

Spore van dinamiese intertekstualiteit in Psalm 89

Pieter M. Venter

Pieter M. Venter, Universiteit van Pretoria

Opsomming

In hierdie artikel word betoog dat die Bybel 'n gelaagde dokument is. Daar is 'n historiese dimensie aan die Bybel wat in berekening gebring moet word wanneer dit gelees en geïnterpreteer word. Die Bybel het stelselmatig tot stand gekom deur ouer tradisies te herkontekstualiseer en onder nuwer omstandighede te herkonseptualiseer. 'n Ontleding van die drie stansas van Psalm 89 wys hoedat 'n ouer mitologiese lied (89:2–3 en 6–18) opgeneem is in 'n aanhaling van God se belofte aan Dawid (89:4–5 en 19–38) van 'n koninkryk sonder einde. Die treurlied in 89:39–52 gebruik hierdie belofte om 'n situasie te beskryf waarin juis die teendeel gebeur het van wat belowe is. God se woorde word in twyfel getrek en daar word selfs 'n klag teen God gelê. Om die psalm so te lees maak dit aktueel vir mense wat in lewensbedreigende nood verkeer.

Trefwoorde: Bybel; gelaagde versameling; groeiproses; herkonseptualiseer; herkontekstualiseer; mitologiese lied; orakel; Psalm 89; treurlied

Abstract

Traces of dynamic intertextuality in Psalm 89

The Bible that Christians read is a multi-layered document. It consists of different types of literature from different stages in history. We can only theorise about the different stages. However, some traces can be found in Psalm 89. This psalm was composed by way of dynamic intertextuality. Intertextuality is a process in which existing texts are used to create new compositions. A text can take the form of words or even symbols. These interact with the world of the writer, leading to a new construction.

Psalm 89 is found in the third book of psalms. The intertextuality in Psalm 89 can be demonstrated by an analysis of the poetical structure of the psalm. In Hebrew poetry a

composition comprises strophes and stiches. The stiches are placed parallel to each other to form a strophe with a central idea. The different strophes are linked together to form a stanza. There are three stanzas in the poem of Psalm 89. In the New International Version, 89:1–2 and 5–18 represent the first stanza. The second stanza can be found from 89:3–4 and 19–37, which both end with the word “Selah”. The third stanza (verses 89:38–51) comprises three strophes. An unknown redactor added an introduction (“A maskil of Ethan”) and a doxology (“Praise be to the Lord”) in verse 52.

The first stanza is linked to the second through an interchange of their first strophes. An ABAB type of technique is used. The first strophe of stanza one (1–2) is directly followed by the first strophe of stanza two (3–4). Then follows the rest of the first stanza (5–18). The rest of stanza two (19–37) is then presented and followed by the third stanza (38–51). This is a technique to lead the reader to link the content of the first stanza to that of the second one.

The first stanza (1–2 and 5–18) is composed in the form of a hymn or song. Its subject is the Lord of heaven, the Creator of the universe. It can be subdivided into five strophes. The first strophe (1–2) serves as an introduction and deals with God’s loyalty. The second strophe (5–8) proclaims God’s superior position. The third (9–13) praises God as Creator of heaven and earth. The fourth (verse 14) eulogises God’s righteousness. The fifth strophe (15–18) blesses those who rejoice in God’s name.

This stanza differs from the other two stanzas of the poem with regard to the terms and geographical references used. Heaven is seen as the abode of God from where He rules the cosmos. References to Rahab and northern mountains like Tabor and Hermon indicate the influence of an older Canaanitic religion. Mythological depictions were recontextualised as well as reconceptualised to fit into a monotheistic world view. The idea of creation and rulership is retained, but now applied to Israel’s belief in the Lord. All of this indicates that the first stanza was probably composed before the other two.

The second stanza (89:3–4 and 19–37) is written in the form of an oracle quoting the Lord’s promises to David. The word “Selah”, ending both sections of the stanza, is an instruction for the recital of the psalm. The stanza can be subdivided into three strophes. The first (3–4) introduces the Davidic covenant, the second (19–29) quotes the words God spoke regarding the covenant in a vision, and the third (30–37) applies the covenant to David’s offspring. On the intratextual level several links can be noticed between the first and second stanzas of Psalm 89. For instance, both call God’s people “holy ones” and “faithful people”. Along with the ABAB pattern mentioned above, these indicate that the first two stanzas are to be read together. God’s rule in the first stanza is extended to David as the instrument of his rule in the second stanza. David ruled between 1010 and 970 B.C. This indicates that the second stanza was created in a time when a royal ideology was coming into being in Israel. Examples of royal rule were derived from Egyptian and New Assyrian sources and applied to the covenant between God and David. The successes of David are not merely political phenomena, but actually proof of God’s eternal rule in and through his royal servant. The second stanza is therefore from a much younger provenance and represents a second stage in the compilation of the psalm. It retains the ideas found in the first stanza, but now reapplies it to historical circumstances from the time of David.

The third strophe (30–38) deals with David’s descendants. The Lord’s covenant with David includes his seed, that is his offspring. There will be perpetuity to the Davidic dynasty. In terms

of ancient Near Eastern vassal treaties God's care for his people is guaranteed. However, this covenant demands their obedience and loyalty to the Lord. God will never terminate his agreement, but God will punish his people when they are disobedient. This is indeed the subject of the third and next stanza.

The third stanza (38–51) contains three strophes (38–45, 46–48 and 49–51), the first two both ending with “Selah”. The stanza deals with exactly the opposite circumstances to those predicted in stanza two. It refers to a city lying in ruin and people in desperate need of help. The stanza has the form of a dirge. The Assyrian Akeh formulas bemoaning the death of a king were probably used as example to depict Israel's fate. The provenance could have been any time in Israel's history, but it is most probably the destruction of Jerusalem between 597 and 587 B.C. and the exile following. The conditions are interpreted in theological terms as a time when God totally forsook his people. The description of this critical situation in the first strophe (38–45) agrees with the five poems in the Book of Lamentations. This delineation is turned into a prayer in the second strophe (46–48), and in the end to the blasphemous accusation (third strophe 49–51) that God had forsaken his covenant with David.

Psalm 89 was included with other royal psalms in the third book of psalms (73–89), also known as the Asaph or Sons of Korah collection. In this literary frame of reference the psalm, especially the third stanza, refers to the problem of human despair. A universal open contextualisation is given to the psalm, inviting the reader to reapply and reconceptualise its contents for different circumstances.

This analysis of Psalm 89 indicates that a horizontal reading of the psalm, i.e. reading it in terms of other scripture passages, can be enriched by a vertical reading, i.e. analysing its contents in terms of a history of growth. This type of reading invites us to apply it to severely difficult times like that of a tsunami or pandemic. Recontextualising and reconceptualising are needed if the *ecclesia reformata* (the reformed church), following its tradition, is also to be the *ecclesia reformanda* (the reforming church).

Keywords: Bible; dirge; layered collection; mythological song; oracle; Psalm 89; process of growth; recontextualise; reconceptualise

1. Inleiding

Die Bybel wat die Christene gebruik, is 'n bundel van verskillende “boeke”, van verskillende literêre aard, wat uit verskillende tye van die geskiedenis afkomstig is. Die standpunt van hierdie artikel is dat dit 'n gelaagde bundel is wat as sodanig gelees en verstaan moet word. Daarmee word bedoel dat die Bybel, selfs elke afsonderlike boek daarin, nie soos hedendaagse literatuur aan een enkele skrywer of aan een bepaalde tyd toegeskryf kan word nie. Die bundel is die gevolg of produk van 'n eeue lange proses waarin dit stelselmatig gegroei het uit opeenvolgende geslagte se geloofservaring van God. Elke volgende geslag het hulle geloofsoortuiging op die voorafgaande geslag se getuigenis baseer. Simplisties gestel: Laag op laag het gevorm en 'n samestelling het gegroei, aanvanklik mondeling, later skriftelik, en uitgebrei tot die omvangryke dokument wat ons vandag die Bybel noem. Dit was ook nie 'n proses waarin boeke net een na die ander bygevoeg is by die groeiende versameling nie. Elkeen van die verskillende boeke in die Bybelversameling het 'n eie geskiedenis van wording gehad

waaraan verskillende outeurs meegewerk het. Dit maak dat die totale proses veel meer ingewikkeld was as net die stelselmatige opeenhoping van boeke.

