

# DIE EEN WAT SAL KOM: 'MESSIAANSE TEKSTE' IN DIE OU TESTAMENT EN ANDER JOODSE GESKRIFTE

**Author:**Alphonso Groenewald<sup>1</sup>**Affiliation:**<sup>1</sup>Departement Ou-Testamentiese Wetenskap, Universiteit van Pretoria, Suid-Afrika**Correspondence to:**Alphonso Groenewald<sup>1</sup>**email:**

alphonso.groenewald@up.ac.za

**Postal address:**

Departement Ou-Testamentiese Wetenskap, Fakulteit Teologie, Universiteit van Pretoria, Lynwood Road, Hatfield 0083, Pretoria, Suid Afrika

**Keywords:**

Apokaliptiek; messias; mesiaanse verwagtinge; Nuwe Testament interpretasie; Ou Testament; Qumran; Septuagint

**Dates:**

Received: 14 May 2010

Accepted: 29 July 2010

Published: 01 Nov. 2010

**How to cite this article:**Groenewald, A., 2010, 'Die een wat sal kom: 'Messiaanse tekste' in die Ou Testament en ander Joodse geskrifte', *Verbum et Ecclesia* 31(1), Art. #396, 7 pages. DOI: 10.4102/ve.v31i1.396**This article is available at:**<http://www.ve.org.za>

© 2010. The Authors.  
Licensee: OpenJournals Publishing. This work is licensed under the Creative Commons Attribution License.

**ABSTRACT****The one who is to come: 'Messianic texts' in the Old Testament and other Jewish writings**

According to the New-Testament authors, the life of Jesus, as Christ, should be seen in light of the Old-Testament texts. It seems that all the messianic texts in the Old Testament had been fulfilled in Jesus. The Messiah, who had been expected for a long time, was born in Bethlehem. This interpretation by the New-Testament authors has caused the church and Christians throughout the centuries to read the Old Testament as a prophecy, which is fulfilled in Jesus Christ. This interpretation has caused impatience with Jews, who did not accept Jesus of Nazareth as the Messiah. This article addresses the question: How did ancient Israel understand the concept 'messiah'? It seems that the term is much more complex than a single meaning would allow the reader to believe. This article thus focuses on the theological functioning of the term within the Hebrew Bible as well as in other Jewish writings.

**INLEIDING**

In die eerste hoofstuk van die evangelie van Johannes laat die evangelis die karakter Andreas entoesiasies aan sy broer, Simon Petrus, vertel: 'Ons het die Messias gekry!' (Joh 1:41). Ter verduideliking voeg die evangelis dan by dat die woord 'messias' gesalfde (Christus) beteken. Die vierde evangelie, wat ook die jongste evangelie is en in ongeveer 90–100 nC geskryf is (Du Rand 1990:19), gebruik op nog een ander plek die woord 'messias' (Joh 4:25); ook hiër ag die evangelis dit nodig om dit te verklaar. Hierdie twee tekste is egter die uitsondering in die hele Nuwe Testament (Den Heyer 1998:3), aangesien dit die enigste twee plekke is waar die woord 'messias' voorkom. In die reël kry Jesus die titel 'Christus', wat die Griekse vertaling is van die Aramese woord 'messias'. Die apostels en die evangeliste was dit eens dat Jesus van Nasaret die Christus was – wat in Afrikaans met 'gesalfde' vertaal kan word.

Die Nuwe Testament laat dus geen twyfel oor die feit dat die optrede van Jesus as die Christus, die gesalfde, in die lig van die Ou Testament beskou moet word nie (Den Heyer 1998:3). So lees ons in die evangelie van Lukas dat Jesus, volgens die evangelis, ná die opwekking aan sy dissipels gesê het:

*Dit is die betekenis van die woorde wat Ek vir julle gesê het toe Ek nog by julle was, naamlik dat alles vervul moet word wat' in die wet van Moses en in die profete en psalms oor My geskrywe is.*

(Luk 24:44, eie beklemtoning)

Die apostel Paulus skryf in sy eerste brief aan die gemeente in Korinte 'n bekende gedeelte oor die betekenis van die opwekking van Jesus Christus, waarin hy op 'n byna soortgelyke wyse as Lukas 'n opmerking oor die 'skriftuurlike' agtergrond van die opwekking maak: '... Christus het vir ons sondes gesterf, volgens die Skrifte; Hy is begrawe en op die derde dag opgewek, volgens die Skrifte' (1 Kor 15:3–4, eie beklemtoning).

Vervolgens het dit dus met min moeite gewoonte geword om die brug na die Nuwe Testament te slaan. Al die messiaanse tekste in die Ou Testament het ondubbelsinnig in net één rigting gewys. Die eerste woorde van die Nuwe Testament bevestig ook hierdie opvatting: 'Die geslagsregister van Jesus Christus, die seun van Dawid, die seun van Abraham' (Matt 1:1). Dit lyk asof die messiaanse verwagting van die Ou Testament in vervulling gaan. Die langverwagte Messias, seun van Dawid, word in Bethlehem gebore. Jesus, die seun van Josef en Maria uit Nasaret, sal die gesalfde, die Christus, wees (Den Heyer 1998:6).

Dit het daartoe gelei dat Christene al eeue lank die Ou Testament as 'n voorspelling van Christus gelees het. Dit was slegs 'n boek vol verwagtinge van die Messias; vol verwysings na Jesus Christus. Hierdie opvatting het veroorsaak dat daar weinig of geen begrip was vir die feit dat die Jode nie in Jesus as die Messias glo nie. Hulle lees ook die Skrifte, maar glo tog nie in Hom as die Messias nie. Veral in die Middeleeue moes die Jode hulself dikwels in godsdienstige gesprekke verdedig. Die Joodse 'ongeloof' het vir die Christene 'n saak van ergernis geword. Aan die ander kant het dit weer aan die Christelike oortuiging geknaag. Die Ou Testament praat tog in duidelike taal hieroor, of was dit nie die geval nie?

Die vraag wat dus onmiddellik hier by ons opkom, is: Wat sou die antieke mens onder die begrip 'messias' verstaan het? Christene het tradisioneel die woord 'messias' met Jesus gelykgestel. Dit blyk egter dat die term kompleks is as hierdie vereenvoudigde gelykstelling. Voordat daar na die teologiese funksionering van die begrip in die Ou Testament en latere tye gekeky kan word, moet die begrip eers verduidelik word.

**BEGRIPSVERHELDERING**

Die term 'messias' word so algemeen in Afrikaans (sowel as Engels) gebruik, dat min mense eintlik stilstaan om 'n bietjie oor die betekenis of oorsprong daarvan na te dink. 'Messias' is 'n woord wat deur sowel Jode as Christene gebruik word, alhoewel nie op dieselfde manier nie. Vir Christene verwys

dit na 'n figuur uit die verlede, naamlik Jesus van Nasaret, wat meestal Jesus Christus genoem word, dit wil sê Jesus die Messias of die gesalfde een (Fitzmyer 2007:1). Vir hulle beteken dit dat Jesus reeds gekom en die messiaanse verwagtinge vervul het wat deel was van die geloof van die Jode in sy tyd. By baie godsdiensjige Jode vandag is daar egter 'n geloof en verwagting dat die messias nog sal kom, alhoewel hierdie begrip en verwagting op verskillende maniere verstaan kan word.

