babilonië, verbonde was (Croft 1987:89-107). 'n Derde moontlikheid is dat weens die militêre aard van die psalm dit aan 'n konkrete veldslag verbind kan word. Die psalm sou dan deel kon vorm van 'n ritueel vóór die fisiese oorlogvoering waar daar alreeds aan die koning oorwinning belowe is vanweë sy noue verbintenis met Jahwe (Rendtorff 2005:62). Psalm 2:9 versterk die vermoede van so 'n vóór-oorlogse ritueel. Spesifiek in Egipte was daar die gebruik om die name van die farao se vyande op erdepotte te skryf (Vosloo en Van Rensburg 1999:608). Tydens 'n magiese ritueel is hierdie potte dan vóór die oorlog stukkend geslaan as 'n teken van oorwinning. Net soos by die gebruik van die salwing kon Israel hierdie Egiptiese ritueel oorgeneem het gedurende die instelling van die monargie.

Myns insiens bestaan daar nie genoegsame getuienis om die ontstaan van die psalm aan 'n spesifieke veldslag te verbind nie. Selfs al was daar 'n vóór-oorlogse ritueel in Israel beskou ek dit nie as die kultiese *Sitz im Leben* van Psalm 110 nie. Ek aanvaar dat Psalm 110 saam met die ander *Koningspsalms* as kultiese liedere tydens die salwings- en herdenkingsfeeste van die Judese konings gebruik is (McCann 1993b:44). Elke Judese koning was 'n priester volgens die orde van Melgisedek en kon in sy leeftyd op die ondersteuning van Jahwe staatmaak. Deur die herhaling van Psalm 110 by kroningseremonies is Jahwe se verbond met die koning bevestig.

Dit blyk wel dat die psalm 'n militêre agtergrond het waarin Jahwe aan die aardse koning die belofte gee dat hy vanaf Sion oor die wêreld sal regeer as die een wat aan Jahwe se regterhand sit (Mitchell 1997:259). By die bestudering van die psalm is dit opvallend hoedat die oorwinning van die koning oor sy vyande beklemtoon word (Jordaan & Nel 2009:s.p.). Die psalm begin met die *voete wat*

rus op die voetstoel-van-vyande (Ps 110:1) en eindig met die *oplig van die hoof* (Ps 110:7). Albei hierdie uitdrukking is metaforiese voorstellings met verwysing na *oorwinning*. Op hierdie wyse word die oorwinning van die priester-koning as sentrale motief beklemtoon word (Jordaan & Nel 2009:s.p.). Beloftes van militêre oorwinnings aan die konings sou nie vreemd wees tydens sy salwingsermonie nie.

5.4 Detail analise

5.4.1 Inleiding

Psalm 110 beskryf aspekte van 'n teokrasie (Saur 2004:218; Prinsloo 1988:179; White 1984:12). Op hierdie wyse sluit die psalm aan by die Ou-Testamentiese Sionsteologie van Jerusalem. By die uitleg van hierdie psalm moet ons in gedagte hou dat dit 'n *Koningspsalm* is. Die psalm handel oor die Judese koning as die *messias* van God. In hierdie sin is Psalm 110 'n *messiaanse psalm* – nie omdat Psalm 110 op die spoor van die Nuwe Testament op Jesus Christus van toepassing gemaak kan word nie, maar omdat dit in die eerste plek oor die Judese koning handel. Die aangestelde koning se regering 'n vergestaltung van Jahwe se eie regering. Jahwe regeer deur die koning as sy gevolmagtigde aardse verteenwoordiger. As *gesalfde seun van God* kry die koning sy mag en heerskappy direk van Jahwe af. Die koning hoef dus nie vir sy vyande bevrees te wees nie, want God self staan die koning by (Ps 2; vgl. Jordaan & Nel 2009:s.p.; White 1984:167). Die Dawidiese koningskap was geanker in die koningskap van Jahwe, die godheid van die Dawidsdinastie. Psalm 110 verseker die Dawidiese koning van Jahwe se hulp en guns (Clifford 2003a:117).

Die openingswoord יְהוָה אֱמַר gee aan die psalm 'n profetiese karakter (Hilber 2005:76, 80). Hierdie term is eiesoortig aan profetiese literatuur (Gerstenberger 2001:264).

In Psalm 110 word die priesterlike en regterlike funksies van die koning gekombineer. Die aangesprokene in hierdie psalm is 'n Judese koning wat op die spoor van Melgisedek priester en koning was (Stuhlmüller 2002:80; Anderson 1979:367). Vroeër is die invloed van Dawid se inname van Jerusalem op Israel se

koningsideologie volledig behandel.⁷⁰ Met sy inname van die stad Jerusalem het Dawid en sy nakomelinge opvolgers van die Jebusitiese priester-konings geword. As *Koningspsalm* beskryf Psalm 110, die kroningseremonie van 'n nuwe Judese koning. Dat hierdie psalm waarskynlik saam met ander *Koningspsalms* by geleentheid as herdenkingslied gebruik is ter ere van die koning, kan nie buite rekening gelaat word nie (Hilber 2005:82; McCann 1993b:44).

Dawid was die eerste Judese koning wat op die voetspoor van sy Jebusitiese voorgangers Israel se koningskap en priesterlike ordes en funksies met mekaar gekombineer het (Peels 2007:153; White 1984:168). As opvolger van sy Jebusitiese voorgangers was Dawid dus priester en koning. So was Dawid en sy nageslag onder die koninklike priesterorde van Melgisedek ingedeel. Die moontlikheid bestaan dat Psalm 110 of 'n deel daarvan moontlik oorspronklik as *Koningspsalm* vir Dawid gedig is in die tyd toe Dawid Jerusalem verower het (Peels 2007:152; Koch 2005:14). Waarskynlik moes hierdie psalm Dawid se sentralisering van die Israelitiese godsdiens rondom die Jebusitiese kultus van Jerusalem ondersteun. Natuurlik bly dit nie buite rekening dat hierdie psalm tydens die kroningseremonies van Dawid se nakomelinge gebruik kon word nie. Elke Judese koning was immers as nakomeling van Dawid God se messias (gesalfde). Daarom kon elke koning met die dag van sy kroning herinner word aan sy taak as priester en koning. Soos wat die verwagting aan 'n komende groot koning, wat soos Dawid Israel se vyande sou verslaan deur Israel se geskiedenis ontwikkel het, so kon hierdie psalm met die kroning van elke koning herinterpreteer word.

Aan die ander kant is dit moontlik dat Dawid Psalm 110 gedig het. Dit sou dan waarskynlik wees in die tyd toe sy seun Salomo die troon bestyg het (Van der Ploeg 1974:250). Indien hierdie moontlikheid aanvaar word, is Psalm 110 moontlik in sy ontstaansfase deur Dawid aan Salomo opgedra tydens sy kroning. Ek aanvaar dat Psalm 110 eerder vir Dawid gedig is.

As *kroningspsalm* kan Psalm 110 ingedeel word volgens die verskillende handeling tydens die salwingsermonie (Burden 1991:129):

⁷⁰ Sien bl. 112 punt 3.2.7



- Vers 1: Die kroonprins word na die kultiese aanbiddingsplek begelei.
- Vers 2: Die kroonprins ontvang 'n septer as simbool van sy mag.
- Vers 3: Die prins word gesalf en daar word verklaar dat hy koning is.
- Vers 4: As nuwe koning word die nakomeling van Dawid begroet met die ou titel van die Jebusitiese konings, die voorgangers van Dawid in Jerusalem.
- Vers 5-6: As verteenwoordiger van Jahwe word die nuwe koning die militêre leier van Israel.
- Vers 7: Die kroningseremonie het waarskynlik gepaard gegaan met 'n seremoniële drink van water uit die Gihonspruit naby die tempel in Jerusalem.

5.4.2 Sitz in der Literatur

Psalm 108-110 word al drie as psalms van Dawid aangedui (Zenger 1996:107-108). Wat Psalm 110 se *Sitz in der Literatur* betref, staan dit tussen Psalm 109 en Psalm 111. Psalm 109 handel oor 'n persoon, waarskynlik die Dawidiese koning, wat Jahwe vra om sy vyande te vernietig. Hy vra Jahwe om hom te help en te verlos, sodat sy vyande sal weet dat dit Jahwe is wat hulle vernietig (Ps 109:26-27). In Psalm 109:31 eindig die psalmis met die woorde dat Jahwe aan sy regterhand staan om hom te verlos. In hierdie sin is Psalm 110 moontlik 'n antwoord op Psalm 109 waar die psalmis sy vyande waarsku om hom nie skade aan te doen nie, aangesien hy op die beskerming van Jahwe aanspraak maak. Daarom sit die koning aan die regterhand van God (Ps 110:1), terwyl Jahwe hom die krag en die mag gee om sy vyande te vernietig (Ps 110: 2, 5). Uiteindelik sal Jahwe die psalmis se vyande vernietig (Ps 110:5-6) net soos wat hy dit in Psalm 109 gevra het.



Nadat Jahwe die psalmis se vyande vernietig het, loof hy Jahwe in Psalm 111 wat vir ewig aan sy verbond met die digter dink (vgl. Ps 111:5). God het verlos, omdat hy aan sy verbond gedink het (Ps 111:9). Die werke van Jahwe, soos wat Hy dit in Psalm 110 gedoen het, is trou en reg (vgl. Ps 111:7). Ek aanvaar dus dat Psalm 109 tot 111 op hierdie wyse 'n eenheid vorm. Psalm 111-112 vorm ook 'n eenheid, maar val nie in binne die skopus van hierdie proefskrif nie.

Millard (1994:82, 165) is van mening dat Psalm 110 as *Koningspsalm* gegroepeer kan word saam met Psalms 108 en 109, en ook saam met Psalms 111 en 112. By die eerste groepering dien Psalm 110 dan as 'n antwoord op die vernietigingswense van Psalms 108 en 109. In beide psalms vra die psalmis Jahwe om hom te verlos van sy vyande en hulle te vernietig. Psalm 110 berig oor hierdie verlossing van Jahwe deur die optrede van sy gesalfde. Psalm 108-110 word al drie as 'Psalms van Dawid' aangedui (Zenger 1996:107-108). By die tweede groepering, Psalms 110 tot 112, word koningsideologie en wysheidsliteratuur met mekaar vermeng. Jahwe wat in 'n verbond met die koning staan, behoort gevrees te word, sodat Hy jou nie vernietig nie. Eerbied vir God behoort uit te loop op eerbied vir die koning, die gesalfde van Jahwe. Die koning self hoef nie bang te wees vir sy vyande nie, omdat Jahwe met hom in 'n verbond staan. As die koning wys is, sal hy Jahwe vrees, omdat hy slegs deur die genade van Jahwe regeer.

5.4.3 Opskrif: דָּוִד – 'n Psalm vir / aangaande Dawid

Hierdie opskrif van is waarskynlik deur latere redaktors tot die psalm toegevoeg (Bullock 2005:25; Burger 1987:9-13; Westermann 1967:20).

Ek stel voor dat die opskrif דָּוִד vertaal moet word met '*n Psalm vir / aangaande Dawid.*' Hierdie vertalingsmoontlikheid ondersteun my motivering dat Psalm 110 oorspronklik gedig is in die tyd toe Dawid die stad Jerusalem



verower het (Allen 1983:79).⁷¹ Die psalm kon moontlik dien as 'n verering van Dawid se koningskap oor Juda en Israel.

Die vertaling *vir / aangaande Dawid* laat die digter onbekend. Met inagneming van die bogenoemde kon die digter dalk die priester Sadok self wees, veral as ons aanvaar dat hy die een sou wees deur wie Dawid die Israelitiese en Jebusitiese kultusse verenig het. As priester en moontlik selfs koning van die Jebusiete het Sadok die funksies en regte van 'n priester-koning waarskynlik die beste geken. Die moontlikheid bestaan dat die naam 'Sadok' 'n verbuiging is van die koninklike titel 'sedek' (Johnson 1955:33). Hierdie titel is aan die Jebusitiese konings van Jerusalem gegee voor Dawid se inname van die stad. Vandaar die naam Melgisedek (koning van geregtigheid). Hierdie titel sou dan in verband gebring kon word met die koning se taak en funksies binne die Jebusitiese samelewing. As koning was die heerser van Salem verantwoordelik vir die handhawing van reg en geregtigheid. Hierdie taak om reg en geregtigheid te handhaaf, het na Dawid se oorname van Jerusalem op die skouers van die Dawidiese konings gerus (Ps 72).

5.4.4 Die kroonprins word na die aanbiddingsplek gelei (vers 1)

1) לָדוֹד מִזְמוֹר נֶאֱמָר יְהוָה לְאֲדֹנָי שֶׁב לִימִינִי עַד־אֲשִׁית אִיבֵיךָ הָדָם לְכַגְלִיךָ :

1) *Uitspraak van Jahwe aangaande my heer (die koning). "Kom sit aan my regterhand totdat Ek jou vyande tot 'n voetstoel vir jou voete gemaak het."*

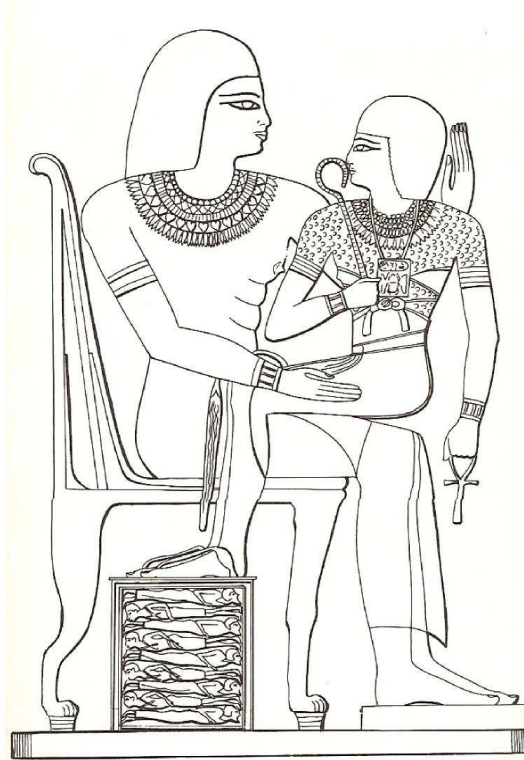
Die digter begin die psalm deur daarop te wys dat Jahwe die koning aanstel. Die koning word as *ādôn* (*heer*) aangespreek. Die woorde *uitspraak van Jahwe* gee aan die psalm 'n profetiese karakter (Terrien 2003:749-750; Weber 2003:222; Allen 1983:80). Deurdat Jahwe die koning aan sy regterhand laat sit, neem hy die ereplek langs God in. Dit beklemtoon dat die aardse koning Jahwe se vasaal op aarde is (Tournay 1991:200). Die uitdrukking: "*Kom sit aan my regterhand...*" het moontlik te doen met die dag

⁷¹ לָדוֹד kan wel met *van Dawid* vertaal word. Om egter te voorkom dat die outeurskap van hierdie psalm aan Dawid verbind word, verkies ek om nie die vertaling *Van Dawid* te gebruik nie.

waarop die kroonprins as koning die eerste keer die troon van Jahwe bestyg het.⁷² In Egipte word die farao soms uitgebeeld waar hy op 'n troon aan die regterkant van die godheid sit (Peels 2007:143; Hilber 2005:83-84; Allen 1983:80; Keel 1977:240). Die Israelitiese siening dat die koning aan die regterhand van God sit, kan dus soos die salwing-seremonie self van Egiptiese (tradisie-historiese) oorsprong wees. Die nuwe koning ontvang saam met Jahwe se uitnodiging om aan sy regterhand te sit die versekering dat Jahwe self sy vyande sal verslaan. As *seun* en *gesalfde* van Jahwe staan die koning onder die beskerming van Jahwe. Omdat die koning 'n vasaal van Jahwe is, verteenwoordig hy God se heerskappy oor Israel en hulle vyande. Daarom is Jahwe self betrokke by die onderwerping van die koning se vyande (Ps 2; vgl. Dafni 2009:s.p.; Peels 2007:142). Nêrens anders word gemeld dat 'n koning van Israel aan die regterhand van God sit nie (Tournay 1991:210).

Mitchell (1997:259) meen dat hierdie uitdrukking '*kom sit aan my regterhand*' 'n sinspeling kan wees dat die paleis van die koning aan die suide kant van die tempel geleë was. Die uitdrukking kan ook verwys na die posisie waar die koning in die tempel gestaan het tydens sy salwing-seremonie (Hilber 2005:83). Moontlik het die koning aan die regterkant van die verbondsark gestaan tydens sy salwing (Peels 2007:142). Die vers beskrywe die gebeure tydens die salwingsermonie sodat die koning uitgenooi word om sitplek in te neem langs Jahwe as deel van Jahwe se goddelike vergadering.

⁷² Vgl. 1 Kron 28:5 & 1 Kron 29:23 "Salomo het sy plek ingeneem op die troon van Jahwe..."



Let op die voetstoel onder die voete van farao waar hy op die skoot van die godheid sit (Keel 1977:233).

Die uitdrukking: “...’n voetstoel vir jou voete...” het waarskynlik te doen met die gebruik waar die seëvierende koning soms sy voet na die oorlog op die nek van sy verslane vyande gesit het om aan te dui dat die koning volkome oorwinning oor sy vyande sal hê (Jos 10:24; Clifford 2003a:179; Bratcher & Reyburn 1991:948; Tournay 1991:210; Anderson 1972b:768). In die psalm dien dit vir die koning as ’n belofte van oorwinning oor sy vyande. Jahwe sal die koning se vyande aan hom onderwerp (Dafni 2009:s.p.).

5.4.5 Die kroonprins ontvang ’n septer as simbool van sy mag (vers 2)

2) מטה־עֲזָרָה יִשְׁלַח יְהוָה מִצִּיּוֹן רֹדֵף בְּקֶרֶב אֲבִיבֶיךָ:

2) *As Jahwe vir u vanuit Sion ’n septer gee (met mag beklee / heerskappy gee), heers dan oor (te midde van) u vyande!*

Die koning het nie net sy koningskap nie, maar ook sy koninklike mag en gesag van Jahwe ontvang. As die Groot Koning wat vanaf Sion oor die wêreld regeer (Ps. 48), oorhandig Jahwe mag en gesag aan sy *gesalfde*



seun om te kan regeer. Van der Ploeg (1974:253) en Sabourin (1974:45) meen dat dit van die koning 'n sakrale persoon maak. As teken van sy mag het die konings elkeen 'n septer gehad (Peels 2007:144; Eaton 1986:124). Daarom dat Nuwe Afrikaanse Vertaling (1983) hierdie vers vertaal met: "As Jahwe die septer, simbool van u mag, uit Sion aan u oorhandig, heers dan oor u vyande!"

Die gebruik van 'n koninklike מִטָּה (septer) was nie net tot Israel beperk nie. Reg deur die antieke wêreld het alle vorste 'n septer gehad (Van der Ploeg 1974:252-253). Hierdie gebruik kom vandag nog in lande met 'n monargale regeringstelsel voor. Die septer was en is 'n seremoniële staf, simbolies van outoriteit, soewereiniteit, mag en gesag (Anderson 1972b:768-769). Ester 4-5 en 8 maak melding van die goue septer van die Persiese koning wat na iemand uitgesteek word as 'n simboliese gebaar dat die persoon guns in die oë van die koning gewen het. Septers het verder 'n rol gespeel by spesiale geleenthede. So meld Numeri 21:17-18 van 'n lied wat gesing is by die inwyding van 'n put wat met *septer en kierie* oopgemaak is (Douglas 1977:766).

5.4.6 Die nuwe koning se weermag staan gereed om hom te ontvang (vers 3)

3) עַמְּךָ נִדְבַת בַּיּוֹם חִילְךָ בְּהַדְרֵי־קֹדֶשׁ מִרְחֹם מִשְׁחָר לְךָ טַל יִלְדְּתֶיךָ:

3) *U volk is gereed vir die dag wanneer u u magte monster. U jongmanne is u krag as hulle teen dagbreek regstaan, aangetrek vir die heilige stryd.*

Die vertalingsproblematiek van hierdie vers is reeds hierbo aangespreek. Hierdie problematiek handel oor die vertalingsmoontlikhede wat van so 'n aard is dat hierdie vers óf op 'n militêre situasie kan dui óf dat die koning op 'n bonatuurlike wyse gebore is. Alhoewel die Judese koning as die *seun van God* (2 Sam 7:14) bekend gestaan het, omdat hy deur Jahwe aangeneem is, aanvaar ek eerder dat hierdie vers op 'n militêre agtergrond dui. Dit is moontlik dat op die dag van die nuwe koning se kroning, daar militêre parades was. Volgens die beskrywing van Salomo se salwing was die persoonlike lyfwag van Dawid, die Kreti en Pleti, by hierdie seremonie



teenwoordig (1 Kon 1:32-40). 'n Sekere deel van die leër het ook 'n beduidende rol in die salwing van koning Joas gespeel (2 Kon 11). Die teenwoordigheid van die leër sou bydra tot die grootsheid van die koning se mag.

5.4.7 Begroeting van die nuwe koning (vers 4)

4) נְשָׁבַע יְהוָה וְלֹא יִנָּחַם אֶת־הָאֱלֹהִים לְעוֹלָם עַל־דְּבַרְתִּי מִלְּפִי־צָדֵק:

4) *Jahwe het gesweer en Hy sal nie berou daaroor hê nie: “Jy is priester vir altyd volgens die orde van (volgens my woord aan) Melgisedek.”*

Die digter en die volk groet die nuwe koning as priester-koning van Jahwe. In Psalm 110 speel die *priesterorde van Melgisedek* 'n belangrike rol. Volgens die vóór-Israelitiese tradisie rondom Jerusalem word die nuwe koning as priester aangestel. As adellike word die koning nie saam met die gewone Levitiese priesters geklassifiseer nie, maar word hy onder die koninklike priesterorde van die Jebusitiese koning Melgisedek ingedeel. Net soos by sy aanstelling as koning, is dit Jahwe self wat die nuwe koning as priester aanstel.

5.4.7.1 Priesterorde van Melgisedek

Van Melgisedek word op net een ander plek in die Ou Testament melding gemaak. Dit is in die verhaal van Abraham wat sy broerskind Lot uit die hand van Kedor-Laómer red, nadat dié Sodom en Gemorra ingeneem het. Hierdie verhaal kom in Genesis 14 voor.

Van Melgisedek word vertel dat hy die koning van die stad Salem was. Ek stem saam dat hierdie antieke stad aan die latere stad Jerusalem met sy Jebusitiese bevolking gelyk stel kan word (Steitz 2007:90; Stuhlmüller 2002:80; Davies 1989:169-171; Johnson 1955:32-33). In ooreenstemming met die meeste ander antieke Oosterse volke, was Melgisedek 'n priester, by name priester van אֱלֹהֵי עֶלְיוֹן - *God die Allerhoogste*. Gewoonlik het die konings van die antieke Nabye Oosterse volke almal die status van



hoëpriester gehad (Johnson 1955:42-46). Israel was in hierdie opsig 'n uitsondering, omdat by hulle die status van *hoëpriesterskap* nooit aan enige koning in die Ou Testament toegeken is nie (Anderson 1979:352). Anders as by hulle bure, is die regeerfunksie, die koningskap en die hoëpriesterskap van mekaar geskei. Volgens Psalm 110 is dit wel moontlik dat die koning in Juda sekere priesterlike funksies gehad het (Peels 2007:146-147; White 1984:168).

