

Messiaanse psalm tussen Joden en Christenen

De betekenis van psalm 110 voor Jodendom en vroegchristelijke gemeente

*Masterscriptie ter afsluiting van:
Master Bijbelwetenschappen.*

*Aangeboden aan:
Dr. H.L.M. Ottenheijm en Prof. Dr. B.E.J.H. Becking*

*Faculteit Geesteswetenschappen
Departement Godgeleerdheid
Universiteit Utrecht*

*H.Z. Klink
3330605
23 augustus 2012*

Inhoudsopgave

Inhoudsopgave.....	i
1 Proloog.....	1
2 Psalm 110,1; 3-4 in de Masoretische tekst.....	1
2.1 Het genre.....	1
2.2 Structuur van Psalm 110.....	2
2.3 Datering.....	2
2.4 De betekenis van psalm 110: syntaxis en semantiek.....	3
2.4.1 Vers 1.....	3
2.4.2 Vers 3.....	5
2.4.3 Vers 4.....	8
2.5 De historisch-culturele bedding van psalm 110.....	9
2.5.1 Intronisatierite als achtergrond.....	9
2.5.2 Geschiedenisopvatting en heilstijdverwachting.....	11
2.5.3 Gewijd koningschap in Israël.....	11
2.6 Samenvatting en conclusie.....	12
3 De vertaling van Psalm 110,1; 3-4 in de Septuaginta.....	13
3.1 Ontstaansgeschiedenis, datering en gebruik van de Septuaginta.....	13
3.2 De tekst: syntaxis, semantiek en zijn betekenis.....	14
3.2.1 Vers 1.....	14
3.2.2 Vers 3.....	15
3.2.3 Vers 4.....	19
3.3 Het karakter van de vertaling van psalm 110 in de Septuaginta.....	20
3.3.1 Vertaalstrategie.....	20
3.3.2 Toename transcendentie.....	20
3.3.3 Eschatologische en messiaanse denkbeelden.....	21
3.4 Historische achtergrond Griekse vertaling.....	22
3.5 Samenvatting en conclusie.....	22
4 De betekenis van Psalm 110,1 en 4 in het Nieuwe Testament.....	23
4.1 De synoptici en hun interpretatie van Psalm 110.....	23
4.1.1 Jezus' onderricht op het tempelplein (Mc.12,36; Mt.22,44; Lc.20,42-43).....	23
4.1.2 Het proces tegen Jezus (Mt.26,64; Mc.14,62; Lc.22,69).....	26
4.1.3 De hemelvaart van Jezus (Mc.16,19).....	28
4.2 Psalm 110,1 in Handelingen.....	28
4.2.1 Petrus' toespraak in de tempel op het pinksterfeest (Hand.2,33-35).....	28
4.2.2 De verdediging van de apostelen (Hand.5,31).....	30
4.2.3 Het visioen van Stefanus (Hand.7,55-56).....	30

4.3	Paulus en zijn interpretatie van Psalm 110.....	31
4.3.1	Psalm 110 in Paulus' brief aan de gemeente te Rome (Rom.8,34).....	31
4.3.2	Christus' heerschappij over de dood (1 Kor.15,24-27a)	32
4.3.3	Psalm 110 in de inleiding brief aan Efeze (Ef.1,20-23).....	34
4.3.4	Het nieuwe leven en Psalm 110 (Kol.3,1-2)	35
4.4	Psalm 110 en de apostel Petrus	36
4.4.1	Christus' overwinning op de geesten (1 Petr.3,22).....	36
4.5	De betekenis van Psalm 110 voor de brief aan de Hebreëën.....	37
4.5.1	Christus hoger dan de engelen (Hebr.1,3-4).....	37
4.5.2	Jezus; een barmhartig hogepriester (Hebr.5,6-10).....	38
4.5.3	Christus onze hoop (Hebr.6,20)	39
4.5.4	Priester tot in eeuwigheid (Hebr.7,3;11;15-17;21).....	40
4.5.5	De verheven hogepriester (Hebr.8,1-2;10,12-13).....	42
4.6	Samenvatting en conclusie	43
5	Vroeg-Joodse en rabbijnse interpretaties van Psalm 110.....	44
5.1	Psalm 110 en de teksten van Qumran	44
5.1.1	De Aramese Apocalyps (4Q246).....	44
5.1.2	11QMelchizedek tekst (11Q13).....	46
5.1.3	Samenvatting	49
5.2	Psalm 110 in de Targum op de psalmen en de Midrasjim	49
5.2.1	De bereidheid tot het brengen van een offer.....	49
5.2.2	Vergeving van schuld	50
5.2.3	Overwinning op de vijanden	51
5.2.4	Israël en psalm 110	53
5.2.5	Abraham als priester en koning	55
5.2.6	Psalm 110 en koning David	56
5.2.7	De Messias en psalm 110	57
5.3	Samenvatting en conclusie	59
6	Messiaanse psalm tussen Joden en Christenen.....	61
	Bibliografie	I

1 Proloog

Psalm 110 in de vertaling van de Septuaginta is van groot belang geweest voor de christologie van de vroegchristelijke gemeente kort na Pinksteren. Graag wil ik onderzoek doen naar de interpretatie van deze voor de vroegchristelijke gemeente zo belangrijke Psalm in vroeg joodse en christelijke bronnen en welke betekenis deze heeft gehad voor het uiteengaan van Jodendom en vroegchristelijke gemeente. Hieruit is onderstaande onderzoeksvraag ontstaan:

“Wat is de betekenis van psalm 110,1; 3-4 in relatie tot uiteengaan Jodendom en vroegchristelijke gemeente.”