Die begrip 'messias' in Afrikaans (en ook in ander moderne tale) kom van die Griekse woord *messias* (Joh 1:41; 4:25), wat 'n vergrieking is van die Aramese term *mēšīhā*, wat op sy beurt verwant is aan die Hebreeuse term *ham-māšīāh*, 'die messias'. Hierdie term gee gestalte aan 'n konsep wat in die Palestynse Judaïsme, in die tyd voor die moderne jaartelling, ontstaan het (Fitzmyer 2007:1). Dit dui op 'n eskatologiese figuur, 'n gesalfde menslike agent van God, wat deur Hom gestuur word as 'n bevryder vir die mense in die eindtye. Dit is egter baie belangrik om daarop te let dat die idee van die *māšīāh* ('messias') as 'n toekomstige gesalfde van die Here in die eindtye, geleidelik in die literatuur van die Ou Testament ontwikkel het; dit is in der waarheid 'n baie laat ontwikkeling (Fitzmyer 2007:8).

Die begrip *māšīāh* ('messias' – gesalfde) word in die hele Ou Testament slegs 38 keer genoem. Getalle is hier nie deurslaggewend nie, maar gee ten minste vir ons 'n aanduiding. In teenstelling met die eeue oue Christelike voorstelling, maak die verwagting van die messias nie die kern van die Ou Testament uit nie. Hierteenoor het konings wêl 'n hoofrol gespeel. Die Hebreeuse woord vir koning, naamlik *melek*, kom byvoorbeeld 2500 keer voor (Den Heyer 1998:9). In die Ou Testament word die begrip 'messias' (*māšīāh*) vir sowel die koning as die hoëpriester gebruik, aangesien albei gesalfdes was. Gedurende die Tweede Tempel-periode (515 vC–70 nC) was daar nie meer 'n koning op die troon nie. Indien daar in hierdie tydperk na 'n koninklike figuur verwys is, was dit iemand wat die koningskap sou herstel en sodoende die eskatologiese era sou inlui. Dieselfde figuur kon ook met ander terme, soos byvoorbeeld 'uit die stam van Dawid', aangedui word. Dit sal egter duidelik word dat die begrip *māšīāh*, selfs in 'n eskatologiese konteks, gebruik is om na 'n priester en 'n koning te verwys (Collins 2007:1).

## KONINKLIKE IDEOLOGIE

Die wortels van die messiaanse ideaal kan teruggevoer word na die antieke Nabye-Oosterse koninklike ideologie. Die belang van die monargie word byvoorbeeld gedramatiseer in die Babiloniese skeppingsmite, die *Enuma Elish*. Die hoofgod, Marduk kom voor die gevaar te staan wat deur die monstergodin Tiamat gesimboliseer word. Die uiteinde is dat Marduk as die 'koning van die gode' beskryf word (Collins 2007:2). In die Ugaritiese mites word die monargie deur middel van die storie van Ba'al gedramatiseer. In Egipte is daar weer aan die Farao as die seun van die songod Ra gedink (Collins & Collins 2008:4). In Mesopotamië en Kanaän is die koning ook as die seun van 'n god beskou, maar sy goddelikheid is minder beklemtoon.

Tekens van 'n soortgelyke koninklike ideologie kom byvoorbeeld ook in die Psalmboek voor. Volgens Psalm 2 het Jahwe (die God van Israel) ook sy koning op Sion geplaas en hom beveel om te midde van die vyande te regeer. Daar word ook aan die koning gesê: 'Jy is my seun, van vandag af is Ek jou Vader' (Ps 2:7). In Psalm 89:27 word gesê dat God die Vader van die koning is, met ander woorde die koning is die seun van God. Volgens Psalm 110:1 het Jahwe ook die koning genooi om aan sy regterhand te sit.

## DIE BELOFTE AAN DAWID

Die posisie van die konings van Juda en Israel was kwesbaar. Hulle streef na mag, maar, as die 'gesalfdes' van die Here, was hulle aan die wil van God onderworpe. Konflik het dus ook nie in hierdie verhaale uitgebly nie. In die verhaal van Saul word vertel

dat die eerste koning al met God gebots het (Den Heyer 1998:10). Waarom misluk hy as gesalfde van die Here? Die antwoord lê opgesluit in die verhaal van Israel se stryd met die Amalekiete (Deut 25:17–19). Saul kry via die profeet Samuel opdrag om die Amalekiete uit te roei (1 Sam 15:1–3). Saul is egter nie heeltemal gehoorsaam aan God se bevel nie en verval daarom in onguns. Dit is die tragiese slot van 'n hoopvolle begin. God verwerp die eerste koning van Israel. Die gesalfde van die Here het nagelaat om 'n goddelike bevel na die letter uit te voer. Hierdie gesalfde of messias was nie absoluut gehoorsaam aan die woord van God nie. Hy was dus 'n mislukte messias.

Die leser van die boek 1 Samuel hoef egter nie lank op die volgende gesalfde van die Here te wag nie. Onmiddellik ná die verwerping van Saul word vertel van die salwing van Dawid, 'n jong man uit Bethlehem, die jongste seun van 'n sekere Isai. Ná die dood van koning Saul word Dawid nog twee maal gesalf – hierdie keer nie deur die profeet in opdrag van God nie, maar deur die oudstes namens die volk: Die eerste keer word Dawid tot koning van Juda (2 Sam 2:4) gesalf, en later tot koning van die hele Israel (2 Sam 5:1–5). Dawid bly die gesalfde van die Here, maar die salwing deur die oudstes skep 'n besondere band tussen hom en die hele volk Israel.

Die belofte aan Dawid in 2 Samuel 7 bevestig die besondere posisie van die koning (Collins & Collins 2008:25). Hierdie gedeelte is vasgelê in daardie boeke wat as die Deuteronomistiese geskiedswerk bekend staan (Josua–2 Konings). Dit lyk asof hierdie Samuelteks 'n laat teks is wat waarskynlik in ballingskap (586–539 vC) of selfs in die na-ballingskapstyd (ná 539 vC) geskryf is (Collins 2007:3). Aan die een kant verklaar die teks dat die koning 'n seun van God is (2 Sam 7:14a: 'Ek sal vir hom 'n vader wees en hy sal vir My 'n seun wees') en belowe verder dat die koningskap nooit van die huis van Dawid weggeneem sal word nie (7:16: 'Jou koningshuis en jou koningskap sal vir altyd vas staan; jou troon sal altyd voortbestaan'). Aan die ander kant erken hierdie teks ook die menslike aard van die koning: 'As hy ontrou is, sal Ek mense gebruik om hom te straf, hom te kasty' (7:14b).

