

“Jy is net ’n sandkorrel, maar só is alle mense” - Nadenke oor Psalm 131

H Viviers
(RAU)

ABSTRACT

“You are only a grain of sand, but so are all people” - Reflections on Psalm 131

W S Prinsloo has convincingly proved that humbleness and surety is what Psalm 131 is all about. His “text-immanent” approach allowed him to have an excellent grasp of this text and all texts that he studies. Utilising a newcomer on the methodological scene, namely Robbins’ socio-rhetorical analysis, it is remarkable how Prinsloo’s insights into Psalm 131 could be used as basis for the “widening of interpretive horizons” on this psalm.

1 INLEIDING

Dit was by die see dat Anton Rupert se vader hom as jong seun hierdie lewenswysheid ingeskerp het: “Jy is net ’n sandkorrel, maar só is alle mense”. Alle mense behoort nederig te wees en tog leef so baie asof hulle rotse is, God is. Dit beteken nie dat die sandkorrel niks is nie. Jy is wel een tussen baie ander, maar uniek en behoort jôu rol en funksie as mens met oorgawe te leef. Hierdie woorde geld ook die lewe van Riempij Prinsloo. Hy was ’n nederige mens, solidêr met sy medemens. Ander kon maklik en spontaan by hom aanklank vind. Maar hy het ook respek afgedwing met die wyse waarop hy sy unieke lewe met oorgawe geleef het. Hy was ’n “mens”-mens, ’n ware vriend, ’n imponerende leermeester en kollega na wie jy kon opsien. Dit was lewensverrykend om hom te ken en soveel lewenservaringe met hom te kon deel.

Psalm 131 verwoord en verbeeld hierdie wenresep baie treffend vir ’n sinvolle lewe, naamlik die kombinasie van nederigheid en sekerheid. Nie alleen het Prinsloo dit self geleef nie, maar hy het ook hierdie strekking van Psalm 131 ’n klompie jare gelede in ’n artikel¹ helder uitgelig. In wat verder volg, word Psalm 131 onder die loep geneem in die lig van Robbins se sosio-retoriese benadering². Dit is opvallend hoeveel van die insigte wat Prinsloo destyds reeds gehad het deur hierdie benadering bevestig word en dan ’n stap of twee verder geneem word.

2 'N SOSIO-RETORIESE ANALISE VAN PSALM 131

Psalm 131			
Stige	Strofe	Stansa	
			שיר המעלות לקוד
	1a		
	1b	1	I
	1c		
	2a	2	
	2b		

	3		II

Robbins se sosio-retoriese benadering is 'n interaksionele benadering wat poog om die manier hoe mense taal gebruik ("retories") te integreer met die manier hoe mense in die wêreld leef ("sosio")³. Hy fokus op vyf teksture in 'n teks, naamlik intra-tekstuele tekstuur, inter-tekstuele tekstuur, sosiale en kulturele tekstuur, ideologiese tekstuur en sakrale tekstuur. Elkeen van hierdie teksture bestaan op hul beurt uit 'n aantal sub-teksture wat alles daartoe bydra om 'n ryke betekenisomgewing te skep waarbinne interpretasie kan plaasvind⁴. Hoewel daar enkele teoretiese probleme oor Robbins se sosio-retoriese benadering bestaan⁵, word dit hier gebruik as komplementering van Prinsloo se "teksimmanente" benadering. Uit persoonlike gesprekke het hy ook besonder instemmend gereageer op die verruimingsmoontlikhede wat hierdie benadering op sy eie sou kon bring.

2.1 Intra-tekstuele tekstuur

Met intra-tekstuele tekstuur ("inner texture") bedoel Robbins om as 't ware "onder die vel van die teks in te kruip"⁶. Sub-teksture wat hieronder figureer, is herhalende, progressiewe, vertellende, openings-middel-sluitende, argumentatiewe en sensories-estetiese tekstuur.