Om tot hierdie standpunt te kom, vereis teoretisering oor hierdie groeiproses. Daar is nêrens enige kantaantekeninge in die oorspronklike teks wat hierdie geskiedenis uitstippel nie. Ons kan uit die literatuur self slegs sommige van die spore van hierdie proses identifiseer. Psalm 89 word hier gebruik om iets van die proses te probeer naspur. Ontleding van Psalm 89 wys dat daar 'n doelbewuste skepping was waaraan onbekende en opeenvolgende outeurs deelgeneem het. Agter hierdie proses moes daar wat Seybold (2003:214) noem “immanenten Konstruktionspläne” (inherente konstruksieplanne) gewees het. Aan die hand van 'n ontleding van Psalm 89 probeer ek aantoon dat dit 'n proses was van dinamiese intertekstualiteit. Dit was teenwoordig in elke fase van die wording van elke afsonderlike boek van die Bybel en ook in die saamgroei van die boeke tot die lywige dokument wat uiteindelik as kanon van die kerk aanvaar is. Daar was telkens 'n dialoog gewees tussen nuwe-geslag-gelowiges en die tradisies van die ouer geslag wat aan hulle oorgelewer is.

Die bestudering van die dinamiese interaksie tussen twee tekste word met die begrip *intertekstualiteit* omskryf. Waar intratekstualiteit na die interne verhouding van die dele van een teks verwys, vergelyk intertekstuele studies verskillende tekste met mekaar (vgl. Juvan 2008). Intertekstualiteit omvat ook baie meer as net 'n verhouding tussen ouer en nuwer geskrewe tekste. 'n “Teks” kan enigiets wees van woorde tot gewoon simbole soos 'n vlag, of 'n embleem. 'n Teks in hierdie sin verwoord die verwoorde of uitgebeelde lewenservaring van 'n mens. Dit word tradisie wat met nuwer “tekste” (in watter vorm ook al) in ontmoeting kom en aanleiding gee tot die vorming van 'n nuwer teks. Intertekstualiteit kan óf esteties wees óf polilogies. In estetiese intertekstualiteit word ouer tekste net so gebruik. Dit maak aanhalings daaruit, gee opsommings daarvan of gebruik toespeling om 'n nuwer teks te skep. In polilogiese intertekstualiteit daarenteen, word met 'n baie breër raamwerk gewerk. Taal is 'n sosiale aktiwiteit. Julia Kristeva gebruik in haar verskillende publikasies die Franse term *intertextualité* (kyk o.a. Kristeva 1969). Volgens Bakhtin, in sy verskillende publikasies (kyk o.a. Bakhtin 2010, Anoniem 2015, Chatterjee-Padmanabhan 2014,) en Kristeva se taalteorieë (vgl. Haberer 2007), staan elke teks op die kruispad van 'n menigte ander tekste en idees wat vertolk word en op 'n nuwe manier geformuleer word. In wat Umberto Eco in sy vertaalde werk “hypo-codification” (hipokodifikasie) noem (vgl. Danesi 2015), speel daar dus geweldig baie faktore 'n rol in hierdie omvangryke proses. Sosiohistoriese omstandighede vervul naas die literêre 'n kardinale rol in die dialoog tussen bestaande tekste en nuwe skeppings. Tekste wat binne 'n bepaalde konteks geskep is, tree in dialoog met die ontvangers daarvan, wat dit weer binne 'n eie konteks verder hanteer. Twee literêre faktore wat daarin aanwesig is, is wat ek sal noem herkontekstualisering en herkonseptualisering. Die tradisie wat oorgelewer word, word binne 'n nuwe konteks opnuut en relevant vir die eie tyd geformuleer. Dit herkontekstualiseer die tradisie vir nuwe omstandighede. In ander gevalle bly die wesentlike van die tradisie wat ontvang word, behoue, maar dit word in nuwer uitdrukkings en terme geformuleer wat vir die tyd van die ontvanger meer sin maak. Dan is dit 'n proses van herkonseptualisering. Al die benaderings wat hier bo genoem is, en selfs nog meer, het 'n rol gespeel in die skepping van Bybeltekste oor etlike eeue. Hierdie omvangryke proses kan geïllustreer word aan die hand van 'n ontleding van Psalm 89.

2. Die gelaagde teks van Psalm 89

2.1 Drie stansas

Psalm 89 staan in die oorspronklike Hebreeuse teks en in die Afrikaanse vertalings van die Bybel aan die einde van die derde “boek” van Psalms (Pss. 73–89). Die psalm is geskryf in ’n tipiese Semitiese digvorm. Die kenmerk van hierdie soort poëtiese vorm is gedagteryim. Stiges (sinseenhede) staan parallel langs mekaar en vorm saam ’n groter eenheid of strofe. Die gerymde gedagte-inhoud van die twee of meer strofes druk saam een sentrale gedagte uit. Die verskillende strofes groepeer weer parallel saam en vorm saam ’n oorhoofse stansa met ’n sentrale tema tussen die strofes. ’n Gedig of lied bestaan dan uit verskillende sulke stansas. Die stansas kan volgens ’n bepaalde patroon gerangskik word, soos ’n ABAB-patroon, of omarmde rym soos ’n ABBA-patroon. Die psalm in sy finale vorm is later van tyd deel gemaak van ’n groter psalmversameling. Die boek Psalms word tradisioneel in vyf boekversamelings verdeel (sien onder). Psalm 89 het in die derde boekversameling beland. Die psalm is deur latere samestellers redaksioneel voorsien van ’n opskrif (“Gedig van Etan” in 89:1) en ’n losstaande doksologie (lofsang) (“Aan die Here kom lof toe ...” in 89:53). Hierdie op- en onderskrif kom nie noodwendig van die oorspronklike digters of latere samestellers daarvan nie. Dit was die werk van sogenaamde redaktore.

Psalm 89 bestaan uit drie stansas. Sarna (2013:29) dui aan dat die psalm “a composite of originally disparate elements” is. Die drie stansas van Psalm 89 verteenwoordig drie wyd uiteenlopende tipes literatuur (vgl. Saur 2004:156). Daar is ’n lied of himne (89:2–3 en 6–18), ’n orakel, of uitspraak, oor die koning (89:4–5 en 19–38), en ’n klaagsang, of treurlied (89:39–52). Die drie stansas met hulle uiteenlopende tipes literatuur is uiteindelik op ’n kunstige wyse in hierdie psalm saamgegroepeer. Tate (1998:426) praat van die samestelling van Psalm 89 as ’n “magnificent architecture” wat uit verskillende dele opgebou is.

Daar moes een of ander rasionaal agter die samestelling van drie uiteenlopende stukke literatuur geskuil het om uiteindelik een psalm te vorm. In die navorsing word verskillende teorieë aangebied oor hierdie bepaalde samestelling. Dit is moontlik dat een persoon op ’n bepaalde tyd drie stukke literatuur voor hom gehad het en hulle eenvoudig in mekaar vervleg het (vgl. Tate 1998:413). Die psalm word as ’n eenheid gesien en op sinkroniese vlak gelees. Die fokus val dan op die intratekstuele verbintenisse tussen die onderskeie dele van die psalm. In kritiese kommentare word veronderstel dat dit eerder ’n lang proses van samestelling was. Dit word dan op diakroniese vlak intertekstueel as ’n historiese proses bestudeer. Volgens hierdie soort benadering skuil daar ’n lang geskiedenis van verskillende fases agter die samestelling van die finale Psalm 89 (vgl. Tate 1998:413). Om die psalm as die uitkoms van ’n lang proses te verstaan en te interpreteer vereis noodwendig een of ander teorie oor hoe dit gebeur het. Om met die psalm in sy huidige vorm in ons Bybel te werk, is dit die beste om beide die sinkroniese en diakroniese ontleding in ag te neem. Dit sal aan die lees van die psalm op sinkroniese vlak as ’n finale gedig ook ’n diakroniese dieptedimensie gee wat sal help om dit beter te verstaan. Dit sal ook die tese ondersteun dat ons hier en in die Bybel met ’n gelaagde bundel literatuur te doen het.