Het vertrekpunt voor de beantwoording van de onderzoeksvraag zal worden gelegd bij de vertaling en interpretatie van deze psalm in de Hebreeuwse tekst en de Septuaginta. Vervolgens wil ik de betekenis bestuderen die christelijke bronnen aan deze belangrijke psalm hebben gegeven, hoe deze daar functioneerde. Tenslotte zal de vraag worden gesteld naar de betekenis van de psalm binnen de vroeg joods-rabbijnse traditie en de betekenis van de psalm bij het uiteengaan van Jodendom en vroegchristelijke gemeente.

2 Psalm 110,1; 3-4 in de Masoretische tekst

In de komende twee hoofdstukken zal studie worden verricht naar de betekenis van psalm 110 vers 1 en 3-4 in de Hebreeuwse, Masoretische tekst en Septuaginta. Hoewel de Septuaginta veel ouder is dan de Masoretische zal deze als eerste worden onderzocht. Niet alleen vanuit praktisch oogpunt omdat op die manier de verschillen tussen beide tekstuele versies duidelijker zichtbaar worden. Van de Hebreeuwse tekst die door de vertalers zijn gebruikt bij hun vertaalwerk is ons niets meer bekend. Om die redenen zijn we aangewezen op de huidige Masoretische tekst van het Oude Testament. Hierbij moet wel worden bedacht dat er wezenlijke verschillen kunnen bestaan tussen deze gebruikte Hebreeuwse *Vorlage* en onze huidige Masoretische tekst. Dat betekent dat er tot op zekere hoogte sprake is van een hypothese als het verschillen tussen de beide versies betreft.

2.1 Het genre

Een behoorlijk aantal psalmen die op de een of andere manier verbonden zijn met de koning van Israël worden in de literatuur aangeduid met ‘koningspsalmen’. Onder deze psalmen bestaan echter een grote diversiteit aan vormen zoals ‘dankpsalmen’, ‘klaagpsalmen’ en ‘orakelpsalmen’ waardoor er moeilijk sprake kan zijn van een apart, zelfstandig literair genre¹. De koning die in deze psalmen naar voren treedt moet niet zozeer worden verbonden met een of andere historische heerser maar met de koning als ‘ideaalbeeld’. Een ideaal waarvan met verwachtte dat elke koning van Israël er zoveel mogelijk aan voldeed en op basis waarvan zijn handelwijze ook werd beoordeeld.

In Psalm 110 staat echter niet alleen deze ‘ideale koning’ in het middelpunt maar is ook sprake van een Godsspraak waardoor dit lied gerekend kan worden tot de ‘orakelpsalmen’. In dit geval een orakelpsalm waarin een koning centraal staat en daarom zou deze psalm aangeduid kunnen worden als een ‘koningsorakel’².

Hier in psalm 110 wordt door JHWH via een zekere profeet aan de koning heerschappij en Goddelijke legitimiteit toegekend. De heerser van Israël ontvangt zowel het koninklijke heerschappij (Ps. 110,1-2) als het priesterschap (Ps. 110,4)³.

¹ Zie: Mowinckel, S. (1961). *Psalmenstudien*. Amsterdam: Verlag P. Schippers, 78vv.

² Onder andere de psalmen 2; 45; 72 en 132.

³ Mowinckel, S. (1961). *Psalmenstudien*. Amsterdam: Verlag P. Schippers, 88.

2.2 Structuur van Psalm 110

In de tekst van psalm 110 zijn twee delen te onderscheiden. Na het opschrift begint deze psalm in vers 1 met een inleiding op een Godsspraak over de troonsbestijging van de koning. Een vergelijkbare inleiding vinden we terug in vers 4 waar sprake is van het priesterschap naar de wijze van Melchisedek. Beide delen van de psalm beginnen kennelijk met een inleiding op een Godsspraak. In het tweede deel vormen de verzen 5 tot en met 7 een eigen gedeelte waardoor de lengte van de Godsspraak beperkt kan worden tot vers 4b⁴.

Problematischer is de structuur van het eerste deel. Hoe moeten we namelijk vers 2-3a duiden? Behoort dit tot de eerste Godsspraak of is hier een ander figuur aan het woord? H.J. Kraus is van mening dat men deze 'spreker' kan verbinden met een van de profeten die werkzaam waren aan het hof van de koning⁵.