Die moontlikheid bestaan dat die naam Melgisedek eerder verdeel kan word in die eienaam *Milki* en die titel *sedek* (Johnson 1955:33). In Josua 10 word van nog 'n koning van Jerusalem vertel, naamlik Adoni-Sedek. Adoni-Sedek kan vertaal word as: *my heer is geregtigheid / regverdig*. Na analogie hiervan sou Melgisedek nie noodwendig met *koning van geregtigheid* vertaal hoef te word nie, maar eerder: *die koning is geregtigheid / regverdig*; of dan: *Milki* (eienaam) *die regverdige*. Johnson (1955:31-33) is van mening dat daar genoeg argeologiese bevestiging bestaan om *sedek* as 'n titel te beskou. Hierdie titel sou in verband gebring kon word met die koning se taak en funksies binne die Jebusitiese samelewing. As koning was die heerser van Salem dan verantwoordelik vir die handhawing reg en geregtigheid.

Daar is geleerdes wat poog om *sedek* aan 'n Kanaänitiese godheid te verbind (Huffmon 1995:1430-1431; Davies 1989:171; Anderson 1979:371). Alhoewel daar nie genoeg bewyse hiervoor bestaan nie, sou Melgi-sedek dan verstaan kon word as iemand – 'n koning met die naam *Milki*, wat koning is deur die wil van die oppergod *Sedek*. Hierdie verklaring sou dan in lyn wees met die algemene Oosterse opvatting dat die konings deur die gode aangestel is.

Wat die term אל עליון betref, kan ons aanvaar dat dit 'n samestelling is van twee goddelike name, naamlik *El* en *Eljôn* – *God* en *Allerhoogste*. Johnson (1955:44) meen dat dit 'n manier is om na één oppergod te verwys. Waarskynlik was dit een van die godhede wat voor Dawid se inname van die stad Jerusalem deur die Jebusiete aanbid is (Huffmon 1995:1430; Davies 1989:169-171).

Op verskeie plekke in die Ou Testament word hierdie godsname vir die God van Israel gebruik. As selfstandige Godsnaam kom עֵלְיוֹן voor in Deuteronomium 32:8 en Psalm 9:3. Dit word selfs in verbinding met יְהוָה gebruik (bv. Pss 7:18; 47:3). In Daniël word drie keer na Jahwe verwys as *Allerhoogste God* (Dan 3:26; 4:2 en 5:21). Ook Abraham gebruik hierdie terme *God die Allerhoogste* wanneer hy na Jahwe (יְהוָה) verwys (vgl. Gen 14:22). Op die wyse waarop die Ou Testament die verhaal van Abraham en Melgisedek aanbied, bestaan daar 'n moontlike verband tussen die God van Abraham en dié van Melgisedek (Zeitlin 1991:10-11). Hierdie verband bestaan wyer ten opsigte van Jahwe, die God van Israel. Volgens Eksodus 6:2 het Jahwe nie sy naam יְהוָה (*Ek is – Jahwe*) aan Abraham, Isak of Jakob bekend gemaak nie. Dis eers aan Moses wat God Homself as *Ek is* openbaar. Tog gebruik Abraham die naam יְהוָה vir God, en dan by name vir die God van Melgisedek (Gen. 14:22). Latere outeurs of die redakteurs van hierdie verhaal het bloot aanvaar dat die God van Israel (יְהוָה) die God van Abraham en die God van Melgisedek, dieselfde God was (Hinson 1997:36-38).

'n Opvallende ooreenkoms tussen יְהוָה en אֱלֹהֵי יוֹן is dat beide te doen het met hoë plekke, byvoorbeeld 'n berg. So verskyn יְהוָה aan Moses op die berg Horeb (Sinai). Ook die Tien Gebooie word in Eksodus 19 en 20 vanaf die berg Sinai deur God aan Israel gegee. Wat אֱלֹהֵי יוֹן betref, dui die naam op 'n *god wat hoog is*. Volgens 2 Samuel 7 word vertel dat Jerusalem op 'n berg gebou was, by name Sion. Die Arameërs verwys in 1 Konings 20:23 na die God van Israel as 'n *Berggod*. In Psalm 48 word יְהוָה en die Sionsberg aan mekaar verbind. In verskeie van die profete word Sion die berg van יְהוָה genoem (vgl. Joël 3:17a; Miga 4:1-2; Sag 8:3). Die moontlikheid bestaan dus dat dieselfde God deur verskillende volke onder verskillende name aanbid is (Boshoff, Scheffler & Spangenberg 2000:58 – 62). Israel (Abraham) en die Jebusiete (Melgisedek) kon dus dieselfde God aanbid het.

In Jerusalem was daar 'n sterk godsdienskultus vóórdat Dawid die stad later ingeneem het (2 Sam 5). Die moontlikheid bestaan dat daar selfs 'n koninklike tempel of heiligdom in die stad was (Seitz 2007:88-92; Alberty 2003:293; Johnson 1955:32-46). Die tempel wat deur Salomo gebou is, was moontlik 'n ou Jebusitiese tempel wat gerestoureer en herbou is (Alberty 2003:293). Hierdie godsdienskultus is in stand gehou deur 'n koninklike lyn van priesters waarvan Melgisedek deel was. Zimmerli (1987:76) sluit hierby aan as hy meen dat daar moontlike godsverskynings was in Jerusalem voor Dawid se oornam van die stad. Met betrekking tot die godheid wat in Jerusalem aanbid is vóór Dawid se inname van die stad, kan aanvaar word dat daar sterk ooreenkomste was tussen יהוה as God van Israel en עֶלְיֹן אֱלֹהֵי יְרוּשָׁלַיִם as God van Jerusalem en Melgisedek.⁷³

Die priesterlike funksies van die Judese koning was meer abstrak as die normale priesterlike funksies van die Levitiese priesters. Hiermee is die bedoeling dat, alhoewel die koning 'n priester was, hy homself meer op die politiek toegespits het as wat hy soos 'n Levitiese priester daaglikse tempeldiens verrig het. Om daaglik in die tempel te werk, was die taak van die Levitiese priesters. As priester en leier van die volk het die koning wel die bevoegdheid gehad om in besondere gevalle aan die kultus deel te neem (bv. 2 Sam 6:1, 18; 24:25; 1 Kon 8:14, 22; sien bv. Peels 2007:147; Clifford 2003a:180). Dis waarskynlik op grond van hierdie priesterlike mag

⁷³ Sommige geleerdes (bv. Seitz 2007:88-92; Huffmon 1995:1428) wys op die moontlikheid dat שלם oorspronklik 'n verwysing na 'n godheid was. Hierdie godheid is in Noord- en Suid-Arabië as 'n *songod* aanbid. שלם was sinoniem met die songod שמש (Shamash / Šemeš) (Seitz 2007:91). Waarskynlik was אל עֶלְיֹן deel van שלם se onderskeie titels. Andersins was שלם een van die god אל se kinders (Huffmon 1995:1428). As songod is שלם (sinoniem met שמש) aan יהוה verbind. Só 'n verbinding is sekerlik vergemaklik weens יהוה se eie verbintenis met die son (שמש) (Lipiński 1995:1447-1449). Bewyse hiervan kom in voor in Deut 33:2 en Hab 3:3-4 waar יהוה beskryf word as die opkomende son. Ander tekste wat op die verbintenis tussen יהוה en die son (שמש) dui, is Jes 59:19; 60:19; Eseg 43:2, 4; 44:2 en 1 Sir 42:16.

van die koning dat Dawid kultiese hervormings kon deurvoer (2 Sam 6; 1 Kron. 15).

Dieselfde geld vir die latere koning Josia. Uit die verhaal van koning Ussia wat met melaatsheid getref is (2 Kron 26), kan ons afgelei dat seker kultiese funksies net deur die Levitiese priesters behartig was. Die koning se priesterlike bevoegdheid het dus oorvleuel met dié van die Levitiese priesters, maar dit het nie so wyd gestrek soos die Leviete se kultiese bevoegdheid nie. Op hulle beurt kon die Leviete nie polities regeer soos die koning nie, alhoewel hulle priesterlike funksies met dié van die koning oorvleuel het. Die koning was dus die enigste persoon in die land met koninklike en priesterlike funksies.

Die onderskeid tussen die priesterskap van die koning en die van dié van die Levitiese priesters bestaan ook daarin dat die koning administratiewe priesterlike funksies gehad het terwyl die Levitiese priesters funksionele funksies gehad het (Anderson 2001:24). Met die administratiewe priesterlike funksies van die koning word erkenning gegee aan sy bevoegdheid om die priesters en hulle werksaamhede te organiseer. Met die funksionele funksies van die Levitiese priesters word bedoel dat hulle as priesters fisies by die tempel gewerk en opgetree het.

Hierdie beskrywing van die koning as priester en politieke heerser herinner sterk aan die Moses-figuur. As Leviet was Moses met die volk se uittog uit Egipte regeerder van Israel. Tog het hy 'n belangrike rol in die Israelitiese kultus gespeel as 'n leier met sekere priesterlike funksies. Dit verklaar waarom die messias-verwagting by sommige gemeenskappe soos Qumran, aan *iemand soos Moses* verbind is.

In die Qumran teks 11QMelch word die Melgisedek figuur van hierdie psalm verklaar as 'n figuur wat vanuit die hemel sal verskyn om 'n kosmiese oorlog te voer teen die goddelose kinders van die duisternis. By Qumran word Melgisedek selfs in verband met die aartsengel Migael gebring (Tournay 1991:213). Hierdie Melgisedek figuur sal optree as 'n hulp vir die *priester*



van *geregtigheid* (Mitchell 1997:260). Die *priester van geregtigheid* is waarskynlik die leier van die Qumran-gemeenskap.

Psalm 110 toon dus aan hoe die Israelitiese kultus deur dié van Melgisedek en die Jebusiete beïnvloed is. Die beskrywing in Psalm 110 van die Dawidiese koning as priester word duideliker teen die agtergrond van Dawid se inname van Jerusalem.

5.4.8 Jahwe versterk die koning in oorlog (vers 5)

5) אֲדֹנָי עַל־יְמִינֶךָ מְחַץ בַּיּוֹם־אֲפֹ מְלָכִים:

5) *Die Here aan u regterhand verpletter konings die dag as Hy kwaad word.*

In teenstelling met vers 1 staan Jahwe in vers 5 aan die koning se regterhand. In vers 1 het dit oor die koning se ereposisie as seun van God gehandel, maar nou gaan dit oor die ondersteuning wat Jahwe aan die koning binne 'n militêre situasie bied. In die Ou Testament is 'n persoon se regterhand dikwels 'n teken van sy mag en krag (vgl. Pss 16:8; 109:31; 121:5). Deurdadig Jahwe aan die koning se regterhand staan, versterk hy die koning se regterhand en sy mag. Weer word hier gesinspeel op Jahwe se noue betrokkenheid in die vernietiging van die koning se vyande. Die digter praat van die dag as Jahwe kwaad word. In Israel het die *dag van Jahwe* 'n besondere betekenis gehad. Vir hulle was dit die dag waarop God finaal met al Israel se vyande sou afreken en die volk in rus en vrede sou woon (Barton 2007:280-281; Saur 2004:215-219). Verder was die *dag van Jahwe* 'n tyd van oordeel en straf (Joël 2-3). Vir Israel het hierdie oordeel en straf van God oor die vyande vrede, troos en veiligheid ingehou (Jes 61:2). In Jesaja 63:4 word die *dag van die Here* in verband gebring met 'n jaar van verlossing wat vir die kinders van die Here aanbreek (Tournay 1991:1156-157). Die wat treur, sal getroos word en God sal genesing vir sy volk bring in hierdie dag. Binne die perspektief van Psalm 110 is die dag van die Here die dag wanneer Here Israel van hulle vyande sal bevry. Die koning hoef nie te twyfel oor sy oorwinning oor die vyande nie, want God veg aan sy kant.



5.4.9 Jahwe veg vir die koning (vers 6)

6) יָדִין בַּגּוֹיִם מֶלֶךְ גִּוִּיּוֹת מִחֵץ רֹאשׁ עַל-אֶרֶץ כְּבָהּ:

6) *Hy straf nasies, Hy verpletter hulle leiers. Oral op die aarde lê hulle lyke.*

Vers 6 beskou Jahwe, in aansluiting by vers 5, as 'n kryger (Eks 15:3). Saam met sy aardse verteenwoordiger, die Judese koning, tree Jahwe op om die vyande van Israel te vernietig.

Die Ou Testament beeld Jahwe dikwels uit as 'n Kryger-koning uit. Eksodus 15:3 noem Jahwe 'n krygsman. Ander voorbeelde hiervan kom onder andere in Rigters 7:20 voor waar gepraat word van *die swaard van Jahwe* wat gerig is teen die Midianiete. Josua 5 vertel van *die leer van Jahwe*. Ook die verhaal van Bileam berig oor die *Engel van Jahwe* wat met sy *ontblote swaard* staan. Jesaja 27:1 berig weer van die dag wat Jahwe sy skerp en sterk swaard gebruik. Volgens Jesaja 29 word Jahwe uitgebeeld as 'n krygsheer wat 'n stad beleër (Horbury 1998:37-38).

Volgens hierdie vers staan die koning nie alleen nie. Jahwe veg saam met hom. Uiteindelik is dit Jahwe wat die oorwinning gee deurdat hy die nasies straf en hulle leiers verpletter. In Psalm 2:4 en 8 lag Jahwe vir die nasies wat teen sy gesalfde koning in opstand kom. Omdat Jahwe self die koning aanstel, gee hy sy gesalfde heerskappy oor nasies (Ps 2:8). Psalm 110:6 bevestig dat die koning deur Jahwe aangestel is, daarom dat Jahwe die nasies straf.

5.4.10 Die triomfantelike koning (vers 7)

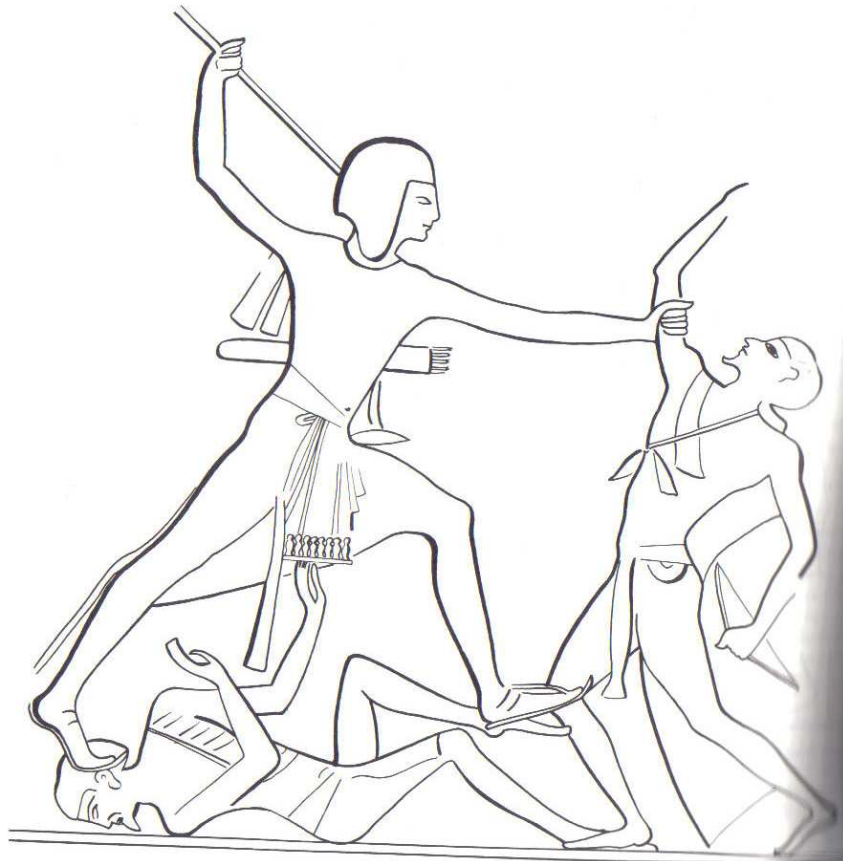
7) מִנַּחַל בְּדַרְךְ יִשְׁתֶּה עַל-כֶּן יָרִים רֹאשׁ:

7) *Uit die waterstroom langs die pad sal hy (die koning) drink; sy hoof (die koning se hoof) sal opgelig word.*

Kommentatore worstel steeds om 'n sinvolle verklaring vir hierdie woorde binne die konteks van die psalm te bied (Jordaan & Nel 2009:s.p.⁷⁴). Daar is

⁷⁴ Publikasie in druk.

verskillende moontlike maniere waarop hierdie vers verstaan kan word. Hiervolgens kan die beskrywing van die koning wat water drink óf op 'n militêre situasie óf op 'n kultiese handeling dui. In 'n militêre situasie sou dit kon dui op die koning wat tydens die agtervolging van sy vyande water uit 'n stroom langs die pad drink, opstaan en dan oor sy vyande triomfeer. Prinsloo (1988:179) verkies 'n militêre agtergrond. So 'n beskouing bind Psalm 110 nie aan 'n bepaalde veldslag nie. Dis eerder 'n geval dat die digter se woorde as 'n seënuitspraak vir militêre situasies beskou kan word. Die koning kan gerus wees dat sy heerskappy elke keer na 'n oorlog sterker sal wees omdat Jahwe aan hom die oorwinning sal gee. In Psalms 3:4 en 27:6 vind ons 'n parallel met die motief dat die koning sy hoof oplig. In hierdie genoemde verse is die *'ophef van die hoof'* elke keer 'n sinspeling daarop dat Jahwe sy uitverkorenes versterk en bystaan.



“Jahwe het vir my koning gesê: ...Ek sal jou vyande aan jou onderwerp...” - (vgl. Keel 1977:276) -

Hierdie vers vorm 'n *inclusion* met vers 1. In beide dié twee verse word die koning van oorwinning oor sy vyande verseker (Jordaan & Nel 2009:s.p.).

Ander eksegete, soos Burden (1991:129) en Stuhlmüller (2002:80), meen dat die koning tydens sy salwingseremonie water gedrink het as deel van die kultiese handeling wat plaasgevind het. Volgens 1 Konings 1:38-40 was daar 'n salwingseremonie wat by die Gihonfontein plaasgevind het. By hierdie geleentheid sou die koning moontlik uit die fontein water kon drink tydens sy inhuldiging (Goulder 2005:353). Die betekenis van so 'n handeling is egter nie duidelik nie.

Beide hierdie verklarings kan inpas by die konteks van Psalm 110. Ek verkies egter die moontlikheid van 'n militêre agtergrond. Die koning versterk homself in die wete dat Jahwe hom die oorwinning sal gee.

Om sin te maak uit die frase *uit die waterstroom langs die pad sal hy drink; sy hoof sal opgelig word*, word die vokale van die Masoretiese lesing soms gewysig (Jordaan & Nel 2009:s.p.). In plaas van מְנַחֵל בְּדַרְךְ יִשְׁתָּה word die vokale verander na מְנַחֵל בְּעַדְעַרְךְ יִשְׁתָּה. Twee vertalings is hieruit moontlik, naamlik: *hy verkry 'n erfenis op die pad óf: die gewer sal hom op 'n stoel sit.*

Peels (2007:148-150) noem 'n verdere moontlikheid. Hiervolgens dui vers 7 nie op die koning nie, maar op Jahwe. Nadat Jahwe die vyand (verse 5-6) verslaan het, neem Hy 'n verfrissende teug vanuit 'n stroom langs die pad. Daarna lig Hy sy kop triomferend op. Hierdie metaforiese beskrywing van Jahwe dien as 'n versterking vir die koning. Die koning kan veilig woon en regeer in die wete dat Jahwe self as Kryger vir hom sal optree.

Genoegsame getuienis ontbreek egter in die Ou Testament om te aanvaar dat Jahwe die een is wat volgens hierdie vers water drink of dat die koning tydens die salwingsritueel water gedrink het. Daarom kies ek saam met Prinsloo (1988:179) die moontlikheid dat hierdie vers op die optrede van die koning dui nadat Jahwe hom die oorwinning oor sy vyande besorg het.



5.4.11 Algemene opmerkings

Die motief van moontlike *heilige oorloë* in die Ou Testament kan moontlik as militêre agtergrond van Psalm 110 dien. Anderson (1975:171) wys daarop dat hierdie tipe oorloë gesien is as 'n godsdienstige aksie. Die volk Israel was verseker dat Jahwe self voor sy volk uittrek vir die geveg. In hierdie sin was die koning se gewapende optrede 'n middel waardeur Jahwe sy volk verlos (vers 3). Tydens hierdie sogenaamde heilige oorloë is die vyand gewoonlik met die banvloek getref (vers 6; vgl. ook Jos 6:17-18). Alles van hulle, mens en dier, is vernietig. Hierdie vernietiging was 'n soort brandoffer aan Jahwe. 'n Verdere doel daarvan was om die *wraak van God* oor die vyand uit te oefen. Hierdie gedagte sluit aan by vers 5 wat praat van die dag as Jahwe kwaad word (Anderson 1975:152,171). Met die salwing van die nuwe koning kyk die digter van Psalm 110 na die rol van die koning in die *heilige oorloë* van Israel. Die psalm dien dan as 'n versekering vir die koning dat hy beslis oor sy vyande sal triomfeer, omdat Jahwe self by die oorlog betrokke is en omdat Jahwe hom as koning van sy volk aangestel het.

Psalm 110 bestaan uit drie godsprake (*orakels*). Die eerste godspraak kom voor in vers 1-3, die tweede in vers 4 en die derde in verse 5-7. As godspraak kon Psalm 110 juis dien as legitimering van Dawid se priester-koningskap in die tyd toe hy die troon van Melgisedek in Jerusalem bestyg het. Verder sou hierdie psalm vir die legitimering van elke Dawidiese koning se priester-koningskap gebruik kon word. As godspraak dui Psalm 110 daarop dat die Dawidshuis die enigste legitieme dinastie in Israel is. Só sluit aan by God se verbond met Dawid dat daar tot in ewigheid niemand op sy troon sal ontbreek nie (2 Sam 7).

Dit sou logies wees om die outeurskap van Psalm 110 aan Sadok te verbind. As voorganger van Dawid as priester-koning van Jerusalem kon Sadok 'n beduidende rol speel in die legitimering van die Dawidshuis as priester-konings. Ek verkies egter die moontlikheid dat Natan as hofprofeet van Dawid die outeur kon wees, omdat Natan die een was deur wie Jahwe die

belofte van seunskap aan die Dawid gegee het (2 Sam 7). Die versekering van Natan dat Jahwe Dawid se koningskap vir ewig sal seën en bestendig (2 Sam 7:16) stem ooreen met die motief van 'n ewige priesterskap in Psalm 110:4.

Verse 1 - 3 vorm die eerste godspraak. Die godspraak van verse 5 tot 7 sluit hierby aan. Die digter verklaar dat dit Jahwe self is wat die koning tot die ereposisie met mag en gesag oor Israel verhef terwyl hy aan God se regterhand sit. Op grond hiervan mag die koning heers te midde van sy vyande. God self sal die koning se vyande verslaan. Daarom sal die koning militêr suksesvol wees. Hierdie verse dien as 'n godspraak oor die nasies rondom Israel. Die volke moet besef dat die Dawidiese koning God se uitverkore verteenwoordiger is. God self sal hulle straf en tot niet maak as hulle nie aan die Dawidshuis onderdanig is nie (vgl. Ps 2). Waar verse 1-3 as legitimering van die Dawidshuis se koningskap dien, vorm verse 5-7 'n belofte van militêre sukses.