2.2 Eerste stansa (89:2–3 en 6–18)

Verse 2–3 sing oor God se trou en liefdesdade. Dit word onderbreek deur die gedagtes in verse 4–5 van God se verbond met Dawid. In verse 6–18 word teruggekeer na die lofsang oor God

in verse 2–3. Die gedagte oor die verbond in verse 4–5 kom dan eers weer in verse 19–38 aan die beurt. Vanweë die bepaalde onderwerp wat ter sprake is, word verse 2–3 en 6–18 as een stansa gesien waarin dit gaan oor God wat besing word. Eweneens gaan dit in verse 4–5 en 19–38 oor die verbond en word dit as ’n tweede stansa beskou. Die eerste stansa (verse 2–3 en 6–18) en die tweede stansa (4–5 en 19–38) word dus inmekaar vervleg met behulp van ’n onderbreking. Van die eerste stansa word eers net die eerste strofe (2–3) gegee. Direk daarna volg net die eerste strofe van die tweede stansa (4–5). Dan keer dit terug na die res van stansa een met sy vier strofes (6–18). Dit word dan gevolg deur die res van stansa twee (19–38).

Die eerste stansa (2–3 en 6–18) is in die vorm van ’n himne of lied. Die lied sing van Jahwe, die Koning van die hemele, die onvergelykbare God, die Skepper, die Regeerder oor alles en almal en die Bestuurder van die geskiedenis (vgl. Weber 2003:111). Die himne word, soos hier bo aangetoon is, in twee gedeeltes verdeel. Die eerste strofe in verse 2–3 vorm ’n inleiding. Dit besing God se liefde en getrouheid in die hemel en op die aarde. God se liefde omvat die heelal. Die vier strofes in verse 6–18 (6–9, 10–13, 14–15 en 16–18) maak die tweede deel van die eerste stansa uit. Hierdie laaste vier strofes word saamgebind deur die gedagte dat die Here (JHWH in die oorspronklike Hebreeus, voortaan Jahwe) die heerser is oor die heelal. Die vier strofes kan bes moontlik ouer wees as die eerste strofe in verse 2–3 (vgl. Hossfeld 2000:588).

Die strekking en terminologie van die eerste stansa (2–3 en 6–18) verskil heeltemal van dié van die ander twee stansas van die psalm (4–5, 19–38 en 39–53). Uit sowel die struktuur van die stansa as die verwysings na die hemelwesens, die oermonsters en die berge waar die gode aanbid word, kry ons ’n aanduiding dat ons hier met ’n baie ou lied te doen het. Starbuck (1999:128) beskryf die woorde wat gebruik word as stereotiepe taal van die “Chaoskampf” (stryd in die voorskappingstyd) wat God se troon uitbeeld as die plek van waar standvastige liefde en getrouheid kom. Volgens antieke mitologiese siening het die heelal uit twee vlakke bestaan: Daar is die hemel daar bo en die aarde hier onder. God, hemelse wesens en boardse magte bewoon die hemelse ruimte daar bo. Mense, plante en diere leef hier onder op die aarde. Hulle staan almal onder die direkte beheer van die magte bo in die hemel.

Die verwysing na Tabor en Hermonberg uit die noordelike gebied van Israel (13) dui op kennis van die noordelike-Kanaänitiese godsdienstradisies. Hulle godsdienste het via die heiligdom by die noordelike Dan invloed uitgeoefen op die psalms wat later by die tempel in Jerusalem gesing is. Die Kanaäniete het in hulle Baäl-El-godsdienste op hierdie mitologiese manier van hulle god gepraat. Ons beskik ook oor Siries-Kanaänitiese materiaal uit noord-Israel van die tweede millennium v.C. waar baie van hierdie uitdrukkings net so voorkom. In die Jam-Baäl-mite uit Oegarit word vertel hoe Baäl die seegod Jam oorwin het. In die Babiloniese skeppingsverhaal, die Enuma Elisj, word in Tablet IV in dieselfde terme oor die geveg tussen Mardoek en Tiamat vertel. Saur (2004:158) lei hieruit af dat ons te doen het met “Überlieferungsmaterial” wat in die lied geïnkorporeer is. Steymans (2004:182) praat van ’n kombinasie van Mesopotamiese en Bybelse materiaal. Hy wys op die ooreenkoms tussen die psalm se uitbeelding van die hemelse toneel en dié van Enuma Elisj. Hier was dus ’n proses van polilogiese intertekstualiteit aan die werk wat in dialoog met baie ouer literatuur gedagtes oorgeneem en in ’n nuwe vorm gegiet het. Ek sal later hierna verwys as ’n proses van *herkontekstualisering* en *herkonseptualisering*, twee terme wat ek reeds hier bo ingevoer het. Uit soortgelyke literatuur aan dié in Psalms 29 en 92 kan ons aflei dat daar “Wachstumspuren” (groeispore) (Jeremias 1987:32) in hierdie eerste deel van die psalm geïdentifiseer kan word.

'n Metriese en stilistiese analise van die oorspronklike Hebreeuse teks merk vier strofes in 6–18 af. Die eerste strofe (6–9) gaan oor God se troon in die hemel daar bo. Die tweede strofe (10–13) gaan oor die skepping en die stryd tussen die oermagte. Strofe 3 (14–15) praat oor Jahwe se daade en Jahwe se getrouheid. Die vierde strofe (89:16–18) gaan oor God se mense. Om God se soewereine mag uit te beeld is daar 'n bepaalde ruimtelike beweging in die gedig. Dit begin in die eerste strofe (6–9) bo by die hemelse ruimte en beweeg dan strofe vir strofe af na die aardse ruimte van die mense onder op die aarde in die vierde strofe (16–18) (vgl. Saur 2004:162). Op dié manier beeld dit omvattend God se mag van bo na onder oor alles en almal uit.

Die eerste strofe (6–9) speel in die hemelruimte af. Dit is die hoogste ruimte in hierdie mitologiese beeld van die skepping en gee uitdrukking daaraan dat Jahwe as die heel hoogste mag bo alles en almal gesien word. Jahwe is omring van hemelwesens. Hulle sing oor Jahwe se onvergelyklike mag en sy goedheid. God regeer van daar met 'n mag en krag wat met niks anders vergelyk kan word nie.

Dan beweeg die tweede strofe (10–13) af na die oeroseaan (10–11) en na die aarde (12–13). Dit vorm die fokuspunt van die hele eerste stansa (2–3 en 6–19). Die tweede strofe (10–13) verwys terug na die lof van God in die hemel (6–9), dui vooruit aan dat God van God se troon af oor dit alles heers (14–15), en noem die volk gelukkig wat aan Hom behoort (16–19). Die mag van God word gekonseptualiseer in terme van oermagte en wêreldkragte. Op tipiese mitologiese manier word die oeroseaan gesien as die blyplek van die oermonsters Rahab, Leviatan en die Seeslang. Volgens Petersen (1982:175) is verskillende mitologiese name hier bymekaar gevoeg om die totaliteit van heidense gode aan te dui. Jahwe het hulle egter almal aan Jahwe se mag onderwerp (Vgl. Pss. 65:8, 74:13–17). Ook die lug en die aarde het Jahwe onder Jahwe se mag gestel en hulle met krag geskep. Die berge Tabor, Hermon en Safon is almal in die noorde van Israel geleë. Hierdie “Götterberge” (godeberge) (Hossfeld 2000:591) was tradisioneel met die Baälkultus verbind. Hierdie plekke word nou uit die El-tradisies oorgeneem (vgl. Kloos 1986:123, Jeremias 1987:42 en 39 en Seybold 1998:99), van hulle tradisionele assosiasie met die heidense gode gestroop en dan “ver-Jahwistiseer”, met ander woorde volledig en uitsluitlik aan Jahwe se kosmiese mag verbind.

