



HOOFSTUK 3

WIRKUNGSGESCHICHTE EN ONTWIKKELING VAN DIE MESSIAS-BEGRIP

3.1 Inleiding

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



3.2 Teologiese ontwikkeling van die *messias* – begrip

3.2.1 Jahwe kies mense as sy verteenwoordigers

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

3.2.2 Behoefte aan 'n verlosser

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

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

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



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

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

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

3.2.3 Jahwe se direkte en indirekte optrede

3.2.3.1 Direkte optrede van Jahwe

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

3.2.3.2 Indirekte optrede van Jahwe

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

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



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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

3.2.4 God se optrede deur die hoëpriester

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

3.2.5 God se optrede deur die messias-koning

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



3.2.6 Sionsteologie en die *Koningspsalms*

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

3.2.7 Invloed van Jerusalem se inname op Israel se koningsideologie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

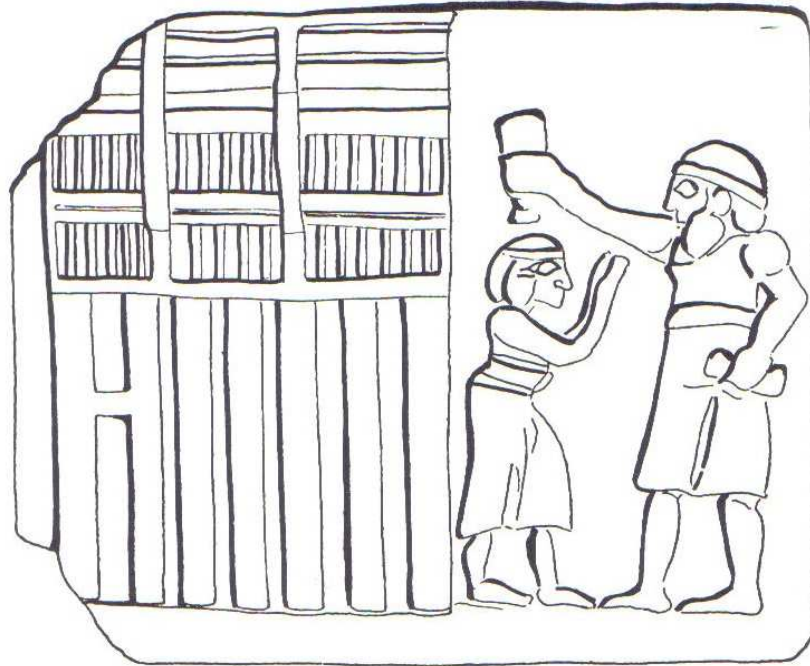
²⁷ Benjamin & Matthews (1997:46-52) dui aan dat daar verskillende vorme van *aanneming* was. Wanneer 'n manskop in 'n huishouding deur *aanneming* opgeneem is, het daardie persoon 'n erfgenaam geword van al die besittings sowel as die status van die bepaalde huishouding. Hy het selfs die erfgenaam van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



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

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

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



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

3.2.8 Kultiese rituele

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

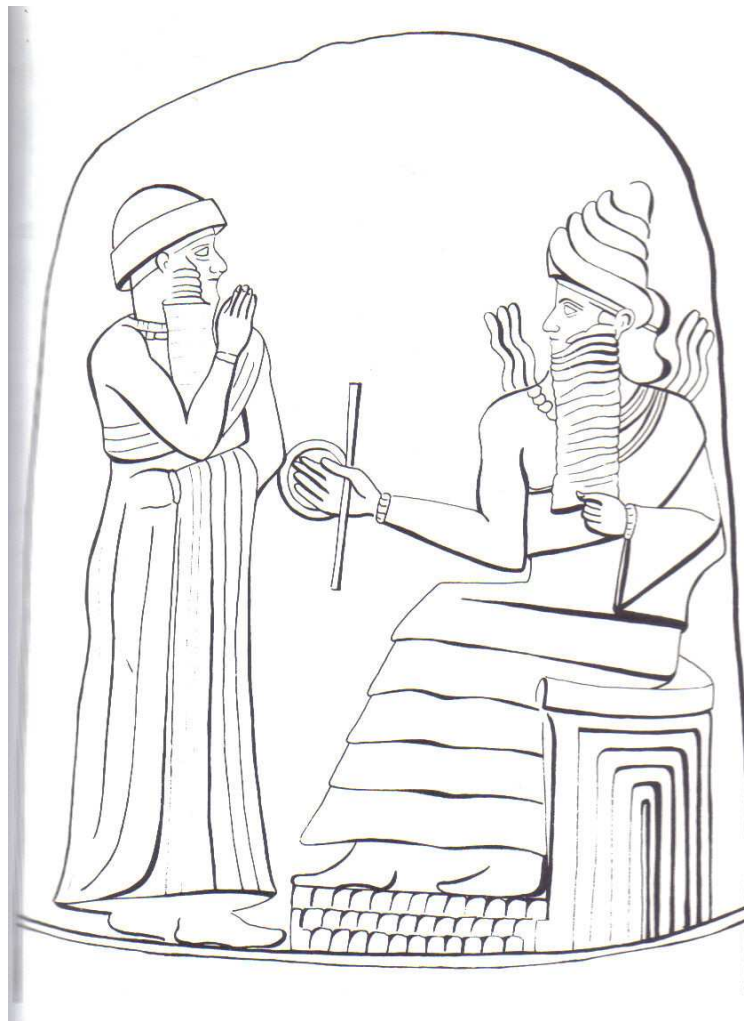
- 3. Bevestiging van die koningskap:** Nadat Jahwe en die koning die vyand oorwin het, keer die proses terug na die tempel. Nou word die koningskap van Jahwe met akklamasie aanvaar deur die waarskynlike voordrag van die *Jahwe is Koning – psalms*. Na die bevestiging van Jahwe se koningskap, word die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