Vers 4 druk 'n verdere godspraak uit. Ook hierdie godspraak is 'n legitimering van die Dawidiese koning se priesterskap. Die koning het nie sy priesterskap wederregtelik ten koste van die Levitiese priesterskap bekom nie. Hy het dit op grond van eedswering deur Jahwe self ontvang. Die koning se priesterskap is nie dieselfde as die Levitiese priesterskap of Aäronitiese hoëpriesterskap nie. Die koning is priester volgens die orde van Melgisedek. Die *verbum cordis* van die oorspronklike outeur was waarskynlik om die priesterskap van die Judese koning teenoor die volk te legitimeer.

Tydens die Babiloniese ballingskap en die Tweede Tempelperiode sou Psalm 110 'n besliste bydra lewer tot 'n toekoms-geprojekteerde messias-begrip. Wanneer ons Jeremia 30 met Sagaria 3 vergelyk, is dit duidelik dat die volk in ballingskap die gedagte begin ontwikkel het dat die komende messias – net soos 'n priester - versoening vir hulle sondes sal doen. Jahwe sal alle sonde weggeneem. Dit is logies dat die priester-koningskap van die Dawidiese koning volgens die orde van Melgisedek in hierdie ontwikkeling 'n rol sou speel.

5.5 Datering

Om Psalm 110 te dateer, is geen maklike taak nie. Vanuit die opskrif kan geen datering gemaak word nie aangesien die opskrif eerder vertaal sou kon word met *vir óf aangaande Dawid*. In die verlede het verskeie geleerdes (bv Tournay 1991:212) hierdie psalm baie laat gedateer. Die ontstaan van die psalm is so laat as in die tyd van die Hasmonese konings geplaas (Otto 2009:s.p.; Anderson 2001:26; Day 1990:91) en nie vroeër as die vierde eeu voor Christus nie (Hilber 2005:86; Tournay 1991:121). Treves (1988:84-85) dateer Psalm 110 in die 2de eeu voor Christus, naamlik in die tyd van die Hasmonese koning Simon (± 137 v.C.). Hierteenoor beskou Anderson (1972b:767) Psalm 110 as een van die oudste gedigte in die *Psalter* (± 1050 v.C.).

Psalm 110 vorm deel van die groep psalms bekend as *Koningspsalms*. Hierdie psalms is oorspronklik gedig vir die spesifieke geleentheid van die koning se salwing of troonsbestyging (McCann 1993b:44; Schmidt 1991:35; Kraus 1988:56-57). By hierdie salwingsgeleentheid is die koning as Jahwe se seun *aangeneem* (Schmidt 1991:35). Dit kan sekerlik aanvaar word dat van hierdie psalms nie noodwendig aan die koninklike hof of by die tempel ontstaan het nie, maar dat dit oorspronklik deur enkelinge buite die koninklike hof en tempel gedig is. Hierdie enkelinge weerspieël hulle lojaliteit aan die koning en Jahwe in die psalms. Later is hierdie psalms moontlik oorgeneem vir gebruik by die koning se troonsbestyging (Bullock 2005:182).

Aangesien hierdie soort psalms gekomponeer is met die doel om as kultiese liedere tydens die salwing van 'n nuwe Dawidiese koning en as liedere ter herdenking van sy koningskap te dien, kan ons aanvaar dat hulle voor die verwoesting van Jerusalem in 587 voor Christus ontstaan het. Die tragedie van die wegvoering van die Dawidiese koning (messias) in Babiloniese ballingskap sou sekerlik in hierdie psalms vermeld word indien hulle ná 587 ontstaan het.

Met die opskrif '*Aangaande / Vir Dawid*' is dit onmoontlik om 'n tyd van ontstaan vas te stel. **Enige ontstaansdatum vanaf Salomo se tyd tot 587 is in so 'n**



geval moontlik, tensy Dawid van homself in die derde persoon praat toe hy hierdie psalm gedig het. Dan sou die opskrif ‘Van Dawid’ inderdaad korrek wees en is die psalm in sy eie tyd deur Dawid self gedig. Dawid het egter nie van die begin van sy koningskap vanuit Jerusalem regeer nie, maar het eers vir sewe jaar vanuit Hebron oor die stamme Juda en Benjamin regeer. Hy was dus nie van die begin af ‘n priester-koning volgens die orde van Melgisedek nie. Salomo was die eerste Dawidiese koning wat van die begin af op die troon van Jahwe in Jerusalem as priester-koning regeer het. Dit is moontlik dat Psalm 110 vir Salomo se troonsbestygingsseremonie gedig kon wees. Vanuit die geskiedenis van 1 Konings 1 het Dawid nog geleef toe Salomo koning geword het. Die moontlikheid kan dus bestaan dat Dawid wel hierdie psalm kon dig ter ere van sy seun. Ek kies egter nie vir so ‘n moontlikheid nie.

Die feit dat Dawid nie van die begin af vanuit Jerusalem regeer het en priester-koning volgens die orde van Melgisedek was nie, is geen rede waarom Psalm 110 nie vir Dawid gedig kon wees nie. Dit is wel so dat Dawid eers, nadat hy koning van die hele Israel geword het, Jerusalem ingeneem het (2 Sam 2 en 5). By die inname van die stad sou Dawid die opvolger van die priester-konings van die Jebusiete word. Wat die godsdienstkultus van Israel en die Jebusiete betref, was daar sterk ooreenkomste (Bateman 1992:438-439; Johnson 1955:32-46). Daar bestaan selfs die moontlikheid van ‘n gemeenskaplike koninklike tempel óf heiligdom in Jerusalem. Hier het die Jebusiete ‘n godheid aanbid wat met die God van Israel ooreenstem (Hinson 1997:36-38; Johnson 1955:32-46). Gevolglik het Dawid baie aspekte van die bestaande kultus in Jerusalem oorgeneem. 2 Samuel 8:18 dui aan dat Dawid se seuns ná hierdie inname van Jerusalem priesters geword het. Hulle was dus nou priester-prinse. Die vereniging van die twaalf stamme en die inname en ingebruikname van ‘n nuwe hoofstad het nie sonder feesvieringe gepaardgegaan nie. Dit was feesvieringe waarbinne Dawid se koningskap en sy verkiesing as koning deur Jahwe ‘n sentrale plek sou kry. Dit is moontlik dat Psalm 110 in die styl van die voor-Israelitiese Jahwe-kultus in Jerusalem aan Dawid opgedra kon word as die nuwe heerser en priester-koning van Jerusalem. Ons moet in ag neem dat die koning se troonsbestyging moontlik elke jaar herdenk is (Bullock 2005:182; McCann 1993b:44; Schmidt 1991:35; Croft 1987:73-89; Johnson 1955:143). Hierdie psalm kon dus vir enige van die

herdenkings van Dawid se koningskap gedig gewees het. Selfs al was die opskrif moontlik eers deur latere redaktors bygevoeg, kon hulle dit byvoeg in herinnering daaraan dat Psalm 110 vir Dawid gedig is.

2 Samuel 6 maak melding van 'n groot feesgeleentheid nadat Dawid Jerusalem ingeneem en die Verbondsark van Jahwe na die nuwe hoofstad gebring het. In die beskrywing van hierdie optog en feesviering word op Dawid se priesterskap gesinspeel (2 Sam 6:13, 17-18). Dawid was die persoon wat die Ark na Jerusalem gebring het terwyl hy brand- en dankoffers bring. Hy het die volk in die naam van Jahwe, die God van die leërskaare geseën. Hierdie seën en offerhandelinge was bevoegdhede wat normaalweg by die Levitiese priesters berus. Israel se koningskap was op hierdie stadium in sy vroeë fases van ontwikkeling. Tradisioneel was die volk gewoon aan die teokratiese Jahwisme (Becker 1980:40-80). Vir die gewone Israëliet was dit ongewoon dat Dawid as koning die volk soos 'n priester seën en offers bring. Hierdie optrede sou net aanvaarbaar wees as dit godsdienstig gelegitimeer kon word. En watter beter legitimering sou Dawid kon vind as die Jebusitiese priester-koningskap van Melgisedek en sy opvolgers (Johnson 1955:30-42). Psalm 110 was moontlik vir hierdie feesviering van 2 Samuel 6 gedig met die doel om Dawid se priester-koningskap te legitimeer. Tensy Dawid hierdie psalm oor homself in die derde persoon geskryf het, laat dit steeds die skrywer onbekend. Die moontlikheid bestaan wel dat dit Sadok kon wees. As priester en waarskynlik koning van 'n voor-Israelitiese Jerusalem was Sadok bekend met die Jahwe geloof en die priester-koningskap en wat dit alles sou behels. Dat Dawid Sadok kon gebruik om sy eie priester-koningskap te legitimeer, is 'n logiese stap. Moontlik het Psalm 110 reeds in 'n kleiner vorm bestaan nog voor Dawid Jerusalem ingeneem het. Na Dawid se inname van Jerusalem is die psalms dus moontlik redaksioneel verwerk. Dis egter nie die prerogatief van hierdie proëfskrif om presies was te stel hoe die psalm in sy Jebusitiese vorm gelyk het nie.

Nog 'n rede waarom Psalm 110 vroeg tydens Israel se monargie kon ontstaan, is die Egiptiese kenmerke wat die psalm vertoon. Daar bestaan duidelike Egiptiese illustrasies waar die farao uitgebeeld word in die woorde van Psalm 110 as die een wat sit aan die regterhand van die godheid (Peels 2007:143-144). Selfs van

die beskrywinge in verse 1 en 5 waar Jahwe vir die koning die versekering gee dat Hy sy vyande aan hom sal onderwerp en die oorwinning sal gee, is daar Egiptiese illustrasies (Peels 2007:142, 147; Keel 1977:276). Israel het as volk nie in 'n vakuum bestaan nie en is beslis in hulle denke en voorstellinge oor die koningskap deur die buurvolke rondom hulle beïnvloed. So was die salwingsgebruik moontlik van Egiptiese oorsprong (Hinson 1997:90). Dat Dawid en selfs Salomo Egiptiese motiewe kon gebruik om hulle eie koningskap te ontwikkel, is oortuigend. Egipte het in hierdie tyd rondom 1570-1085 groot invloed in Kanaän gehad. Al het Dawid en Salomo min of meer vanaf 1010 tot 925 voor Christus regeer in 'n tyd toe Egipte se mag begin afneem het, is dit duidelik dat Egiptiese invloed in Kanaän ten minste tot in Salomo se tyd gegeld het (1 Kon 3; Zeitlin 1991:162, 180).

'n Ander geleentheid waarvoor Psalm 110 moontlik gedig kon word, was die kroning en salwing van die jong koning Joas (2 Kon 11). Hierdie jong koning kom aan bewind ná 'n paleisrevolusie teen Atalia onder leiding van die priester Jojada (885-840 v.C). Hierdie verhaal beskryf dat Atalia die hele koninklike geslag van Juda omgebring het, behalwe vir Joas wat deur sy oppasser en die priester Jojada weggesteek is. Die Dawidslyn van konings is hierdeur byna verbreek. Met die dood van Atalia en die kroning van Joas is die verbond tussen die koning, die volk en God weer hernu (2 Kon 22-23). Indien Psalm 110 vir hierdie geleentheid gedig is, sou dit dien as 'n bevestiging van God se verbond met die Dawidshuis dat hulle oor hul vyande sal heers en dat hulle tot in ewigheid op op die troon van Jahwe in Jerusalem sal sit. Deur hierdie psalm is die volk dan herinner aan Dawid en hoe sy koningshuis onder die hand van Jahwe tot stand gekom het. Genoegsame getuienis hiervoor ontbreek egter.

Ek gee egter voorkeur aan 'n vroeë ontstaansdatum êrens in die tyd toe Dawid die stad Jerusalem ingeneem het (Hilber 2005:88; Day 1990:91; Allen 1983:86). Psalm 110 is geskryf om Dawid se nuwe status as eerste priester-koning van Israel te legitimeer (Hilber 2005:88). Hierdie psalms is waarskynlik herhaaldelik gebruik tydens die salwing-seremonies van latere Dawidiese konings. Natuurlik sou hierdie psalm ook redaksionele ontwikkeling ondergaan totdat dit in die Hebreeuse Kanon opgeneem is. Die strategiese wyse waarop Psalm 110 saam met ander *Koningspsalms* deur die *Psalter* vervleg is, vorm deel van hierdie

redaksionele verwerking. Hierdeur het die redaktors 'n eskatologiese betekenis aan die *Psalter* gegee (Braulik 2004:22-23; Miller 2003:90; White 1984:13; sien 2.6.9)

Ná die Makkabese opstand (168 – 165 v.C.) het die Hasmonese priesters oor Israel regeer. Hierdie priesters het later die titel koning ontvang en as priester-konings regeer. Dit is net logies dat, soos wat Israel se messias-begrip al ontwikkel het, dat redaksionele verwerking aan Psalm 110 tot dan sou kon voortduur (Saur 2004:4-5).

5.6 Vroeë resepsie van Psalms 110

Vir die hedendaagse interpretasie van die psalm is dit belangrik om die resepsie geskiedenis daarvan kortliks uiteen te sit.

5.6.1 Psalm 110 in die Nuwe Testament

Vanuit die analise wat tot sover gedoen is, behoort dit duidelik te wees dat Psalm 110 binne sy Ou-Testamentiese konteks nie oor Jesus Christus handel nie.

In die Nuwe Testament is dit opvallend dat verskillende skrywers Psalm 110 in terme van Jesus Christus interpreteer (bv. Mat 26:64; Hand 2:34; 7:55 Rom 8:34; Ef 1:20; Heb 1:13; 5:6; 7:11-25; 8:1; 10:12-13). So het Jesus Christus ná sy opstanding en hemelvaart aan die regterhand van God die Vader gaan sit. Jesus was priester, nie volgens die Levitiese wette nie, maar volgens die orde van Melgisedek, die priester-koning van Salem (Heb 4:14-7:28). Hierdie gebruik van Psalm 110 deur die Nuwe Testament sou daartoe lei dat die vroeë-Christelike tradisie die koning van Psalm 110 in terme van Jesus Christus verklaar. Volgens hierdie eerste Christelike tradisie het Dawid as outeur van Psalm 110 profeties opgetree. As profeet het hy vooruit geprofeteer van Jesus Christus as die komende messias (Braulik 2004:15; Van der Ploeg 1974:249).⁷⁵ Dit sou egter

⁷⁵ Tertulianus skryf onder andere oor Dawid as profeet die volgende: “We shall also have the support of the Psalms on this point, - not the ‘Psalms’ indeed Valentinus the apostate, the heretic, and the Platonist, but die



eensydig wees en nie die Ou-Testamentiese konteks eerbiedig nie om die eie aard en betekenis van Psalm 110 buite rekening te laat, net omdat die Nuwe Testament die aardse koning in verband met Jesus Christus bring. Die wyse waarop die Nuwe Testament Psalm 110 op Jesus Christus van toepassing maak, is 'n logiese uitvloeisel vanuit die outeurs se aanvaarding van Jesus se afstamming van Dawid. As *Koningspsalm* bied Psalm 110 'n raamwerk waarbinne Jesus Christus se opstanding uit die dood en sy hemelvaart verklaar en beskryf kan word (Juel 1988:141). Indien Psalm 110 'n *Koningspsalm* was wat vir Dawid en sy afstammeling bedoel was, sou dit volgens die Nuwe Testament onlogies wees om die psalm nie op Jesus Christus van toepassing te maak nie. Uit die nageslag van Dawid is Jesus Israel se Koning en dus Messias.

Daar is drie dinge wat eksegete nie buite rekening moet laat as hulle Psalm 110 wil verstaan nie (Prinsloo 1988:180).

Eerstens word Psalm 110 *nooit in sy geheel* deur die Nuwe Testament aangehaal of op Jesus Christus van toepassing gemaak nie. Slegs gedeeltes uit die psalm word gebruik. Hierdie gedeeltes wat gebruik word, is vers 1 (Die motief dat Christus aan die regterhand van God sit. Mat 22:44; Mark 12:36; Luk 20:42; Hand 2:34-35) en vers 4 (Christus is Hoëpriesters volgens die orde van Melgisedek. Heb. 5:6; 6:20; 7:21). Verse 2-3 en 5-7 word nie deur die Nuwe Testament gebruik nie.

Tweedens word die gedeeltes wat wel uit die psalm aangehaal is, *nie op dieselfde wyse* deur die Nuwe-Testamentiese skrywers gebruik nie. Elke skrywer van die Nuwe Testament gee 'n eie, unieke interpretasie aan die aanhalings van Psalm 110. Elke Nuwe-Testamentiese skrywer het 'n eie doel waarom hy Psalm 110 aanhaal. So gebruik Matteus Psalm 110:1 om daarop te sinspeel dat Jesus meer as net 'n gewone mens is en dat sy koningskap verhewe is bo dié van Dawid s'n (Mat 22:44). In Handeling 2:32-36 gebruik Lukas hierdie selfde vers as bevestiging van Jesus se opstanding en hemelvaart.

Psalms of David, the illustrious saint and well-known prophet. He sings of Christ, and through his voice Christ indeed also sang concerning Himself" (Braulik 2004:15-16).



Derdens kan bygevoeg word dat die skrywers van die Nuwe Testament Psalm 110 *nie in die moderne sin van die woord aanhaal nie*. Dikwels word die psalm nie letterlik aangehaal nie, maar bloot op die klank af, sonder dat die oorspronklike konteks van die psalm in aggeneem word, byvoorbeeld vers 1a *'sit aan my regterhand'* in Matteus 26:64; Handeling 2:34; 7:55; Romeine 8:34 en Efesiërs 1:20. 'n Ander voorbeeld is vers 1b *'...totdat Ek jou vyande 'n voetstoel vir jou voete gemaak het'* in Handeling 2:35; 1 Korintiërs 15:25; Hebreërs 1:3b en 10:13. Elke skrywer het 'n eie teologiese betekenis aan die aanhalings gegee as wat die teks oorspronklik in die Ou Testament het.

Psalm 110 vorm deel van die Protestantse-, Rooms-Katolieke- en Ortodokse kanonlyste. Dus is Psalm 110 deel van die Bybel wat hedendaagse Christene lees. Om betekenis te kry vir 'n moderne Christen leser moet die psalm binne sy antieke *Umwelt* en *Sprachwelt* verstaan word en die betekenis gekontekstualiseer word in die moderne leefwêreld van die gelowige. Die vraag hoe Psalm 110 geïnterpreteer behoort te word, bring egter die debat oor watter eksegetiese model interpreteerders behoort te gebruik, weer na vore. Goldingay (1981:19) meen dat eksegete die verskillende eksegetiese modelle eerder aanvullend tot mekaar moet gebruik om die Ou Testament beter te verstaan. Dikwels gebeur dit dat teoloë breë lyne tussen die Ou en die Nuwe Testament trek om sodoende die Ou-Testamentiese teks vir die moderne leser verstaanbaar te maak. Dit is op grond van hierdie breë lyne dat Goldingay (1981:14) sy eksegetiese modelle uiteensit (sien hfst 1). Soos met Psalm 45 kan Psalm 110 volgens hierdie modelle bekou word as 'n geloofsoortuiging; 'n lewenswyse; heilsgeskiedenis; 'n getuienis van Jesus Christus en as kanon.

By hierdie vyf moontlike verstaansmodelle kan verskeie lyne vanaf Psalm 110 na die Nuwe Testament getrek word. By die interpretasie van die verbindingslyne moet uiters versigtig te werk gegaan word. **Eksegete moet in ag neem dat die konteks waarbinne die Nuwe Testament Psalm 110 gebruik anders is as die oorspronklike Ou-Testamentiese konteks waarbinne dit ontstaan het.** Die Nuwe-Testamentiese gebruik van Psalm 110 is 'n herinterpretasie van die psalm binne 'n nuwe konteks. Die gevaar van bogenoemde vyf verstaansmodelle is dat

dit kan voorkom asof slegs die Nuwe-Testamentiese gebruik van Psalm 110 aan die psalm 'n betekenis (of die ware betekenis) kan gee.

Die Ou en die Nuwe Testament gaan elk op 'n unieke wyse met Psalm 110 om. Dit kan nie uit die oog verloor word dat Psalm 110 reeds in die konteks van die *Psalter* op 'n unieke wyse deur onderskeie redaktors aangewend is om betekenis aan die teks te gee nie. Die Ou Testament gee dus self of verskeie vlakke aan Psalm 110 betekenis. Die eerste betekenis wat die Ou Testament aan Psalm 110 gee, handel oor God se werking met sy volk Israel deur hulle messias-koning as 'n priester na die voorbeeld van Melgisedek. Hiervolgens is Psalm 110 'n liturgiese lied waarin beide die koning en sy volk verseker word van God se beskerming.

Tydens die Babiloniese ballingskap is Psalm 110 saam met ander *Koningspsalms* deur die redaktors van die *Psalter* gebruik om 'n boodskap van hoop aan Israel oor te dra. God sal Israel as volk weer herstel en Hy sal weer aan hulle 'n koning gee waardeur die volk se vyande sal verslaan.

Met alles in ag genome, aanvaar ek dus dat die betekenis van Psalm 110 vandag met die boodskap van Jesus Christus verbind kan word. Christene behoort te aanvaar dat Jesus Christus uiteindelik hul Priester-Koning is, net soos wat die Judese koning dit van Israel was. Maar dit is 'n heraktualisering en hertoepassing van die teks. As Seun van God het Jesus God se uitverkorenes se verhouding met God herstel deur Homself daarvoor aan die kruis te offer. Hy is dus die gelowiges, as uitverkore volk van Jahwe in die Nuwe Testament, se Verlosser, net soos wat die Judese koning dit van Israel was.

5.6.2 Verskillende Afrikaanse Vertalings van Psalm 110

Vanuit die gebruik van hoofletters in die *Ou Afrikaanse Vertaling* (1933/53) en die *1978-Psalm en Gesange boek*, is dit duidelik dat die vertalers en digters 'n hermeneutiese metode gebruik waarvolgens Psalm 110 se koning, as Jesus Christus geïnterpreteer word. Dit blyk in beide hierdie tekste dat Psalm 110 se historiese konteks binne die Ou Testament geheel en al buite rekening gelaat word.

Vanuit die bevindinge van die studie dat die Ou-Testamentiese *messias* die regerende Judese koning of die hoëpriester ná die Babiloniese ballingskap was, blyk die gebruik van hoofletters in die *Ou Afrikaanse Vertaling* (1933/53) en die *1978-Psalms en Gesange boek* nie korrek te wees nie. Die gebruik van hoofletters kan die leser onder 'n verkeerde indruk plaas asof slegs Jesus Christus in hierdie psalm ter sprake is en dat net Hy daaraan betekenis gee.

