



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-Israelitiese 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 tekstkritiese probleme. Hierdie tekstkritiese 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*. כִּילֵךְ 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 Hebraëuse 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 Hebraëuse 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.

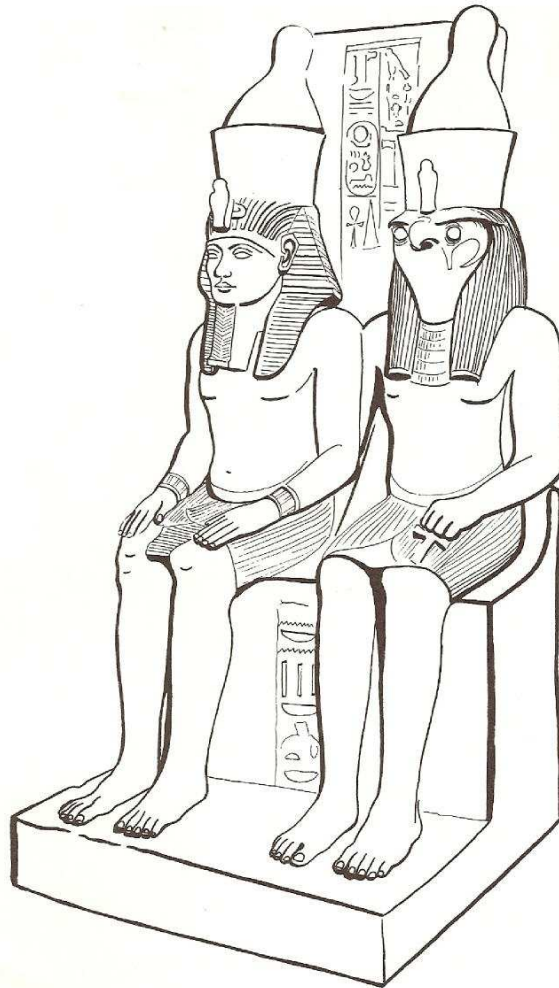
Die eed wat Jahwe aan die koning sweer, het bepaalde gevolge. Hierdie gevolge vind daarin gestalte dat die koning oor sy vyande kan heers, omdat Jahwe aan hom die mag gee. Daarom word verse 2a - 2c aan saam gegroep. In 3a - 3b staan die konings se weermag gereed vir die stryd teen die vyande van die 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 aan mekaar 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 oornam 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) לְדָוִד מִזְמוֹר נֶאֱמָר יְהוָה לְאֲדֹנָי שֵׁב לְיַמֵּינִי 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."*

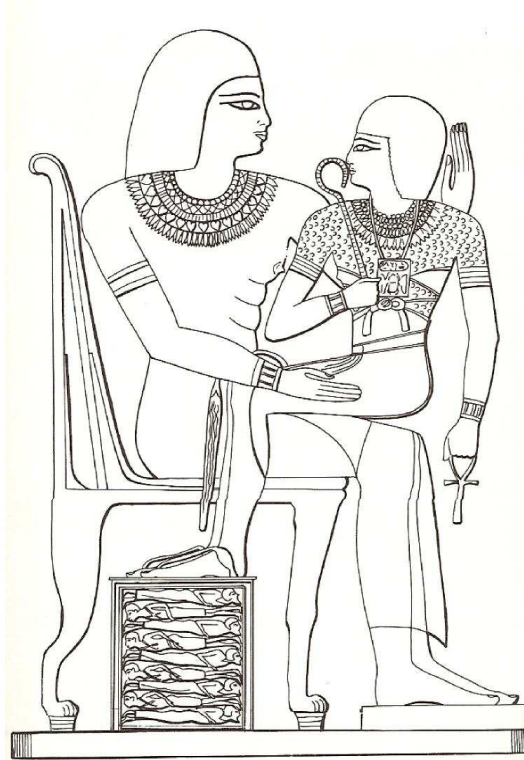
Die digter begin die psalm deur daarop te wys dat Jahwe die koning aanstel. Die koning word as *ādôn* (*heer*) aangespreek. Die woorde *uitspraak van Jahwe* gee aan die psalm 'n profetiese karakter (Terrien 2003:749-750; Weber 2003:222; Allen 1983:80). Deurdat Jahwe die koning aan sy regterhand laat 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 לְדָוִד 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 רֹדֶה 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 kerie* 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 יִלְדְּתִיךָ:

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־הַכֹּהֵן לְעוֹלָם עַל־דְּבַרְתִּי מִלְכִּי־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 יְיָ - *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; Albertz 2003:293; Johnson 1955:32-46). Die tempel wat deur Salomo gebou is, was moontlik 'n ou Jebusitiese tempel wat gerestoureer en herbou is (Albertz 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) אֲדַנִּי עַל־יְמִינְךָ מֶחֶץ בַּיּוֹם־אָפוּ 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)

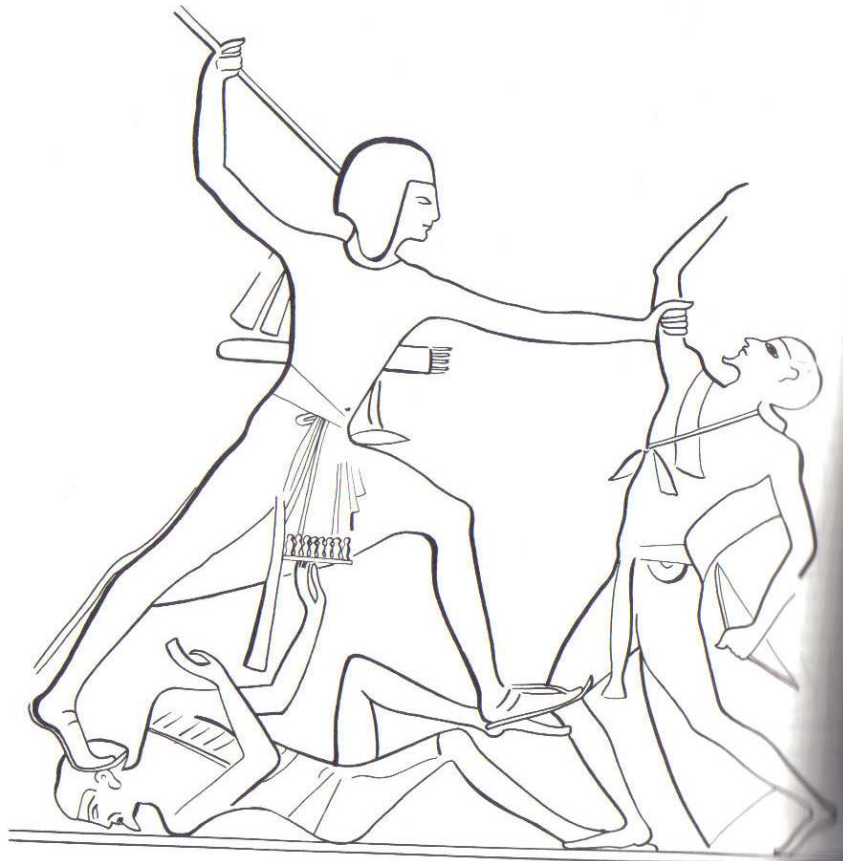
7) מִנְחַל בְּדַרְךָ יִשְׁתָּה עַל-כֶּן יָרִים רֹאשׁ:

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 יִשְׁתָּהוּ word die vokale verander na מְנַחֵל בְּעַדְעַרְךְ יִשְׁתָּהוּ. 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 getuie is 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 beseef 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.

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 aggeneem. 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>
<i>Die Priesterkoning.</i>	<i>Kom sit aan my regterhand</i>
Van Dawid, 'n Psalm.	Van Dawid, 'n Psalm.
Die Here het tot my Here gespreek: Sit aan my regterhand, totdat Ek u vyande maak 'n voetbank vir u voete.	Die Here het vir my koning gesê: “Kom sit aan my regterhand, en Ek sal jou vyande aan jou onderwerp.”
2) U magtige septer sal die Here uitstrek uit Sions en sê: Heers te midde van u vyande.	2) As die Here die septer, simbool van u mag uit Sion aan u oorhandig, heers dan oor u vyande!
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.	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.
4) Die Here het gesweer, en dit sal Hom nie berou nie: U is priester vir ewig volgens die orde van Melgisedek.	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>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 oornam 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 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 (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 getuigenis 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 **subtiële 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 Hebreeuse 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 Hebreeuse 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 uitleë 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 toekomsverwagting 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 *Elohistiese-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 godsdienstkultus vóórdat koning Dawid die stad later ingeneem het (2 Sam 5). Hierdie godsdienstkultus 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 kanoniteit 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.