Van die opvallendste herhalings in Psalm 131 is die volgende: Eerste persoon-enkelvoudsvorme "...in die vorm van pronominale suffikse en werkwoordsvorme..." wat "...veelvuldig in 1b tot 2b voorkom", word deur

Prinsloo⁷ uitgewys. Dit stempel stansa I van die psalm tot 'n individuele gedig. Die אָל-ontkennings word drie maal in 1b-1c herhaal om 'n *anafoor*⁸ en terselfdertyd ook *anadiplose*⁹ te vorm. Die digter wys deur hierdie ontkenning " 'n verhewe hart" en "opgeslane oë" (*pars pro toto*¹⁰ ingebed in 'n sinonieme parallelisme) en ook besig wees met "groot en wonderlike dinge" (nominale *hendiadis*¹¹), sterk af. Hierdie opvallende *repetitio* om die digter se aversie teen menslike *hubris* uit te druk, word gevat deur Beyerlin¹² soos volg omskryf: "Vielmehr hämmert er Schlag auf Schlag ein, 'um den Nagel nur recht tief ins Holz zu treiben'...". Teenoor hierdie negatiewe *repetitio* in strofe 1 is daar weer opvallende positiewe herhalinge in strofe 2. Teenoor strofe 1 se "so wil ek nie...", klink strofe 2 se "so wil ek wel..." eweneens helder op. אָל־אָ wat 2a inlei, klink soos die vorige ontkenning, maar is 'n duidelike wending wat vertaal kan word met "waarlik..." of "inteendeel...". 2a vorm 'n *chiasme* met וְדוֹמָמָתִי en וְנִפְשִׁי 'n naamwoord wat waarskynlik uitgeval het (moontlik לְבִי) as buitenste pole. Die herhaalde ו-uitgange van hierdie stige verskaf ook *onomatopées*, saam met die inhoud, 'n atmosfeer van "sussing". וְנִפְשִׁי (*sinekdogee*) waarmee 2a en 2b eindig, vorm 'n *epifoor* om saam met die tweemalige vergelyking לִבִּי כִּינִי ("soos 'n kindjie...") "die totaliteitskarakter van die digter se berusting..." aan te dui¹⁴. Ook die herhalings van strofe 2 benadruk die digter se gekose lewenshouding van nederige geborgenheid: "Ek het rus en kalmte gevind. Soos 'n kindjie wat by sy moeder tevredenheid gevind het, so het ek tevredenheid gevind" (NAV).

Wat progressie betref, is daar reeds 'n klimaktiese opbou op te merk waar אָל vir die derde keer in 1c herhaal word. Prinsloo¹⁵ sê hieroor die volgende: "Die אָל־deel van 1c is langer en meer uitgebreid as die voorafgaande twee en is kennelik die klimaks waartoe die twee stiges oploop". Maar ook in die oorgang van stansa I (1b-2b) na stansa II (3) is daar progressie. Hoewel stige 3 moontlik wel as 'n latere redaksionele (kollektiewe) toevoeging beskou kan word (vgl hieronder) word dit baie bedrewe deur veral *inclusio* aan die begin van die psalm verbind. יְהוָה kom in beide 1b en 3 voor en ook die אָל voorsetsel in 1c en 3. Die psalm open en sluit ook met twee vokatiwe (יְהוָה; 1b; יִשְׂרָאֵל - 3). Grossberg¹⁶ wat die funksie van die *inclusio* omskryf, bevestig die opbou in die psalm: "The syntactic *inclusio* of vocatives suggests the progress from a personal, intimate experience to a lesson learned and now taught to all Israel". Hy toon ook aan namate die psalm vorder, die verse teen die einde al hoe korter word.

Die *inclusio* vorm terselfdertyd die buitenste pole van 'n komposisionele chiasiese struktuur (openings-middel-sluitende tekstuur) sigbaar oor

die geheel van die psalm: 1b “Here...”, 2a-b “Ek vind rus...” (“vertrou”), 3 “Vertrou jy Israel...” (“vind rus”), 3 “op die Here”¹⁷.