By beide die *Nuwe Afrikaanse Vertaling* (1983) en die *Liedboek van die Kerk* (2001) se weergawes van Psalm 110, het die digter(s) en die vertalers inderdaad die historiese konteks en eie aard van Psalm 110 in ag geneem. Dit is korrek. In beide gevalle is geen hoofletters gebruik om die verbintenis met Jesus Christus aan te dui nie. Dit laat tereg ruimte vir die predikant-eksegeet om die verskillende hermeneutiese invloede op die teks toe te lig.

<u>Ou Afrikaanse Vertaling:</u>	<u>Nuwe Afrikaanse Vertaling:</u>
<p data-bbox="384 1070 639 1106"><i>Die Priesterkoning.</i></p> <p data-bbox="225 1126 512 1162">Van Dawid, 'n Psalm.</p> <p data-bbox="225 1182 804 1323">Die Here het tot my Here gespreek: Sit aan my regterhand, totdat Ek u vyande maak 'n voetbank vir u voete.</p> <p data-bbox="225 1402 804 1491">2) U magtige septer sal die Here uitstrek uit Sions en sê: Heers te midde van u vyande.</p> <p data-bbox="225 1621 804 1823">3) U volk sal baie gewillig wees op die dag van u krygsmag; in heilige feesgewade, uit die moederskoot van die dageraad sal vir U wees die dou van u jong manskappe.</p> <p data-bbox="225 1899 804 2040">4) Die Here het gesweer, en dit sal Hom nie berou nie: U is priester vir ewig volgens die orde van Melgisedek.</p>	<p data-bbox="938 1070 1299 1106"><i>Kom sit aan my regterhand</i></p> <p data-bbox="826 1126 1114 1162">Van Dawid, 'n Psalm.</p> <p data-bbox="826 1182 1406 1323">Die Here het vir my koning gesê: “Kom sit aan my regterhand, en Ek sal jou vyande aan jou onderwerp.”</p> <p data-bbox="826 1402 1406 1547">2) As die Here die septer, simbool van u mag uit Sion aan u oorhandig, heers dan oor u vyande!</p> <p data-bbox="826 1621 1406 1823">3) U volk is gereed vir die dag waarop u u magte monster. U jongmanne is u krag as hulle teen dagbreek aantree, geklee vir die heilige stryd.</p> <p data-bbox="826 1899 1406 2040">4) Die Here het 'n eed afgelê en Hy sal dit nie herroep nie: “Jy sal altyd priester wees in die priesterorde van Melgisedek.”</p>



<p>5) Die Here aan u regterhand verbrysel konings op die dag van sy toorn.</p> <p>6) Hy sal ‘n strafgerig hou onder die nasies; Hy verbrysel ‘n hoof oor ‘n groot land.</p> <p>7) Uit die stroom sal Hy drink op die pad; daarom sal Hy die hoof ophef.</p>	<p>5) Die Here gee u die oorwinning, Hy verdelg konings die dag as Hy sy toorn laat losbreek.</p> <p>6) Hy straf die nasies, Hy verdelg hulle leiers, Hy laat die wêreld vol lê van hulle lyke.</p> <p>7) Die koning drink water uit die stroom langs die pad, hy sal die oorwinning behaal.</p>
--	---

<u>1978 Beryming van Psalm 110:</u>	<u>Liedboek beryming van Psalm 110:</u>
<p>1) Die HEER is dit wat tot my HEER gespreek het: “Sit aan my regterhand as hoogste HEER, tot Ek u vyand in sy mag gebreek het, hom werp as voetbank voor u voete neer.”</p> <p>2) “Aan U, so hoog in heerlikheid verhewe, gee Ek uit Sion, waar U sit ten troon, die heerserstaf oor wie u mag weerstrew. Sprei voor hul oog u heerskappy ten toon!”</p> <p>3) U volk, gereed tot dapper krygsmansdade, sal met U uittrek op die dag van stryd. Hul sal verskyn in heil’ge feesgewade, in diensplig een en al gewilligheid.</p> <p>4) Die frisse dou, deur môreglans omtower, wanneer die son net oor die kimlyn gaan, word nie so dig gevind op kruid en lower as</p>	<p>1) Dit het die Heer belowe vir my koning: “Sit aan my regterhand,” het Hy gespreek, “en in die stryd behaal jy die oorwinning; Ek sal jou vyande se mag verbreek.”</p> <p>2) As God aan u die septer in die hand gee, uit Sion, as die teken van u mag, dan sê die Heer: “Regeer die vyand daarmee.” U volk staan vir die stryd gereed en wag.</p> <p>3) As u u krag wil monster op die stryddag, staan elke krygsman dagbreek aangetree. Hul staan daar jonk en sterk die dag en afwag, reeds vir die stryd wat heilig is, geklee.</p> <p>4) Jahwe sal sy eed van trou nie t’rugtrek, u priesterskap sal u vir altyd sier. As priester sal u dien soos Melgisedek, en God se toorn</p>



<p>wat die jonge manskap om U staan.</p> <p>5) Groot-Priester wat die HEER so hoog geëer het dat U kan opstyg tot die hoogste trap – U is dit na die eed wat God gesweer het, na Melgisedeks ewege priesterskap!</p> <p>6) Die HEER wat dit van U, sy Vors, voorspel het – sy moondheid sal met U te stryde gaan; en konings wat hul tee U opgestel het, sal Hy wat saam trek, in sy toorn verslaan.</p> <p>7) Hy sal, wanneer sy ywervuur gewek is, die nasies slaan met ‘n gedugte hand, totdat die veld met lyke gans oordek is en hy moet swig, die grootvors van die land.</p> <p>8) Gods Grootvors sal, omdat Hy dors gely het – so het Hy hul gejaag in somertyd! – buk by die beek as Hy die stryd volstry het, en dan sy hoof hoog ophef na die stryd.</p>	<p>sal u laat seëvier.</p> <p>5) Voor hom verdelg Hy elke ander koning. Die water uit ‘n stroom sal hom versterk; hy drink dit langs die pad na sy oorwinning. Oorwinnings word vir hom deur God bewerk.</p>
---	--

5.7 Sintese

As deel van die *Psalmboek* behoort Psalm 110 in noue verwantskap met die res van die *Psalter* as geheel geles te word. Psalm 110 se strategiese plasing tussen Psalms 109 en 111 behoort by eksegesi in aanmerking geneem te word. Psalm 110 is ‘n *Konings-* of *messiaanse psalm* waarin die hoofkarakter ‘n Dawidiese koning is. As *Koningspsalm* is Psalm 110 gesetel in die Ou-Testamentiese koningsideologie dat die Judese koning God se *messias* is. Hierdie psalm staan verder teen die agtergrond die Sionsteologie. Die wortels van Sionsteologie strek terug tot in die tyd van die ou stad Salem of Jerusalem, voordat Dawid die stad verower het. Voor Dawid se inname van Jerusalem was

daar 'n sterk Jebusitiese godsdienstkultus soortgelyk aan dié van Israel. Die vóór-Dawidiese konings van Jerusalem was waarskynlik almal priesters en konings. 'n Prominente koning waarvan die Ou Testament vertel, is Melgisedek (Gen 14).

Met Dawid se oorname van Jerusalem het hy volgens Jebusitiese wette die opvolger van Melgisedek en sy nageslag geword. Dawid was moontlik die volgende priester-koning van Jerusalem. Deur die Jebusitiese priester Sadok het Dawid verskeie godsdienshervormings in Israel deurgevoer (Weber 2003:222; Johnson 1955:30-42).

In die lig van die bogenoemde uitleg is Psalm 110 wel *messiaans*. Dit is gedig vir die dag waarop 'n nuwe Dawidiese koning gesalf en gekroon is as God se מְשִׁיחַ . Psalm 110 handel in die eerste plek dus nie oor Jesus Christus nie, maar oor 'n Judese koning. Die Nuwe-Testamentiese gebruik van hierdie psalm is dus 'n latere ontwikkeling wat voortvloei vanuit 'n toekoms-geprojekteerde messias-begrip. Hiervolgens het Israel as volk in ballingskap vooruitgekyk na die dag wanneer Jahwe weer vir Hom 'n messias-koning uit die nageslag van Dawid sal aanstel om oor sy volk te regeer. Die wyse waarop die Nuwe Testament hierdie psalm gebruik, is 'n herinterpretasie van die oorspronklike messias-begrip, sodat dit in die Nuwe-Testamentiese tyd in Jesus Christus nuut verstaan is. Die Nuwe Testament kyk terug op die geskiedenis in die lig van God se belofte aan Dawid. So wil die Nuwe-Testamentiese skrywers wys hoedat Jesus Christus God se werk deur die aardse messias-koning in Jesus bevestig en voortsit.



HOOFSTUK 6

SINTESE

6.1 Algemeen

As Bybelse eksegesi 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 (Gunneweg 1981:11). Hierdie beïnvloeding kom veral na vore by die opstel van geloofsbelydenisse soos byvoorbeeld die *Nederlandse Geloofsbelydenis*, die vertaling van die Bybel en ook die omdigting van kerkliedere, sowel as etiese kwessies.

Die navorsing in hierdie proefskrif is gedoen teen die agtergrond van die ou debat wat handel oor die wyse waarop Christene veronderstel is om die Ou Testament te interpreteer. Die skopus van my navorsing was om die herkoms, die ontwikkeling en die gebruik van die begrip *מְשִׁי יְהוּה* in Israel te bepaal. Hiervolgens is gepoog om vas te stel wat die Ou Testament bedoel met die begrip *מְשִׁי יְהוּה*. As praktiese toespitsing is Psalms 45 en 110 elk binne sy historiese raamwerk bestudeer. Hier was my ondersoek daarop gerig om vas te stel of die Nuwe Testament as sleutel tot die verstaan van die twee psalms gebruik kan dien.

6.2 Probleemstelling

Tans is verskeie Afrikaanse kerke in Suid-Afrika betrokke by 'n nuwe vertaling van die Bybel in Afrikaans, die sogenaamde *ABV-vertaling*. As gevolg van hierdie nuwe Bybelvertaling het die ou debat oor die interpretasie van die Ou Testament en sy verhouding met die Nuwe Testament opnuut weer opgevlam (Peels 2007:139-159). Die rede hiervoor is die gebruik, of eerder die *nie-gebruik* van hoofletters vir seker Ou-Testamentiese tekste onder ander Psalms 45 en 110. Dít vorm deel van die debat in sommige kerke oor die Christologie van die Ou Testament.

Vir sommige teoloë en Skrifverklaarders 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 (Peels 2007:139-140; Bogaards 2002:4-8). Volgens hierdie teoloë en Skrifverklaarders kan die Ou Testament slegs gelees word as 'n getuienis van Jesus Christus (Goldingay 1981:14). **Die verklaring van die Ou Testament is in so 'n lees-model dus afhanklik van die Nuwe Testament se interpretasie van Ou-Testamentiese tekste.** Voorstanders van hierdie wyse van Skrifverklaring, soos byvoorbeeld Bogaards, 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. As eksegetiese voorbeelde kan Psalms 45 en 110 genoem word (Bogaards 2002:2-4).

By 'n nadere bestudering van die Nuwe Testament, blyk dit dat die saak nie so eenvoudig is nie. Redes hiervoor is soos volg:

- die Nuwe-Testamentiese gebruik van die term *messias* toon 'n **duidelike ontwikkeling in die bedoeling en verstaan van hierdie term**;
- die wyse waarop die Nuwe Testament Ou-Testamentiese tekste gebruik, verskil van plek tot plek. Verskillende skrywers van die Nuwe Testament gebruik 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 sinspeling** 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);
- **die eksegetiese benaderings in die tyd wat die Nuwe Testament opskrif gestel is, 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 Christen gelowiges 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 historiese konteks bestudeer word, is dit duidelik dat hierdie tekste geensins van die dood van Jesus Christus getuig nie. Eksegese in die eerste eeu na Christus was dus nie gebind aan die oorspronklike historiese agtergrond van tekste nie. Verklaarders / outeurs 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 verklaar nie.

Vroeg in die 1700's was daar alreeds teoloë en Skrifverklaarders wat nie meer die siening gedeel het dat die Nuwe Testament die enigste sleutel tot die verstaan van die Ou Testament is nie. So was daar Diodorus se *akkommodasie-teorie* (Kaiser 1995:14-15). Volgens hierdie teorie het die skrywers van die Ou Testament glad nie aan Jesus Christus gedink by die uitleg van Ou-Testamentiese tekste nie. Skrywers van die Nuwe Testament het egter die tekste van die Ou Testament 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. Hiervolgens behoort die Ou Testament nie te gou vanuit die Nuwe Testament verklaar te word nie, maar dit moet in sy eie reg gelees word.

Die eensydigheid van die hermeneutiese beskouing en metode van eksegese dat slegs die Nuwe Testament as sleutel tot die verstaan van die Ou Testament kan dien, **loop gevaar om die selfstandigheid en die unieke betekenis van die Ou Testament te ontken. Dit hou selfs die gevaar in om die kanonieke normatiwiteit van die Ou Testament te misken en te devalueer.** Deur sleg die Nuwe Testament as sleutel tot die verstaan van die Ou Testament te gebruik, word die Ou Testament *ondergeskik* en selfs *sub-kanoniek* tot die Nuwe Testament gemaak. Hierdeur word selfs die gesag van die Ou Testament ondermyn.

In die lig van die *ABV Bybelvertaling* is die selfstandigheid van die Ou Testament ten opsigte van sy betekenis en *messias*-gedagte dus 'n aktuele saak wat



dringende aandag vereis. Anders bestaan die gevaar dat die Ou Testament sy unieke betekenis in die skadu van die Nuwe Testament verloor.

Indien mense in die gereformeerde tradisie aanvaar dat die Ou Testament 'n selfstandige normatiewe geskrif in die Christelike kerk 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* binne sy Ou-Testamentiese konteks anders verklaar kan word. Dit sou daartoe aanleiding gee dat die sogenaamde *Konings- of messiaanse-psalms* ook nie in die lig van die Nuwe Testament verklaar hoef te word nie. Wanneer die Bybel vertaal word, sou hierdie siening 'n besliste invloed hê op die wyse waarop vertalers hierdie sogenaamde *messiaanse psalms* vertaal.

Indien die Ou Testament 'n geskrif is wat in sigself vooruit wys na Jesus Christus, kom dit daarop neer dat die sogenaamde *messiaanse-psalms* nie as *Koningspsalms* met verwysing na die Dawidiese konings geles word nie, maar as direkte voorspellings van Jesus Christus wat sou kom. Ook hierdie siening het 'n besliste invloed op die vertaling van die Bybel.

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

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

NAV: “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 en vertaal 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, is Psalms 45 en 110 analiseer.

6.3 Doelstellings

Die doel van hierdie studie was 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 betekenis wat Psalms 45 en 110 as sogenaamde *Konings-* of messiaanse Ou-Testamentiese tekste tot 'n selfstandige eiesoortige messias-begrip lewer;
- as sub-doelwitte by die bestudering van Psalms 45 en 110
 - 'n teks- en struktuur-analise op te stel, wat uitloop op 'n detail ontleding en vertalingsmoontlikhede;
 - die *Gattung* en historiese *Sitze im Leben* van Psalms 45 en 110 te bepaal;
 - verskillende vertalingskeuses te evalueer;
 - aan te dui of messiaanse tekste soos Psalms 45 en 110 met hoofletters vertaal behoort te word of nie.

6.4 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 kan aangetoon word:

- *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 vader-seun-verhouding met Jahwe staan;*
- *dat die messiaanse-psalms Psalms 45 en 110 inhoudelik oor die Dawidiese koning van Juda handel en dit nie toekomstvoorspellings van Jesus Christus is nie;*
- *dat Psalm 45 en 110 nie met hoofletters vertaal moet word asof dit op Jesus Christus dui nie.*

6.5 Metodologie

Om die doelstellings van hierdie studie te bereik, is soos volg te werk gegaan:

- Hierdie studie was hoofsaaklik 'n **literatuurstudie** waarin **diachronies, sinchronies en deskriptief** te werk gegaan is. As deel van die diachroniese ondersoek, is gepoog om vas te stel tot watter spesifieke **Gattung** en **Sitze im Leben** tekste soos Psalm 45 en 110 behoort. Tekste is 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 en waarom? Aandag is gegee aan moontlike outeurs en redaktors van die tekste. Op die sinchroniese gebied is tekste geanaliseer in 'n poging om die struktuur, tematiese lyne, die plot en die karakters in die teks te onderskei. Tekste is volgens bepaalde genre's ingedeel. Struktuur-analise van tekste is ook opgestel. Die **verbum cordis** en **Sprachvergeessenheit** van tekste is verder ondersoek. Tydens die deskriptiewe proses van ondersoek, is die sosiale en kulturele konteks van die messias-begrip en tekste ontleed.

Aandag is gegee aan die eksistensiële invloed van die messias-begrip op die Christen leser. Die eksistensiële benadering vra watter *getuienis* die teks lewer. Die *getuienis* is hetsy 'n spirituele waarheid óf 'n *getuienis* oor God. Voorstanders van hierdie benadering vra dan hoe hierdie *tekstgetuienis* gelowiges se lewens kan of moet beïnvloed.

6.6 Inhoudbeskrywings van hoofstukke

- Die **inleidende hoofstuk** het aandag gegee aan die gelykwaardigheid van die kanoniese status van die Ou en Nuwe Testament. Elke Testament het unieke betekenis. Sommige Christene beskou wel die verhouding tussen die Ou en Nuwe Testament as die van *tipe* en *anti-tipe*. Hiervolgens is die Ou Testament bloot 'n vooruitskouing of toekomsvoorspelling van wat in die Nuwe Testament beskryf word. Volgens hierdie beskouing is die Ou Testament van die Nuwe Testament afhanklik om betekenis te hê. Soms, soos Marcion meen, is die Ou Testament as van gener waarde vir Christene beskou.

Vir die Ou Testament om waarde vir moderne Christene te hê, moet dié antieke teks binne sy eie historiese konteks(te) verstaan word. Hiervoor is 'n wisselwerking tussen die leser en die antieke teks nodig. Tydens hierdie wisselwerking moet die eksegeet die kultuur-, taal-, tyds- en teologiese afstand tussen die leser en die teks probeer oorbrug. Deur die geskrewe teks te ontleed en te interpreteer kan die leser vasstel wat die skrywer kommunikeer of wat die betekenis van die teks kan wees (Hayes & Holladay 2007:2-9).

Die primêre betekenis van die Ou Testament handel oor die openbaring van God binne 'n bepaalde tyd en aan 'n bepaalde groep mense. Die getuienis wat die Ou Testament oor God lewer, dateer vanuit 'n ander *Sprachwelt* as dié van latere lesers. Soos wat verskillende geloofsgemeenskappe die Ou-Testamentiese tekste ontvang en oorgelewer het, het hulle hierdie tekste keer op keer binne hulle eie uniek *Sitz im Leben* gekontekstualiseer en selfs geherkontekstualiseer (Gerstenberger 1988b:21-22). Só het tekste nuwe betekenis of toepassings binne nuwe



situasies gekry. Tekste kry dus betekenis as die kontekstualiserings-situasie waarbinne die teks ontstaan en oorgelewer is, in aggeneem word. Die verskillende kultiese en historiese *Sitze* wanneer en waar Israel tekste gekontekstualiseer het, het elkeen sy eie unieke waarde en staan nie teenoor mekaar nie (Gerstenberger 1988b:22). **Hieruit is dit duidelik gestel dat, om die Ou-Testamentiese teks te verstaan, die leser homself in die plek, tyd en situasie van die skrywer en die eerste hoorders moet probeer verplaas** (Hayes & Holladay 2007:5, 12). Om die leser hiermee te help, is 'n eksegetiese proses nodig waarmee die teks verklaar en geïnterpreteer kan word.

Hierdie eksegetiese proses vind plaas in die vorm van 'n dialoog tussen die leser en die teks waartydens die eksegeet histories en krities met die teks behoort om te gaan. Hierdie dialoog impliseer dat vrae aan die teks gestel moet word om die betekenis daarvan vas te stel. Binne hierdie proses van eksegesis is daar verskillende wyses of modelle waarvolgens die wisselwerking tussen die leser en die teks kan plaasvind. Hierdie verskillende modelle staan nie teenoor mekaar nie, maar aanvullend tot mekaar om die betekenis van die teks vanuit verskillende hoeke te belig. Hierdie verskillende modelle bied dan verskeie hermeneutiese invalshoeke.

Verskillende probleme wat die proses van eksegesis bemoeilik, is in die inleidende hoofstuk uiteengesit. Dit sluit die volgende sake in:

- Soms is dit moeilik om vas te stel of werkwoorde na die hede, verlede of toekoms verwys;
- Poëtiese uitdrukkings is soms moeilik verstaanbaar;
- Min inligting is beskikbaar oor die verskillende kultiese rituele in Israel waartydens bepaalde tekste gebruik is;
- Die invloed van die nie-Israelitiese kulture en godsdienste op die kultiese rituele van Israel beïnvloed die verstaan van die teks;
- Die *Sprachvergeessenheit* van 'n taal beïnvloed die verstaanbaarheid van die teks;
- Die *onvolledigheid* van tekste omdat die dit nie volledig uitdrukking gee aan die *verbum cordis* van die skrywer of redaktor nie.



- In **hoofstuk 2** is 'n literêr-historiese oorsig oor die herkoms van die salwingsgebruik by Israel en die verskillende betekenismoonlikhede van מִשַׁח binne die Hebreuse Kanon gegee. Omdat die ontwikkeling van מִשַׁח die samestelling van die *Psalter* beïnvloed het, is 'n kort oorsig oor die ontstaan en samestelling van die *Psalter* gegee.

Vanuit die navorsing in hoofstuk 2 is gevind dat die selfstandige naamwoord מְשִׁיחַ herlei kan word na die stam מִשַׁח wat beteken *om met olie te salf*. Gewoonlik dui hierdie salwing op *heiliging*. Met heiliging word bedoel *om af te sonder vir 'n bepaalde taak*. In sy afgeleide vorm beteken מְשִׁיחַ *gesalfde of gesalfde een*. מְשִׁיחַ kan ook bloot 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 dui die noue verhouding tussen Jahwe en sy uitverkorenes aan (Roberts 1992:39). Hierdie term verwys na die kontemporêre koning van Israel of Juda. In Jesaja 45:1 dien dit as verwysing na die Persiese koning Kores.

Die gebruik om persone te salf is waarskynlik van Egiptiese oorsprong waar die farao persone as sy vasaal gesalf het. Hofamptenare is ook gesalf. Wanneer מִשַׁח in die Ou Testament na mense verwys, dui dit op persone wat deur Jahwe uitgekies en afgesonder is vir 'n bepaalde taak (bv. Saul in 1 Sam 8-9 en Jehu in 2 Kon 9). As uitverkorene van Jahwe is iemand gesalf as teken dat hulle aan Jahwe geheilig is en dat Hy hulle met outoriteit beklee. Dit wil sê dat Jahwe hierdie persone afgesonder het vir 'n bepaalde taak in sy diens.

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

In die tweede deel van hoofstuk 2 is 'n literatuuroorsig oor die Psalmboek – sy samestelling en interpretasie in resente tye. Die samestelling van die *Psalter* is kompleks van aard (Braulik 2004:20). Om vas te stel hoe die *Psalter* ontstaan het, is nie 'n maklike taak nie. Soms dra die *Psalter* spore van die Babiloniese ballingskap (bv. Ps 137). Ander kere is dit duidelik dat sommige psalms hulle ontstaan tydens die Judese monargie gehad het (bv. moontlike dele van die *Koningspsalms*). Verder moet die eksegeet dit nie uit die oog verloor dat die *Psalter* ook deur Israel se bure beïnvloed is nie. Verskeie psalms toon Kanaänitiese of Egiptiese en Mesopotamiese beïnvloeding (bv. Ps 19:4-7; 29; 82 en 89; Holladay 1993:18-22).