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

3.2.9 Koning en kultus

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

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



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

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



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

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

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

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



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

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



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

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

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

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



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

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

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



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

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

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

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

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

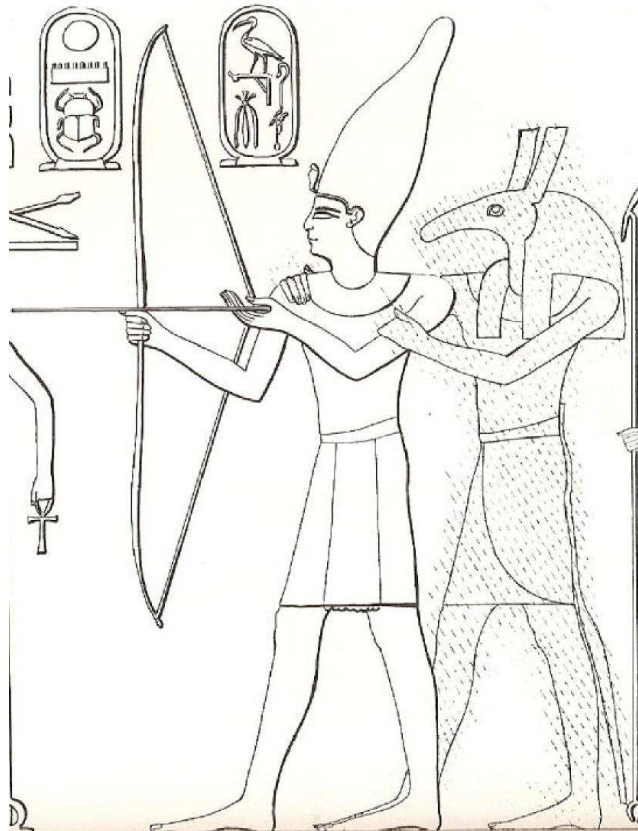
Daar bestaan ander Egiptiese illustrasies waar die farao uitgebeeld word in die woorde van Psalm 110 as die een wat aan die regterhand van die godheid sit. Dieselfde met die gedagte dat Jahwe die koning se vyande 'n voetbank vir sy voete maak en dat die vyande die voete van die koning moet soen (Ps 2:12).

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



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

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



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

3.2.10 Messiaanse titels van die koning

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

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

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

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

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

3.2.11 Toekomsverwagting in die Ou Testament

3.2.11.1 Inleiding

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

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

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

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

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

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

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

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

3.2.11.2 Invloed van Babiloniese ballingskap

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

3.2.11.3 Verbintenis met sondevergifnis

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.2.12.1 Inleiding

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁵ Dan 7:13 en 9:25.

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

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

3.2.12.2 Toekoms-geprojekteerde *Koningspsalms*

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



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

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

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

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

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



3.2.12.3 Demokrasiering van die *Koningspsalms*

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

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

3.2.12.4 'n Twee-stroom ontwikkeling in Israel se toekomsverwagting

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.2.12.5 Daniël as apokaliptiese geskrif

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

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

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

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

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

³⁶ Kenmerke van hierdie tipe literatuursoort is:

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



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

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

³⁷ 'n Opsomming hiervan is:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6) Getrouheid aan Jahwe en bonatuurlike redding.

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴¹ Dan 7:13 en 9:25.