Deel van die intra-tekstuele tekstuur van ’n teks is die argumentatiewe tekstuur daarvan, wat nie altyd bewustelik aandag gekry het binne teksimmanente eksegetiese hier te lande nie. Robbins¹⁸ onderskei twee aspekte binne argumentasie, naamlik ’n logiese (sillogisties) en ’n kwalitatief-uitbreidende (deur middel van analogieë, voorbeelde, ens) aspek. Ingevolge ’n sillogisme sou die logiese strekking van Psalm 131 soos volg weergegee kon word:

Premis 1: Dit het groot sin om nederig en geborge te wees, soos ’n kindjie by sy moeder

Premis 2: ’n Vertroueling op die Here is geborge soos ’n kindjie by sy moeder (geïmpliseer)

Konklusie: (Daarom) Israel, vertrou op die Here...

Ingebed in hierdie hoofargument vorm die metafoor van die kindjie by die moeder ’n argument van analogie¹⁹ om dit toe te lig. Analoog aan die kind-moeder-verhouding behoort die gelowiges (Israel) se verhouding met die Here te wees. In sy arms gewerp mag hulle hoopvol wag op sy genadige versorging. Die “verhewe hart”, “opgeslane oë” en besig wees met “groot en wonderlike dinge” (1b-1c), wat metafories verwys na die “vernames” in die samelewing, word eweneens ’n anti-model vir individu en gemeenskap. ’n Bedrewe digter is in Psalm 131 aan die werk. Klankgewys neem die digter deur $\aleph \aleph \aleph$ (2a) die vorige \aleph -ontkennings op, maar gee inhoudelik daaraan (en verder) ’n ironiese wending (“extension of analogy”-argument²⁰): negatief word positief, vaag word spesifiek, in die plek van *hubris* kom nederigheid. Hoewel Prinsloo nie ingaan op die argumentatiewe tekstuur van die psalm nie, bly sy vinger op die hartklop van die teks om duidelik te snap dat dit ’n didakties-oorredende teks²¹ is.

Die woord-prentjie(s) wat Psalm 131 skets, gee nie alleen sensories-estetiese kleur aan die strekking van die psalm nie, maar dra by tot die oortuigingskrag daarvan. Die digter laat die lesers “sien”, “hoor” en “voel” om hulle hartgrondig van ’n bepaalde standpunt te oortuig. Die “neus-in-die-lug”-vernames wat soos klein godjies rondbeweeg, ontlok sterk negatiewe emosies. Daarenteen ontlok die treffende beeld van die kindjie by die moeder weer sterk positiewe gevoelens. Die moeder-kind voorstelling is ’n byna universele voorstelling van innerlike rus, kalmte, tevredenheid en geborgenheid²². Daarom is dit ook maklik om die analogie deur te trek na die God-mens verhouding. Weer is Prinsloo²³ in die kol om

ook hierdie aspek van die teks vas te vang in sy omskrywing van die *Gattung* van die psalm as 'n vertrouensgebed.

2.2 Inter-tekstuele tekstuur

Robbins wys daarop dat mondelinge/skriftelike, kulturele, sosiale en historiese “intertekste” vanuit die wêreld buite die teks daarmee in interaksie is²⁴.

Mondelinge/skriftelike intertekste uit die onmiddellike (literêre) omgewing (Ps 120-134) waarmee Psalm 131 in interaksie is, blyk Psalm 130:7, 121:8 en 125:2 te wees. Prinsloo²⁵ toon ook ooreenkomste aan tussen stige 1b-c met Esegïël 28:2, 2 Kronieke 26:16 en 32:25; stige 2a-b met Psalm 18:28 en 101:5 en stige 3 met Psalm 62:9, 113:2 en 115:9, 18. Hy wys ook ooreenkomste met veral wysheid uit: stige 1b se “trotse oë” en “verhewe hart” met Spreuke 6:16-17, 16:5, 18, 18:12, 21:4 en 30:13; stige 1c se “groot en wonderlike dinge” met Job 5:9, 9:10, 37:5 en 42:1-6 wat na God se dade verwys (vgl ook Ps 9:1; 78:11; 136:4; 139:6 en Gen 18:14). “Groot en wonderlike dinge” figureer dus terselfdertyd in Psalm 131 as kulturele intertekste (“insider knowledge”). Israel het dit aan Jahwe toegeskryf, anders as hulle bure wat hulle veelgodedom hiervoor verantwoordelik sou hou. Die ooreenkoms met veral die (jonger) wysheid noop geleerdes om Psalm 131 ná-eksilies te dateer, moontlik ook afkomstig uit wysheidskringe²⁶. 'n Intertekste waarmee die moderne leser ook sin skep uit die psalm is dié van Matteus 18:1-4 waar Jesus die kind voorhou as model vir opregte, nederige geloof²⁷.