In die derde strofe (14–15) sing die aarde en die mense daarop oor Jahwe wat in geregtigheid en regverdigheid oor hulle regeer. Soos in die eerste strofe (6–9) word die verband tussen die mag van Jahwe en Jahwe se betroubaarheid herhaal. Antropologies word Jahwe se mag uitgebeeld in terme van die menslike liggaam. Die arm en die regterhand is simbole van sterkte en krag. Die troon in vers 15 wys terug na die eerste strofe in 6–9, waar God vanaf God se hemelse stoel oor almal regeer.

In die laaste strofe (16–18) verskuif die aandag na Jahwe se mense. Vers 18 vorm 'n brug na die inhoud van die volgende strofe in 19–38 (Starbuck 1999:129). God se volk kom bymekaar om God te aanbid en te loof. God is die vaste basis van hulle lewe. Ook die volk val in by die loflied van die hemele en sing daarmee saam in 'n kosmiese lied oor God wat hulle lei en vir hulle die krag gee om hulleself in die oorlog teen hulle vyand te verdedig. Militêre begrippe kom hier voor, soos mag, voorbereidheid vir oorlog, verdedigbaarheid en sekuriteit. Dit weerspieël die mag van God soos versimboliseer in die vorige strofe (14–15) deur sy antropologiese arm en regterhand. Die koning is die aanvoerder van die leer en hy is die instrument van God se beskerming.

Uit die inligting en ontleding hier bo lei ek af dat verse 2–3 en 6–18 van die eerste stansa bes moontlik ouer is as die res van die psalm, of ten minste gebruik maak van ouer literatuur. Ouer mitologiese beelde van die heelal en sy magte is van Israel se bure oorgeneem om die God van Israel te loof. Hierdie beelde word gestroop van hulle mitologiese toepassing op allerlei gode en nou gebruik om Jahwe te prys. Hulle word as polemië ingespan om tot uitdrukking te bring dat God, en nie die gode wat die ander nasies aanbid nie, die volle mag oor alles en almal in die heelal besit. In die dialoog met ouer tekste word elemente uit die ouer mitologiese tradisies gebruik in die konteks van Israel se aanbidding van God as die enigste mag in die hemel en op aarde. Die ouer teks word op 'n nuwer situasie oorgedra en van toepassing daarop gemaak. Dit is 'n proses van herkontekstualisering. Die element van mag oor alles word behou. Dit word nou uitgedruk in terme van 'n monoteïstiese godsdiens wat aan Jahwe die alleenmag toeskryf. Dit is 'n proses van herkonseptualisering. Met dieselfde terme word alles en elkeen in die ganse skepping nou opgeroep om nie die gode nie, maar God te loof en saam te sing oor God se liefde en sy almag.

2.3 Tweede stansa (89:4–5 en 19–38)

Die tweede stansa van die psalm (4–5 en 19–38) is in die vorm van 'n orakel (Godsuitspraak) geskryf. Die stansa bestaan uit drie strofes: 4–5, 19–29 en 30–38. In die eerste stansa van die psalm (verse 2–3 en 6–18) is die psalmdigter in die eerste persoon aan die woord. In hierdie tweede stansa verander die spreker en ook die onderwerp. Waar die eerste stansa sing oor God die Skepper, word God se eie woorde nou aangehaal. Dit gaan nou oor Jahwe se verbond met Dawid en sy nageslag. Die eerste (4–5) en die derde strofe (30–38) van hierdie stansa eindig al twee met die woorde “Sela”. Dit is bes moontlik 'n aanduiding van pousering in die voordrag van die psalm.

Die aard van hierdie stansa is dié van die koningspsalms (vgl. Pss. 2, 18, 20, 21, 45, 72, 101, 110, 132, 144). Boeke I (Pss. 1–41), II (Pss. 42–72) en III (Pss. 73–89) van die boek Psalms gee besonder baie aandag aan die koningskap van Dawid. In Boeke IV (Pss. 90–106) en V (Pss. 107–150) ontvang Jahwe se heerskappy groter aandag. Howard (1988: 34) wys daarop dat Eaton (1986) aan die hand van verskeie koningsmotiewe die kategorie van koningspsalm uitgebrei het tot altesaam 31, met nog 'n verdere 21 wat oorweeg kan word om ook as koningspsalms beskou te word. Carr (2011:394) is van oordeel dat Psalms 2, 21, 45, 72, 89 en 110 gebaseer was op “royal traditions” uit Juda en Israel se vroegste koninklike tyd.

Intratekstueel is die eerste stansa van die psalm (2–3 en 6–18) deur verskillende literêre tegnieke aan die tweede stansa (4–5 en 19–38) verbind. Aan die begin van die tweede strofe (19–30) van die tweede stansa word die naam “Here” (JHWH in die oorspronklike Hebreeus) gebruik. Dieselfde naam was ook gebruik in vers 6 (eerste strofe) van die eerste stansa. Ook die begrippe “heiliges” in hierdie vers 6 (ook vertaal as “hemelinge”) word herhaal in die vorm “Heilige van Israel” in vers 19 waarmee die tweede strofe van die tweede stansa begin. Dit kan 'n redaksionele strategie wees om 'n skakel te vorm tussen die loflied (2–3 en 6–18) van die eerste stansa en die orakel van die tweede stansa (4–5 en 19–38).

Hier bo is verwys na die interessante vervlegting van die eerste twee stansas. Die eerste strofe van stansa een (2–3) word gevolg deur die eerste strofe van stansa twee (4–5) alvorens die res van stansa een (6–18) volg en daarna dan die res van stansa twee (19–38). Hierdie tipe konstruksie word as 'n “koevert” (vgl. Tate 1998:420) of as 'n chiasiese ABA¹B¹-konstruksie beskryf. 'n Redigeerder het moontlik op 'n later stadium die reeds bestaande gedeeltes van die

lofrede en die openbaring inmekaar gekoeksister. Dit moes doelbewus gedoen gewees het om die tweede stansa in terme van die eerste stansa te verstaan. Soos verder aangetoon sal word, word daar inhoudelik 'n baie sterk verband geskep tussen God se heerskappy oor alles in die eerste stansa (2–3 en 6–18) en God se regering deur middel van die aardse regeerder Dawid in die tweede stansa (4–5 en 19–38). Die samesteller van die twee gedeeltes gee so aan God se universele heerskappy 'n konkrete historiese dimensie en aan Dawid se regering 'n teologiese dimensie.

Histories gesien het Israel gedurende die 11de eeu v.C. 'n monargie geword. Voor hierdie tyd was daar nog nie sprake van 'n koning in Israel nie. Dawid was koning in Israel van ongeveer 1010 tot 970 v.C. Die sukses van konings soos Dawid en Salomo het aanleiding gegee tot 'n koninklike ideologie. Die tweede deel van die psalm besing die sukses van koning Dawid as God se verteenwoordiger en die persoon deur wie God laat gebeur wat God besluit het. Ons lei uit hierdie konkrete historiese toespeling af dat hierdie orakel jonger is as die eerste mitologiese deel (verse 2–3 en 6–18), of ten minste van jonger literatuur gebruik gemaak het. Ek teoretiseer dat dit uit 'n tweede fase of latere stadium in die ontstaan van die psalm kom. Selfs wanneer ons sou redeneer dat die orakel die oudste deel van die psalm sou wees, bly dit nog staan dat die literatuur in 2–3 en 6–18 met sy mitologiese taal baie ouer literatuur verteenwoordig.