Die belang van hierdie belofte is daarin geleë dat dit wou verseker dat daar altyd iemand uit die nageslag van Dawid op die troon in Jerusalem sal sit. Ná die vernietiging van Jerusalem deur die Babiloniërs in 587/6vC was dit egter nie meer die geval nie. Die kognitiewe dissonansie weens die diskrepansie tussen die goddelike belofte en die realiteit van die ballingskap-/na-ballingskapstyd, is die wortel van die messiaanse verwagting.

## MESSIAANSE VERWAGTINGE IN DIE PROFETEBOEKE

Die boek Jesaja is die profeteboek waarin die Jerusalemse koningskap die meeste aandag ontvang. Jesaja 7:14 (''n Jong vrou sal swanger word en 'n seun in die wêreld bring ...') was 'n teken van hoop vir koning Agas (regeertyd: 736–725 vC) wat die toekoms van die koninklike lyn betref. Die kind waaroor in hierdie teks gepraat word, word (veral in die rabbynse tradisie) dikwels met Hiskia verbind, alhoewel die kind nie noodwendig 'n toekomstige koning hoef te wees nie. In ieder geval, die kind is nie 'n messias nie, en is ook nie in die Joodse tradisie as sodanig geïnterpreteer nie (Collins 2007:4).

Die gedig wat in Jesaja 9 vir ons opgeteken is ('vir ons is 'n Seun gebore, aan ons is 'n Seun gegee'), is waarskynlik vir die troonbestyging van Hiskia geskryf (725–697 vC). Die titels wat aan hierdie 'kind' gegee word – 'Wonderbare Raadsman, Magtige God, Ewige Vader, Vredevors' – stem ooreen met die koninklike ideologie waarin goddelikheid aan die koning toegeskryf is. Ook hierdie teks, wat oor hierdie koning geskryf is, is 'n teks wat op die onmiddellike omstandighede en konteks afgestem was; dit verwys dus nie na iemand in die toekoms nie (Collins 2007:4).

In Jesaja 11:1–9 kry ons 'n messiaanse orakel (boodskap), wat voorspel dat 'n takkie ... uit die stomp van Isai' (Jes 11:1) 'n wonderlike era sal inlui waarin wolwe en skape vreedsaam sal saamleef (Jes 11:6). Die datering van hierdie orakel veroorsaak heelwat probleme, en daar is geen eenstemmigheid onder geleerdes oor wanneer dit moontlik geskryf is nie (Beuken 2003:305; Wildberger 1972:442–446). Die verwysing na die 'stomp van Isai' impliseer dat die 'boom' reeds afgekap was. Party reken dat dit in die tyd van die historiese Jesaja (740 vC–701 vC) geskryf is. Ander sien hierin 'n verwysing na die sluipmoord op koning Amon (641–640 vC), die vader van koning Josia (2 Kon 21:23), en beskou gevolglik vir Josia (639–609 vC), wat net 8 jaar oud was toe hy begin regeer het, as die 'Wonderbare Raadsman' (Jes 11:6: 'en 'n klein seuntjie sal hulle lei' [eie vertaling van Hebreuse teks]). Baie geleerdes is egter van mening dat die 'stomp' 'n aanduiding is dat die Dawidiese ryk reeds geval het, en dus reeds die Babiloniërs se vernietiging van Jerusalem en die koningshuis in 587vC–6 vC veronderstel (Kaiser 1981:241).<sup>1</sup> Die 'takkie' verwys dus na 'n utopiese figuur in die toekoms.

Soortgelyke onduidelikheid geld ook die oorsprong van die profetiese boodskap (orakel) in Miga 5:1, wat na 'n toekomstige heerser van Israel verwys wat uit Bethlehem sal kom. Hierdie orakel veronderstel skerp kritiek op die Jerusalemse koningshuis, maar impliseer nie 'n verwerping van die Dawidiese lyn nie. Dit is eerder 'n oproep om 'n nuwe begin in beskeie omstandighede. Sodanige kritiek kon uitgespreek geword het toe daar nog 'n koning in Jerusalem was, maar die oorsprong van hierdie orakel kan in die ballingskap-/na-ballingskapstyd gevind word – wat impliseer dat die arrogante houding van die Jerusalemse heersers vir Jerusalem se val verantwoordelik was (Kaiser 1981:242).

'n Ander verwysing na 'n profetiese teks wat 'n toekomstige herstel van die koningskap veronderstel, is in die boek Sagaria te vinde. In Sagaria 9:9 word die volgende aan Jerusalem gesê:

*Jou koning sal na jou toe kom. Hy is regverdig en hy is 'n oorwinnaar, hy is nederig en hy ry op 'n donkie, op die hingsvul van 'n donkie.*

Gedurende die rigterstydperk was die donkie die gebruikelike vorm van vervoer vir die stamleiers. Hierdie teks gryp dus terug na daardie tydperk, en is as sodanig 'n verwerping van die perd, wat as oorlogsdier gebruik is.

Toe die Jode toegelaat is om uit Babilon na Juda en Jerusalem terug te keer en die tempel, wat in 587 vC–600 vC vernietig is, weer op te bou, was daar 'n opbloei van messiaanse verwagtinge, wat met die figuur van Serubbabel geassosieer is (Hag 1–2; Sag 1–6). Serubbabel was uit die geslag van Dawid, en het 'n amptelike regeringsfunksie beklee. Haggai sê aan hom dat die Here op die punt staan om die ander nasies omver te werp:

*Ek gaan die trone van konings omgooi en die mag van die koninkryke van die nasies vernietig. Ek gaan strydwaens met bemanning en al omgooi. Perde met hulle ruiters sal omkom, die een sal met die ander met die swaard doodmaak.*

(Hag 2:22)

Verder sê Haggai aan Serubbabel dat die Here hom soos 'n seëlring maak (Hag 2:23). Volgens Sagaria noem die Here Serubbabel 'my dienaar, die Loot' (Sag 3:8); Serubbabel se naam beteken 'loot van Babilon' (Hanhart 1998:224–225). Sagaria 6:12 kondig die aankoms van 'die loot' aan: 'Daar is 'n man met die

naam Loot. Hy maak vinnig opgang en hy sal die tempel van die Here bou.' Daar kan met redelike sekerheid beweer word dat hierdie woorde aan Serubbabel gerig was, alhoewel sy naam nie hier in die teks genoem word nie (Hanhart 1998:425–434). Dit wek egter die indruk dat die woorde aan die hoëpriester Jesua gerig is. Serubbabel verdwyn skielik uit die geskiedenis. Die Perse het die Jode toegelaat om hul tempel te herbou, maar het geweier om weer 'n herstelde Joodse koninkryk toe te laat. Die skrywer(s) van Deutero- of Tweede Jesaja (Jes 40–55)<sup>2</sup> was waarskynlik meer realisties as Haggai en Sagaria toe hulle gesê het dat Kores van Persië, wat nóg Dawidies nóg Joods was, 'n *māšīāh* ('messias') van die Here was (Jes 45:1).