In het gedeelte na de Godsspraak is wel een zekere opbouw de ontwaren waarbij vers 2 fungeert als een wens met betrekking tot de koning. Het eerste gedeelte van vers 3 heeft namelijk het karakter van een beschrijving van een situatie waarin de koning zich bevindt omdat er sprake is van 'een volk dat gewillig is' op 'de dag van zijn macht'⁶. Dezelfde structuur is echter zeer moeilijk in het tweede deel te ontdekken vanwege gebruikte tijden in de Hebreeuwse tekst die sterk afwijken van die in het eerste deel. Hier wordt geen imperativus gebruikt maar slechts perfectum en imperfectumvormen.

Hoewel de Godsspraak in vers 3 ten opzichte van de andere afwijkt wat betreft het gebruikt van enkel nominale zinsdelen, lijkt er in psalm 110 sprake te zijn van drie 'Godsspraken', namelijk:

- I. 'Zit aan mijn rechterhand terwijl ik uw vijanden leg als een voetbank voor uw voeten' (110,1b);
- II. 'In heilige sieraad, uit de schoot van het morgenrood, komt tot u de dauw van uw jeugd' (110,3b);
- III. 'U bent Priester voor eeuwig naar de wijze van Melchisedek' (110,4b).

Juist deze drie Godsspraken zijn in de loop van de geschiedenis van groot belang geweest voor het Jodendom en de vroegchristelijke gemeente. Om die reden concentreert deze studie zich op de verzen 1 en 3 tot en met 4 van deze psalm.

2.3 Datering

Onderzoek naar de datering laat zien dat er verschillende mogelijkheden zijn waarin men deze psalm kan situeren. Wanneer psalm 110 inderdaad een 'koningslied' is dat functioneerde bij de intronisatie van de koning moet deze psalm, in elk geval gedeeltelijk, in de tijd van de dynastie van David gedateerd worden en dus *voor-exilisch* zijn⁷.

Door anderen wordt een late datering bepleit waarbij psalm 110 verbonden wordt met de inhuldiging van de Hasmonese priester-koning Simeon (1 Makk. 14,41), rond 140 BCE. Het belangrijkste argument daarvoor is de toespeling op Melchisedek in vers 4.

Een derde mogelijke datering brengt deze psalm in verband met de verwachting van het herstel van het koningschap van David dat in Israël opkwam in de *vroeg na-exilische tijd* waarbij motieven uit voor-exilische tijd van de koningen werden verbonden met een actueel thema namelijk het priesterschap van de koning. Men verwachtte dat dit vernieuwde koningschap ook een priesterlijke functie zou uitoefenen.

⁴ Hossfeld, F.-L., & Zenger, E. (2008). *Psalmen 101-150*. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 205.

⁵ Gunkel, H. (1968). *Die Psalmen übersetzt und erklärt*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 481.

⁶ Kraus, H.-J. (1978). *Psalmen* (Bd. Band XV/2). Neukirchen: Neukirchener Verlag, 928vv.

⁷ Gunkel, H. (1968). *Die Psalmen übersetzt und erklärt*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 481vv; Kraus, H.-J. (1978). *Psalmen* (Bd. Band XV/2). Neukirchen: Neukirchener Verlag, 928vv. en Mowinckel, S. (1961). *Psalmstudien*. Amsterdam: Verlag P. Schippers, 88vv.

Ondanks de diversiteit aan dateringen van psalm 110 acht ik het waarschijnlijk dat de tekst van deze psalm erg oud is en stamt uit de tijd van de koningstijd van Israël. De beelden die in psalm 110 worden opgeroepen, van een koning die zit aan de rechterhand van JHWH en aan wie de onderwerping van zijn vijanden wordt toegezegd, komen namelijk overeen met afbeeldingen uit Egypte uit de 14^e eeuw BCE. Deze afbeeldingen duiden, evenals in psalm 110, op de onderwerping van de vijanden die als voetbank voor de voeten dienen van de Farao. In Kanaän was men zeer waarschijnlijk goed op de hoogte van deze voorstellingen en sterke overeenkomsten met psalm 110 wijzen in die richting⁸. Een dergelijke visie op het koningschap reflecteert zich in de tekst van psalm 110⁹.

Een verbinding tussen koninklijke en priesterlijke waardigheid fungeerde al heel vroeg in Egypte, Babylonië en Assyrië. Deze combinatie tussen koningschap en priesterdom was waarschijnlijk ook in Israël bekend daar David en Salomo priesterlijke functies hebben uitgeoefend in het heiligdom te Jeruzalem¹⁰.

De voorstanders van een late datering beschouwen psalm 110 als een product van een van de profeten die verbonden waren aan het hof ten tijde van de Hasmonese hogepriester Simeon (143-135 BCE) te Jeruzalem¹¹. Er is echter geen bewijs voor het bestaan van zulke profeten in de tijd van de Makkabeeën. Verder is deze datering minder aannemelijk omdat het psalmenboek in die tijd al in het Grieks vertaald werd waardoor een opname van psalm 110 in deze collectie al te laat kwam¹².