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

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

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

3.2.12.7 Qumran

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.2.12.8 Septuagint en die Griekssprekende Jode

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

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



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

Genesis 49:10

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

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

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

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

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



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

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

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

3.2.12.9 Jode in Egipte

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

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

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

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

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

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

3.3 Legitimasië van die koning

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.4 Messiaanse banket

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.5 'n Koninklike verbond

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

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

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

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



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

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

3.6 Sintese

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

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



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

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

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

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

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



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

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

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

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

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



HOOFSTUK 4

PSALM 45

Lied vir 'n koninklike huwelik

4.1 Inleiding

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

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

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

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

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

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

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

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

4.2 Teks en vertaling

4.2.1 Inleiding

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

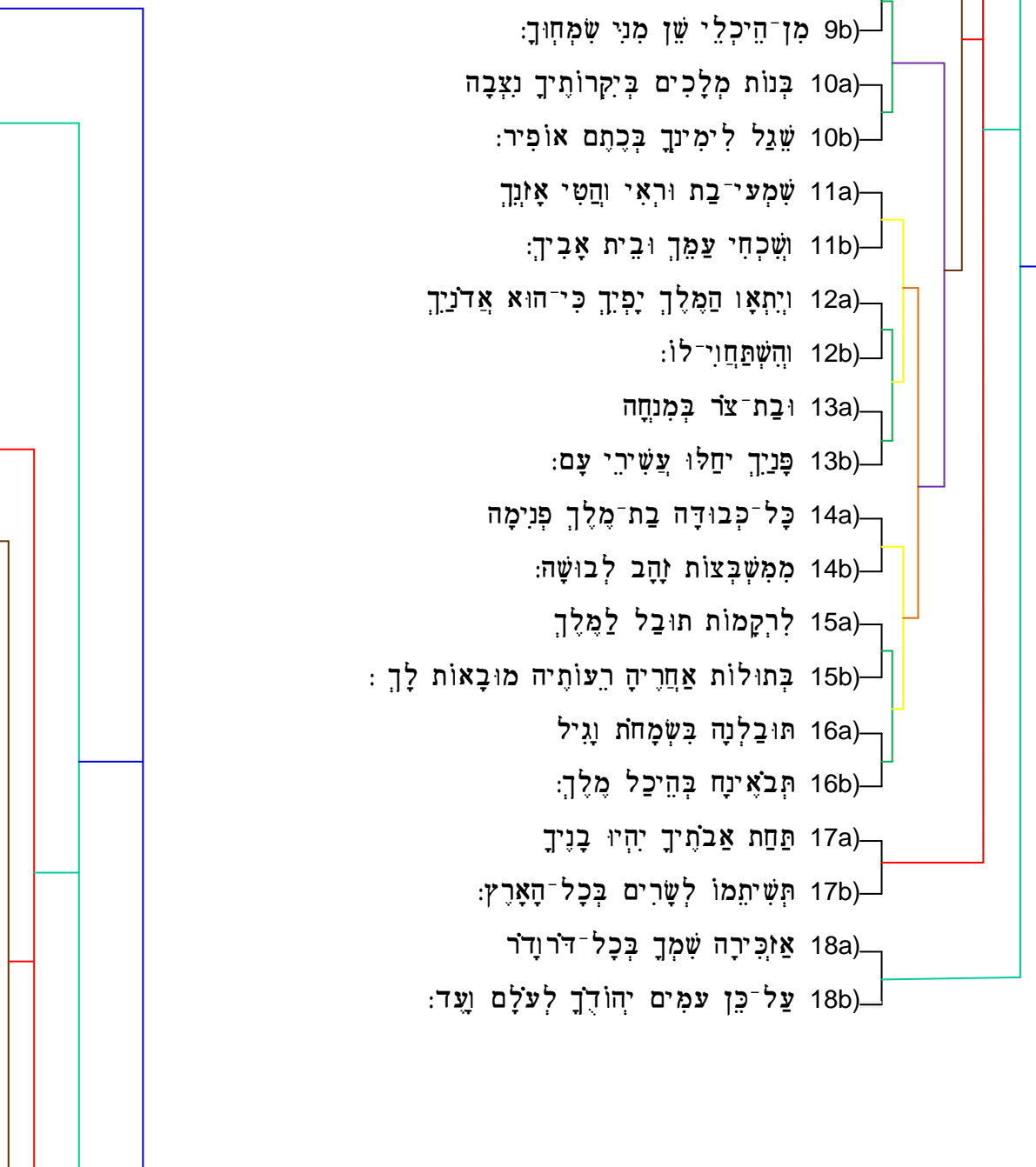
4.2.2 Hebreeuse teks en struktuur-analise

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

Hebreeuse teks en struktuur-analise van Psalm 45

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

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





4.2.3 Vertaling

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

Die voorsanger vertel van homself.