Die *Psalter* het oor 'n lang tydperk ontstaan en die boek se ontstaansgeskiedenis is ineen vervleg met die ontstaan van die Ou Testament in sy geheel (Tromp 2000:13). 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. Later is dit opskrif gestel en nog later is sekere gedigte aan bepaalde gemeenskappe of gildes verbind. Só het verskillende kleiner psalmbundels ontstaan (bv. Pss 15-24; die *Jahwistiese* en *Elohistiese Psalters*; Pss 120-132). Hierdie gedigte is weer deur latere geslagte redaksioneel verwerk. Tydens hierdie redaksionele proses is opskrifte waarskynlik eers by die psalms gevoeg (Burger 1987:9-13). Sommige psalms het hulle ontstaan gehad deur 'n samevoeging en 'n uitbreiding van bestaande psalms (Stuhlmüller 2002:4).

As deel van die literêre oorsig oor die *Psalter* is 'n kort opsomming gegee oor die ontwikkeling in die hermeneutiese benadering tot die *Psalter* en psalms. Die studie toon aan dat eksegeese in die verlede meer gefokus het op die psalms as losstaande gedigte. Die belangrikheid daarvan om die psalms in resente tye ook as deel van groter eenhede te bestudeer, is wel uitgelig. Elke psalm behoort in die lig van sy verhouding tot die geheel (of groter dele) bestudeer te word. **Vandag kan ons nie meer Ou-Testamentiese tekste allegories uitlê nie.** Saam met 'n benadering waar die Nuwe-Testamentiese betekenis in die Ou Testament ingelees word, kan



dít daartoe lei dat die Ou Testament sy selfstandige betekeniswaarde verloor. Aan die begin van die vorige eeu is psalms as die werk van individuele digters benader. Die tendens was om die psalms laat in die derde en self die tweede eeu te dateer (Gillingham 2008:210). Vanaf die sewentiger jare van die 20ste eeu is wegbeweeg van hierdie benadering. Van toe af is individuele psalms vanuit groter eenhede of die geheel, naamlik die finale vorm van die *Psalter* begin ontleed. Volgens hierdie benadering is die plasing van psalms as 'n dinamiese opbou proses beskou (Gillingham 1994:232-233). Die bestudering van die psalms binne hulle strategiese standplaas in die *Psalter* word 'n *kanoniese benadering* genoem (Nasuti 2005:311). Hierdie benadering tot die psalms wil die ondersoek na die individuele psalm aanvul. Tereg kan die eksegetiese proses beskryf word as 'n oorbeweeg vanaf *psalm-eksegese* na *Psalter-eksegese* (Zenger 2008:6).

Hoofstuk 2 het aangedui dat die *Psalter* opgebou is uit verskeie kleiner bundels. Oor 'n lang tydperk het verskeie skrywers en redaktors bygedra tot die opbou van die *Psalter* as geheel. Moontlike redaktors het die *Psalter* geredigeer. Verskeie redaktors het 'n unieke bydrae, elk met eie teologiese beklemtoning, gemaak. 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 'n volgende fase verteenwoordig.

Die *Psalter* in sy finale vorm het moontlik ten doel gehad om die teologiese krisis wat deur die Babiloniese ballingskap veroorsaak is, aan te spreek. Hierdie krisis is veroorsaak deur die verlies van die tempel, die beloofde land en die Dawidiese messias-koning. Teologies was die Dawidiese belofte (2 Sam 7:7-8) in gedrang. Verskillende godsdienstgroepe het antwoorde op hierdie politieke en geloofskrisisse probeer formuleer. Veral twee groepe het die samestelling van die *Psalter* beïnvloed, naamlik die sogenaamde *rojaliste* en die *suiwer-teokrate*. Die rojaliste het hulself beywer vir die herstel van die Dawidstroom terwyl die suiwer-teokrate op die alleen koningskap van Jahwe gefokus het.



Veral die strategiese plasing van die *Koningspsalms* en sommige Dawidpsalms is vir hierdie navorsing belangrik. Die *Koningspsalms* is oorspronklik gedig vir spesifieke geleenthede van die koning se salwing of troonsbestyging. Al die *Koningspsalms* kan saamgebind word deur een sentrale tema, naamlik die koning en sy God. In elke *Koningspalm* word die koning voorgehou as die ideale godgegewe koning. Die dag waarop die koning gesalf is, was die dag waarop Jahwe aan Israel 'n verlosser gegee het. Die *Koningspsalms* het 'n noue verbintenis met die kultus van Israel gehad. Voorbeelde van *Koningspsalms* is Psalms 2, 20, 21, 45, 72, 101, 110, 132 en 144.

Dit blyk dat Boeke I – III (Pss 2-89) deur 'n rojalistiese redaktor(s) geredigeer is. Hierdie redaktor(s) se doel was om die hoop op 'n nuwe Dawidiese messias-koning lewendig te hou. 'n Volgende redaktor, moontlik uit die skool van die suiwer-teokrate, het op die krisis van die verlies van die Dawidiese koning geantwoord deur die redaksionele byvoeging van Boek IV (Pss 90-106). Hiervolgens word beklemtoon dat Israel geen Dawidiese koning nodig het nie omdat Jahwe self Israel se Koning is. Deur sekere *Koningspsalms* strategies in Boek V (Pss 107-144) te plaas, verskuif 'n later rojalistiese redaktor die klem terug na die Dawidiese koning. Waarskynlik was dit hierdie redaktor(s) wat Psalm 1 as inleiding en Psalms 145-150 as doksologie tot die *Psalter* toegevoeg het. Hierdie redaktor(s) dui aan dat die Dawidiese koning steeds 'n besliste rol binne die universele koningskap van Jahwe speel. Hierdie redaksionele verwerkings gee aan die *Psalter* 'n eskatologiese karakter. Deur hierdie eskatologiese karakter druk die *Psalter* die hoop uit dat Jahwe weer sy koningsheerskappy oor Israel sal laat realiseer deur 'n nuwe Dawidiese koning (Zenger 1996:100).

Alhoewel nie al die psalms oorspronklik geskryf is vir gebruik in die Israelitiese kultus nie, het die kultus sekerlik aanleiding gegee tot die ontstaan van talle psalms. Die Psalms was altyd nou verweef met die godsdienstige lewe en gebruike van Israel. Tydens die Tweede-Tempel-

Periode is die *Psalter* as liedboek en onderrigtingsboek in die sinagoge en tempel gebruik (Sabourin 1974:30-31).

- **Hoofstuk 3** se navorsing fokus op die ontwikkelingsproses in die salwingsgebruik by Israel. Die ontwikkeling in die teologiese betekenis van מָשִׁיחַ ten opsigte van die Judese koning kom hier aan die beurt. Hierdie hoofstuk gee aandag aan die herkoms van die Israelitiese (Judese) koningskap sowel as die goddelike keuse van die Dawidshuis. Die rol van die koning in die kultus en die invloed van Dawid se inname van Jerusalem het aandag geniet. Om die gebruik en ontwikkeling van die messias-begrip in Israel noukeurig na te speur, was dit nodig om die teologiese geskiedenis soos dit deur die Hebreeuse tekste weergegee word, sowel as die histories-kulturele-geskiedenis agter die teks, te bestudeer. Daar was 'n wedersydse beïnvloeding tussen die teologiese gebruik van die messias-begrip en sy historiese ontwikkeling in die geskiedenis van Israel. Historiese gebeure, soos byvoorbeeld Dawid se verowering van Jerusalem en die Babiloniese ballingskap het 'n invloed op Israel se verwagtinge van en die funksie van die messias gehad. Hierdie verwagtinge van Israel rondom die funksie van die messias het op sy beurt die teologie beïnvloed. Die rede hiervoor is dat Israel telkens vanuit hulle godsdiens antwoorde probeer bied het vir die historiese situasie(s) waarin die gemeenskappe hul bevind het. In hoofstuk 3 is die ontwikkeling van die messias-begrip ontleed volgens die verskillende fases in Israel se geskiedenis tot kort voor die geboorte van Christus.

Verskeie gevolgtrekkings kom uit die navorsing van hoofstuk 3 na vore. Hierdie gevolgtrekkings behels die volgende. Die woord מָשִׁיחַ beteken *die gesalfde een*. Die Ou Testament gebruik hierdie begrip hoofsaaklik vir iemand wat deur God aangestel is om 'n bepaalde taak te verrig. Hierdie mense wat deur Jahwe uitgekies en aangestel is, het opgetree as sy verteenwoordigers tussen Jahwe en sy volk Israel. Aanvanklik is God se verteenwoordigers, soos Moses en die rigters, nie gesalf nie. Met die instelling van die monargie in Israel, is die ou Egiptiese gebruik van salwing, oorgeneem om die koning as verteenwoordiger van God aan te

stel en te kroon. **Die salwing-seremonie het van elke koning per se 'n messias van Jahwe gemaak.** As God se messias het die koning namens Jahwe oor die volk Israel regeer. Nadat die monargie in Juda (586/7 v.C.) tot 'n val gekom het, is die gebruik van salwing op die priesters en selfs die profete oorgedra.

In die verkiesing van 'n persoon as God se verteenwoordiger het die Gees van Jahwe 'n belangrike rol gespeel. Die Ou-Testamentiese tekste dui aan dat die Gees van God van sy verteenwoordigers *besit geneem het* (bv. 1 Sam 11:6). Deur sy Gees het God sy uitverkorenes toegerus vir hulle dienswerk waarvoor Hy hulle geroep het.

Die salwingseremonie het God se verteenwoordigers unieke status gegee. **In die tyd van die monargie was die koning die messias – die gesalfde van Jahwe.** As messias was die koning se taak om die volk teen hulle vyande te beskerm, reg en geregtigheid te handhaaf en om vrede te bewerkstellig (Ps 72). Deur die koning sou God telkens sy volk van hulle vyande verlos. **Dit het die koning 'n verlossers-figuur gemaak.** Met die totstandkoming van die Dawidsdinastie het Jahwe op grond van sy belofte aan Dawid die Dawidshuis verkies as sy verteenwoordigers deur wie Hy vir altyd oor Israel sal regeer (2 Sam 7). Op grond van God se belofte aan Dawid, is die koning as *seun van God* aangeneem. As messias van Jahwe sou God sy seun, die koning, se regering bestendig en sy vyande vernietig. Deur die loop van Israel se geskiedenis het die gedagte aan 'n messias deur wie God optree, so ontwikkel dat dit 'n verwagte persoon geword het deur wie God Israel van hulle vyande sou verlos en 'n vredesryk sou oprig. **In elke Dawidiese koning was daar dus die hoop en potensiaal gesetel om hierdie verlosser-koning te wees deur wie God al Israel se vyande sou verslaan.** Na hierdie finale veldslag sou God dan sy eie koninkryk laat aanbreek.

Tydens sy regering, maar spesifiek by die dag van sy kroning, is die Dawidiese koning besing as die ideale godgegewe messias. Deur hom sou God sy beloftes aan sy volk vervul. Daar was egter ook ander



feesgeleenthede waar die lof van die koning as messias van God besing is, soos by 'n moontlike Troonsbestygingsfees. Hierdie lof tot eer van die koning kom veral voor in die *Koningspsalms* waar die rol van die koning as messias tot uitdrukking kom. Met Dawid se verowering van die Jebusitiese stad Jerusalem het sowel hy as sy nageslag, die opvolgers van die Jebusitiese priester-koning uit die nageslag van Melgisedek geword. **Van toe af blyk dit dat elke Judese koning ook 'n priester volgens die orde van Melgisedek is.**

Volgens die historiese konteks van elke teks waar die woord מֶשֶׁח voorkom, verwys dit amper altyd na 'n kontemporêre koning of 'n kontekstuele profeet of 'n hoëpriester. As die Ou Testament dus die term מְשִׁיחַ gebruik, word daarmee in die eerste plek, God se aardse verteenwoordiger bedoel. Die *messias* van die Ou Testament is dus 'n konkrete persoon – iemand wat op 'n bepaalde tyd in Israel opgetree het of sou optree. Vir die volk was dit konkreet die Judese koning uit die nageslag van Dawid. Ná die ballingskap is die hoëpriester voorgehou as die messias (Sag 6:11). Daar is egter ook tye wat vreemde konings as God se messias opgetree het ter verlossing van Israel en om vir Jahwe 'n huis te bou (Jes 41, 42 en 44; 2 Kron 36:23).

Ook in Joodse eskatologie van die Tweede Tempel Periode is 'n aardse koning as verlosser verwag. Hy sal 'n messias-verlosser uit die nageslag van Dawid wees. By sommige gemeenskappe, soos Qumran, is selfs 'n priester-messias uit die nageslag van Aäron verwag. Binne die totale toekomsverwachting van die Ou Testament was daar 'n ontwikkeling in die messias-begrip. Soms is die messias-begrip gedemokratiseer en op die hele volk Israel van toepassing gemaak (vgl. Deutro-Jesaja). Ander kere is dit na die toekoms geprojekteer in die hoop dat God die gevalle Dawidiese messias-dinastie sal oprig deur weer 'n messias-koning uit die nageslag van Dawid oor Israel aan te stel. By ander geleenthede is die messias-begrip op heidense konings soos Kores van toepassing gemaak (Jes 45).



- In **hoofstukke 4 en 5** word Psalms 45 en 110 as praktiese toespitsing in die studie ontleed. Aan die hand van die definisie vir messias (hoofstuk 3) word in **hoofstuk 4** 'n selfstandige uitleg van Psalm 45 gemaak. Hierdie uitleg is in oorleg met die verskeie kultiese invloede op die *Psalter* soos in hoofstukke 2 en 3 uiteengesit, beredeneer. 'n Eie vertaling en struktuur-analise van die teks is gedoen. Hiermee saam is die samestelling en kohesie van Psalm 45 bespreek.

Die literêre eenheid wat Psalm 45 met die res van die *Psalter* vorm, is voorts ontleed. Hiervolgens vorm Psalm 45 deel van Boek II sowel as van die *Elohiesiese-Psalter* (Pss 42-83). Terselfdertyd is Psalm 45 deel van 'n eerste versameling van Korag-psalms (Pss 42-49). By die analise van Psalm 45 is dit veral die teks wat 'n probleem veroorsaak. Die teks is moeilik om te vertaal en lewer verskeie teologiese probleme. Veral vers 7 lewer tekstkritiese en teologiese probleme. Hierdie probleme spruit voort vanuit die wyse waarop die aardse koning as *god* (אל) aangespreek word. Navorsing toon aan dat hierdie aanspreekvorm verstaan behoort te word teen die agtergrond dat die koning die titel **seun van God** gedra het. Die gebruik in Israel was om enige bonatuurlike verskynsel of persone, wat bo die volk verhewe is met die woord אל aan te dui (1 Sam 28:13; Job 19:22; Gen 6:2, 4; Job 1:6, 2:1 38:7; Pss 29:1; 89:7).. Die verwysing na die *בת־צַר* (vers 13) skep 'n verdere interpretasieprobleem. Volgens die Septuagint (Ps 45:13) is die *dogter van Tirus* nie die bruid nie, maar wel iemand (mense) uit Tirus wat aan die bruid kom eer bewys (Tournay 1991:222). Daar is nie genoegsame rede waarom die Hebreeuse teks nie nagevolg behoort te word nie.

Verskeie gevolgtrekkings vloei vanuit die eksegesi voort. Ten eerste blyk Psalm 45 'n *Huwelikspsalm* te wees wat in die Noordryk ontstaan het. Om 'n presiese ontstaansdatum daaraan te koppel is moeilik, maar ons kan suggereer dat Psalm 45 êrens tussen die skeuring van Dawidiese Ryk (922 v.C.) en die val van die Noordryk (722 v.C.) ontstaan het. Die psalm is gedig vir gebruik tydens 'n huwelik tussen die koning en 'n buitelandse prinses. Met die beëindiging van die Noordryk is Psalm 45 waarskynlik



deur die Leviete na die Suidryk geneem. In die Suidryk is Psalm 45 êrens tussen 722 en 586/7 voor Christus verwerk tot 'n *Konings-* of *messiaanse psalm* binne die raamwerk van die Judese koningsideologie. Verskeie gedeeltes is in die ontwikkelingsproses tot die oorspronklike psalm toegevoeg. Dit was nie die prerogatief van hierdie proefskrif om vas te stel presies hoe hierdie groeiproses plaasgevind het nie, maar ons kan suggereer dat die gedeeltes wat tot die psalm toegevoeg is, die gedeeltes is wat die ewigdurende heerskappy van die Dawidiese koningshuis beklemtoon. As *Koningspsalm* is Psalm 45 gebruik om die unieke verhouding tussen die Dawidiese koning en Jahwe te skilder. Teen hierdie agtergrond is Psalm 45 *messiaans*, omdat dit oor die messias-koning van Israel (Juda) handel. Gevolglik het Psalm 45 in sy Ou-Testamentiese konteks nie oor Jesus Christus gehandel nie.

Die Nuwe-Testamentiese gebruik van hierdie psalm (Heb 1:7-9) is 'n latere interpretasie en heraktualisering van die teks wat voortvloei vanuit 'n toekomsgeprojekteerde messias-begrip. Volgens hierdie toekomsgeprojekteerde messias-begrip kyk Israel as volk in ballingskap vooruit na die dag wanneer Jahwe weer vir Hom 'n messias-koning uit die nageslag van Dawid sal aanstel om oor sy volk te regeer. Die wyse waarop die Nuwe Testament die messias-begrip gebruik, is 'n herinterpretasie van die oorspronklike term, sodat dit met die oog op Jesus Christus in die Nuwe-Testamentiese tyd nuut verstaan kon word. As *Huwelikslied* het Psalm 45 aan die skrywers van die Nuwe Testament die moontlikheid gebied om die kerk se verhouding tot Christus Jesus uit te druk. Binne hierdie tweede konteks is die bruid 'n voorstelling van die kerk en die koning as bruidegom 'n voorstelling van Jesus Christus (Open 19).

'n Belangrike gevolgtrekking is dat die verwysings na die bruidegom (die koning) in Psalm 45 nie met hoofletters vertaal behoort te word asof dit 'n toekomsvoorspelling van Jesus Christus is nie. Dit is noodsaaklik dat die psalm binne sy Ou-Testamentiese konteks vertaal word. Sodoende kom die selfstandige betekenis van die teks na vore.

- Ook **hoofstuk 5** se doelstelling was om aan die hand van die definisie vir *messias*, soos wat dit in hoofstuk 3 beskryf is, Psalm 110 te ontleed. Soos met Psalm 45 is hierdie uitleg gedoen in oorleg met die verskeie kultiese invloede op die *Psalter*. Verder is 'n eie vertaling en struktuur-analise van die teks gemaak. In die lig hiervan is die samestelling en kohesie bespreek. Die verhouding tussen Psalm 110 en die res van die *Psalter* is in aanmerking geneem. Hiervolgens vorm Psalm 110 deel van 'n literêre eenheid wat strek vanaf Psalm 109 tot Psalm 111. Psalm 110 is deel van Boek V. Sekere van die navorsingsprobleme wat aan die lig kom is die misterieuse figuur van Melgisedek en die priesterskap van die Dawidiese konings.

Die Ou Testament bied nie veel inligting rondom Melgisedek nie, behalwe dat hy die priester-koning van Salem in die tyd van die aartsvader Abraham was (Gen 14). In Psalm 110 word Melgisedek se priesterskap aan die Dawidiese koning verbind. Dit bring verskeie probleme na vore. Onder andere: hoe en wanneer het die Dawidiese konings met Melgisedek of sy nageslag in aanraking gekom? Hoe is dit moontlik vir die Dawidiese vors om gelyktydig koning en priester te wees as die priesterskap volgens die tradisie van Levitikus in Israel aan die stam van Levi opgedra is (Lev 8)? Dawid se inname van Jerusalem en die voor-Israelitiese kultus in Jerusalem, bied verskeie moontlike antwoorde op hierdie probleemvrae. Gevolglik is die navorsing in hierdie hoofstuk gedoen teen die opbouing en uitbreiding van Dawid se koninkryk soos wat dit in hoofstuk 3 uiteengesit is. Israel en die Jebusiete (Abraham en Melgisedek) het moontlik dieselfde God aanbid. Dit is seker dat die antieke stad Salem en Jerusalem dieselfde stad was. In Jerusalem was daar 'n sterk godsdienskultus vóórdat koning Dawid die stad later ingeneem het (2 Sam 5). Hierdie godsdienskultus is in stand gehou deur 'n koninklike lyn van priesters waarvan Melgisedek deel was. Met Dawid se inname van die stad Jerusalem het hy waarskynlik volgens die tradisie die opvolger van Melgisedek geword en sodoende die Jebusitiese gebruik van priester-koningskap oorgeneem.



Psalm 110 is wel 'n messiaanse psalm, nie omdat dit op Jesus Christus dui nie, maar omdat dit as Koningspsalm oor 'n Dawidiese koning wat as messias van God optree, handel. In hierdie hoofstuk het ek het ook tot die gevolgtrekking gekom dat die wyse waarop die Nuwe Testament die messias-begrip op Jesus Christus van toepassing maak, voortspruit uit 'n toekomsgeprojekteerde messias-verwagting van 'n ná-ballingskapse geloofsgemeenskap in Israel. **Psalm 110 handel in die eerste plek nie oor Jesus Christus nie**, maar as nakomeling van Dawid is Jesus wel, net soos Dawid, letterlik priester-koning volgens die orde van Melgisedek. Daarom dat die Hebreërskrywer hierdie psalm gebruik om Jesus se messiasskap te bevestig. Weliswaar is die wyse waarop die Nuwe Testament Psalm 110 gebruik nie die sleutel tot die verstaan van die psalm nie. Dit sou 'n miskennis wees van die gesag en kanonisiteit van die Ou Testament sowel as die unieke aard, historiese konteks en eiesoortige betekenis van Psalm 110.

As Koningspsalm behoort Psalm 110 dus nie met hoofletters vertaal te word nie. Ook hier is dit noodsaaklik dat die psalm eerder binne sy Ou-Testamentiese konteks(te) vertaal word. Op hierdie wyse word uitdrukking gegee aan die selfstandige betekenis van die teks in sy primêre ontstaanskontekste.

6.6 Gevolgtrekking.

Die navorsing in hierdie proefskrif maak die hipotese van hoofstuk 1 duidelik.

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 uitvloeiels hiervan kan aangetoon word:



- *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.*

Die historiese konteks en eie aard van elke teks van die Bybel behoort gerespekteer te word by die interpretasie en vertaling daarvan. As dit nie in aanmerking geneem word nie, kom die kanonisiteit van die Ou Testament in gedrang. Dit sou dus teologies verantwoordbaar wees om Psalms 45 en Psalm 110 nie met hoofletters in die *ABV-vertaling* te vertaal nie.