2.4 De betekenis van psalm 110: syntaxis en semantiek

2.4.1 Vers 1

Voor David. Een psalm.

Een Godsspraak van JHWH tot mijn Heer:

“Zit aan mijn rechterhand,

totdat ik uw vijanden zal zetten,

tot een voetbank voor uw voeten”.

לְדָוִד מְזֻמָּר
נְאֻם יְהוָה לְאֹדֹנָי
שֵׁב לְיְמִינִי
עַד-אֲשֵׁית
אִיבֵיךָ הָדָם לְרַגְלֶיךָ:

De prepositie die de auteur gebruikt in het opschrift kan op twee manieren worden verstaan, namelijk als een genitivus of dativus. In het eerste geval kan ‘van’ David worden vertaald en komt het er op neer dat David zelf als auteur van deze psalm gezien kan worden. De woordvolgorde לְדָוִד מְזֻמָּר is zeldzaam in het boek van de psalmen¹³ waarbij מְזֻמָּר mogelijk in een epexegetische genitief verbinding staat met לְדָוִד zodat het opschrift weergegeven kan worden met een psalm ‘van’ of ‘met betrekking tot’ David¹⁴. De auteur kan de prepositie לְ ook als een dativus hebben bedoeld zodat deze psalm met het oog op zijn functioneren geschreven is. Dan kan hier vertaald worden: ‘over’ of ‘voor’ David. Deze mogelijkheid lijkt het meest waarschijnlijk omdat deze dativus ondersteund wordt door de dativus in de Septuaginta. Dat het opschrift deze psalm in verband brengt met de historische David, koning van Israël, betekent nog niet dat hij ook zelf als auteur gezien moet worden. David is de figuur die

⁸ Hengel, M. (2006). "Setze dich zu meiner Rechten!" Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes uns Psalm 110,1. In M. Hengel, *Studien zur Christologie* (S. 281-367). Tübingen: Mohr Siebeck, 326vv.

⁹ 1 Kron. 28,5; 29,23.

¹⁰ 2 Sam. 6,13-19; 7,18; 8,18; 1 Kon. 8. Zie: Hossfeld, F.-L., & Zenger, E. (2008). *Psalmen 101-150*. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 203. Mowinckel, S. (1961). *Psalmstudien*. Amsterdam: Verlag P. Schippers, 91. Kraus, H.-J. (1978). *Psalmen* (Bd. Band XV/2). Neukirchen: Neukirchener Verlag, 934.

¹¹ Een van de belangrijkste vertegenwoordigers van de late datering is H. Donner. Zie ook: Hossfeld, F.-L., & Zenger, E. (2008), 202.

¹² Hengel, M. (2006). "Setze dich zu meiner Rechten!" Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes uns Psalm 110,1. In M. Hengel, *Studien zur Christologie* (S. 281-367). Tübingen: Mohr Siebeck, 326.

¹³ Deze volgorde komt slechts voor bij psalm 101 en 24.

¹⁴ Waltke, B. K. (1990). *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake: Eisenbrauns, 151.

symbool staat voor heel zijn koningshuis en heeft dus ook betrekking heeft op zijn nakomelingen, heel zijn dynastie. Er is sprake van een gerichtheid over een bepaalde historische situatie heen waarmee de psalm een *universeel karakter* draagt.

Zou deze Godsspraak van JHWH ook gericht kunnen zijn aan een ander figuur dan de koning van Israël? Heeft men met אֲדֹנָי over een eventuele concreet historisch figuur van de koning heen gedacht heeft aan een of andere figuur die in nauwe relatie staat tot JHWH? Hoewel voor het grootste deel deze titel wordt gebruikt in verband met menselijke heersers is het in het Oude Testament ook niet vreemd JHWH aan te duiden met אֲדֹנָי zoals bijvoorbeeld in psalm 114,¹⁵. Dat zou betekenen dat er sprake moet zijn van een zekere interne Godsspraak. Psalm 110 lijkt echter vooral betrokken te zijn op een concreet historisch figuur, de koning te Jeruzalem, die overigens wel in een nauwe verband stond met JHWH.

Vanwege het gebruik van het pronomen personale wordt duidelijk dat de spreker in nauwe relatie staat tot de aangesproken אֲדֹנָי en dus verbonden moet zijn geweest met de het hof te Jeruzalem. Opvallend is dat deze Godsspraak wordt ingeleid met de inleidingsformule נֶאֱמַר יְהוָה die vooral door de profeten werd gebruikt. Uit het Oude Testament is bekend dat het hof te Jeruzalem profeten en ziensers kende die in dienst stonden van de koning en een belangrijke functie bekleedden aan het hof¹⁶. De profeet Jeremia heeft vooral veelvuldig gebruik gemaakt van deze formule die vooral aan het eind van zijn profetieën zijn gesitueerd¹⁷. Hiermee is wel duidelijk dat de koning wordt aan gesproken door middel van een van deze aan het hof verbonden profeten waarbij gebruik gemaakt is van de literaire vorm van een lied of psalm¹⁸. Door deze specifieke formule wordt duidelijk welke waarde gehecht moet worden aan de directe rede die volgt. De uitspraak is niet eenvoudig weg afkomstig van de schrijver maar van JHWH zelf waarmee aanspraak gemaakt wordt op de autoriteit van God en de profeet niet meer is dan een bemiddelaar.