Die onderwerp van die orakel is die koning en Jahwe se openbaring aan die koning. In die eerste strofe van verse 4–5 word God se woorde oor God se verbond met Dawid aangehaal. Dit begin met die woorde “U het gesê.” Die onderwerp van bespreking verander in die tweede stansa vanaf 19 van die heelal wat God prys, na die koning. Die eerste deel van 20 verwys terug na 4 en 5 en lei die aangehaalde woorde van Jahwe aan. Vanaf 20b word Jahwe se woorde aan Dawid *verbatim* aangehaal. Dit begin soos 4 met die woorde in die Hebreeuse sin volgorde van “het U gesê”. Wat God gesê het, word beskryf as 'n orakel, 'n openbaring, moontlik in die vorm van 'n visioen.

God se eie woorde in 20b–38 verwys na die verbond met Dawid. Daarvolgens gee God aan Dawid God se beloftes en stel die voorwaardes vir die realisering daarvan. Hierdie Godsuitspraak bestaan uit twee strofes (vgl. Dumortier 1972: 186–192). In die eerste strofe (20b–29) gee Jahwe vir Dawid God se seën. In die tweede (30–38) waarsku Jahwe Dawid se nasate om getrou te bly.

Veral in die eerste (20b–29) van die twee strofes kom daar opvallende ooreenkomste met die eerste stansa van die Psalm voor (vgl. Dumortier 1972:188). Soos Jahwe oor die heelal regeer (7–9) in stansa 1, is Dawid koning oor al die konings (28) in stansa 2. Jahwe regeer met 'n metaforiese magtige arm en sterk hand (14) in die eerste stansa. In die orakel van die tweede stansa ondersteun Jahwe, letterlik vertaal, Dawid met Jahwe se hand en maak hom sterk met Jahwe se arm (22). In die oorspronklike Hebreeus staan dat Jahwe letterlik 'n horing op lig vir Jahwe se mense (18). In die orakel van die tweede stansa (25) staan dat Jahwe deur Jahwe se Naam Dawid se horing sal op lig. Die horing wat opgelig word, is 'n metaforiese wyse om antropologies te verwys na mag en krag. Vergelyk ook 11, waar God met groot mag, letterlik met die arm van God se krag, die vyand uitmekaar jaag. Soos Jahwe regeer oor die magtige oseaan (10–11), heers Dawid oor die see en die riviere (26). Daar is 'n sterk ooreenkoms in die Hebreeuse taal wat gebruik word om God se heerskappy en Dawid se regering oor mense en dinge te beskryf. Soos God se troon gebou is op geregtigheid en reg en liefde (15), sal Jahwe se getrouheid en liefde by Dawid wees (25).

Soos wat die eerste stansa van die psalm opsigtelik van ander Ou-Nabye-Oosterse literatuur gebruik gemaak het, is daar in hierdie tweede stansa ook opsigtelike ontlening aan antieke, maar jonger, literatuur. Carr (2011:397) praat van “an early royal oracle” wat agter Psalm 89 staan. Dieselfde soort taal wat in die nuwer koninklike ideologieë gebruik is, in besonder dié van Egipte en Nuwe Assirië (911–609 v.C.) (vgl. Hossfeld en Zenger 2005:405), word ook hier gebruik. Daardie literatuur fokus gewoonlik op drie gebiede: hulp van die gode teen die vyande (vgl. 20), ewigdurende heerskappy van die koning (vgl. 29) en die betroubaarheid van die gode se beloftes (vgl. 29) (Hossfeld en Zenger 2005:405). Hierdie onderwerpe word nou oorgedra op Jahwe en sy verbond met Dawid. Die Ou-Naby-Oosterse literatuur wat as voorbeeld gebruik is, verteenwoordig ook literatuur wat jonger is as die mitologiese literatuur wat in die eerste stansa (2–3 en 6–18) gebruik is.

In hierdie tweede strofe (20b–29) van stansa 2 (4–5 en 19–38) word die historiese koning van Israel in direkte verband met Jahwe, die universele God van die heelal, gebring. Die koning weerspieël iets van God se mag. Die monargale sukses wat Dawid en sy dinastie in Israel behaal het en die naam wat hy gemaak het as die grootste koning wat Israel nog ooit gehad het, word nie net in politieke terme verstaan nie, maar in godsdienstige terme as iets wat Jahwe laat gebeur het. Die naam Dawid word onder die sosiopolitieke omstandighede van die tyd simbool van God se kosmiese soewereiniteit. Wat Dawid gebring het vir sy volk, word in terme van die verbond wat God met God se volk gesluit het (Deut. 7:9) verstaan as manifestering van daardie verbond in die lewe van die volk. Dawid bevestig dus God se getrouheid en God se heerskappy in reg en billikheid. Hierdie gedagtes word uitgebou deur vir Dawid se sukses dieselfde soort terme en uitdrukkings te gebruik wat vir God se heerskappy in die himne van 2–3 en 6–19 gebruik is. Dawid se kragtige regering oor volkere, oor see en riviere, word eintlik Jahwe se heerskappy wat in en deur Dawid se optrede bevestig word.

Die derde strofe (30–38) van stansa twee gaan oor Dawid se nakomelinge. Die sleutelwoorde in hierdie derde strofe is “nakomelinge” of “nageslag” (30 en 37). Die woord in die Hebreeus beteken letterlik “saad”. Die sinoniem daarvan is “seuns” of “nageslag” in 31. God se verbond met Dawid word uitgebrei om ook sy nageslag (saad) in te sluit (vgl. Tate 1998:424). Soos in Deuteronomium 26:16–19 word daar in terme van die verbond se ooreenkoms van Dawid en sy nageslag bepaalde optredes verwag. Hierdie soort akkoord is in die Ou Nabye Ooste ’n vasaalverdrag genoem. Tate (1998:426) praat van “ancient royal-grant covenants” (antieke koninklike ooreenkomste). Die bepaalde koning sluit ’n verdrag met sy onderdane waarvolgens hy hulle sal beskerm, maar hy verwag weer as teenprestasie hulle ondersteuning en lojaliteit. In dieselfde terme as Deuteronomium 7:9–11 word die gevolge van die ooreenkoms tussen Jahwe en Dawid saam met sy mense uitgespel. Jahwe sal nooit van Jahwe se deel van die verdrag met die volk afwyk nie, maar as hulle nie hulle kant daarvan nakom nie, sal Jahwe hulle straf. Soos in 2 Samuel 7:8–16 word van die “huis” van Dawid, dit is sy nageslag, verwag om aan God getrou te bly (Hossfeld en Zenger 2005:410).

Jahwe bevestig dat Jahwe nooit sy ooreenkoms sal verbreek nie. Dit sal altyd vasstaan. Die belofte aan Dawid is dat daar vir altyd ’n koninklike nageslag vir hom sal wees. Soos daar altyd ’n maan en sterre sal wees en ’n hemel daar bo, sal God se verbond nooit opgehef word nie. Eweneens sal daar altyd vir Dawid ’n nageslag wees. Jahwe sal Dawid se koninkryk bestendig en handhaaf. Jahwe waarborg bestendiging van die Dawidiese ryk (Tate 1998:418). Selfs indien sy nageslag hulle deel van die ooreenkoms sou versuim en nalaat om volgens God se woord te leef, sal God nie die verbintenis laat vaar nie, al moet hulle gestraf word. In die derde stansa van die psalm (39–53) word juis hierdie versekering aan skerp kritiek onderwerp.