BIBLIOGRAFIE

- Albertz, R 2003. *Israel in exile. The History and Literature of the Sixth Century B.C.E.* Translated by David Green. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Allen, LC 1983. *Psalms 101-150.* World Biblical Commentary Volume 21. Texas: Word, Incorporated.
- Anderson, AA 1972a. *The Book of Psalms. Volume 1.* Somerset: Oliphants.
- Anderson, AA 1972b. *The Book of Psalms. Volume 2.* Somerset: Oliphants.
- Anderson, BW [1957] 1975. *Understanding the Old Testament.* Third Edition. New Jersey: Prentice-Hall Inc.
- Anderson, DR 2001. *The King-Priest of Psalm 110 in Hebrews.* New York: Peter Lang Publishing.
- Anderson, GW (ed) 1979. *Tradition and interpretation. Essays by Members of the Society for Old Testament Study.* Oxford: Clarendon Press.
- Anderson, GW [et al] 1984. *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Band V. Lieferung 1/2 (Spalte 1-256),* in Botterweck GH, Fabry HJ & Ringgren H (hrsg.) Stuttgart: Kohlhammer.
- Arnold, BT & Beyer, BE 1999. *Encountering the Old Testament.* Michigan: Baker Books.
- Bakhuizen van den Brink, JN 1965. *Handboek der Kerkgeschiedenis. Eerste deel.* Den Haag: Bert Bakker, Daamen N.V.
- Barton, J 1984. *Reading the Old Testament. Method in Biblical Study.* London: Darton Longman and Todd.

- Barton, J 2007. *The Old Testament: Canon, Literature and Theology*. Hampshire: Ashgate Publishing Limited.
- Bateman, HW 1992. Psalm 1 and the New Testament. *Bibliotheca Sacra* 149 (Oct 1992). Dallas: Dallas Theological Seminary, 438-453.
- Batto, BF 1992. *Mythmaking in the Biblical Tradition. Slaying the dragon*. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press.
- Becker, J 1980. *Messianic Expectation in the Old Testament*. Translated by David E Green. Edinburgh: T & T Clark.
- Becker, U 2005. *Exegese des Alten Testaments*. Stuttgart: Mohr Siebeck.
- Benjamin, DC & Matthews VH [1991] 1997. *Old Testament Parallels. Laws and Stories from the Ancient Near East*. Revised Second Edition. Mahwah, New Jersey: Paulist Press.
- Bodin, WR 1992. *Linguistics and Biblical Hebrew*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Bogaards, AH 2002. *Toets die Nuwe Beryming aan die Woord alleen*. <http://www.enigstetroos.org/> 21 Februarie 2004.
- Bogaards, AH 2003. *Enkele gedagtes oor Psalm 2, die 2001-omdigting*. <http://www.enigstetroos.org/> 21 Februarie 2004.
- Boshoff, W, Scheffler, E & Spangenberg, I 2000. *Ancient Israelite Literature in Context*. Pretoria: Protea Book House.
- Braulik, GP 2004. *Psalter and Messiah. Towards a Christological understanding of the Psalms in the Old Testament and the Church Fathers*, in DJ Human & CJA Vos (eds), *Psalms and Liturgy*. New York: T&T Clark, 15-40.



- Bratcher, RG & Reyburn WD 1991. *A Translator's Handbook on The Book of Psalms*. New York: United Bible Societies.
- Brinkman, JM 1995. Psalmen I. Een praktische bijbelverklaring, in AS van der Woude, CJ den Heyer & W van der Meer (reds), *Tekst en Toelichting (T&T)*. Kampen: Uitgeverij Kok.
- Brown, WP 1998. A Royal Performance: Critical Notes on Psalm 110:3aγ-b, *Journal of Biblical Literature* 117 (1998). Atlanta: SBL, 93-96.
- Brueggemann, W 1994. *The Psalms, the Life of Faith*. Minneapolis: Fortress Press.
- Brueggemann, W 2002. *David's Truth in Israel's Imagination and Memory*. Second Edition. Minneapolis: Fortress Press.
- Brueggemann, W 2003. *An Introduction to the Old Testament. The Canon and Christian Imagination*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Bullock, CH [2001] 2005. *Encountering the Book of Psalms*. Second Edition. Softcover. Michigan: Baker Academic.
- Burden, JJ 1991. *Skrifuitleg vir Bybelstudente en Gemeente. Psalm 101 – 119*. Kaapstad: NG Kerk Uitgewers.
- Burger, JA 1987. Die Psalms, in JJ Burden & WS Prinsloo (reds), *Tweegesprek met God*. Die literatuur van die Ou Testament. Deel 3, 2de druk. Kaapstad: Tafelberg-Uitgewers, 9-39.
- Clifford, RJ 2002. *Psalms 1-72*, Abingdon Old Testament Commentaries. Nashville: Abingdon Press.
- Clifford, RJ 2003a. *Psalms 73-150*, Abingdon Old Testament Commentaries. Nashville: Abingdon Press.

- Clifford, SJ 2003b. The Roots of Apocalypticism in Near Eastern Myth, in JJ Collins, BJ McGinn en SJ Stein (reds), *The Continuum History of Apocalypticism*. New York: Continuum Publishing Company, 3-29.
- Clines, DJA 1998. *Psalm Research since 1955*. <http://www.shef.ac.uk/bibs/DJACcurren/Postmodern2/Cult.html> 14 Januarie 2009.
- Collins, JJ 2000a. From Prophecy to Apocalypticism: The Expectation of the End, in JJ Collins (red), *The Encyclopedia of Apocalypticism. Volume 1. The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*. New York: The Continuum Publishing Company, 129-161.
- Collins, JJ 2000b. *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*. Second Edition. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Cox, CE 2001. Schaper's Eschatology Meet Kraus's Theology of The Psalms, in RJV Hiebert, CE Cox & PJ Gentry (reds), *The Old Greek Psalter. Studies in Honour of Albert Pietersma*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 289-311.
- Craigie, PC [1983] 1984. Psalms 1-50, in GW Barker (ed), *World Biblical Commentary Volume 19*. Second Printing. Texas: Word, Incorporated.
- Craven, T 1992. *The Book of Psalms*. Colegeville, Minnesota: The Liturgical Press.
- Creach, J 1998. *The shape of Book Four of the Psalter and the shape of Second Isaiah*. *Journal for the study of the Old Testament*, 80. Sheffield: Sheffield Academic Press Limited, 63-76.
- Croft, SJL 1987. *The Identity of the individual in the Psalms*. Sheffield: JSOT Press.



- Curtis, AHW 2007. "Our Father...": An inherited title and its presence (or absence) in the Psalms?, in B Becking & E Peels (Eds.), *Oudtestamentische Studiën, Vol. 55*. Leiden: Brill, 45-64.
- Dafni, EG 2009. Psalm 109(110):1-3 in the Septuagint: It's Translation-Critical, Tradition-Historical, and Theological setting, in DJ Human & GJ Steyn (eds.), *Psalms and Hebrews. Studies in Reception*. New York / London: T&T Clark.⁷⁶
- Dahmen, U 2003. *Psalmen- und Psalter- Rezeption im Frühjudentum*. Leiden: Brill.
- D'Assonville, VE 2002. Skrifgesag – Christus – Die Psalmberyming 2001. *Waarheid & Dwaling* 8 (5; 2002), 4-6.
- Davies, P 1989. Jerusalem, in S Bigger (ed.), *Creating the Old Testament. The emergence of the Hebrew Bible*. Oxford: Basil Blackwell Ltd, 169-183.
- Davis, BC 2000. Is Psalm 110 a Messianic Psalm? *Bibliotheca Sacra* 157 (April-June 2000). Dallas: Dallas Theological Seminary, 160-173.
- Day, J 1990. *Psalm*. Sheffield: JSOT Press.
- De Boer, PAH 1991. Selected Studies in Old Testament Exegesis, in C van Duin (ed.), *Oudtestamentixhe Studiën. Deel XXVII*. Leiden: Brill, 1-17.
- De Vaux, R [1961] 1991. *Ancient Israel, its Life and Institutions*. Second Edition. Wiltshire: Redwood Press Limited.
- De Villiers, G 2006. Oor Eksegese en Metodes: Die Reëls van die Spel, in *Old Testament Essay's* 19/3 (2006), 823-830.
- Deissler, A [1964] 2002. *Die Psalmen*. Düsseldorf: Patmos Verlag.

⁷⁶ Publication in print.

- Douglas, JD [1962] 1977. *The New Bible Dictionary*. Leicester: Inter-Varsity Press.
- Eaton, JH 1967. *Psalms. Introduction and Commentary*. London: SCM.
- Eaton, JH [1976] 1986. *Kingship and the Psalms*. Wiltshire: Redwood Burn Ltd.
- Edelman, DV 1991. *King Saul in the historiography of Judah*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Erediensboek vir die Afrikaanse Protestantse Kerk. 2006. Hatfield: Lig in Duisternis Uitgewers.
- Fensham, FC 1981. *Die Brief aan die Hebreërs*. Kaapstad: NG Kerk Uitgewers.
- Finkelstein, I & Silberman, NA 2001. *The Bible Unearthed. Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*. New York: The Free Press.
- Fossum J 1995. Son of God, in K van der Toorn, B Becking & PW van der Horst (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden: EJ Brill, 1486-1498.
- Garcia Martinez, F 2003. Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls, in JJ Collins, BJ McGinn en SJ Stein (eds.), *The Continuum history of Apocalypticism*. New York: Continuum Publishing Company, 89-111.
- Gerstenberger, ES 1988a. *Psalms Part 1. With an Introduction to Cultic Poetry*. The Forms of the Old Testament Literature Volume XIV. R Knierim & GM Tucker (eds.). Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

- Gerstenberger, ES 1988b. Canon Criticism and the Meaning of *Sitz im Leben*, in DL Petersen, GM Tucker & RR Wilson (eds.), *Canon, Theology and Old Testament Interpretation*. Philadelphia: Fortress Press, 20-31.
- Gerstenberger, ES 1995. The religion and institutions of Ancient Israel, in JJ Mays, DL Petersen en KH Richards (eds.), *Old Testament Interpretation. Past, Present, and Future*. Nashville: Abingdon Press, 261-276.
- Gerstenberger, ES 2001. *Psalms Part 2 and Lamentations*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Gillingham, SE 1994. *The Poems and Psalms of the Hebrew Bible*. New York: Oxford University Press.
- Gillingham, SE 2008. Studies of the Psalms: Retrospect and Prospect, *The Expository Times* Vol. 119 No. 5, 209-216.
- Goldingay, J 1981. *Approaches to Old Testament Interpretation*. Leicester: Inter-Varsity Press.
- Goulder, MD 1982: *The Psalms of the Sons of Korah*. Sheffield: JSOT Press.
- Goulder, MP 2005. The social setting of Book II of the *Psalter*, in PW Flint en PD Miller (eds.), in *The Book of Psalms Composition & Reception*. Leiden: Brill NV, 347-367.
- Gorman, MJ 2001. *Elements of Biblical exegesis. A Basic Guide for Students and Ministers*. Philadelphia: Hendrickson Publishers.
- Gottwald, NK 1985. *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction*. Philadelphia: Fortress.
- Groenewald, A 2004. Once again methods: Is there a method in the madness?, in *Old Testament Essays* 17/4 (2004), 544-559.

Gunkel, H [1933] 1985. *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*. Göttingen: Hubert & Co.

Gunneweg, AHJ 1978. *Understanding the Old Testament*. Londen / Philadelphia: SCM / Westminster.

Haasbroek, D 2001. *Die wonder van Jesus in die Ou Testament*. Pretoria: President Litho.

Haasbroek, D 2003. *Is Jesus in Psalms?* Meyerton: PCN Drukkers.

Handelinge van die Elfde Sinode gehou te Pretoria, Afrikaanse Protestantse Kerk: Elfde Sinode 6 tot 11 September 2004.

Hanson, PD 1992. Messiahs and Messianic Figures in Proto-Apocalypticism, in JH Charlesworth (ed.), *The first Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins. The Messiah – developments in earliest Judaism and Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 67-78

Hayes, JH 1998. The Songs of Israel. Psalms and Lamentations, in MP Graham & SL McKenzie (eds.), *The Hebrew Bible Today. An Introduction to Critical Issues*. Louisville, Kentucky: John Knox Press, 153-167.

Hayes, JH & Holladay, CR [1982] 2007. *Biblical Exegesis. A Beginner's Handbook*. Third Edition. Louisville, London: Westminster John Knox Press.

Helberg, JL 1994. *Skrifuitleg vir Bybelstudent en Gemeente. Die Boek Daniël verklaar deur JL Helberg*. Kaapstad: NG Kerk – Uitgewers.

Hilber, JW 2005. *Cultic Prophecy in the Psalms*. Berlin: Walter de Gruyter.

Hinson, DF [1990] 1997. *History of Israel*. Revised Edition. Cambridge: Cambridge University Press.

- Hoffman, LA 2003. Hallel, Midrash, Canon and Loss: Psalms in Jewish Liturgy, in HW Attridge and ME Fassler (eds.), *Psalms in Community Jewish and Christian Textual, Liturgical, and Artistic Traditions*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 33-57.
- Holladay, WL 1993. *The Psalms through three thousand years*. Minneapolis: Fortress Press.
- Horbury, W 1998. *Jewish Messianism and the Cult of Christ*. London: SCM Press.
- Hossfeld, FL & Zenger, E 1993. *Die Psalmen I. Psalm 1-50*. Würzburg: Echter Verlag.
- Howard, DM 1997. *The Structure of Psalms 93-100*. Indiana: Eisenbrauns.
- Huffmon, HB 1995. Shalem, in K van der Toorn, B Becking & PW van der Horst (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden: EJ Brill, 1428-1431.
- Human, DJ 1999. Die literêr-historiese lees van 'n teks, *Skrif en Kerk*, no 20/2 (1999), 354-368.
- Hunter, AG, 1999. *Psalms*. New York: Routledge.
- Janowski, B 2008. *Ein Tempel aus Worten. Zur theologische Architektur des Psalters*. Colloquium Biblicum Lovaniense, 5-7 Augustus 2008. Leuven. http://www.theo.kuleuven.be/page/cetr-collbibl_2008/ 14 Januarie 2009.
- Jagersma, H 1979. *Israël in het oudtestamentische tijdvak*. Kampen: JH Kok.



- Jenni, E & Westermann C [1971] 1975. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Band 1. 2. durchgesehene Auflage.* München: Chr. Kaiser Verlag.
- Johnson, AR 1955. *Sacral Kingship in Ancient Israel.* Cardiff: Cardiff University of Wales Press.
- Jonker, LC 2004. Revisiting the Psalm Headings: Second Temple Levitical Propaganda? In DJ Human & CJA Vos (eds.). *Psalms and Liturgy.* New York: T&T, 102-122.
- Jonker, LC 2007. *The Exile as Sabbath Rest: The Chronicler's Interpretation of the Exile.* Voordrag gelewer tydens die 50ste herdenking van die Ou-Testamentiese Werksgemeenskap van Suid-Afrika te Pretoria, 22-24 Augustus 2007.
- Jordaan, GJC & Nel, P 2009. From Priest-King to King-Priest. Psalms 110 and the basic structure of Hebrews, The Reception of Psalms in Hebrews, in DJ Human & GJ Steyn (eds.), *Psalms and Hebrews Studies in Reception.* New York / London: T&T Clark.⁷⁷
- Juel, D 1988. *Messianic Exegesis. Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity.* Philadelphia: Fortress Press.
- Kaiser, WC Jr. 1995. *The Messiah in the Old Testament.* Michigan: Zondervan Publishing House.
- Keel, O [1972] 1977. *Der Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen.* Benziger: Neukirchener Verlag.
- Kim, JB & Human, DJ 2008. Nagid: A re-examination in the light of the royal ideology in the ancient near east, in AG van Aarde (ed.), *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 64, 1475-1437.

⁷⁷ Publication in print.

- Klausner, J 1956. *The Messianic Idea in Israel from its Beginning to the Completion of the Mishnah*. Great Britain: Bradford and Dickens.
- Knohl, I 2000. *The Messiah before Jesus. The Suffering Servant of the Dead Sea Scrolls*. Los Angeles, California: University California Press.
- Koch, K 2005. Königspsalmen und ihr ritueller Hintergrund; Erwägungen zu Ps 89:20-38 und Ps 20 und ihren vorstufen, in PW Flint en PD Miller (eds.), *The Book of Psalms Composition & Reception*. Leiden: Brill, 9-52.
- Kohlbrugge, HF 1995. *Een Commentaar op Psalm 45*. Utrecht: B.V. Uitgeverij De Banier.
- Kraus, HJ 1951. *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament*. Tübingen: Mohr.
- Kraus, HJ 1960. *Psalmen Band XV/2*. Biblischer Kommentar Altes Testament. Wageningen: Veenman & Zonen N.V.
- Kraus HJ 1988. *Psalms 1-59. A Commentary*. Translated by HC Oswald. Minneapolis: Augsburg Publishing House.
- Lemche NP 1988. *Ancient Israel. A New History of Israelite Society*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Le Roux, JH 2004. Augustine, Gadamer and the Psalms (Or: The Psalms as the answer to a Question), in DJ Human & CJA Vos (eds.), *Psalms and Liturgy*. New York: T&T, 123-130.
- Lipiński E 1995. Shemesh, in K van der Toorn, B Becking & PW van der Horst (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden: EJ Brill, 1445-1452.



Longman III, T 1988. *How to read the Psalms*. England: Inter-Varsity Press.

Lust, J 1985. *Messianism and the Septuagint*. VTS 36, 174-191.

Marttila, M 2006. *Collective Reinterpretation in the Psalms*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Mays, JL 1994. *Psalms. Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching*. Louisville: John Knox Press.

McCann, JC 1993a. *The Shape and Shaping of the Psalter*. Sheffield: JSOT Press.

McCann, JC 1993b. *A Theological Introduction to the Book of Psalms. The Psalms as Torah*. Nashville: Abingdon Press.

McNutt, P 1999. *Reconstructing the Society of Ancient Israel*. Louisville: Westminster John Knox Press.

Melugin, RF 1988. Canon and Exegetical Method, in DL Petersen, GM Tucker & RR Wilson (eds), *Canon, Theology and Old Testament Interpretation*. Philadelphia: Fortress Press, 48-61.

Menn, EM 2003. Sweet singer of Israel: David and the Psalms in Early Judaism, in HW Attridge and ME Fassler (eds.), *Psalms in community Jewish and Christian Textual, Liturgical, and Artistic Traditions*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 61-74.

Mettinger, TND 1976. *King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings*. Lund: Wallin & Dalholm.

Miller, PD 1986. *Interpreting the Psalms*. Philadelphia: Fortress Press.

- Miller, PD 2003. *The Psalter as a book of Theology*, in HW Attridge and ME Fassler (eds.), *Psalms in community Jewish and Christian Textual, Liturgical, and Artistic Traditions*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 87-98.
- Millard, M 1994. *Die Komposition des Psalters. Ein formgeschichtlicher Ansatz*. Tübingen: JCB Mohr (Paul Siebeck).
- Mitchell, DC 1997. *The Message of the Psalter. An Eschatological Programme in the Book of Psalms*. England: Sheffield Academic Press.
- Mowinckel, S 1962. *The Psalms in Israel's Worship*. Wiltshire: The Cromwell Press Ltd.
- Murphy, RE 2000. *The gift of the Psalms*. Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- Murphy, FJ 2002. *Early Judaism The Exile to the Time of Jesus*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc.
- Nasuti, HP 2005. The interpretive significance of sequence and selection in die Book of Psalms, in PW Flint en PD Miller (eds.), in *The Book of Psalms Composition & Reception*. Leiden: Brill NV, 311-339.
- Oegema, GS 1991. *De messiaanse verwachtingen ten tijde van Jezus, een inleiding in die messiaanse verwachtingen en bewegingen gedurende de hellenistisch-romeinse tijd*. België: Ten Have/Baarn.
- Ollenburger, BC 1987. *Zion the city of the Great King. A Theological Symbol of the Jerusalem Cult*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Otto, E 2004. The Judean Legitimation of Royal Rulers in its Ancient Near Eastern Contexts, in DJ Human & CJA Vos (eds.), *Psalms and Liturgy*. New York: T&T Clark, 131-139.

- Otto, E 2009, *Hermeneutics of Biblical Theology, History of Religion and the Theological substance of two Testaments. The Reception of Psalms in Hebrews*, in DJ Human & GJ Steyn (eds.), *Psalms and Hebrews. Studies in Reception*. New York / London: T&T Clark.⁷⁸
- Peels, HGL 2007. *Met of zonder kapitaal? Psalm 110 aan beide zijden van de kloof*, in GC den Hertog & C van der Kooi (eds.), *De Spanning tussen bijbelwetenschap en geloofsleer*. Kampen: Kok/Pharos, 139-159.
- Pleins, JD 1993. *The Psalms, Songs of Tragedy, Hope and Justice*. New York: Orbis Books.
- Preuss, HD 1984. *Das Alte Testament in christlicher Predigt*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Priest, J 1992. *A note on the messianic banquet*, in JH Charlesworth (ed.), *The first Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins. The Messiah – developments in earliest Judaism and Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 222-238.
- Prinsloo, WS 1988. *Psalm 110*, in CW Burger, BA Müller & DJ Smit (reds.), *Woordteen die lig II/4. Riglyne vir prediking oor die Psalms*. Kaapstad: NG Kerk Uitgewers, 174-181.
- Prinsloo, WS [1987] 1996. *Die boek Jesaja*, in JJ Burden & WS Prinsloo (reds.), *Tweegesprek met God, Die literatuur van die Ou Testament. Deel 3*, 2de druk. Kaapstad: Tafelberg, 83 – 114.
- Redditt, PL 1999. *Daniël*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Rendtorff, R 2005. *David in the Psalms*, in PW Flint and PD Miller (reds.), *The Book of Psalms Composition & Reception*. Leiden: Brill NV, 53-64.

⁷⁸ Publication in print.



- Ridderbos, J 1958. *De Psalmen*, in GH Aalders, WH Gispen and J Ridderbos, *Commentaar op het Oude Testament*. Kampen: Kok.
- Roberts, JJM 1992. The Old Testament's Contribution to Messianic Expectations, in JH Charlesworth (eds.), *The first Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins. The Messiah – developments in earliest Judaism and Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 39-51.
- Roberts, JJM 2005. Mowinckel's enthronement festival: A Review, in PW Flint en PD Miller (eds.), *The Book of Psalms Composition & Reception*. Leiden: Brill NV, 97-115.
- Rösel, C 1999. *Die messianische Redaktion des Psalters. Studien zur Entstehung und Theologie der Sammlung Psalm 2-39*. Stuttgart: Calwer Verlag.
- Rosenberg, J 1986. *King and Kin. Political Allegory in the Hebrew Bible*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Sabourin, LSJ 1974. *The Psalms. Their Origin and Meaning*. New York: Alba House.
- Sakelys, Afrikaanse Protestantse Kerk: Elfde Sinode 6 tot 11 September 2004.
- Saur, M 2004. *Die Königpsalmen. Studien zur Entstehung und Theologie*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Schaefer, K 2001. *Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative & Poetry*, in DW Cottor, JT Walsh & C Franke (eds.), *Psalms*. Collegville: Liturgical Press.
- Schimanowski, G 1985. *Weisheit und Messias*. Tübingen: Mohr Siebeck.