Met שב לימיני wordt de koning opgeroepen zich te zetten aan de 'rechterhand' van JHWH totdat zijn vijanden als een voetbank voor zijn voeten gelegd zijn¹⁹. Veel vertalingen geven het conjunctum עַד weer met 'totdat' waardoor het moment van het plaatsnemen aan de rechterzijde van JHWH en de triomf over de vijanden door een bepaalde periode van elkaar worden gescheiden. Een andere mogelijkheid is עַד te vertalen met 'terwijl' waardoor een sterk verband ontstaat tussen de uitoefening van de heerschappij door de koning en het handelen van JHWH met betrekking tot de vijanden. De onderwerping van de vijanden is hiermee een gevolg van deze uitoefening van de heerschappij. De gebruikte imperativus שב is dus niet zozeer een oproep tot het plaats nemen ter rechter zijde van JHWH maar een bevel tot uitoefening van heerschappij over de vijanden²⁰. Het is maar de vraag of deze interpretatie van

¹⁵ Koehler, L., & Baumgartner, W. (1985). *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*. Leiden: E.J. Brill. Pag. 11. VanGemeren, Willem A.; (1997). *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (Bd. 4). Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 257, bnd. 1. אֲדֹנָי komt 334x voor in het OT waarvan 30x in verband met een goddelijke 'heer' of 'meester'.

¹⁶ 2 Sam. 24,11; 1 Kr. 21,9; 28,5; 2 Kr. 29,25.

¹⁷ Jer. 170x; Ez. 85x; Jes. 23x; Am. 21x; Zach. 19x; Hag. 8x. Opvallend is het dat buiten de profeten נֶאֱמַר het meest gebruikt wordt in Numeri 24 bij de profetie van Bileam.

¹⁸ Hossfeld, F.-L., & Zenger, E. (2008). *Psalmen 101-150*. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 206; Kraus, H.-J. (1978). *Psalmen* (Bd. Band XV/2). Neukirchen: Neukirchener Verlag, 929; Mowinckel, S. (1961). *Psalmstudien*. Amsterdam: Verlag P. Schippers, 88. Gunkel, H. (1968). *Die Psalmen übersetzt und erklärt*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 481.

¹⁹ H.J. Kraus brengt שב לימיני in verband met het ritueel dat tijdens het Loofhuttenfeest in de herfst te Jeruzalem gevierd werd waarbij ook een intronisatieritueel opgevoerd werd. Ten behoeve van deze cultus in de tempel - mogelijk zelfs in het 'allerheiligste' van het heiligdom - werd een troon geplaatst waarop de koning tijdens een feestelijk intronisatieritueel plaats nam. Deze troon zou dan aan de rechterzijde van de ark hebben gestaan die als de troon van JHWH werd beschouwd. Zie: Kraus, H.-J. (1978). *Psalmen* (Bd. Band XV/2). Neukirchen: Neukirchener Verlag.

²⁰ Hossfeld, F.-L., & Zenger, E. (2008). *Psalmen 101-150*. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 198.

dit conjunctum passend is in het geheel van de psalm. H.J. Kraus is van mening dat het conjunctum עַד gezien moet worden als een naar de toekomst verwijzende tijdsaanduiding namelijk בַּיּוֹם אֲפֹו wanneer de vijanden daadwerkelijk zijn overwonnen (Ps. 110,5). Ook in psalm 2,5 wijst אַז eveneens als עַד op een tijdsaanduiding in de toekomst. In elk geval lijkt het erop dat de Masoretische tekst op dit punt ruimte laat voor beide interpretaties van het conjunctum.

De periode waarin de koning plaats neemt ter rechter zijde is beperkt waardoor er sprake lijkt te zijn van een tijdelijk karakter van de heerschappij van de koning. Deze periode eindigt op de בַּיּוֹם אֲפֹו wanneer JHWH alle vijanden tot een לְרִגְלִיךָ heeft gemaakt en dat duidt op een eschatologisch karakter.

Er is sprake van een nauwe relatie tussen de heerschappij van JHWH en de macht die door de koning te Jerusalem wordt uitgeoefend. Het plaatsnemen van de koning aan de 'rechterhand' en op de troon van JHWH betekent "ein echtes Mitthronen des Angesprochenen, d.h. eine Teilhabe an der Ausübung der Königsherrschaft JHWHs selbst"²¹.