## DIE SEPTUAGINTA (LXX)

Dit het duidelik geword dat 'n aantal messiaanse tekste in die naballingskapstyd ontstaan het en in die Bybelse teks opgeneem is. Dit is egter baie moeilik om hierdie tekste presies te dateer, naamlik hetsy in die Persiese of in die vroeg-Hellenistiese tye. Die Septuaginta, die Griekse vertaling van die Hebreuse Bybel, gee vir ons 'n blik op die vroeg-Hellenistiese tyd. Die Pentateug, byvoorbeeld, is eers in die helfte van die derde eeu voor Christus (300–201 vC) vertaal (Tilly 2005:46–47). Die LXX Pentateug bevat min bewyse van enige messiaanse verwagting. Dit is egter anders in die Psalms en in die profeteboeke, wat ook heelwat later, naamlik in die tweede tot eerste eeu voor Christus, vertaal is (Tilly 2005:51–52). Sekere gedeeltes is getrou aan die Hebreuse teks vertaal, terwyl dit voorkom of die vertalers in ander gedeeltes messiaanse verwagtinge ingevoeg het waarvoor daar geen grondslag in die Hebreuse teks is nie (Collins 2007:8).<sup>3</sup>

In die Psalmboek kan hier byvoorbeeld na die teks van Psalm 2 verwys word. In die Hebreuse teks verwys dit na die historiese koning, terwyl dit in die LXX gelees word asof dit na 'n koning verwys wat sal kom, dit wil sê 'n eskatologiese of messiaanse figuur (Collins & Collins 2008:58). Die LXX van die profeteboeke interpreteer ook 'n aantal gedeeltes as messiaans, terwyl dit nie so ooglopend in die Hebreuse teks is nie. Ek gaan myself tot een voorbeeld beperk wat implikasies vir die buitengewone status van die messias het. Die belangrikste teks vind ons in die boek Jesaja, en wel 7:14. Die Hebreuse teks lees soos volg: 'n Jong vrou sal swanger word en 'n seun in die wêreld bring en sy sal hom Immanuel noem.' Die Hebreuse woord vir 'jong vrou' is *almāh*, wat waarskynlik in hierdie teks na die koning se vrou (of moontlik die profeet se vrou) verwys. Dit verwys egter glad nie na 'n maagd nie. Hierdie kind was nie 'n messiasfiguur nie, en ook nie eens noodwendig 'n toekomstige koning nie, maar sy geboorte was wél 'n teken van hoop vir Agas te midde van sy beleërde omstandighede (Collins & Collins 2008:59). In die LXX word *almāh* met *parthenos* vertaal, wat nie die normale Griekse vertaling van die Hebreuse woord is nie, omdat dit eintlik 'maagd' beteken. Die vertaalkeuse is dus vreemd, en die gebruik van dié vertaling in die evangelie van Matteus het eintlik net die kontroversiële aard daarvan verder verhoog.

2. Berges (2010:575–595) bespreek die jongste tendense in die navorsing oor die outeurskap van Deutero-Jesaja uitvoerig. Hy kom tot die volgende gevolgtrekking: 'The foregoing overview of the development and present situation of research in Is 40ff shows that the alternative explanation, i.e. a group of writers instead of an individual prophet, has to be taken into serious consideration. There is no doubt that Is 40–55 conserves Israelite traditions that are close to those of Jerusalem temple-singers' (Berges 2010:584). Hy vervolg: 'But is it really possible that a collective group could compose such a beautiful piece of literature as Is 40–55? The question might be turned around: Why should there be an individual prophet behind those chapters if it is already accepted that Is 56–66 is the work of literarily skilled writers, not to mention an even later composition in the first part of the book, namely, Is 24–27? Why should one seek an individual author for Is 40–55 if such an investigation is judged to be unacceptable for the traditions of the Pentateuch or the historical books?' (Berges 2010:587–588).

3. In hierdie verband merk Tilly (2005:76) soos volg op: 'Gerade in den griechischen Übersetzungen der Prophetenbücher finden sich Interpretationen und Textzusätze, die ein betont eskatologisches Textverständnis zum Ausdruck bringen. Die Übersetzer trugen hier zeitgenössische eskatologische oder messianische Konzepte als Kontrastdarstellungen der – von ihnen als defizitär und bedrohlich erlebten – sozialen und politischen Verhältnisse ihrer Gegenwart in den Bibeltext ein, wobei sie diese Konzepte ihrem eigenen Verständnis nach natürlich der hebräischen Vorlage entnahmen.'

1. In hierdie verband merk Kaiser (1981:241–242) soos volg op: 'War die Vernichtung des davidischen Königiums in der Katastrophe des Jahres 587 von Jahwe selbst bewirkt, so sollte sie doch nicht sein letztes Wort in dieser Sache sein ... Die davidische Dynastie wird in V. 1 mit einem Baum verglichen, von dem allein der Wurzelstock übrig geblieben ist. So wie dieser wieder ausschlagen kann, soll sich auch das Königsgeschlecht aus dem weiteren Kreis der Nachkommen Isais, des Vaters Dawids, 1 Sam 16,1ff., erneuern. Wie einst David plötzlich aus der Unscheinbarkeit hervortrat, soll nun nach dem offensichtlich endgültigen Abdanken der Davididen seinem Volke ein zweiter David aus dem Geschlecht des Ahnherren entstehen. Mi 5,1 heißt es doch geheimnisvoll und doch letztlich gleichsinnig, daß aus Bethlehem einer als Herrscher über Israel hervorgehen soll, "dessen Ursprung in der Vergangenheit, in zurückliegenden Zeiten" zu suchen ist.'

## JOODSE APOKALIPTIEK

### Die boek Daniël

Aleksander die Grote kon slegs vir 'n kort tydjie die vreugde geniet van sy heerskappy oor 'n wêreldryk wat van Griekeland tot aan die oewers van die Nyl in Egipte, en tot aan die Indusrivier (hoofrivier in die weste van Indië wat in die Trans-Himalaja ontspring) gestrek het. In die jaar 334 vC val hy en sy Masedoniese troepe Klein-Asië binne en begin sy opmars. Skaars tien jaar later (323 vC) sterf hy (Tilly 2005:37–38). Sy veldtogte het die wêreld van die Ou Nabye Ooste verander. Só word die Hellenisme gebore, 'n eenaardige vermenging van Oosterse en Griekse kulture wat eue lank as 'n samebindende faktor in die wêreld om die Middellandse See gedien het. Só het Grieks ook die taal geword wat almal gepraat het (Den Heyer 1998:75).