Samevattend van die tweede stansa van die psalm (4–5 en 19–38) kan gesien word dat die inhoud van die mitologiese gedagtes van die lied oor Jahwe se universele heerskappy (2–3 en 6–18) behou word. Daar gebeur twee dinge met daardie gedagtes. Eerstens word die universele gedagtes oorgedra op die konteks van die konkrete polities-historiese omstandighede van die monargale tyd in Israel vanaf die 11de eeu v.C. In die intertekstuele koppeling van die ouer materiaal met die eietydse gedagtes oor Dawid vind daar wat genoem kan word 'n herkontekstualisering plaas. Maar daar vind ook herkonseptualisering plaas. God se almag en sy universele heerskappy binne die kosmiese ruimtes word oorgedra op 'n monargale konteks in ou Israel. Binne die nuwer konteks word God se mag nou uitgedruk in terme van God wat regeer deur middel van die persoon wat in Israel as koning regeer. Die universele regering van God word voortgesit en in die toepassing op die koning nie net met die oog op die historiese situasie gekontekstualiseer nie, maar terselfdertyd ook herkonseptualiseer. Waar God se mag uitgedruk was in mitologiese terme van monsters en kosmiese ruimtes, word God se mag nou uitgebeeld in terme van 'n bepaalde historiese koninkryk tydens die Dawidsdinastie in die bepaalde geografiese gebied van Israel in die 11de en later eeue v.C.

2.4 Derde stansa (89:39–52)

Die derde stansa (39–52) verteenwoordig 'n volgende fase in die samestelling van Psalm 89. Dit maak onder andere gebruik van uitdrukkings uit die vorige twee stansas. Die “nou” in 39 verwys na 'n tyd later as dié van Dawid. Dit verwys na die stad wat verwoes is. Die vyand het die oorhand gekry en die digter en sy mense verkeer in nood. Starbuck (1999:134) wys daarop dat hier sprake is van 'n “martial context” (krygsomgewing). Die stansa gaan oor presies die omgekeerde situasie as die een waarvan die lofrede in die vorige stansa getuig het. Dit is 'n skerp en bittere aanklag teen God.

Die stansa bestaan uit drie strofes. Die eerste twee strofes (39–46 en 47–49) eindig albei met die voordragmerker “Sela”. Die derde strofe (50–52) kla God aan. Die eerste strofe (39–46) skets 'n situasie waar die koningshuis verwerp is en die stad (Jerusalem?) vernietig is. Die daadwerklike situasie kon enigiets wees: 'n tyd van onsekerheid sonder 'n opvolgende koning wat sal heers, of die tyd nadat Jerusalem vernietig is (597–587 v.C.) (vgl. Tate 1998:416, Steymans 2004:214), of die tyd van die ballingskap daarna (vgl. Hossfeld en Zenger 2005:415). Volgens Starbuck (1999:136) maak die psalm steeds sin, al dui dit nie op die vernietiging van Jerusalem nie. Die Assiriese Adê-formules van die sewende eeu v.C. is deur navorsers soos Steymans met die Natansbelofte in 2 Samuel 7, die weergawe daarvan in 1 Kronieke 17:7–15 en Psalm 89, vergelyk. Daar is 'n opvallende ooreenkoms met 2 Samuel 7:17 en 1 Kronieke 7:17 waar Jahwe se woorde oor Dawid as 'n “openbaring” beskryf word (vgl. Starbuck 1999:129 vir hierdie ooreenkoms). Carr (2011:397) toon aan dat Psalm 89 baie bepaalde parallele het met die Deuteronomistiese godsuitspraak van Natan in 2 Samuel 7:1–6. Hierdie formules is in die Assiriese literatuur gebruik by die dood van konings en by die krisis van die troonopvolging, wanneer daar groot onsekerheid was oor wat die toekoms inhou. Dit kon moontlik as voorbeeld gedien het om die onsekerheid van die digter se tyd uit te druk. Starbuck (1999:134) sien hier 'n ooreenkoms raak met die klag wat Ramses II teen sy god Amun gerig het toe hy teen die Assiriërs by Kades geveg het. Steymans (2004:214) praat van 'n Mesopotamies-beïnvloede vorm van die klaaglied. Die verwarrende ervaring van wat besig was om te gebeur staan in direkte teenstelling met die beloftes aan Dawid. Die bestaan en leiding deur 'n Dawidsdinastie was die uiterlike manifestasie van Jahwe se besondere verbintenis aan die volk en Jahwe se heerskappy van die wêreld. Dit word egter nou 'n

geweldige krisis wanneer die koning ontroon word en 'n vreemde volk mag kry oor God se volk. Dit loop uit op 'n klaagsang en selfs 'n klag teen God.

Die teologiese fokus van die beskrywing is volgens Hossfeld en Zenger (2005:415) opvallend. Die situasie word nie soseer in politieke of militêre terme beskryf nie, maar eerder in teologiese terme. Intratekstueel word die uitdrukkings van die tweede strofe van die orakel (20b–29) van die vorige stansa (4–5 en 19–38) ingespan om die teendeel van die beloftes aan Dawid te skets. Waar God belowe het dat God se hand en arm Dawid (22) sal beskerm, het God nou die teëstanders laat seëvier (letterlik: die vyand se regterhand oppelig, 43). Waar God Dawid se teëstanders sou verpletter (24), is die stadsmure nou afgebreek en behandel die buurvolke Israel met minagting (41–42). Dawid, wat die hoogste van alle konings sou word (28), se troon is nou teen die grond gegooi en sy koninklike glans vernietig (45). Sy nageslag wat die volke sou onderwerp, vlug nou voor die vyand (44) (vgl. Tate 1998:427).

Die beskrywing in die eerste strofe (39–46) van die ondraaglike swaarkry wat ervaar word en wat lyk of daar geen einde aan sal kom nie, word in strofe 2 (47–49) opgevolg deur vrae te vra op dieselfde trant as dié van die vyf gedigte in die boek Klaagliedere. Daar word die vraag gevra of Jahwe dan sy mense vir altyd verwerp het (vgl. Klaagl. 5:22). 'n Soortgelyke ervaring as in Klaagliedere word hier verwoord. Die derde strofe (50–52) vra of Jahwe dan nie Jahwe se woord aan Dawid gestand sal doen nie. Die aanklag teen God verander in hierdie twee laaste strofes in 'n smeekbed. Dit is in die vorm van 'n kollektiewe eerste persoon. Die stansa eindig met 'n vraag wat nie beantwoord kan word nie. Die digter ken nie die antwoord op sy worsteling nie. Die aanklag bly in die lug hang sonder enige antwoord.

Die gebed (89:47–49) is 'n klag oor omstandighede, maar terselfdertyd ook 'n aanklag teen God (vgl. Tate 1998:428). Die minagting wat die volke vir die digter het, is inderwaarheid 'n belediging van Jahwe self. Hulle wat Israel minag, minag ook hulle God. Sy volk se vyande is ook Jahwe se vyande. Dit is eintlik God wat in die spervuur is. Dit gaan dus om baie meer as net 'n beklaging van die lot van die digter en sy mense. Die omstandighede waarin hulle beland het, is in werklikheid 'n aanklag teen Jahwe. Die sigbare teken van God se mag is daarmee heen en van die beloftes van 'n koningsfamilie sonder einde het daar niks gekom nie. Onder hierdie bepaalde omstandighede verskaf die vorige stansas (89:4–5 en 19–38) die materiaal vir die ironiese klagstaat wat teen Jahwe gelê word. Die onvervulde belofte verskaf die woorde vir die aanklag teen God. In hierdie klag word God se woord teen God se swye afgespeel. God word in God se eie woorde aangekla. Terrien (2003:638) praat van “blasphemous accusation” (godlasterlike aanklag) en 'n “theology of blasphemy” (teologie van godslastering) (Terrien 2003:638).