Het zitten van JHWH op zijn troon heeft in het Oude Testament, vooral in de psalmen en Jesaja, de betekenis van het uitoefenen van een universele en kosmische heerschappij²². De verwantschap tussen de troon van JHWH en die van de koning betekent dat hij deelde in deze universele en kosmische machtsuitoefening. In psalm 47 komt deze universele heerschappij over de koningen en volken van de aarde sterk aan de orde. De sterke verwantschap en nauwe betrokkenheid tussen JHWH en de koning van Israël blijkt in psalm 2 waar gesproken wordt over de kosmische wereldmachten die samenspannen tegen zowel JHWH als zijn gezalfde²³.

De אֲיִבֶיךָ, vijanden die JHWH voor de koning zal onderwerpen moeten worden gezien als representanten van de kosmische chaoskrachten die op aarde onrecht en onheil aanrichten. Deze wereldmachten manifesteren zich in de koningen en koninkrijken op de aarde die onrecht bedrijven. Dit alles duidt erop dat deze psalm ook een sterk *kosmologisch karakter* draagt vanwege de kosmische draagwijdte van de heerschappij die aan de koning wordt toegezegd²⁴.

De toegezegde overwinning van de koning op zijn vijanden in psalm 110 is mogelijk dankzij het 'mitthronen' met JHWH.

2.4.2 Vers 3

*Uw volk is gewillig op de dag van uw macht.
"In heilig sieraad,
uit de schoot van het morgenrood,
komt tot u de dauw van uw jeugd".*

עֲמָדָה נִדְבַת בַּיּוֹם חִילֶךָ
בְּהַדְרֵי־קֹדֶשׁ
מִרְחֹם מִשְׁחָר
לְךָ טֹל יִלְדֹתֶיךָ:

De tekst van dit vers uit psalm 110 zoals we die vinden in de Masoretische tekst is opgebouwd uit nominale zinnen waarmee niet op een handeling wordt gedoeld maar die een bepaalde toestand uitdrukken²⁵. Dit is opvallend omdat de andere twee Godsspraken wel gebruik maken

²¹ Hossfeld, F.-L., & Zenger, E. (2008). *Psalmen 101-150*. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 206.

²² Jes. 6,1-5; Ps. 47.

²³ Ps. 2,2.

²⁴ Johnson, A. R. (1935). The Role of the King in the Jerusalem Cultus. In S. H. Hooke, *The Labyrinth: further studies in the relation between myth and ritual in the ancient world* (S. 288). London.; ohnson, A. R. (1967). *Sacral Kingship in Ancient Israel*. Cardiff: University of Wales Press.; Hossfeld, F.-L., & Zenger, E. (2008). *Psalmen 101-150*. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 206;

²⁵ Er bestaat verschil van mening over de precieze hoeveelheid nominale zinnen er onderscheiden kunnen worden in dit vers. M. Nordheim meent dat er sprake is van vier aparte zinnen terwijl een meerderheid uitgaat van twee dat het meest aannemelijk schijnt omdat daarmee beide zinnen een subject bevatten. De eerste nominale zin wordt gevormd door עֲמָדָה נִדְבַת בַּיּוֹם חִילֶךָ met עֲמָדָה als subject waarbij het de vraag is of בְּהַדְרֵי־קֹדֶשׁ betrekking heeft op dit subject of dat het een mededeling doet over het subject van de tweede nominale zin. Die heeft als subject טֹל 'dauw' en wordt gevormd door מִרְחֹם בְּהַדְרֵי־קֹדֶשׁ מִשְׁחָר לְךָ טֹל יִלְדֹתֶיךָ. Dan zou het iets zeggen over de wijze waarop de koning zich manifesteert.

van een verbum in de eerste persoon respectievelijk de tweede persoon singularis. Op dit punt verschilt de Hebreeuwse versie wezenlijk van de Septuaginta. Welke van de twee versies is de meest oorspronkelijke en welke argumenten hebben aan deze verandering ten grondslag gelegen. Hierop zullen we helaas geen antwoord weten te vinden vanwege gebrek aan bewijsmateriaal.

Welke voorstelling gemaakt zou moeten worden bij de betekenis van עֶמֶךָ נְדָבָת, 'Uw volk is gewillig' blijft erg onduidelijk. Ook in de context van de psalm valt geen overtuigende betekenis aan deze woorden te geven. Het lijkt erop dat de auteur een bepaalde toestand beschrijft waarin de koning zich waarschijnlijk bevindt, namelijk dat zijn volk 'gewillig' is op de dag van zijn sterkte. Het gebruikte woord נְדָבָת kan ook worden gebruikt in verband met de offercultus en hier betekenen dat het volk een gewillig offer is op de dag waarop de macht van de koning zich zal manifesteren.