Onmiddellik ná sy dood begin die stryd om opvolging – 'n stryd wat ongeveer 20 jaar geduur en die wêreldryk in stukke geskeur het. In 301 vC is die ryk in drie verdeel (Tilly 2005:38). Die tempelstaatjie Jerusalem en omliggende gebiede het egter nie enige aktiewe rol in hierdie politieke verskuiwings gespeel nie. Hulle was totaal magteloos, afhanklik van, en uitgelewer aan die strydende partye. By die verdeling van die wêreldryk van Aleksander was die grense so getrek dat die land Israel onder die Egiptiese invloedseer geval het. Die ligging van die land het egter daartoe gelei dat dit outomaties midde in die stryd tussen die Seleukiede (Sirië) en die Ptolemeërs (Egipte) gestaan het. Aan die einde van die derde eeu voor Christus het die mag van die Ptolemeërs skielik begin afneem. In 200 vC vind die beslissende veldslag plaas waarin die Siriërs, onder aanvoering van hul koning, Antiochos III, die Egiptiese troepe verslaan (Tilly 2005:38). Vir Juda het dit natuurlik beteken dat hulle nou onder die heerskappy van die Seleukiede te staan sou kom. Onder die regering van Antiochos IV Epifanes (175–164 vC) het die omstandighede van die Joodse volk dramaties versleg. Die koning wou nie net sy regeringsgebied uitbrei nie, maar het veral op kultureel-religieuse gebied 'n aggressiewe Grieks-Hellenistiese politiek beoefen (Den Heyer 1998:76).

Hy het verwag dat sy aggressiewe helleniseringspolitiek in Jerusalem en omliggende gebiede sonder enige weerstand sou plaasvind. Hy tree daarom hardhandig op en verbied die besnydenis, die viering van die Sabbat, en die nakoming van die kosjerwette ten opsigte van voedsel. Voorts het hy bepaal dat daar elke maand in die Jerusalemse tempel op die brandofferaltaar 'n vark aan die Griekse oppergod Zeus geoffer moet word. Hierdie maatreëls het 'n storm van protes tot gevolg gehad. 'n Groot aantal mense was selfs bereid om vir hul oortuiging 'n martelaarsdood te sterf (Den Heyer 1998:77).

Antiochos IV en sy aanhangers het hulle vir die verset in ortodokse Joodse kringe vererg. In die jaar 167 vC het die vervolging ondraaglik geword en het die gelowige Jode hulle tot gewapende verset gewend. Hierdie stryd – wat in die geskiedenis as die Makkabese opstand bekend staan – word ter verdediging van die ou tradisies en die geloof van die vaders gevoer. Die boeke I en II Makkabeërs vertel ons meer van hierdie stryd, en die gevolge en teologiese interpretasies daarvan (Tilly 2005:22).

In die geskiedenis van die Joodse volk, in die eue om die begin van die jaartelling, ontdek ons die uiters boeiende – dog ook baie ingewikkelde – verskynsel wat as apokaliptiek bekend staan. In die gewone taal dui die woord 'apokalipties' op gruwelike, katastrofale en angsaanjaende gebeurtenisse. 'n Apokaliptiese tyd is 'n tyd van geweld, vernietiging en menslike leed (Den Heyer 1998:81; Fabry & Scholtissek 2002:15–16). Daar is nie meer plek vir vreugde en blydschap nie, en die hoop op 'n beter wêreld het verdwyn. In die plek daarvan het gevoelens van pessimisme en magteloosheid die oorhand gekry (Lebram 1984:32). Aleksander die Grote se optrede het waarskynlik as katalisator gedien vir die ontstaan van die apokaliptiese wêreldbeskouing. Sy veldtogte tot aan die uithoeke van die 'bekende' wêreld, sy skielike dood,

en die reekse oorloë wat tussen sy opvolgers gevoer is, het in die hele Midde-Ooste 'n kollektiewe gevoel van angs teweeggebring; 'n gevoel dat 'n mens die slagoffer van die noodlot geword het. Die mense het nou wel wêreldburgers van die groot Griekse Ryk geword, maar hulle het nie geweet hoe om hierdie nuwe, onbekende en onvoorsigtelike ruimte te hanteer nie.

Die situasie van die Joodse volk in diaspora en in die tempelstaatjie Jerusalem het nie veel van dié van die ander volke in hierdie ryk verskil nie. Die wortels van die Joods-apokaliptiese denke lê dus in 'n pessimistiese lewensgevoel. Dit was nie 'n geïsoleerde verskynsel nie, maar het tog op 'n unieke manier op die angstige vrae van die mense probeer antwoorde gee. Vir die apokaliptici is die geloof dat die God van Israel die Skepper van die wêreld is, en daarom ook die Heer van die geskiedenis is, die hoofuitgangspunt van hul denke (Lebram 1984:35). Op hierdie punt verskil hulle nie veel van die Ou-Testamentiese profete nie, maar in die chaos en die verwarring van die nuwe tyd het dit moeilik geword om steeds die hand van God raak te sien. Dit lyk of God Hom aan hierdie wêreld en die geskiedenis onttrek het (Den Heyer 1998:82). Die kwaad, die antigoddelike kragte, het die oorhand gekry. Daarom is hierdie tyd as 'n tyd sonder God ervaar. Hy gryp nie in om die kwaad te straf en die antigoddelike magte uit te roei nie. Aan die verloop van die geskiedenis lyk dit nie of sy doen en late enige ingrypende invloed het nie.

Wat moet die vroom mens in hierdie Godlose tyd doen; in 'n tyd waarin die mensheid en die wêreld aan vernietigende magte en kragte blootgestel is? Die interessante is dat die apokaliptici ondanks alles op God bly vertrou het (Lebram 1984:33). Hul geloof in God was hul enigste sekerheid in hierdie verskriklike wêreld. Selfs in hierdie chaos is daar 'n verborge orde: God het alles voor die grondlegging van die wêreld reeds bepaal. Alles word uiteindelik deur getalle bepaal: die duur van die wêreldryke, die tydperk waarin die kwaad selfstandig kan ontwikkel (490 jaar volgens Daniël 9), maar ook die koms van die heilstyd (Den Heyer 1998:83). Dit gee aan die gelowige 'n sekerheid dat daar 'n einde aan die verskrikkinge sal kom. God het die wêreld in sy hand, en die geskiedenis loop uit op sy eindoorwinning. Dit sal egter nie geruisloos uit die oue tot stand kom nie. Die ou wêreld sal in 'n groot kosmiese katastrofe vergaan. Hierdie pessimistiese blik op die toekoms van die bestaande wêreld is een van die kenmerkendste gedagtes van die Joodse apokaliptiek. Hulle het die koms van die nuwe wêreld as die resultaat van 'n fundamentele breuk in die geskiedenis beskou. Die oue moes sterf voordat die nuwe tot lewe kan kom.