Sosiale inter-tekstuele tekstuur het te make met algemene (publieke) kennis wat deur alle inwoners van 'n bepaalde gebied gedeel word. Die digter gee duidelik blyke van bekend te wees met die sosiale gebruike en liggaamshoudings van die destydse adelike laag van die bevolking. Sommiges sien die digter as 'n koning self wat hom distansieer van sy mede-koninklikes. Maar al was die skrywer nie 'n koning nie, is daar steeds duidelik 'n “...familiarity with pride”²⁸. Behalwe vir die *hubris* van hierdie laag van die gemeenskap, word hulle ook verwerp, omdat hulle poog om God te speel. Hieroor laat Crow hom soos volg uit: “Probably to ‘go about in’ (אָרְבֵּי) those normally divine activities is to arrogate divine attributes to oneself”²⁹. Die moeder-kind beeld is van oudsher af bekend waar die moeder haar klein kindjie³⁰ op die heup (of rug of teen die bors) gedra het. 'n Kind sou binne die destydse status/skande-kultuur samelewing tot die skande-“domein” van die samelewing gereken word, soos 'n slaaf (vgl Pred 10:16). Tog word die kind hier die model om na te streef (vgl ook die positiewe slaaf-metafoor in Ps 123), terwyl die eintlike status-

lewenstyl van die vernames (waarna die gewone mens sou streef), ironies sterk afgewys word.

Historiese inter-tekstuele tekstuur verwys na bepaalde historiese insidente waarmee 'n teks in interaksie is. Hoewel geen spesifieke sodanige historiese insidente vanuit Psalm 131 aan te wys is nie, maak Crow³¹ insiggewende opmerkings oor die herinterpretasie van individuele psalms tot kollektiewe psalms om deel te vorm van die Bedevaartsbundel. Crow toon aan hoe daar geen Sionsteologiese beeldspraak in Psalm 120-131 voorkom nie (in Ps 132-134 wel). Baie van hierdie psalms is individuele liedere vanuit 'n Noord-Israelitese oorsprong wat ná-eksilies (ná 450 vC) redaksioneel herinterpreteer is vir kollektiewe gebruik in Jerusalem. Die redaktor(e) het 'n pan-Israelitese motief gehad om Suid en Noord in Israel, Jerusalem en omliggende gebiede, weer te herenig soos van ouds. Jerusalem moes dan ook weer die politieke en religieuse sentrum word soos voorheen. Psalm 131 se stige 3 gee blyke van so 'n (suidelike) redaksionele verwerking van die oorspronklike individuele psalm (vgl ook Ps 130:7). Dit verklaar ook die redaksionele opskrif van die bedevaartsliedere, לְיָרֵד הַמְּעֻלֹת שִׁיר of “pelgrimsliedere” om deur pelgrimstogte na Jerusalem hierdie verenigingspoging te bevorder. Onbewus van Crow se standpunt, gee Prinsloo³² indirek hieraan steun met sy siening van “Dawid” in die opskrif: “So 'n opskrif sou ook kon weerspieël dat dit staan binne die Dawidiese tradisie wat op sy beurt weer aan die Jerusalemse kultus verbonde was”.

2.3 Sosiale en kulturele tekstuur

Sosiale en kulturele tekstuur werp lig op die sosiale en kulturele aard van 'n teks as sodanig, met ander woorde, watter soort teks dit is en wat dit beoog³³. *Topoi*, die bronne waaruit 'n skrywer sy argumente put, lig hierdie faset van die teks toe.