Dit gedeelte van de psalm kan worden verbonden met de rivaliteit tussen de koning van Israël en de andere koningen uit Kanaän. Het woord עֶמֶךָ zou hier namelijk opgevat kunnen worden als een verwijzing naar het 'krijgsvolk' of de 'heerban' van de koning van Israël die bereid zijn om voor de koning te strijden בְּיוֹם חֵילְךָ 'op de dag van zijn macht'. In het Oude Testament zijn voorbeelden te vinden waar het krijgsvolk wordt aangeduid met hetzelfde Hebreeuwse woord עֶמֶךָ²⁶. Vooral het zogenaamde 'lied van Debora' uit Rechters 5 is op dit punt een belangrijke getuige als het gaat om de interpretatie van עֶמֶךָ als 'krijgsvolk' dat bereid is hun leven op te offeren ten behoeve van Israël. Door een latere redactionele bewerking is een sterker verband ontstaan met de psalmen 108 tot en met 110 zoals blijkt uit de overeenkomst tussen deze tekst en bijvoorbeeld psalm 108,14. Deze aanpassingen zouden een gevolg kunnen zijn van de verwachting van het herstel van het koningschap van David in de na-exilische tijd²⁷.

Een andere vocalisatie zou mogelijk ook kunnen leiden tot een beter verklaarbare tekst²⁸. Deze alternatieve vocalisatie stemt meer overeen met de weergave van dit vers in de Septuaginta waarbij de consonanten onveranderd blijven. De Hebreeuwse consonantentekst zou gelezen kunnen worden als עֶמֶךָ נְדָבָת zodat vertaald kan worden: 'om u staan edelen'.

Welke alternatieven ook als plausibel gezien kunnen worden; feit blijft dat met het vermelden van de בְּיוֹם חֵילְךָ in deze inleiding op de Godspraak gedacht moet worden aan een eschatologische verwachting. Er zal namelijk een dag aanbreken waarop de vijanden onderworpen zullen worden aan de heerschappij van de koning. Op die dag zal de koning glorie en heerschappij bezitten. Duidelijk is hiermee sprake van *eschatologie*.

Ook de tweede nominale zin is op diverse punten erg onduidelijk. Wat wordt nu eigenlijk bedoeld met בְּהַדְרֵי קֹדֶשׁ en waarop of op wie heeft deze uitspraak betrekking? Het is onwaarschijnlijk dat dit betrekking zou hebben op het subject van de nominale zin, namelijk de 'dauw'. Hier moet wel sprake zijn van een beschrijving van de toestand of situatie van de koning die aangesproken wordt met לְךָ. De koning is בְּיוֹם חֵילְךָ getooid in בְּהַדְרֵי קֹדֶשׁ, 'in heilig sieraad'²⁹. Ook hier zijn alternatieve lezingen voorgesteld die aan andere vertaling bieden die meer duidelijkheid verschaffen met betrekking tot de betekenis. Door hier בְּהַדְרֵי קֹדֶשׁ te lezen ontstaat een zin die te vertalen is met: 'op heilige bergen, vanuit de schoot van het

Zie: Nordheim, M. v. (2008). *Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 25; Hossfeld, F.-L., & Zenger, E. (2008). *Psalmen 101-150*. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 199.

²⁶ Hossfeld verwijst hier naar teksten als: Re. 20,10; 1 Sam. 14,17; 2 Sam. 2,26 en 2 Kon. 13,7 waar עֶמֶךָ gebruikt wordt in op 'krijgsvolk' aan te duiden.

²⁷ Hossfeld, F.-L., & Zenger, E. (2008). *Psalmen 101-150*. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 200vv.

²⁸ Misschien is deze alternatieve vocalisatie ten opzichte van de Masoretische tekst zelfs oorspronkelijker. Maar hierover valt naar mijn mening weinig met zekerheid te zeggen. Verder is dat ook niet de doel van deze scriptie om op zoek te gaan naar de meest oorspronkelijke versie van de psalm in de Hebreeuwse taal.

²⁹ Nordheim, M. v. (2008). *Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 26.

*morgenrood, komt tot u de dauw van uw jeugd*³⁰. Deze alternatieve lezing is gebaseerd op de Griekse vertaling van Symmachus die, naar men aanneemt, hier andere consonanten lazen. Deze verandering in de consonantentekst is verklaarbaar doordat de ד en de ר tijdens het kopiëren van manuscripten vrij gemakkelijk met elkaar verward kunnen worden omdat het verschil tussen de twee consonanten zo klein is. Met deze variante lezing wordt ook weer gebruik gemaakt van een Griekse vertaling van een bepaalde Hebreeuwse Vorlage die niet meer bekend is.

Opvallend aan משהר is dat de prepositie מן twee keer gebruikt is waardoor een onduidelijke zin ontstaat. Deze opmerkelijke dubbele prepositie duidt mogelijk op dittografie waardoor שחר, vertaald kan worden als: ‘uit de schoot van het morgenrood’³¹. Door deze aanname leidt ertoe dat deze onduidelijke zin begrijpelijker kan worden weergegeven.