In die lig van bogenoemde beskrywing, is dit nou belangrik om te vra watter rol die messiaanse verwagting by die apokaliptici gespeel het. Hier is dit noodsaaklik dat ons kortliks na die boek Daniël kyk. Hierdie boek se ontstaan word aan die tyd van die Makkabese opstande gekoppel (Den Heyer 1998:86; Fabry & Scholtissek 2002:15). Dit het groot bekendheid verwerf omdat dit in die kanon van die Hebreeuse Bybel opgeneem is – in teenstelling met die ander groot apokaliptiese werk, naamlik die boek Henog. Die boek Daniël heet nie na die outeur nie, maar na die hoofkarakter (Daniël). Alhoewel dit op die oog af lyk of die boek verhaale oor die Babiloniese ballingskap bevat, wek die boek Daniël die indruk van 'n gespanne situasie in die Joodse staat omstreeks 165 vC. Die opstand van die Chassidiem (vromes) is in volle gang. Met afsku vertel die outeur van die offer wat in die tempel in Jerusalem aan die Griekse god Zeus gebring moet word, en beskryf hy dit as 'n gruwel vir God wat verwoesting aanbring (Dan 9:27; 11:31; 12:11). Volgens hom ontwy dit die tempel dermate dat dit in feite met totale verwoesting gelykgestel kan word. Uiterlik is die gebou ongeskonde, maar in die belewenis van die vromes lê dit in puin.

Apokaliptiek is dus 'n vorm van teologiesing wat in 'n krisistydperk gebore word. Die boek Daniël het in so 'n krisistyd ontstaan. Die apokaliptikus (skrywer van Daniël) roep sy geesverwante, die vromes, op om in hierdie tyd moed te skep (Lebram 1984:36–37). Hy herinner die Chassidiem

aan die volharding en trou van 'n sekere Daniël, wat ten tye van die Babiloniese ballingskap in vergelykbaar moeilike omstandighede, ondanks al die bedreiging, gehoorsaam gebly het aan die wil van God, en die gebooi van die Tora uitgevoer het. 'n Verhaal uit die verlede word dus 'n bron van inspirasie vir die hede (Koch 2005:243).

In hoofstuk 2 vertel die outeur van 'n droom wat die Babiloniese koning Nebukadnesar gehad het (Lebram 1984:47–48). 'n Reuse beeld, wat uit lae verskillende materiaal bestaan het, het in die koning se droom verskyn. 'n Klip het losgebreek, die beeld getref, en dit in duisende stukke laat verbrokkel. In sy uitleg aan die koning het Daniël vertel dit simboliseer die koninkryk van God wat die verskillende wêreldryke uiteindelik sal oorwin (Koch 2005:228). Nêrens in Daniël 2 is daar egter sprake van 'n individuele messiaanse gestalte nie. God sal self sy koninkryk oprig wat radikaal 'n einde aan die ander magte in die wêreld sal maak. Die teokrasie is dus die ideaal wat in hierdie hoofstuk beskryf word (Den Heyer 1998:88).<sup>4</sup>

Die outeur van die boek Daniël aktualiseer hierdie heilsverwachting uit die verlede in 'n apokaliptiese visioen wat ons in hoofstuk 7 aantref. Dit bevat die beskrywing van angswekkende figure van vier verskillende diere wat uit die see kom en op die aarde mag verwerf (Dan 7:1–8). Hul heerskappy eindig egter wanneer God op sy troon plaasneem en met sy regspraak begin (Dan 7:9–12). In Daniël 7:13 verskyn daar iemand op die wolke 'soos 'n menslike wese' (OAV: 'die seun van 'n mens'). Aan hom word 'n koninkryk gegee namens al die heiliges wat aan die Allerhoogste behoort het. Hy verskyn dus teenoor die vier gediertes, wat vier koninkryke simboliseer. Die oorsprong van hierdie term ('seun van die mens') is onseker. Met uitsondering van Daniël 7:13–14, kom die term 'seun van die mens' nêrens in die Ou Testament voor nie. Om hierdie rede het eksegete probeer om die oorsprong in buite-Bybelse bronne en ook buite Israel – tot in Bablonië en selfs in Ugarit – te vind (Den Heyer 1998:89). Dit het egter nie bevredigende resultate opgelewer nie. Die vraag is of die oplossing nie dalk in die teks van Daniël self te vinde is nie. Die gebruik van vae, omskrywende taal en 'n rykdom aan beelde en simbole is 'n kenmerk van die apokaliptiese literatuur. Vyande van die volk van God word as skrikwekkende monsters voorgestel. Die volk van God, wat ondanks al die ellende aan Hom getrou gebly het, is egter nie opgewasse teen hierdie geweld nie. Ná die visioen van die vier verskriklike diere volg as kontras die verskyning van 'n gestalte wat heil simboliseer – iemand wat soos 'n mens lyk. Dit gaan dus hier om die kontras met die voorafgaande visioen.

In die konteks van die boek Daniël is hierdie figuur egter nie 'n messiaanse figuur nie (Collins 2007:16; Fitzmyer 2007:59; Lebram 1984:90). In sy poging om die vervolgte vromes (Chassidiem) te bemoedig en te inspireer, gaan die apokaliptikus heel ver met sy beskrywing. Hy lê 'n verband tussen die heerlikheid van die Here aan die een kant, soos dit vergestalt word in iemand wat soos 'n 'seun van die mens' lyk, en aan die ander kant die Chassidiem, wat vir hul getrouheid aan die Tora alles, selfs hul lewens, op die spel geplaas het. Die hoë en verhewe figuur in die visioen van Daniël 7:13–14 verteenwoordig dus die Chassidiem. In die konteks van die boek Daniël lyk dit of hierdie figuur eerder na die aartsengel Migael verwys (vgl Dan 10:21; 12:1), wat nie 'n messiaanse figuur is nie.

Die geheiligde en gesuiwerde Israel (Dan 12:10) sal spoedig aan die regterhand van God oor die hele wêreld heers. Die trou van die Chassidiem sal nie vir ander sonder gevolge bly nie. Hul standvastige houding ten opsigte van die geloofsvervolging

4. In hierdie verband kom Koch (2005:233) tot die volgende gevolgtrekking: 'Für das Danielbuch ist jedoch der Gott des Himmels die alles bestimmende Wirklichkeit, zu deren Wesen Geschichte gehört. Das schließt aus, daß es sie als bloßes »Menschenwerk« außerhalb des Gotteswerkes gibt, wie auch immer über jenes sittlich zu urteilen sein mag. Den Verfassern scheint es ausgeschlossen zu sein, daß Geschichte abgesehen von göttlicher Weissagung und Vorsehung begriffen werden könnte.'

deur Antiochos IV Epifanes het ander tot inkeer gebring; tot geregtigheid – aldus die terminologie van die outeur van die boek Daniël. Hierdie gedagte roep ook die liedere van die kneg (dienaar) van die Here (die *Ebed-Jahwe*-liedere) in Deutero-Jesaja (Jes 40–55) in herinnering. Ook dáár word vertel dat die kneg ander deur sy trou en lyding gered het (Jes 53:11–12).