Spesifieke sosiale *topoi* verwys na die respons van veral religieuse tekste op die werklikheid. Hierbo is reeds gewys op wysheidsinvloede in Psalm 131 sodat dit as 'n didakties-oorredende teks beskryf kan word. Dit klop met wat in Robbins se model as 'n gnosties-manipulerende teks beskryf kan word. Met subtile oorreding wil die digter die lesers/gehoor tot hierdie bepaalde lewenshouding van nederige sekerheid beweeg. Ingevolge stige 3 se redaksionele herinterpretasie sou Psalm 131 ook in 'n mate as reformerend beskou kon word, om die verdeelde Israel weer te herenig. Psalm 131 vertoon ook wonderwerkende (“thaumaturgical”) trekke - vertrou slegs op Jahwe en Hy sal uitkoms bring, meer as dit is nie nodig nie! Die moeder-kind metafoer skep ook iets van 'n utopie waar kalmte, rus en sekerheid die botoon voer.

Algemene sosiale en kulturele *topoi* bied insae in die destydse kultuursisteme, waarbinne spesifieke sosiale *topoi* figureer. Wat duidelik opval is die diadiese persoonlikheid (en “kontrakte”) van die karakters, waar die individu meestal as groepsmens gefunksioneer het. Die kind kan nie sonder die moeder bestaan nie, die volk nie sonder God nie. Wat vir die individu geld, geld ook die gemeenskap en omgekeerd. Stige 3 se paranes vertoon ook die tipiese uitdaag-respons gemeenskap van destyds. Israel word uitgedaag om op Jahwe te vertrou. Terselfdertyd is hulle vertrou as die minderes op God as die meerdere (“patron-client”-verhouding), ’n uitdaging aan Hom. Sou Hy nie respondeer nie, “verloor” Hy hierdie toutrek-stryd. Binne ’n (landbou-) bestaanseconomie leef ook die oortuiging van beperkte lewensmiddele. ’n Ryke word dadelik gewantrou, want hy/sy het waarskynlik te veel uit die gemeenskaplike “poel” van middele geskep en dus eintlik van andere gesteel. Daarom is die lewenshouding van “wantlessness” so belangrik - “net-genoeg-is-goed”. Die moeder-kind metafoor verbeeld dit treffend. Hierdie sekuriteit is al wat jy nodig het in die lewe, ook in jou verhouding met Jahwe.

Finale (“eintlike”) kulturele kategorieë omskryf ’n teks volgens sy werklikheidskeppende retoriek. Psalm 131 vertoon ’n dominante kulturele retoriek ingevolge die Suidryk wêreldbeeld en geloof (vgl hieronder). God is in beheer en die Een op wie die mens eintlik passief moet vertrou. Hier is nie sprake van die hand aan die ploeg slaan om jou eie heil uit te werk nie, maar die ganse lewe word rustig aan God oorgelaat. Hy sal die “groot en wonderlike dinge” (stige 1c) waarvoor Hy bekend is, op sy tyd doen. Israel hoef slegs gelowig, rustig en hoopvol op Hom te wag en ’n goedgeordende, voorspelbare wêreld is die gevolg. Sou Crow³⁴ korrek wees oor ’n moontlike noordelike oorsprong vir die “oorspronklike” Psalm 131 (1b-2b), adem dit in wese die Suide se waardes en oortuigings en daarom sou die redaksionele toevoeging (3) feitlik slegs ’n formaliteit wees³⁵. Psalm 131 vertoon egter ook ’n alternatiewe (of kontra-) kulturele retoriek. Hier geld veral die kind in die moeder-kind metafoor as navolgenswaardige model. Normaalweg sou ’n kind soos ’n slaaf die mindere (“skande”) in die destydse samelewing wees, maar hier is die kind die maatstaf. Dieselfde geld die moeder as metafoor vir God. Binne ’n patriargale kultuur was God ’n “hy” en tog word God hier (ook elders in die Bybel) met sagte, versorgende moederliefde geassosieer.

2.4 Ideologiese en sakrale tekstuur

Die vorige tekstuur, ideologiese en ook sakrale tekstuur gaan eintlik hand aan hand. Sakrale tekstuur het te make met “seeking the divine in a text”³⁶.