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

Aan die koning:

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

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

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

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

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



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

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

⁴⁸ Sien voetnoot 38.

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

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

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

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



Die koningin staan aan u regterkant in goud van Ofir.

Aan die bruid van die koning:

11)⁵³Hoor dogter en kyk, luister goed!

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

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

Aan die koning:

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

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

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

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

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

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

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



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

4.2.4 Samestelling en kohesie

Psalm 45 kan verdeel word in:

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

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

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



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

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

Mooi woorde roer aan my *hart*. _____

Ek dra my gedig voor aan die *koning*.

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

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

U is *aantrekliker* as enige mensekind. _____

Guns vloeï oor u lippe, _____

daarom sal *God* u vir ewig seën.

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

Glansryk en koninklik is u! _____

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

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

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

U het geregtigheid lief en haat goddeloosheid,

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

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

Uit die ivoorpaleis maak snaarinstrumente u bly. _____

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

Dogters van konings is onder u hofdames. _____

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

Hoor dogter en kyk, luister goed!

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

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

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

soek.



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

Vers 1 – inleiding

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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



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

4.3 *Gattung en Sitz im Leben*

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

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

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

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

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

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

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

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

4.4 Detail-analise

4.4.1 Inleiding

Die psalm bestaan uit:

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



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

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

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

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

4.4.2 Inleiding en opskrif (vers 1)

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

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

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

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

Die Koragiete:

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

4.4.3 Inleidende ouverture - digter oor homself (vers 2)

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

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

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

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

4.4.4 Woorde aan die koning (verse 3 – 10)

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

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

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

6) חֲצִיךָ שְׁנוּנִים עֲמִים תַּחְתֶּיךָ יִפְלוּ בְּלֵב אוֹיְבֵי הַמֶּלֶךְ

7) כִּסְאֶךָ אֱלֹהִים עוֹלָם וְעַד שִׁבְט מִיֶּשֶׁר שִׁבְט מַלְכוּתֶךָ:

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

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

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

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



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

a) 'n Aantreklike koning (vers 3)

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

13) וּבַת־צֹר בְּמִנְחָה פָּנֶיךָ יַחֲלוּ עֲשִׂירֵי עָם:

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

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

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

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

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

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



4.4.6 Woorde aan die koning (verse 14-17)

- 14) כָּל־כְּבוֹדָהּ בַּת־מֶלֶךְ פְּנִימָה מִמְּשָׁבְצוֹת זָהָב לְבוּשָׁה:
 15) לְרִקְמוֹת תּוֹבֵל לְמֶלֶךְ בְּתוֹלוֹת אַחֲרֶיהָ רַעוּתֶיהָ מוֹבְאוֹת לָךְ :
 16) תּוֹבֵלָנָה בְּשִׂמְחַת וְגִיל תְּבֹאֲנָהּ בְּהִיכַל מֶלֶךְ:
 17) תַּחַת אֲבֹתֶיךָ יְהִיוּ בְּנֵיךָ תִּשְׁתַּמּוּ לְשָׂרִים בְּכָל־הָאָרֶץ:

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

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

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

b) U seuns sal heers (vers 17)

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

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

- 18) אֲזַכִּירָה שְׁמֶךָ בְּכָל־דֶּרֶךְ וְדֹר עַל־פֶּן עַמִּים יְהוֹדֶךָ לְעֹלָם וָעַד:

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



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

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

4.5 Datering en redaksionele verwerking

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

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

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

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

4.6 Resepsie van Psalm 45

4.6.1 Inleiding

In die Christelike kerk is Psalm 45 gereeld vergeestelik. Die beskrywing van die koninklike huwelik is beskou as 'n huwelik tussen Christus Jesus en sy kerk (Craigie 1984:340-341; White 1984:77; Sabourin 1974:350). In die geskiedenis van die kerk is die vriendinne van die bruid (vers 15) soms as 'n simbool vir die bekeerdes vanuit die heidendom voorgehou (Rösel 1999:128). Sonder om in die detail in te gaan, word die resepsie van Psalm 45 deur die Vroeë Kerk net oorsigtelik behandel.



4.6.2 Betekenis vir die hedendaagse leser

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

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

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

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

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

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

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

4.6.3 Verskillende Afrikaanse Vertalings

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

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



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

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

Hier volg verskeie vertalings:

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



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



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

4.7 Sintese

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



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