Uit die voorafgaande kan dus afgelei word dat die visioen van iemand wat soos 'n 'seun van die mens' lyk, oorspronklik nie as 'n messiaanse teks in die eng sin van die woord bedoel was nie.<sup>5</sup> Terwyl daar in die hoofstuk meer as een maal oor ewige heerskappy en koningskap gepraat word, ontbreek enige verwysing na die belofte van die profeet Natan (in die teks van 2 Samuel 7), naamlik die belofte van heerskappy en koningskap aan die dinastie van Dawid (Den Heyer 1998:95). Die swye van die outeur in hierdie verband is dus veelseggend. Die ou tradisies het klaarblyklik geen rol meer in die verwagting van die toekoms gespeel nie. Die boek Daniël word eerder deur die gedagte van 'n teokrasie gedra. Veral in hoofstuk 7 kom hierdie idee sterk na vore. Daar is sprake van die koninkryk van God. In hierdie ryk sal die Chassidiem, soos hulle vergestalt word in die figuur wat soos 'n 'seun van die mens' lyk, as die oorwinnaars oor die volke heers.

## DIE DOOIE SEE-ROLLE (QUMRAN)

In die winter van 1946/7 word geskrifte in 'n grot by die Dooie See ontdek wat sedertdien as die Qumran-rolle bekend staan (Den Heyer 1998:115). Daar is uiteindelik in 11 van die grotte geskrifte ontdek. Sedertdien staan hierdie gemeenskap in die wetenskaplike literatuur as die Qumran-gemeenskap bekend. Die Qumran-geskrifte, of Dooie See-rolle, het hoofsaaklik in die eerste helfte van die eerste eeu voor Christus ontstaan, en getuig, alhoewel fragmentaries, van 'n opbloeit in messiaanse verwagtinge onder die Hasmoniese bewind (167–163 vC).

Die belangrike vraag vir ons tema is: Waarom het hierdie gemeenskap hulle hier in die onherbergsame streek van Qumran, aan die oewers van die Dooie See, gaan vestig? Die rede is waarskynlik voor die hand liggend: Daar was groot konflik in die priesterlike kringe in Jerusalem. In die geskrifte van Qumran neem twee persone die hoofrolle in, en staan ook diametraal teenoor mekaar. Die 'leraar van geregtigheid' ontvang die meeste aandag. Hy was 'n priester; het kennis van God ontvang, en was daarom tot 'n gesaghebbende uitleg van die Skrifte in staat. In Jerusalem het daar groot konflik in die gemeenskap van priesters ontstaan, wat tot gevolg gehad het dat dié 'leraar van geregtigheid' met eendersdenkendes die woestyn van Juda ingetrek het. Daar het hy 'n nuwe, heilige gemeenskap gestig wat streng volgens die gebooi van die Tora geleef het. In hulle oë was hulle die bron van 'n nuwe, heilige Israel. In een van die geskrifte van Qumran word hierdie *uittog* van die vromes uit die onrein Jerusalem, hierdie nuwe *eksodus*, as 'n voorwaarde beskou om aan die profetiese oproep van Deutero-Jesaja gehoor te gee:

*Slegs wanneer daar 'n nuwe gemeenskap in Israel tot stand kom volgens hierdie norme, sal hulle kan afskeid neem van die blyplek van die mans van onreg deurdat hulle na die woestyn gaan om daar 'n weg vir die Here voor te berei, soos geskryf staan.*

(1 QS VIII, 12–14)

Daarna volg 'n aanhaling uit Deutero-Jesaja: 'Maak vir die Here 'n pad in die woestyn, maak in die barre wêreld 'n grootpad vir ons God!' (Jes 40:3).

In die kommentaar op die Bybelboek Habakuk word die teenstander van die 'leraar van geregtigheid' as die 'goddelose

5. Lebram (1984:90) kom tot die volgende gevolgtrekking: 'Wenn man auch nicht von einem Messias in jüdischem Sinn, einem menschlichen König des Heilsreiches, sprechen kann, so doch von einer gottähnlichen Gestalt, die Gott gegenüber der Menschenwelt vertritt. Einem solchen himmlischen Herrscher wird die Macht über die Menschen gegeben, die als letzter irdischer König jener Antiochus innegehabt hat, der ein Vertreter des Gottesfeindes Typhon gewesen ist.'

priester' beskryf (Den Heyer 1998:116). Die oorsaak van dié konflik is 'n ingewikkelde saak. Dit lyk egter of dit veral die gevolg is van die volgende: Die leraar van geregtigheid en sy volgelingen het die optrede van die 'goddelose priester' gekritiseer, en hom verwyt dat hy nie volgens die geboorte van die Tora leef en handel nie. Uiteindelik het hulle besluit om eerder die woestyn in te trek as om te leef in wat hulle as 'n verontreinigde tempel beskou het.

Aan die oewers van die Doorn See het daar dus 'n gemeenskap van vromes geleef wat hulself op 'n profetiese teks (Jes 40:3) beroep het, en hulle van die tempel in Jerusalem gedistansieer het. In die woestyn het hulle op die ingrype van God gewag. In die geskrifte van Qumran speel apokaliptiese voorstellinge 'n belangrike rol. Die beeld van hul messiaanse verwagting was egter kompleks en moeilik om presies aan te dui (Wolters 2007:80–81).

Die eerste vraag is die kwessie of die stigter van die gemeenskap, naamlik die leraar van geregtigheid, 'n messiaanse gestalte was. Op grond van die kernrol wat hy vervul het, meen sommige dat die gemeente van Qumran met 'n verwagting van die opstanding en die terugkeer van die leraar van geregtigheid geleef het (Den Heyer 1998:118). Uit die Damaskusgeskrif (CD XIX 19:35–20:1) word daar egter duidelik tussen die leraar van geregtigheid en die messias onderskei. Dit blyk duidelik uit hierdie teks dat die leraar reeds dood is. Sonder om oor 'n moontlike opstanding van die leraar te praat, rig die skrywer sy aandag op die verskyning van die messias of messiasse. Ons het dus hier met meerdere figure te make wat duidelik van mekaar onderskei moet word.

Die gemeenskap van Qumran het dus nie met die verwagting van die terugkeer van die leraar van geregtigheid geleef nie. Hulle het wél die hoop gehad dat daar in die toekoms 'n nuwe leraar sou verskyn; 'n nuwe interpreteerder van die Tora wat 'n einde aan al die teenstrydige interpretasies van die geboorte sou maak. Hierdie verwagting het Qumran met ander groeperinge in die Judaïsme aan die begin van die jaartelling gedeel. Ook in die latere rabbynse literatuur het dergelike voorstellinge voorgekom. Die Qumran-gemeenskap het hulle deur die verwagting van 'n nuwe leraar, 'n profeet wat die trekke van Moses sou vertoon, laat inspireer. In hierdie voorstelling word 'n aantal Bybeltekste met mekaar verbind: Deuteronomium 18:18 (die toekomstige verskyning van 'n profeet soos Moses); Numeri 24:15–17 (die spreuk van Bileam oor die ster van Jakob), en Deuteronomium 33:8–11 (die sien van Moses oor Levi).