'n Skrywer se godsbeeld vorm gewoonlik ook deel van sy/haar ideologiese raamwerk en daarom word dit hier saam met ideologiese tekstuur behandel. Ideologiese tekstuur gaan van die standpunt uit dat geen teks onskuldig of waardeneutraal ("objektief") geproduseer of geïnterpreteer word nie. Hier is dus 'n reaksie teen die vroeëre positivisme van "teksimmanente" eksegeese. Ideologiese tekstuur fokus dan enersyds op die ideologie van die teks self, maar ook op die ideologiese staanplek van die interpreteerders van 'n bepaalde teks.

'n Hulpmiddel om 'n greep op die ideologie van 'n teks te verkry is deur middel van die konstruk geïmpliseerde outeur³⁷. Die profiel van die implisiete outeur neem gestalte aan deur die geënkodeerde waardes, oortuigings en belangstellings in 'n teks. Uit die voorafgaande het dit reeds duidelik geblyk dat nederigheid (soos in wysheid) hoog aangeslaan word. Jy moet wees soos 'n kind, net 'n sandkorrel. Menslike *hubris* word sterk verwerp. 'n Passiewe, wagtende, maar seker geloof is die antwoord vir jou verhouding met God. Psalm 131 adem in sy oorspronklike en hergeïnterpreteerde vorm, *status quo*- ("establishment"-) teologie wat tipiese Suidryk-teologie verteenwoordig. God is 'n God van orde, wat die lewe en wêreld reguleer en die mens skakel gewoon hierby in en aanvaar dit so³⁸. Prinsloo³⁹ vat dit raak: "Hier gaan dit om 'n vroom mens wat hom geheel en al aan Jahwe onderwerp". Maar tog is God in Psalm 131 nie 'n strenge patriarg nie, maar 'n liefdevolle "moeder".

Oor God as "moeder" is dit opvallend hoe hierdie gegewe van Psalm 131 verskillend deur interpreteerders (kommentatore) hanteer word. Individuele (ideologiese) staanplek, intellektuele diskoers of belangegroep waaraan 'n interpreteerder behoort, sou ten dele redes verskaf hoekom daar by sekere sake in 'n teks "verbygegaan" word. Sonder om hierop in te gaan is dit hier slegs interessant om op verskillende aksentueringe te let. 'n Ouer kommentator soos Weiser⁴⁰ is swygsaam oor God as "moeder" in Psalm 131. Allen⁴¹ weer het 'n oop oog vir die "vroulike sy" van God. Oor die digter en oor God sê hy gepas die volgende: "Such was his relationship to God, the *mother* (my kursivering) and father of his soul". Crow⁴² laat ook die moontlikheid oop dat daar in hierdie psalm (veral in 2b) 'n vrou aan die woord is. Die ideologie van die psalm open dus ook die deur vir ook 'n feministiese interpretasie daarvan.

3 KONKLUSIE

Psalm 131 maak 'n kort maar treffende stelling oor sinvolle lewe. Die "sleutel" wat die digter uit wyse ervaring aanbied, is om nederig maar ook

geborge te lewe. Die mens is 'n sandkorrel wat die sin van sy/haar bestaan ontdek in die rots, God. Net soos 'n kind "lewe" in die liefdevolle arms van 'n moeder. Dit is verrassend hoe daar met die lees en herlees van Psalm 131 telkens nuwe betekenismoontlikhede gegeneer word. Dit maak hierdie oënskynlike eenvoudige psalm groot literatuur!

Riempies Prinsloo het Psalm 131 nie alleen akademies gesnap nie, maar die essensie hiervan in sy eie lewe op 'n natuurlike wyse gerealiseer. Sy gedagtenis sal vir hulle wat naby aan hom gestaan het vorentoe steeds 'n inspirasie wees.