In die orakel (20b–30) is God self aangehaal waarin God die onderneming aan Dawid gegee het dat God wat die Koning van die hele kosmos is, in en deur Dawid self die volk met geregtigheid en lojaliteit sal lei. Dit staan egter nou in totale kontras met die situasie waarin die klag uitgespreek word. Daar is nou geen koning meer nie en dus geen bewys meer dat God self nog regeer nie. Die ervaring van die politieke krisis word in teologiese taal verwoord as 'n krisis waarin die afwesige God, soos God nou ervaar word, in totale teenstelling staan met die God wat hulle in die orakel leer ken het. Volgens Foster (2014:398) is dit juis die bedoeling van Psalm 89 om retories te vra of God dan nie onthou wat God belooft het nie. Die liefdesdade en trou van God was die motief wat tot dusver deur die hele psalm geloop het. Dit word nou die presiese woorde waarmee God aangekla word. Is God werklik die God van liefde en trou? Die roemryke taal in die loflied van die eerste stansa en die openbaring van die tweede stansa

waarin God besing is, word nou die presiese taal waarin die onsekerheid van die geloofsgemeenskap hulle klag teen God verwoord. 'n Loflied word nou juis die skerp punt waarin die klag teen God geformuleer word. Binne 'n situasie van nood en krisis word dieselfde terme waarin God geloof is, nie net herkontekstualiseer nie maar negatief herkonseptualiseer om juis die skerp speerpunt te vorm van 'n klag wat uitgestort word.

Die uitdaging is om te probeer verstaan hoekom 'n derde stansa, wat oënskynlik in teenstelling tot die eerste twee stansas staan, bygesit is om die finale vorm van die huidige psalm te vorm. Brown (2014:4) praat van “a blistering counter testimony” (striemende teengetuieis). Na al die mooi woorde oor God wat regeer en die beloftes aan Dawid, staan daar nou skielik 'n striemende beskrywing van die mislukking van Dawid se koninkryk. Na al die mooi verwagtings wat in die eerste deel van die psalm verwoord is, kom nou die ontsettende skok van 'n koning wat nie meer kom lei nie en God wat eenvoudig weg is (vgl. Clifford 2014:330).

Die psalm funksioneer in ons Bybel as 'n literêre eenheid. Daar moet een of ander rasionaal agter die oënskynlik teenstrydige inhoud staan. Vir Tate (1998:429) is die klag in 39–52 die kernpunt van die psalm. Psalm 89 is die kumulatiewe uitkoms van “the skilled re-use and juxtapositioning of already existing literary material” (Tate 1998:416). Vir McCann (2014:355) is dit 'n doelbewuste samestelling. Die derde stansa moet in terme van die eerste twee stansas gelees en verstaan word. Volgens Steymans (2004:244) is die stabiliteit van die skepping en die sekerheid van die belofte van 'n dinastie juis die grond daarvoor dat die onsekerheid by die dood van die koning en die verlies van selfstandigheid so fel ervaar word. Die skerp kontras tussen die eerste twee stansas en hierdie stansa word die middel om die teologiese vraag “Waar is Jahwe dan nou?” te profileer. Dit is juis hierdie teenstellings wat die vraagstuk so skerp omlin. Daar is geen antwoord op die vraag nie en die probleem word nooit opgelos nie. Tate (1998:429) en Weiser (2010:593) beskryf die digter as iemand wat sy dilemma onder woorde stel en maar net sy hande in gebed na Jahwe kan ophang sonder om die antwoord op sy vrae te ken. Hy kan slegs voor Jahwe bely dat hy te doen het met 'n probleem wat hy nie met sy verstand kan oplos nie. Hy verwoord die situasie van mense wat in vertwyfeling verkeer en in teenstrydighede vasgevang sit.

3. 'n Redaksionele herkonseptualisering

'n Verdere fase volg wanneer Psalm 89 saam met ander Psalms ingesluit word om die huidige derde boek van Psalms te vorm. Die byvoeg van 'n opskrif (1) en 'n finale lofprysing (53) by die psalm het met hierdie psalmbundeling te doen. Braulik (2004:22) is van oordeel dat die koningspsalms nie arbitrêr of toevallig in die boek van Psalms te lande gekom het nie. Hulle is ingevoeg op 'n bepaalde plek van komposisionele verbinding (Braulik 2004:22). Ons het hier te doen met 'n “deliberate compositional scheme” (Braulik 2004:23).

Volgens McCann (2014:355) is die toenemende oortuiging dat Psalms 42–83 oorspronklik 'n onafhanklike versameling was. Op sy beurt was dit 'n uitbreiding van 'n kleiner Levitiese versameling van Dawidliedere in Psalms 51–72. Nog later is die Elohistiese versameling van Psalms 3–41 weer gekombineer met die versameling van Psalms 42–83. In 'n latere redaksionele fase is Psalms 84–89 aangelas om 'n versameling van Psalms 3–89 te vorm (vgl. McCann 2014:356). Goulder (1982:60) het daarop gewys dat daar bykans woordelike ooreenkomste is tussen Psalm 88:12–14 en Psalm 89:48–49. Die strekking van Psalm 88 kom ooreen met die

derde stansa (39–52) van Psalm 89. Daar was ’n doelbewuste insluiting van die psalm in sy geheel in die derde deel van die Psalmbundel (73–89). Jonker (2004:112) is van mening dat Psalm 89 bygevoeg is toe die Levitiese families (Asafiete, Hemaniete en Etaniete) selfstandige groepe begin vorm het. Dit was ook op hierdie stadium dat opskrifte met hierdie groepe se name aan die psalms gegee is. By Psalms 39 en 62 het die naam Jedutun gekom en by Psalm 88 die naam Heman. In hierdie tyd het Kronieke ontstaan en is dele I tot III van die Psalmbok gefinaliseer.

Al drie stansas van Psalm 89 hoort bymekaar en is sedertdien as selfstandige eenheid gesien en deel gemaak van die koningspsalms in Psalms 73–89. Dit staan ook bekend as die versameling van Asaf- en Koragpsalms (vgl. die verskillende opskrifte). Die opskrifte wat die vertalers van Die Bybel (Nuwe Vertaling 1983, met herformulerings) aan die psalms in hierdie deel gegee het, dui die strekking van hierdie psalms aan. Psalm 74: “Dink tog aan u verbond”; Psalm 77: “Sal die Heer vir altyd verstoot?”; Psalm 83: “Kyk hoe gaan u vyande teen U te kere.” En daarnaas Psalm 75: “Dit is God wat verneder of verhef”; Psalm 76: “God kom om die hulpeloses te red”; Psalm 79: “Help ons, o God, ons Redder.”

Volgens McCann (2014:356) vorm Psalms 2 en 89 ’n omraming vir boeke I–III. Dit wys die skerp kontras uit tussen die koning Dawid van Psalm 2 aan wie daar wêreldwye mag belowe is en die koning wat verwerp is in Psalm 89. Hierdie skerp kontras word uitgebeeld en aangespreek in die vierde (Pss. 90–106) en vyfde (Pss. 107–150) boeke van Psalms.

Die insluiting van die psalm by ’n groter versameling gee aan die psalm ’n teologiese raamwerk wat dit nie op sy eie het nie. Starbuck (1999:136) praat van ’n “later reappropriation” van Psalm 89 wat troos aangebied het aan diegene wat ’n uiteindelijke herlewing van die Dawidryk verwag het. Deur hierdie literêre herkontekstualisering van die psalm word dit binne ’n teologiese gedagtekompleks van menslike verleentheid geplaas. God word anders ervaar as wat verwag is. Omstandighede dwing die gelowiges om drasties te herbesin. Hulle word gedwing om verby hulle eie gefikseerde opinies oor God te kyk en in volledige afhanklikheid voor God te buig. Jahwe se liefde en getrouheid staan bo alle twyfel. Die gelowige het egter nie enige aanspraak daarop nie. Die mens kan alleen met dankbaarheid ontvang wat God aan hulle gee. God lei in almag mense deur die proses om telkens te herkontekstualiseer wat oor God in die Bybel gesê is, en drasties te herkonseptualiseer om die pad van geloof in God te loop.

Waar die eerste boek van Psalms (Pss. 2–72) ’n positiewe siening van Dawid het, word hierdie hoop en verwagtings ontmoedig in die derde boek (73–89). In die lig van traumatiese gebeure, soos dié van die ballingskap (597 v.C. en daarna) byvoorbeeld, word die mens daartoe genoop om onder hierdie omstandighede opnuut na te dink oor God en geleer om op ’n ander manier oor God te praat. Die wesentlike belydenis van God se almag bly behoue, maar die manier waarop dit verwoord word, selfs in negatiewe terme soos in die derde stansa (39–52), slaan ’n nuwe rigting in. Daar word nooit afskeid geneem van God en die geloof nie, maar in noodweer herbesin oor hoe om hierdie Godsverhouding te verstaan.