Drie figure is in die Qumran-gemeenskap verwag: Naas die verskyning van 'n profeet soos Moses, wat as 'n nuwe leraar van die Tora en as voorloper en aankondiger van die eindtyd beskou is, was daar ook die verwagting van ten minste twee messiasse. Dié twee messiasse word duidelik van mekaar onderskei: die priesterlike messias is verwee bo die koninklike messias. Dit blyk duidelik uit die wyse waarop hulle in die dokumente voorgestel word: die messias van Aäron gaan altyd die messias van Israel vooraf. Die priester verdien meer eer en gesag as die koning. Qumran lê dus ál die klem op 'n teokrasie en die koms van God se heerskappy (Den Heyer 1998:125).

## SLOTOPMERKINGS

Uit voorafgaande oorsig blyk duidelik dat die Joodse messiaanse verwagtinge 'n pluriforme gestalte aangeneem het (Fitzmyer 2007:182). Die dominante verwagting was egter een van 'n menslike koninklike figuur, wat op verskillende terreine, naamlik politiek, ekonomies en spiritueel, vir die Joodse volk verlossing sou bring. In sekere situasies en verskillende omstandighede was dit moontlik om uiteenlopende en selfs teenstrydige tradisies met mekaar te versoen. Beelde, soos die 'seun van die mens' en die 'gesalfde van die Here', kon mekaar wedersyds beïnvloed en ook verander. Die hoop op die herstel

van die Dawidiese koningskap was egter altyd deel van hierdie verwagting, maar dit is moeilik om met sekerheid te kan sê hoe aktief of belangrik dit op 'n gegewe tydperk was.

Dit is tog ook moontlik om die Dawidiese genealogie van die toekomstige koning in die breër te rekonstrueer. Daar was soms 'n tendens om aan die koninklike messias 'n bonatuurlike karakter toe te ken. Dit was egter nie altyd die geval nie. Die verwagtinge van 'n eskatologiese priester of profeet het ook dikwels opgeduik, maar dit was nooit so pertinent soos die hoop op 'n 'messiaanse koning' nie.

Die mislukte opstande teen Rome, sowel as die misluktings van die veronderstelde messiaanse figure wat hierdie opstande gelei het, het die messiaanse verwagtinge in die tweede eeu ná Christus laat afneem. Die Misjna bevat byvoorbeeld slegs twee verwysings na die 'dae van die messias'. Tog blyk dit uit die vroeë rabbynse literatuur dat hierdie verwagtinge nie heeltemal tot 'n einde gekom het. In die volgende eeue was daar 'n voortdurende heroriëntasie en aktualisering van voorstellinge oor die koms van die messiaanse ryk. Dit blyk duidelik uit die daaglikse Joodse gebed, die 'Agtien Seënbedes', wat in die periode kort ná die verwoesting van Jerusalem en die tempel in 70 nC ontstaan het. In hierdie 'Agtien Seënbedes' is die verlanke na verlossing en bevryding byna woord vir woord aanwesig wanneer daar om die herstel van die Dawidiese troon sowel as die koms van die loot van Dawid gebid word. Ook die Talmoed verwoord die verwagtinge van die koms van die Dawidiese messias. Een ding bly egter duidelik: Die Joodse messiaanse verwagting was en is steeds gefokus op die toekoms – 'n messias wat nog sal kom.

Dit het duidelik geword dat die Joodse messias anders is as die Christelike Messias (Den Heyer 1998:412). Christene glo en bely dat Jesus van Nasaret die Christus ('gesalfde') is. In die kerk word die Ou Testament dus met die oë gerig op Jesus Christus gelees. Die veronderstelling dat die messias die kern van die Ou-Testamentiese geskrifte uitmaak, is dus eeue oud. Indien ons die Ou Testament met 'n fynere oog lees, sien ons dat die problematiek aansienlik kompleks is. Die Joodse tradisie lees dieselfde tekste, maar kom tot ander insigte. Eweneens eeue oud is die oortuiging dat die Tora – en nie die messias nie – die kern van die Hebreeuse Bybel uitmaak. Die vraag is dus geregtig: Lees Jode en Christene wél dieselfde Bybel? In ons antwoord hierop sal in ieder geval verdiskonteer moet word dat die tekste uit 'n totaal verskillende perspektief uitgelê en geïnterpreteer word.

## LITERATUURVERWYSINGS

- Berges, U., 2010, 'Farewell to Deutero-Isaiah or prophecy without a prophet [Vaarwel aan Deutero-Jesaja of profesie sonder 'n profeet]', in A. Lemaire (ed.), *Congress volume Ljubljana 2007* (VT suppl. 133), pp. 575–595, Brill, Leiden.
- Beuken, W.A.M., 2003, *Jesaja 1–12* (HThKAT), Herder Verlag, Freiburg.
- Collins, J.J., 2007, 'Pre-Christian Jewish Messianism: an overview [n Oorsig van die voor- Christelike Joodse messianisme]', in M. Zetterholm (ed.), *The Messiah in early Judaism and Christianity*, pp. 1–20, Fortress Press, Minneapolis.
- Collins, A.Y. & Collins J.J., 2008, *King and Messiah as Son of God. Divine, human, and angelic Messianic figures in Biblical and related literature* [Seun van God as koning en messias. Goddelike, menslike en engelagtige messiaanse figure in die Bybel en verwante literatuur], Eerdmans, Grand Rapids.
- Den Heyer, C.J., 1998, *De messiaanse weg. Van Jesjoea van Nazaret tot de Christus van de Kerken* [Die messiaanse weg. Van Jesjoea van Nasaret tot Christus van die kerk], Kok, Kampen.
- Du Rand, J.A., 1990, 'Die Evangelie volgens Johannes: Inleiding en Teologie', in A.B. du Toit (red.), *Die Johannesevangelie, Hebreërs tot Openbaring: Inleiding en teologie* (Handleiding by die Nuwe Testament Band VI), pp. 1–72, NG Kerk Boekhandel, Pretoria.

- Fabry, H-J. & Scholtissek, K., 2002, *Der Messias. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* [Die messias. Perspektiewe van die Ou en die Nuwe Testament] (NEB Themen 5), Echter, Würzburg.
- Fitzmyer, J.A., 2007, *The one who is to come* [Die een wat sal kom], Eerdmans, Grand Rapids.
- Hanhart, R., 1998, *Sacharja 1-8* [Sagaria 1-8] (BKAT 15/7.1), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn.
- Kaiser, O., 1981, *Das Buch des Propheten Jesaja. Kapitel 1-12* [Die boek van die profeet Jesaja. Hoofstuk 1-12] (ATD 17), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Koch, K., 2005, *Daniel 1-4* [Daniël 1-4] (BKAT 22/1), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn.
- Lebram, J-C., 1984, *Das Buch Daniel* [Die boek Daniël] (Zürcher Bibelkommentar 23), Theologischer Verlag, Zürich.
- Tilly, M., 2005, *Einführung in die Septuaginta* [Inleiding in die Septuagint], Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Wildberger, H., 1972, *Jesaja 1-12* (BKAT X/1), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn.
- Wolters, A., 2007, 'The messiah in the Qumran documents [Die messias in die Qumram-dokumente]', in S.E. Porter (ed.), *The Messiah in the Old and New Testaments*, pp. 75-89, Eerdmans, Grand Rapids.