- Schmidt, HH 1991. *Alttestamentliche Voraussetzungen neutestamentlicher Christologie. Altes Testament und christlicher Glaube. Jahrbuch für Biblische Theologie, Band 6.* Neukirchen: Neukirchener Verlag.
- Schneider, D 1995. *Das Buch der Psalmen. 1 Teil. Psalm 1 bis 50.* Zürich: Brockhaus Verlag Wuppertal.
- Schuman, NA 1988: *Messians en Menseljk.* Kampen: JH Kok.
- Seitz, C 2007. *Jerusalem and its Gods. A Review of Ancient Astral Worship and 'Jerusalem'.* http://www.jerusalemquarterly.org/pdfs/32_seits.pdf 27 Februarie 2009.
- Seybold, K 1986. *Die Psalmen. Eine Einführung.* Stuttgart: W. Kohlhammer
- Seybold, K 1996. *Handbuch zum Alten Testament I/15. Die Psalmen.* Tübingen: JCB Mohr (Paul Siebeck).
- Seybold, K 2003. *Poetik der Psalmen.* Stuttgart: W Kohlhammer.
- Soggin, JA 1993. *An Introduction to the History of Israel and Judah.* Translated by J Bowden. London: SCM Press.
- Stander, H 2003. *Hoe om die Bybel beter te verstaan.* Vanderbijlpark: Carpe Diem.
- Stec, DM 2004: *The Aramaic Bible Vol 16. The Targum of Psalms. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes.* New York: T&T Clark.
- Stuhlmüller CP, 2002. *The Spirituality of the Psalms.* Minnesota: Liturgical Press.

- Talmon, S 1992. The Concepts of Messiah and Messianism in early Judaism, in JH Charlesworth (ed.), *The first Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins. The Messiah – developments in earliest Judaism and Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 79-115.
- Tanner, BL 2001. *The Book of Psalms through the lens of intertextuality*. New York: Peter Lang.
- Terrien, S 2003. *The Psalms. Strophic Structure and Theological Commentary*. Michigan: Wm. B. Eerdmans.
- Tomes, R 1989. The Psalms, in S Bigger (ed.), *Creating the Old Testament. The emergence of the Hebrew Bible*. Oxford: Basil Blackwell, 251-267.
- Tournay, RJ 1991. *Seeing and Hearing God with the Psalms. The Prophetic Liturgy of the Second Temple in Jerusalem*. Translated by JE Crowley. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Tower, M 1989. The Authority and Use of the Hebrew Bible, a Christian Perspective, in S Bigger (ed.), *Creating the Old Testament. The emergence of the Hebrew Bible*. Oxford: Basil Blackwell, 37-42.
- Treves, M 1988. *The dates of the Psalms. History and poetry in ancient Israel*. Pisa: Giardini Editori E Stampatori.
- Tromp, N 2000. *Belichting van het Bijbelboek. Psalmen 1-50*. 's-Hertogenbosch: Wöhrmann Print Service.
- Usue, EO 2007. Theological-Mythological Viewpoints on Divine Sonship in Genesis 6 and Psalm 2, in DJ Human (ed.), *Psalms and Mythology*. London / New York: T & T Clark , 77-90.
- Vanderkam, JC 1994. *The Dead Sea Scrolls Today*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

- Vanderkam, JC 2003. Messianism and Apocalypticism, in JJ Collins, BJ McGinn en SJ Stein (eds.), *The Continuum History of Apocalypticism*. New York: Continuum, 112-138.
- Van der Ploeg, JPM 1974. *Psalmen Deel II*. Roermond: JJ Romen & Zonen Uitgevers.
- Van Eck, E 2008. Een teks – meerdere betekenis: Hoe lees ons die Bybel?, in AG van Aarde (ed.), *HTS Teologiese Studies / Theological Studies 64*, 1155-1185.
- Van Gemeren, WA (eds) 1997. *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis. Volume 2*. Michigan: Zondervan Publishing House.
- Van Groningen, G 1990. *Messianic Revelation in the Old Testament*. Michigan: Baker Book House.
- Van Rooy, H 2009. The versification of the Psalms and the interpretation of the Psalms in Hebrewes, in DJ Human & GJ Steyn (eds.), *Psalms and Hebrews. Studies in Reception*. New York / London: T&T Clark.⁷⁹
- Van Uchelen, NA [1977] 1986. *De Prediking van het Oude Testament. Psalmen deel II*. Tweede aangevulde druk. Nijkerk: GF Callenbach.
- Van Zyl, AH 1976. *Die Ou Testament net een boek*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Van Zyl, AH 1987. *Hy wat sou kom: Messiaanse prediking in die Ou Testament*. Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers.
- Vos, CJA 2005. *Theopoetry of the Psalms*. Pretoria: Protea Book House.
- Volsoo, W 1986. *Méér as net 'n storie*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.

⁷⁹ Publication in print.

- Vosloo, W. & Van Rensburg, FJ 1993. *Die Bybel in Praktyk*. Vereeniging: CUM.
- Vosloo, W. & Van Rensburg, FJ 1999. *Die Bybellennium eenvolumekommentaar: Die Bybel uitgelê vir eietydse toepassing*. Vereeniging: CUM.
- Waschke, EJ 2001. *Der Gesalbte. Studien zur alttestamentlichen Theologie*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Weber, B 2003. *Werkbuch Psalmen II. Die Psalmen 73 bis 150*. Stuttgart: W Kohlhammer.
- Westermann, C 1967. *Der Psalter*. Stuttgart: Calwer Verlag.
- Westermann, C [1978] 1985. *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*. Zweite Auflage. *Gründrisse Zum Alten Testament. Band 6*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Whedbee, JW 1988. On Divine and Human Bonds: The Tragedy of the House of David in, GM Tucker & RR Wilson (eds), *Canon, Theology and Old Testament Interpretation*. Philadelphia: Fortress Press, 147-165.
- White, REO 1984. *A Christian Handbook to the Psalms*. Michigan: Wm. B. Eerdmans.
- Wilson, GH 2002. *Psalms Volume 1. The NIV Application Commentary*. Michigan: Zondervan.
- Wilson, GH 2005. King, Messiah, and the reign of God: Revisiting the royal psalms and the shape of the *Psalter*, in PW Flint en PD Miller (eds.), in *The Book of Psalms. Composition & Reception*. Leiden: Brill NV, 391-406.
- Zeitlin, IM [1984] 1991. *Ancient Judaism*. Cornwall: TJ Press Ltd.

Zenger, E 1996. Komposition und Theologie des 5. Psalmenbuchs 107-145.
Biblische Notizen 82.

Zenger, E 2008. *Psalmenexegese und Psalterexegese. Ein Forschungsskizze.*
Colloquium Biblicum Lovaniense. 5-7 Augustus 2008. Leuven. [http://www.
Theo.kuleuven.be/page/centr_collbibl_2008/](http://www.Theo.kuleuven.be/page/centr_collbibl_2008/) 15 Januarie 2009.

Zimmerli, W [1978] 1987. *Old Testament Theology in Outline.* Edinburgh: John
Knox Press.

ADDENDUM A

מִשַׁח BINNE DIE KONTEKS VAN DIE HEBREEUSE KANON

As **selfstandige naamwoord** word מִשַׁח soos volg as enkelvoud of meervoud in die Hebreëuse Kanon gebruik as *gesalfde*, *gesalfdes* of *salf*.

Levitikus 4:3

אם הכהן המשיח יחטא לאשמת העם והקריב על חטאתו אשר חטא פר
 בן־בקר תמים ליהוה לחטאת:

...as die gesalfde priester sondig, sodat die volk daardeur skuldig word, moet hy vir die sonde wat hy gedoen het, 'n jong bul sonder gebrek aan Jahwe as sondoffer bring;

Levitikus 4:5

ולקח הכהן המשיח מדם הפר והביא אתו אל־אהל מועד:

Dan moet die gesalfde priester van die bloed van die bul neem en dit na die tent van samekoms bring,

Levitikus 4:16

והביא הכהן המשיח מדם הפר אל־אהל מועד:

Dan moet die gesalfde priester van die bloed van die bul in die tent van samekoms bring,

Numeri 3:3

אלה שמות בני אהרן הכהנים המשחים אשר־מלא ידם לכהן:

Dit is die name van die seuns van Aäron, die gesalfde priesters, wat hy aangestel het om die priesteramp te bedien.



1 Samuel 2:10

משיחו יהוה יחתו מריבו עלו בשמים ירעם יהוה ידן אפסי־ארץ ויתק־עו למלכו וירם קח

Die wat met Jahwe twis, word verpletter; oor hulle donder Hy in die hemel; Jahwe oordeel die eindes van die aarde, en Hy gee sterkte aan sy koning en verhef die horing van sy gesalfde.

1 Samuel 2:35

והקימתי לי כהן כהן נאמן כאשר בלבכי ובנפשי יעשה ובניתי לו בית נאמן והתהלך לפני־משיחי כל־הימים

En Ek sal vir My 'n getroue priester verwek wat sal handel soos dit in my harte n in my siel is en Ek sal vir hom 'n bestendige huis bou, sodat hy al die dae voor my aangesig van my gesalfde kan wandel.

1 Samuel 12:3

הנני ענו בי נגד יהוה ונגד משיחו את־שור מי לקחתי וחמור מי לקחתי ואת־מי עשקתי
את־מי רצותי ומיד־מי לקחתי כפר ואעלים עיני בו ואשיב לכם:

Hier is ek; getuig teen my voor die Her een voor sy gesalfde: wie se bees ek geneem hete n wie se esel ek geneem hete n wie ek verdruk of hard behandel het; en uit wie se hande k omkoopgeld aangeneem het om my oë daarmee toet e maak – dan sal ek dit aan julle teruggee.

1 Samuel 12:5

ויאמר אליהם עד יהוה בכם ועד משיחו היום הזה כי לא מצאתם בידי מאומה ויאמר עד:

Daarop sê hy vir hulle: Jahwe is getuie teen julle, en getuie is sy gesalfde vandag, dat julle niks in my hand gevind het nie. En hulle roep: Hy is getuie.

1 Samuel 16:6

ויהי בכואם וירא את־אליאב ויאמר אך נגד יהוה משיחו:

Toe hulle inkome n hy Eliab sien, dink hy: Gewis, hier staan die gesalfde van Jahwe!



1 Samuel 24:7

ויאמר לאנשיו חלילה לי מיהוה אם־אעשה את־הדבר הזה לארני למשיח יהוה לשלח ידי בו כי־משיח יהוה הוא:

...en hy het aan sy manne gesê: Mag Jahwe my bewaar dat ek so iets aan my heer, die gesalfde van Jahwe, sou doen om my hand teen hom uit te steek; want hy is die gesalfde van Jahwe.

1 Samuel 24:11

הנה היום הזה ראו עיניך את אשר־נתנך יהוה היום בידי במערה ואמר להרגך ותחס עליך ואמר לא־אשלח ידי באדני
כי־משיח יהוה הוא:

Kyk, vandag sien u eie oë dat Jahwe u vandag in die spelonk in my hand gegee het; en hulle het gesê ek moet u doodmaak, maar ek het u verskoon en gesê: Ek sal my hand nie uitsteek teen my heer nie, want hy is die gesalfde van Jahwe.

1 Samuel 26: 9

ויאמר דוד אל־אבישי אל־תשחיתוהו כי מי שלח ידו במשיח יהוה ונקח:

Maar Dawid sê vir Abisai: Bring hom nie om nie, want wie slaan sy hand aan die gesalfde van Jahwe en bly ongestraf?

1 Samuel 26:11

חלילה לי מיהוה משלח ידי במשיח יהוה ועתה קח־נא את־החנית אשר מראשתו ואת־צפחת המים ונלכה לנו:

Mag Jahwe my bewaar dat ek my hand aan die gesalfde van Jahwe sou slaan! Maar neem nou tog die spies wat aan sy koppenent is, en die waterkruik, en laat ons weggaan.

1 Samuel 26:16

לא־שוב הדבר הזה אשר עשית חייהוה כי בני־מות אתם אשר לא־שמרתם על־ארניכם על־משיח יהוה ועתה ראה
אי־חנית המלך ואת־צפחת המים אשר מראשתו:

Hierdie ding is nie goed wat jy gedoen het nie! So waar as Jahwe leef, voorwaar, julle verdien die dood, omdat julle nie wag gehou het oor julle heer, oor die gesalfde van Jahwe nie. En kyk nou, waar is die spies van die koning en die waterkruik wa taan sy koppenent was!



1 Samuel 26:23

ויהוה ישיב לאיש את־צדקתו ואת־אמנתו אשר נתן יהוה היום ביד ולא אביתי לשלח ידי במשיח יהוה:

Jahwe tog vergeld aan elkeen sy regverdigheid ens y getrouheid – Jahwe het u vandag in my hand gegee, maar ek wou nie my hand teen die gesalfde van Jahwe uitsteek nie.

2 Samuel 1:14

ויאמר אליו דוד איך לא יראת לשלח ירך לשחת את־משיח יהוה:

En Dawid sê vir hom: Hoe? Jy was nie bevrees om jou hand uit te stee kom die gesalfde van Jahwe dood te maak nie?

2 Samuel 1:16

ויאמר אליו דוד דמיך על־ראשך כי פיך ענה בך לאמר אנכי מתתי את־משיח יהוה:

En Dawid het vir hom gesê: Jou bloed i sop jou hoof, want jou mond getuig teen jou, omdat jy sê: ek het die gesalfde van Jahwe gedood.

2 Samuel 19:21

ויען אבשי בן־צרויה ויאמר התחת זאת לא יזמת שמעי כי קלל את־משיח יהוה:

Toe het Abisai, die seun van Seruja, geantwoord en gesê: Moet Simeï nie hieroor gedood word, omdat hy die gesalfde van Jahwe gevloek het nie?

2 Samuel 22:51

מגדיל ישועות מלכו ועשה־חסד למשיחו לרוד ולרעו ער־עולם:

Hy is dit wat die verlossing van sy koning groot maak en goedertierenheid bewys aans y gesalfde, aan Dawid en aan sy nageslag tot in ewigheid.



2 Samuel 23:1

ואלה דברי דוד האחרנים נאם דוד בן־ישי ונאם הגבר הקם על משיח אלהי יעקב ונעים זמרות ישראל:

En dit is die laaste woorde van Dawid: Dawid spreek, die seun van Isai, en die man wat hoog geplaas was, spreek, die gesalfde van die God van Jakob en die lieflike in die sange van Israel.

1 Kronieke 9:30

ומן־בני הכהנים רקחי המרקחת לבשמים:

En van die seuns van die priesters was daar mengers van salf uit speserye.

1 Kronieke 16:22

אל־תגעו במשיחי ובנביאי אל־תרעו:

Raak my gesalfdes nie aan en doen my profete geen kwaad nie.

2 Kronieke 6:42

יהוה אלהים אל־תשב פני משיחך זכרה לחסדי דוד עבדך:

Here, God, wys u gesalfde nie af nie; dink aan die gunsbewyse aan u kneg Dawid!

Psalm 2:2

יתיצבו מלכי־ארץ ורוזנים נוסדו־יחד עליהוה ועל־משיחו:

Die konings van die aarde staan gereed, en die vorste hou saam raad teen Jahwe en sy gesalfde en sê:

Psalm 18:50

מגדל ישועות מלכו ועשה חסד למשיחו לדוד ולזרעו עד־עולם:

Hy wat die verlossinge van sy koning groot maak en goedertierenheid bewys aan sy gesalfde, aan Dawid en aan sy nageslag tot in ewigheid.



Psalm 20:6

אלה ברכב ואלה בסוסים ואנחנו בשם־יהוה אלהינו נזכיר:

Nou weet ek dat Jahwe sy gesalfde verlos; hy sal hom verhoor uit sy heilige hemel met magtige dae van verlossing van sy regterhand.

Psalm 28:8

יהוה עז־למו ומעוז ישועות משיחו הוא:

Jahwe is 'n sterkte vir hulle, en Hy is 'n vesting van verlossing vir sy gesalfde.

Psalm 84:9

מוגנו ראה אלהים והבט פני משיחך:

... o God, ons skild, kyk en aanskou die aangesig van u gesalfde.

Psalm 89:38

ואתה זנחת ותמאס התעברת עם־משיחך:

Maar U het self verstoot en verag, U het toornig geword teen u gesalfde.

Psalm 89:51

אשר חרפו אויביך יהוה אשר חרפו עקבות משיחך:

...waarmee u vyande, o Here, smaad, waarmee hulle die voetstappe van u gesalfde smaad.

Psalm 105:15

אל־תגעו במשיחי ובנביאי אל־תרעו:

Raak my gesalfdes nie aan en doen my profete geen kwaad nie.



Psalm 132:10

בעבור דוד עבדך אלתשב פני משיחך:

Wys u gesalfde nie af nie, ter wille van Dawid, u kneg.

Psalm 132:17

שם אצמיח קרן לדוד ערכתי נר למשיחי:

Daar sal Ek vir Dawid 'n horing laat uitspruit; Ek het vir my gesalfde 'n lamp toeberei.

Prediker 10:1

זכובי מות יבאיש יביע שמן רוקח יקר מחכמה מכבוד סכלות מעט:

Dooie vlieë laat die salf van die apteker stink en bederwe; 'n bietjie dwaasheid weeg swaarder as wysheid, as eer.

Hooglied 1:3

לריח שמניך טובים שמן תורק שמך עליכן עלמות אהבון:

U salf is aangenaam van geur, u naam is soos salf wat uitgegiet is; daarom het die jonkvroue u lief.

Hooglied 4:10

מהיפו דרך אחתי כלה מהמבו דרך מיין וריח שמניך מכליבשמים:

Hoe skoon is u liefde, my susterbruid, hoeveel beter is u liefde as wyn en die geur van u salf as al die speserye!

Jesaja 45:1

כה אמר יהוה למשיחו לכורש אשר החזקתי בימינו לדדלפניו גוים ומתני מלכים אפתח לפניו דלתים ושערים

לא יסגרו:

So sê Jahwe aan sy gesalfde, aan Kores, wie se regterhand Ek gevat het om nasies voor hom neer te werp, terwyl Ek die lendene van konings losgord; om voor hom deure oop te maak, en poorte sal nie gesluit bly nie;



Jesaja 57:9

ותשרי למלך בשמן ותרכי רקחך ותשלחי צריך ער־מרחק ותשפילי ער־שאוּל:

En jy het na die koning getrek met olie en jou salf baie gemaak; en jy het jou boodskappers gestuur na ver plekke, ja, diep na die doderyk toe.

Klaagliedere 4:20

רוח אפינו משיח יהוה נלכד בשחיתותם אשר אמרנו בצל־נחיה בגוים:

Resj. Die asem van ons neus, die gesalfde van Jahwe, is in hulle kuile gevang, hy onder wie se skaduwee ons gedink het om te lewe onder die nasies.

Daniël 9:25

ותדע ותשכל מן־מצא דבר להשיב ולבנות ירושלים ער־משיח נגיד שבעים שבעה ושבעים ששים ושנים תשוב ונבנתה רחוב וחרוץ ובצוק העתים:

Nou moet jy weet en verstaan; van die uitgang van die woord af om Jerusalem te herstel en op te bou tot op 'n gesalfde, 'n vors, is sewe sewetalle; en twee en sestig sewetalle lank sal dit herstel en opgebou word, met pleine en slote, maar in tye van benoudheid.

Daniël 9:26

ואחרי השבעים ששים ושנים יכרת משיח ואין לו והעיר והקדש ישחית עם נגיד הבא וקצו בשטף ועד קץ מלחמה נחרצת שממות:

En na die twee en sestig sewetalle sal 'n gesalfde uitgeroei word, maar sonder iets vir hom; en die volk van 'n vors wat sal kom, sal die stad en die heiligdom verwoes, maar sy einde sal met 'n oorstroming wees, en tot die einde toe sal dit oorlog wees, vasbeslote verwoesting.

Habakuk 3:13

יצאת לישע עמך לישע את־משיחך מחצת ראש מבית רשע ערות יסוד ער־צואר סלה:

U trek uit tot redding van u volk, tot redding van u gesalfde. U verbrysel die kop van die huis van die goddelose en ontbloot die fondament tot by die nek.



Sagaria 4:14

ויאמר אלה שני בני־היצהר העמדים על־אדון כל־הארץ:

En hy sê: Dit is die twee gesalfdes wat by Jahwe van die ganze aarde staan.

As werkwoord word מִשַׁח soos volg gebruik as *salf*, *gesalf* of *salwing*:

Genesis 31:13

אנכי האל בית־אל אשר משחת שם מצבה אשר נדרת לי שם נדר עתה קום צא מקד־הארץ הזאת ושוב אל־ארץ מולדתך:

Ek is die God van Bet-el waar jy die gedenksteen gesalf het, waar jy aan My 'n gelofte gedoen het. Maak jou dan nou klaar, trek weg uit hierdie land en gaan terug na jou geboorteland.

Eksodus 28:41

והלבשת אתם את־אהרן אחיך ואת־בניו אתו ומשחת אתם ומלאת את־ידם וקדשת אתם וכהנו לי:

En trek dit jou broer Aäron en sy seuns saam met hom aan. En salf hulle en stel hulle aan en heilig hulle, sodat hulle vir My die priesteramp kan bedien.

Eksodus 29:7

ולקחת את־שמן המשחה ויצקת על־ראשו ומשחת אתו:

Neem dan die salfolie en giet dit op sy hoof en salf hom.

Eksodus 29:29

ובגדי הקדש אשר לאהרן יהיו לבניו אחריו למשחה בהם ולמלאכם את־ידם:

En die heilige klere van Aäron moet vir sy seuns ná hom wees, om hulle daarin te salf en as priesters aan te stel.



Eksodus 29:36

וּפְרַחַת תַּעֲשֶׂה לַיּוֹם עַל־הַכֹּפְרִים וְחַטָּאת עַל־הַמִּזְבֵּחַ בַּכֹּפֶרֶךְ עֲלִיּוֹ וּמִשַּׁחַת אֹתוֹ לְקֹדֶשׁ:

Jy moet ook daaglik 'n sondofferbul tot versoening berei en die altaar onsondig deur daarvoor versoening te doen; en jy moet dit self om dit te heilig.

Eksodus 30:26

וּמִשַּׁחַת בּוֹ אֶת־אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת אֶרֶץ הָעֵדוּת:

Daarmee moet jy dan die tent van samekoms self en die ark van die Getuienis

Eksodus 30:30

וְאֶת־אֹהֶרֶן וְאֶת־בָּנָיו תַּמְשַׁח וְקִדַּשְׁתָּ אֹתָם לְכַהֵן לִי:

Jy moet ook Aäron en sy seuns self en hulle heilig om vir My die priesteramp te bedien.

Eksodus 40:9

וּלְקַחְתָּ אֶת־שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וּמִשַּׁחְתָּ אֶת־הַמִּשְׁכָּן וְאֶת־כָּל־אֲשֵׁר־בּוֹ וְקִדַּשְׁתָּ אֹתוֹ וְאֶת־כָּל־כֵּלָיו וְהָיָה קֹדֶשׁ:

Dan moet jy die salfolie neem, en jy moet die tabernakel self en alles wat daarin is, en dit heilig met alles wat daarby behoort; en dit sal heilig wees.

Eksodus 40:10

וּמִשַּׁחְתָּ אֶת־מִזְבֵּחַ הָעֹלָה וְאֶת־כָּל־כֵּלָיו וְקִדַּשְׁתָּ אֶת־הַמִּזְבֵּחַ וְהָיָה הַמִּזְבֵּחַ קֹדֶשׁ קִדְשִׁים:

Jy moet ook die brandofferaltaar self met al sy gereedskap, en jy moet die altaar heilig, en die altaar sal hoogheilig wees.