4. Slotsom

Die tradisionele benadering in en sedert die Reformasie is om Skrif met Skrif te vergelyk. Die slagspreuk van die Reformasie is *scriptura sui interpres* (die Skrif verklaar homself). Dit kom

neer op 'n sinkroniese en horisontale benadering om alle dele van die Bybel op een horisontale vlak te lees. Daar is egter ook 'n vertikale vlak om in ag te neem. Die opkoms van die historisme op die spoor van Hegel (Britannica) gedurende die 19de eeu het ook 'n ander dimensie na vore laat kom. Die literatuur van die Bybel verteenwoordig ook 'n proses van groei wat oor etlike eeue plaasgevind het. 'n Historiese benadering verleen 'n driedimensionaliteit aan die inhoud van die Bybel. Wanneer die Bybel gelees word, moet die vertikale historiese aspek naas die horisontale aspek in ag geneem word. Eerder as 'n verwatering van die gebruik van die Bybel, bring dit 'n verryking in ons verstaan van wat daar geskryf staan.

Die standpunt van hierdie artikel is dat die Bybel 'n gelaagde dokument is. Hierdie gelaagdheid moet in ag geneem word wanneer die huidige teks gelees word. Die artikel het probeer aantoon hoe Psalm 89 met verdrag tot stand gekom het. Daar was verskillende fases waaraan verskillende individue onder verskillende omstandighede en tye meegewerk het. Terwyl die tweede stansa (4–5 en 19–38) inhoudelik in ooreenstemming is met die eerste stansa (2–3 en 6–18), staan die derde stansa (39–52) in skerp kontras daarmee. Dit kom met die eerste oogopslag voor asof dit 'n blote aanhangsel is en selfs lasterlik is. Die gebruik van dieselfde terminologie as in die eerste twee stansas dui eerder op 'n situasie van diepe geloofsworsteling. Die standpunt in die eerste twee stansas, dat God regeer en met Dawid 'n verbond gesluit het, word in die lig van haglike omstandighede krities bekyk. So gelees, verkry die psalm 'n onmiddellike aktualiteit vir tye van tsoenami's en pandemies wat te midde van ernstige geloofsvrae nie die verbintenis met die Here wil prysgee nie. Soos in Job se geval gaan die worsteling met God steeds voort. Hierdie benadering pas ook in by 'n ander slagspreuk van die Protestantisme: *Ecclesia reformata reformanda est* (Die kerk wat hervorm het, moet steeds bly hervorm). Volgens tyd en omstandighede moet die kerk herbesin (herkontekstualiseer) en steeds opnuut formuleer (herkonseptualiseer) wat die kerk bely, sonder om van die tradisionele basiese geloofs-oortuigings afskeid te neem.

Bibliografie

Anoniem. 2015. Selected bibliography on Umberto Eco in Italian and English. *Semiotica*, 206:207–18.

Bakhtin, M.M. 2010. *The dialogic imagination: four essays*. Vertaal deur Caryl Emerson. University of Texas Press Slavic Series. Austin, TX: University of Texas Press.

Braulik, G.P. 2004. *Psalter and messiah*. In Human en Vos (reds.) 2004.

Britannica: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. <https://www.britannica.com/biography/George-Wilhelm-Friedrich-Hegel> (23 Julie 2021 geraadpleeg).

Brown, W.P. 2014. The Psalms: An overview. In Brown (red.) 2014.

Brown, W.P. (red.). 2014. *The Oxford handbook of the Psalms*. New York: Oxford University Press.

Bybel, Die. 1983. *Nuwe vertaling 1983, met herformulerings*. Kaapstad: Bybelgenootskap van Suid-Afrika.

Carr, D.M. 2011. *The formation of the Hebrew Bible. A new reconstruction*. Oxford: Oxford University Press. Chatterjee-Padmanabhan, M. 2014. Bakhtin's theory of heteroglossia/ intertextuality in teaching academic writing in higher education. *Journal of Academic Language and Learning*, 8(3):A101–12.

Clifford, R.J. 2014. Psalms of the temple. In Brown (red.) 2014.

Danesi, M. 2015. Preface: Umberto Eco and semiotics: an enduring legacy. *Semiotica*, 206:1–3.

Dumortier, J.B. 1972. Un rituel d'intronisation: le Ps. LXXXIX 2–38. *Vetus Testamentum*, 22(2):176–96.

Eaton, J.H. 1986. *Kingship and the Psalms*. 2de uitgawe. Sheffield: JSOT Press.

Fishbane, M. 1985. *Biblical interpretation in ancient Israel*. Oxford: Clarendon.

Foster, R.L. 2014. Rhetoric of the Psalms. In Brown (red.) 2014.

Goulder, M.D. 1982. *The Psalms of the sons of Korah*. Sheffield: JSOT Press. (*Journal for the Study of the Old Testament*, Supplement series, 20.)

Haberer, A. 2007. Intertextuality in theory and practice. Julia Kristeva in her analysis of Bakhtin's concepts dialogism and carnival, intertextuality as a concept. *Literatura*, 49(5):54–67.

Hossfeld, F.L. 2000. *Psalm 89*. In Hossfeld en Zenger 2000.

Hossfeld, F.L. en E. Zenger. 2000. *Psalmen 51–100*. Freiburg: Herder. (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament.)

—. 2005. *Psalms 2: a commentary on Psalms 51–100*. Minneapolis, MN: Fortress Press.

Howard, D.M. 1988. The case for kingship in the Old Testament narrative books and the Psalms. *Trinity Journal*, 9:19–35.

Human, D. en C.J.A. Vos (reds.). 2004. *Psalms and liturgy*. Londen, New York: T&T Clark International.

Jeremias, J. 1987. *Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Jonker, L.C. 2004. *Revisiting the Psalm headings: second temple Levitical propaganda?*. In Human en Vos (reds.) 2004.

Juvan, M. 2008. Towards a history of intertextuality in literary and culture studies. *CLCWeb: Comparative Literature and Culture*, 10(3):1–9.

Kristeva, J. 1969. Narration et transformation, *De Gruyter Mouton*, 1(4):422–48.

McCann, J.C. 2014. The shape and shaping of the Psalter: Psalms in their literary context. In Brown (red.) 2014.

Petersen, C. 1982. *Mythos im Alten Testament. Bestimmung des Mythosbegriffs und Untersuchung der mythischen Element in den Psalmen*. Berlyn: Walter de Gruyter.

Sarna, N.M. 2013. *Psalm 89: A study in inner biblical exegesis*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Saur M. 2004. *Die Königspsalmen. Studien zur Entstehung und Theologie*. Berlyn: Walter de Gruyter.

Seybold, K. 1998. *Studien zur Psalmenauslegung*. Stuttgart: Kohlhammer.

—. 2003. *Poetik der Palmen*. Stuttgart: Kohlhammer.

Starbuck, S.R.A. 1999. *Court oracles in the Psalms. The so-called royal psalms in their Ancient Near Eastern context*. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature. (SBL Dissertation Series 172).

Steymans, H.U. 2004. Traces of liturgy in the Psalter: the communal laments, Psalms 79, 80, 83, 89 in context. In Human en Vos (reds.) 2004.

Tate, M.E. 1998. *Psalms 51–100*. Dallas, TX: Word Books. (Word Biblical Commentary 20.)

Terrien, S. 2003. *The Psalms. Strophic structure and theological commentary*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Weber, B. 2003. *Werkbuch Psalmen II. Die Psalmen 73 bis 150*. Stuttgart: Kohlhammer.

Weiser, A. 2010. *The Psalms: a commentary*. Philadelphia: Westminster Press. (The Old Testament library.)