NOTAS:

- 1 W S Prinsloo, *Die Psalms leef!*, Halfway House 1991, 83-90.
- 2 V K Robbins, *Exploring the texture of texts: A guide to socio-rhetorical interpretation*, Valley Forge 1996.
- 3 Robbins, *a w*, 1.
- 4 Vergelyk H Viviers, "Nie 'n kans vat of 'n kans vermy nie, maar alle kanse benut!" 'n Sosio-retoriese waardering van Prediker 11:1-6", *Skryf en Kerk* 18(2) (1997), 365-379, vir 'n vollediger toeligting van die verskillende teksture.
- 5 Vergelyk onder andere J E Botha, "Reading texts more comprehensively: Assessing a new methodology", *Scriptura* 64 (1998), 51-63.
- 6 Robbins, *a w*, 7.
- 7 Prinsloo, *a w*, 83-84.
- 8 Prinsloo, *a w*, 75; Vergelyk ook W Beyerlin, *Wider die Hybris des Geistes: Studien zum 131. Psalm* (SBS 108), Stuttgart 1982, 49.
- 9 H Viviers, *'n Teksimmanente ondersoek na die samehang van die ma'alôtpsalms (Pss 120-134)*, Ongepubliseerde DD-proefskrif, Universiteit van Pretoria 1990, 137.
- 10 Prinsloo, *a w*, 84.
- 11 R R Marrs, *The šyry-Hm'lw't (Psalms 120-134): A philological and stylistic analysis* (Ph D thesis), John Hopkins University 1982, 183.
- 12 Beyerlin, *a w*, 50.
- 13 Marrs, *a w*, 183.
- 14 Prinsloo, *a w*, 88; Vergelyk ook Beyerlin, *a w*, 53.
- 15 Prinsloo, *a w*, 84.
- 16 D Grossberg, *Centripetal and centrifugal structures in Biblical poetry* (SBL monograph series 39), Atlanta 1989, 57-48.
- 17 Vergelyk Viviers, *a w*, 1990, 141.
- 18 Robbins, *a w*, 21.
- 19 Vergelyk C Perelman & L Olbrechts-Tyteca, *The new rhetoric: A treatise on argumentation*, Notre Dame 1969, 373-376.
- 20 Perelman & Olbrechts-Tyteca, *a w*, 387-389.
- 21 Prinsloo, *a w*, 86, 89.
- 22 Hier kan veral gedink word aan kunstenaarsvoorstellings van die moeder Maria wat haar kind Jesus vashou. Deur al die eeue heen is dit byna asof kunstenaars

'n kompulsiewe drang het om hierdie bepaalde moeder-kind verhouding uit te beeld.

- 23 Prinsloo, *a w*, 86.
24 Robbins, *a w*, 40-68.
25 Prinsloo, *a w*, 86-87.
26 Vergelyk veral Beyerlin, *a w*, 86.
27 L C Allen, *Psalms 101-150* (WBC 21), Waco 1983, 199.
28 Grossberg, *a w*, 46. Vergelyk ook L D Crow, *The Songs of Ascents (Psalms 120-134): Their place in Israelite history and religion* (SBL dissertation series 148), Atlanta 1996, 97-98.
29 Crow, *a w*, 95. Vergelyk ook Prinsloo, *a w*, 88.
30 Prinsloo, *a w*, 90 (nota 8), wys tereg op die futiliteit om oor die kind se presiese ouderdom te redekawel (gespeen al dan nie). Hy konkludeer soos volg: "Die *tertium comparationis* van die beeld is egter duidelik, naamlik dat dit geborgenheid en sekuriteit uitdruk".
31 Crow, *a w*, 143, 155.
32 Prinsloo, *a w*, 87.
33 Robbins, *a w*, 71-94.
34 Crow, *a w*, 97, 143.
35 Vergelyk H Viviers, "'Look up to Yahweh for mercy': A socio-rhetorical analysis of Psalm 123", *Ekklesiastikos Pharos* 79 (1997), 16-27, waar dieselfde proses hom voltrek in die geval van Psalm 123.
36 Robbins, *a w*, 120.
37 Robbins, *a w*, 111-112.
38 W Brueggemann, "Trajectories in Old Testament literature and the sociology of ancient Israel", *Journal of Biblical Literature* 98 (1979), 161-185.
39 Prinsloo, *a w*, 88.
40 A Weiser, *The Psalms* (OTL), London 1962, 776-778.
41 Allen, *a w*, 199.
42 Crow, *a w*, 98.