Eksodus 40:11

וּמִשַּׁחְתָּ אֶת־הַכִּיֹּר וְאֶת־כַּנּוֹ וְקִדַּשְׁתָּ אֹתוֹ:

Self dan die waskom en sy voetstuk, en heilig dit.



Eksodus 40:13

והלבשת את־אהרן את בגדי הקדש ומשחת אתו וקדשת אתו וכהן לי:

Trek Aäron dan die heilige klere aan; en salf hom en heilig hom, dat hy vir My die priesteramp kan bedien.

Eksodus 40:15

ומשחת אתם כאשר משחת את־אביהם וכהנו לי והיתה להם משחתם לכהנת עולם לדרתם:

Salf hulle dan, soos jy hulle vader gesalf het, dat hulle vir My die priesteramp kan bedien. En hul salwing moet vir hulle 'n ewige priesterskap in hulle geslagte wees.

Levitikus 6:20

זה קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו ליהוה ביום המשח אתו עשירת האפה סלת מנחה תמיד מחציתה בבקר ומחציתה

בערב:

Dit is die offer van Aäron en sy seuns wat hulle aan Jahwe moet bring op die dag as hy gesalf word; die tiende van 'n efa fynmeel as voortdurende spysoffer; die helfte daarvan in die oggend en die helfte daarvan in die aand.

Levitikus 6:22

והכהן המשיח תחתיו מבניו יעשה אתה חקי־עולם ליהוה כליל תקטר:

Ook moet die priester wat uit sy seuns in sy plek gesalf word, dit berei, as 'n ewige insetting. Dit moet geheel en al vir Jahwe aan die brand gesteek word.

Levitikus 7:36

אשר צוה יהוה לתת להם ביום משחו אתם מאת בני ישראל חקת עולם לדרתם:

...wat Jahwe beveel het om hulle te gee van die kant van die kinders van Israel, op die dag toe Hy hulle gesalf het. Dit is 'n ewige insetting vir hulle geslagte.



Levitikus 8:10

ויקח מלשה את־שמן המשחה וימשח את־המשכן ואת־כל־אשר־בו ויקדש אתם:

Toe het Moses die salfolie geneem en die tabernakel en alles wat daarin was gesalf en dit geheilig.

Levitikus 8:11

ויז ממנו על־המזבח שבע פעמים וימשח את־המזבח ואת־כל־כליו ואת־הכיר ואת־כנו לקדשם:

En hy het daarvan sewe maal op die altaar gesprinkel en die altaar gesalf en al sy gereedskap, met die waskom en sy voetstuk, om dit te heilig.

Levitikus 8:12

ויצק משמן המשחה על ראש אהרן וימשח אתו לקדשו:

Daarna het hy van die salfolie op die hoof van Aäron gegiet en hom gesalf om hom te heilig.

Levitikus 16:32

וכפר הכהן אשר־ימשח אתו ואשר ימלא את־ידו לכהן תחת אביו ולבש את־בגדי הכהן בגדי הקדש:

En die priester wat gesalf en aangestel sal word om in die plek van sy vader die priesteramp te bedien, moet die versoening doen; en hy moet die linneklere, die heilige klere, aantrek.

Numeri 7:1

ויקריבו הנשאים את חנכת המזבח ביום המשח אתו ויקריבו הנשאים את־קרבנם לפני המזבח:

En op die dag toe Moses die tabernakel klaar opgerig en dit gesalf en geheilig het met al sy gereedskap, en die altaar met al sy gereedskap, en hy dit gesalf en geheilig het...

Numeri 7:10

ויקריבו הנשאים את חנכת המזבח ביום המשח אתו ויקריבו הנשאים את־קרבנם לפני המזבח:

En die owerstes het die inwydingsgawe van die altaar gebring op die dag toe dit gesalf is, en die owerstes het hulle offer voor die altaar gebring.



Numeri 7:84

זאת חנכת המזבח ביום המזבח אתו מאת משיאי ישראל קצרת כסף שתיים עשרה מזרק־כסף שנים עשר כפות זהב שתיים
 עשרה:

Dit was die inwydingsgawe van die altaar van die kant van Israel se owerstes op die dag toe dit gesalf is: twaalf silwerskottels, twaalf silwerkomme, twaalf goue rookpanne...

Numeri 7:88

וכל בקר זבח השלמים עשרים וארבעה פרים אילם ששים עתדים ששים כבשים בני־שנה ששים זאת חנכת המזבח אחרי
 המזבח אתו:

En al die beeste vir die dankoffer was vier en twintig bulle; die ramme sestig, die bokramme sestig, die jaaroud lammers sestig. Dit is die inwydingsgawe van die altaar nadat dit gesalf is.

Numeri 35:25

והצילו העדה את־הרצח מיד גאל הרם והשיבו אתו העדה אל־עיר מקלטו אשר־נס שמה וישב בה עד־מות הכהן הגדל
 אשר־מזח אתו בשמן הקדש:

En die vergadering moet hom wat 'n doodslag begaan het, red uit die hand van die bloedwreker, en die vergadering moet hom laat teruggaan na sy vrystad waarheen hy gevlug het; en hy moet daarin bly tot die dood van die hoëpriester wat met die heilige olie gesalf is.

Deuteronomium 28:40

זיתים יהיו לך בכל־גבולך ושמן לא תסוך כי ישל זיתך:

Olyfbome sal jy hê in jou hele grondgebied, maar jy sal jou nie met olie salf nie; want jou olywe sal afval.

Rigters 9:8

הלוך הלכו העצים למזח עליהם מלך ויאמרו לזית מלוכה עלינו:

Eendag het die bome gegaan om 'n koning oor hulle te salf en aan die olyfboom gesê: Wees koning oor ons!



Rigters 9:15

ויאמר האמר אל־העצים אם באמת אתם משחים אתי למלך עליכם באו חסו בצלי ואם־אין תצא אש מן־האמר ותאכל

את־ארוזי הלבנון:

En die steekdoring het vir die bome gesê: As julle in waarheid my as koning oor julle salf, kom dan, skuil in my skaduwee; maar so nie, laat daar dan vuur uitgaan uit die steekdoring en die seders van die Líbanon verteer.

Rut 3:3

ורחצת וסבת ושמת שמלתך עליך וירדתי הגרן אל־תודעי לאיש עד בלתו לאכל ולשתות:

Was jou dan en salf jou en trek jou klere aan, en gaan af na die vloer toe; laat jou deur die man nie herken totdat hy klaar geëet en gedrink het nie.

1 Samuel 9:16

אל־תתן את־אמתך לפני בת־בליעל כי־מרב שיחי וכעסי דברתי ע־הנה:

Môre sulke tyd sal Ek 'n man uit die land Benjamin na jou stuur wat jy moet salf as 'n vors oor my volk Israel; en hy sal my volk verlos uit die hand van die Filistyne. Want Ek het my volk aangesien, omdat sy geroep na My gekom het.

1 Samuel 10:1

ויקח שמואל את־פך השמן ויצק על־ראשו וישקהו ויאמר הלווא כי־משחך יהוה על־נחלתו לנגיד:

En Samuel het die kruik met olie geneem en dit op sy hoof uitgegiet en hom gesoen en gesê: Het Jahwe jou nie gesalf as vors oor sy erfdeel nie?

1 Samuel 15:1

ויאמר שמואל אל־שאול אתי שלח יהוה למשחך למלך על־עמו על־ישראל ועתה שמע לקול דברי יהוה:

Toe sê Samuel vir Saul: Jahwe het my gestuur om jou as koning te salf oor sy volk, oor Israel; luister dan nou na die stem van die woorde van Jahwe.



1 Samuel 15:17

ויאמר שמואל הלוא אסיקטן אתה בעיניך ראש שבטי ישראל אתה וימשחך יהוה למלך עלי-ישראל:

En Samuel sê: Is jy, hoewel jy klein was in jou eie oë, nie tog die hoof van die stamme van Israel nie? En dit Here, het jou as koning oor Israel gesalf.

1 Samuel 16:3

וקראת לישי בזבח ואנכי אודיעך את אשר-תעשה ומשחת לי את אשר-אמר אליך:

Nooi Isai dan na die offermaaltyd en Ek sal jou bekend maak wat jy moet doen. Jy moet die een vir My salf wat Ek jou sal noem.

1 Samuel 16:12

וישלח ויביאהו והוא אדמוני עסיפה עינים וטוב ראי ויאמר יהוה קום משתחו כזזה הוא:

Daarop het hy gestuur en hom laat kom; en hy was rooierig, met mooi oë en 'n mooi voorkoms. En Jahwe sê: Staan op, salf hom, want dit is hy.

1 Samuel 16:13

ויקח שמואל את-קרן השמן וימשח אתו בקרב אחיו ותצלח רוח-יהוה אל-דוד מהיום ההוא ומעלה ויקם שמואל וילך

הרמתה:

Samuel neem toe die horing met olie en salf hom te midde van sy broers en die Gees van Jahwe het van dié dag af en verder oor Dawid vaardig geword. En Samuel het klaargemaak en na Rama gegaan.

2 Samuel 1:21

הרי בגלבע אל-טל ואל-מטר עליכם ושדי תרומת כי שם נגעל מגן גבורים מגן שאול בלי משיח בשמן:

Berge van Giloa, mag op julle geen dou en geen reën en geen velde van offergawes wees nie! Want daar is die skild van die helde weggegooi, die skild van Saul, sonder dat dit met olie gesalf is.



2 Samuel 2:4

ויבאו אנשי יהודה וימשחו־שם את־דוד למלך על־בית יהודה ויגדו לדוד לאמר אנשי יב־יש גלעד אשר קברו את־שאול:

Daarna het die manne van Juda gekom en Dawid daar as koning oor die huis van Juda gesalf. Toe hulle aan Dawid meedeel en sê: Dit is die manne van Jabes in Gilead wat Saul begrawe het...

2 Samuel 2:7

ועתה תחזקנה ידיכם והיו לבני־חיל כי־מת ארניכם שאול וגם־אתי משחו בית־יהודה למלך עליהם:

En nou, laat julle hande sterk wees, en wees wakker manne; want julle heer Saul is dood. Daarby het die huis van Juda my ook as koning oor hulle gesalf.

2 Samuel 3:39

ואנכי היום רך ומשוּח מלך והאנשים האלה בני צרויה קשים ממני ישלם יהוה לעשה הרעה ברעתו:

Maar ek is vandag swak, alhoewel ek as koning gesalf is, terwyl hierdie manne, die seuns van Seruja, harder is as ek. Mag Jahwe die kwaaddoener vergelde na sy boodsheid!

2 Samuel 5:3

ויבאו כל־זקני ישראל אליה־מלך חברונה ויכרת להם המלך דוד ברית בחברון לפני יהוה וימשחו את־דוד למלך

על־ישראל:

Al die oudstes van Israel het na die koning in Hebron gekom en koning Dawid het met hulle 'n verbond in Hebrond gesluit voor die aangesig van Jahwe en hulle het Dawid as koning oor Israel gesalf.

2 Samuel 5:17

וישמעו פלשתים כי־משחו את־דוד למלך על־ישראל ויעלו כל־פלשתים לבקש את־דוד וישמע דוד וירד אליה־מצודה:

Toe die Filistyne hoor dat Dawid as koning oor Israel gesalf was, het al die Filistyne opgetrek om Dawid te soek, maar Dawid het dit gehoor en afgetrek na die bergvesting.



2 Samuel 12:7

ויאמר נתן אל־דוד אתה האיש כה־אמר יהוה אלהי ישראל אנכי משחתך למלך על־ישראל ואנכי הצלתך מיד שאול:

Toe sê Natan vir Dawid: U is die man! So sê Jahwe, die God van Israel: Ek het jou as koning gesalf oor Israel, en Ek het jou gered uit die hand van Saul.

2 Samuel 14:2

וישלח יואב תקועה ויקח משם אשה חכמה ויאמר אליה התאבלי־נא ולבשי־נא בגדי־אבל ואל־תסוכי שמן והיית כאשה

זה ימים רבים מתאבלת על־מת:

... en Joab het na Tekóa gestuur en daarvandaan 'n skrandere vrou laat haal en aan haar gesê: Stel jou tog aan soos een wat treur, en trek rouklere aan; en salf jou nie met olie nie, maar hou jou soos 'n vrou wat al baie dae rou oor 'n dode.

2 Samuel 19:10

ואבשלום אשר משחנו עלינו מת במלחמה ועתה למה אתם מחרשים להשיב את־המלך:

En Absalom wat ons oor onself gesalf het, het in die geveg gesneuel; waarom is julle dan nou nalatig om die koning terug te bring?

1 Konings 1:34

וימשח אותו שם צדוק הכהן ונתן הנביא למלך על־ישראל ותקעתם בשופר ואמרתם יחי המלך שלמה:

...en laat Sadok, die priester, en Natan, die profeet, hom daar as koning oor Israel salf, en julle moet op die ramshoring blaas en sê: Mag koning Salomo lewe!

1 Konings 1:39

ויקח צדוק הכהן את־קרן השמן מן־האהל וימשח את־שלמה ויתקעו בשופר ויאמרו כלהעם יחי המלך שלמה:

En die priester Sadok het die horing met olie uit die tent geneem en Salomo gesalf en hulle het op die ramshoring geblaas en die hele volk het gesê: Mag koning Salomo lewe!



1 Konings 1:45

וימשחו אתו צדוק הכהן ונתן הנביא למלך בגחון ויעלו משם שמחים ותהם הקריה הוא הקול אשר שמעתם:

En Sadok, die priester, en Natan, die profeet, het hom in Gihon as koning gesalf, en daarvandaan het hulle met blydschap opgetrek, sodat die stad opgewonde geraak het; dit is die geluid wat julle gehoor het.

1 Konings 5:1

וישלח חירם מלך־צור את־עבדיו אל־שלמה כי שמע כי אתו משחו למלך תחת אביו כי אהב היה חירם לדוד

כל־הימים:

En Hiram, die koning van Tirus, het sy dienaars na Salomo gestuur, omdat hy gehoor het dat hulle hom in sy vader se plek as koning gesalf het, want Hiram was altyd 'n vriend van Dawid.

1 Konings 19:15

ויאמר יהוה אליו לך שוב לדרכך מדברה דמשק ובאת ומשחת את־חזאל למלך על־ארם:

Maar Jahwe sê vir hom: Gaan terug op jou pad na die woestyn van Damaskus, en gaan heen en salf Hásael as koning oor Aram.

1 Konings 19:16

ואת יהוא בן־נמשי תמשח למלך על־ישראל ואת־אלישע בן־שפט מאבל מחולה תמשח לנביא תחתך:

En Jehu, die seun van Nimsi, moet jy salf as koning oor Israel; en Elísa, die seun van Safat, uit Abel-Mehóla, moet jy salf as profeet in jou plek.

2 Konings 9:3

ולקחת פך־השמן ויצקת על־ראשו ואמרת כה־אמר יהוה משחתך למלך אל־ישראל ופתחת הדלת ונסתה ולא תחכה:

...neem dan die kruik met olie en giet dit op sy hoof uit en sê: So spreek Jahwe: Ek salf jou tot koning oor Israel. Maak dan die deur oop en vlug en vertoef nie.



2 Konings 9:6

ויקם ויבא הביתה ויצק השמן אל־ראשו ויאמר לו כה־אמר יהוה אלהי ישראל משחתוך למלך אל־יעם יהוה אל־ישראל:

En hy het opgestaan en in die huis ingegaan. Toe giet hy die olie op sy hoof uit en sê vir hom: So spreek Jahwe, die God van Israel: Ek salf jou as koning oor die volk van Jahwe, oor Israel.

2 Konings 9:12

ויאמרו שקר הגרנא לנו ויאמר כזאת וכזאת אמר אלי לאמר כה אמר יהוה משחתוך למלך אל־ישראל:

Maar hulle sê: Dis leuens! Vertel ons tog. En hy antwoord: So en so het hy met my gespreek en gesê: So spreek Jahwe: Ek salf jou as koning oor Israel.

2 Konings 11:12

ויצא את־בן־המלך ויתן עליו את־הגור ואת־העדות וימלכו אתו וימשחוהו ויכריכף ויאמרו יחי המלך:

Daarna het hy die seun van die koning uitgebring en aan hom die kroon en die Getuienis oorgegee; en hulle het hom koning gemaak en hom gesalf en met die hande geklap en gesê: Mag die koning lewe!

2 Konings 23:30

וירכבהו עבדיו מת ממגדו ויבאהו ירושלים ויקברוהו בקברתו ויקח עם־הארץ את־יהואחז בן־יאשיהו וימשחו אתו וימליכו אתו תחת אביו:

En sy dienaars het hom dood vervoer van Megiddo af en hom in Jerusalem gebring en hom in sy graf begrawe; en die volk van die land het Joahas, die seun van Josia, geneem en hom gesalf en hom in die plek van sy vader koning gemaak.

1 Kronieke 11:3

ויבאו כל־זקני ישראל אל־המלך חברונה ויכרת להם דויד ברית בחברון לפני יהוה וימשחו את־דויד למלך על־ישראל כדבר יהוה ביד־שמואל:

So het dan al die oudstes van Israel na die koning in Hebron gekom en Dawid het met hulle 'n verbond gesluit in Hebrond voor die aangesig van Jahwe en hulle het Dawid as koning oor Israel gesalf volgens die woord van Jahwe deur die diens van Samuel.



1 Kronieke 14:8

וישמעו פלשתים כי־נמשח דויד למלך על־כל־ישראל ויעלו כל־פלשתים לבקש את־דויד וישמע דויד ויצא לפניהם:

Toe die Filistyne hoor dat Dawid as koning oor die hele Israel gesalf was, het al die Filistyne opgetrek om Dawid te soek. Toe Dawid dit hoor, het hy teen hulle uitgetrek.

1 Kronieke 29:22

ויאכלו וישתו יהוה ביום ההוא בשמהה גדולה וימליכו שנית לשלמה בן־דויד
וימשחו ליהוה לנגיד ולצדוק לכהן:

En hulle het die dag geëet en gedrink voor die aangesig van Jahwe met groot blydskap en Salomo, die seun van Dawid, vir die tweede maal koning gemaak en as vors gesalf vir Jahwe en Sadok as priester gesalf.

2 Kronieke 22:7

ומאלהים היתה תבוסת אחזיהו לבוא אל־יורם ובכאו יצא עם־יהורם אל־יהוא בן־נמשי אשר משחו יהוה להכרית
את־בית אחאב:

Maar die ondergang van Ahasia was van God, dat hy na Joram moes kom; en toe hy daar aankom, het hy saam met Joram uitgetrek teen Jehu, die seun van Nimsi, wat Jahwe gesalf het om die huis van Agab uit te roei.

2 Kronieke 23:11

ויציאו את־בן־המלך ויתנו עליו את־הגזר ואת־העדות וימליכו אתו וימשחוהו יהוידע ובניו ויאמרו יחי המלך:

Daarna het hulle die seun van die koning uitgebring en aan hom die kroon van die Getuienis oorgegee; en hulle het hom koning gemaak en Jodaja en sy seuns het hom gesalf en gesê: Mag die koning lewe!

2 Kronieke 28:15

ויקמו האנשים אשר־נקבו בשמות ויחזיקו בשביה וכל־מערמיהם הלבישו מן־השלל וילבשום וינעלום ויאכלום וישקום
ויסכום וינהלום בחמרים לכל־כושל ויביאום ירחו עיר־התמרים אצל אחיהם וישובו שמרן:



En die manne wat met hulle naam aangewys was, het opgestaan en die gevangenes ondersteun en al die naaktes onder hulle uit die buit klere aangetrek; en hulle het aan hulle klere en skoene gegee en hulle laat eet en drink en hulle gesalf en almal wat moeg was, op esels vervoer en na Jerigo, die palmstad, by hul broers gebring; daarna het hulle na Samaria teruggegaan.

Psalm 2:6

ואני נסכתי מלכי על־ציון הר־קדשי:

Ek self het tog my koning oor Sion, my heilige berg, gesalf.

Psalm 45:8

אהבת צדק ותשנא רשע על־כן משחך אלהים אלהיך שמן ששון מחבריך:

U het geregtigheid lief en haat goddeloosheid, daarom het, o koning, u God, u gesalf met vreugde-olie bo u metgeselle.

Psalm 89:20-21

או דברת־בחוֹן לחסידך ותאמר שוייתי עזר על־גבור הרימותי בחזר מעם: מצאתי דוד עבדי בשמן קדשי משחתיו:

Ek het Dawid, my kneg, gevind en met my heilige olie hom gesalf.

Psalm 92:10-11

ותבט עיני בשורי בקמים עלי מרעים תשמענה אזני: ותרם כראים קרני בלתי בשמן רעם:

Maar U verhoog my horing soos van 'n buffel; ek is met vars olie gesalf.

Jesaja 21:5

ערך השלחן צפה הצפית אכול שתה קומו השרים משחו מגן:

Hulle maak die tafel gereed, hulle sprei die tapyt, hulle eet, drink. Staan op, o vorste, salf die skild!



Jesaja 61:1

רוח אדני יהוה עלי יען משח יהוה אתי לבשר עניים שלחני לחבש לנשבריי לב לקרא לשבויים דרוור ולאסורים פקחיקוה:

Die Gees van Jahwe Here is op my, omdat Jahwe my gesalf het om 'n blye boodskap te bring aan die ootmoediges; hy het my gestuur om te verbind die gebrokenes van hart, om vir die gevangenes 'n vrylating uit te roep en vir die geboeides opening van gevangenis.

Esegiël 16:9

וארחצך במים ואשטף דמיך מעליך ואסכך בשמן:

Daarop het ek jou met water gewas en jou bloed van jou afgespoel en jou met olie gesalf.

Daniël 9:24

שבעים שבעים נחתך על־עמך ועל־עיר קדשך לכלא הפשע ולחתם חטאות ולכפר עון ולהביא צדק עלמים ולחתם חזון ונביא ולמשח קדש קדשים:

Sewentig sewetalle is oor jou volk en jou heilige stad bepaal, om die goddeloosheid te voleindig en om die maat van die sondes vol te maak en om die ongeregtheid te versoen en om ewige geregtigheid aan te bring en om gesig en profeet te beseël en om wat hoogheilig is, te salf.

Daniël 10:3

לחם חמדות לא אכלתי ובשר ויין לא־בא אל־פי וסוך לא־סכתי עד־מלאת שלשת שבעים ימים:

Smaaklike kos het ek nie geëet en vleis en wyn het nie in my mond gekom nie; en ek het my glad nie gesalf nie, totdat drie volle weke om was.

Amos 6:6

השתים במזרקי יין וראשית שמנים ימשחו ולא נחלו על־שבר יוסף:

Wat uit offerkomme wyn drink en hulle met die beste soorte olie salf, maar hulle nie oor die verbreking van Josef bekommer nie.

Miga 6:15

אתה תזרע ולא תקצור אתה תדרך־זית ולא־תסוך שמן ותירוש ולא תשתה־יין:

Jy sal saai, maar nie maai nie; jy sal olywe uittrap, maar jou nie met olie salf nie, en mos maak, maar geen wyn drink nie.