De verschillende metaforen die door de auteur gebruikt zijn in deze Godsspraak hebben gemeenschappelijk dat ze allen betrokken zijn op een zeker *begin*. Opmerkelijk is de eerste combinatie van twee metaforen, שחר ‘morgenrood’ en טל ‘dauw’ die beide verschijnselen zijn van het aanbreken van een nieuwe dag. In de Septuaginta ontbreekt deze metafoor waardoor de vraag kan worden gesteld of hier sprake is van een bewuste aanvulling met een parallel beeld? Of heeft de Septuaginta hier een metafoor om een bepaalde reden achterwege gelaten? De beelden die hier gebruikt zijn zouden gezien kunnen worden als symbolen voor vruchtbaarheid. De dauw van de morgen draag zorg voor de groei van het gewas op de akkers en daardoor voldoende voedsel en dus welvaart. De derde metafoor die gebruikt wordt is die van de ילד ‘jeugd’. In het Oude Testament werd deze eerste fase van het leven van de mens gezien als een teken van ‘kracht’. Het werd gezien als een zegen voor het volk wanneer de koning nog jeugdige kracht bezat zoals bijvoorbeeld blijkt uit psalm 89,46³². Met deze metaforen wordt de koning niet alleen overwinning over zijn vijanden toegezegd maar ook *nieuwe kracht en vruchtbaarheid*.

Het is lastig om een voorstelling te maken van de betekenis טל ילדתיך in deze psalm. Wordt hiermee de vruchtbaarheid en de frisheid van de jeugd van de koning bedoeld? De Septuaginta heeft hier waarschijnlijk een alternatieve vocalisatie gebruikt waardoor niet ילדתיך maar ילדתיך ‘heb ik u verwekt’ kan worden gelezen. Deze variant levert echter wel een probleem op met לך טל waarbij men het voor mogelijk houdt dat de ל niet oorspronkelijk is maar een vergissing bij het kopiëren van een manuscript of een noodzakelijke redactionele toevoeging is vanwege de huidige vocalisatie van ילדתיך in de Masoretische tekst³³. De juiste lezing zou hier בטל moeten zijn³⁴.

Het lijkt erop dat op basis van de Masoretische tekst geen echte duidelijke betekenis kan worden gegeven aan deze Godsspraak. De voorgestelde alternatieve vocalisatie van verschillende Hebreeuwse consonanten bieden wel een begrijpelijker tekst. Het probleem is echter dat niet met zekerheid kan worden vastgesteld of deze variante lezingen ook daadwerkelijk bekend was binnen het Jodendom dat een tekstuele diversiteit kende. Wanneer we de alternatieve lezingen verzamelen ontstaat de volgende tekst van psalm 110,3:

Om u staan edelen op de dag van uw macht,	עֲמָדָה נְדָבַת בְּיוֹם חַיִּלְךָ
“Op de heilige bergen,	בְּהַרְרֵי־קָדֵשׁ
uit de schoot van het morgenrood,	מִרְחֹם מִשְׁחָר
heb ik u als dauw verwekt”.	בְּטַל יִלְדֵתִיךָ:

³⁰ Kraus, H.-J. (1978). *Psalmen* (Bd. Band XV/2). Neukirchen: Neukirchener Verlag, 927.

³¹ Kraus, H.-J. (1978). *Psalmen* (Bd. Band XV/2). Neukirchen: Neukirchener Verlag, 927.

³² In psalm 89,46 is het duidelijk niet positief wanneer JHWH de duur van de jeugd van de koning verkort. Zie: Hossfeld, F.-L., & Zenger, E. (2008). *Psalmen 101-150*. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 208vv.

³³ Hossfeld, F.-L., & Zenger, E. (2008). *Psalmen 101-150*. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 200.

³⁴ Kraus, H.-J. (1978). *Psalmen* (Bd. Band XV/2). Neukirchen: Neukirchener Verlag, 927.

Interessant is dat met deze alternatieve lezing door het gebruik van יְלִדְתִּי een verband ontstaat met psalm 2,7 en Jesaja 9,4 omdat daar eveneens sprake is de geboorte van een zoon van JHWH.

De onduidelijke tekst van deze Godsspraak is mogelijk het gevolg van latere redactionele aanpassingen. Hierdoor is een sterker verband ontstaan met de psalmen 108-110 waar sprake is van de rivaliteit tussen de koning van Israël en die van de omringende volken maar die verslagen zullen worden. Waarschijnlijk is de huidige vocalisatie van יְלִדְתִּי samen met de noodzakelijke toevoeging van de ל daar voorbeelden van. Het gevolg hiervan is dat de hierboven weergegeven alternatieve lezing van de Godsspraak een oorspronkelijker lezing van deze Godsspraak weergeeft die sterke overeenkomsten vertoont met de Septuaginta.

2.4.3 Vers 4

*Hij heeft gezworen, JHWH;
en het zal hem niet berouwen.
"U bent priester voor eeuwig
In navolging van Melchisedek".*

נִשְׁבַּע יְהוָה
וְלֹא יִנְחַם
אֶת־הַכֹּהֵן לְעוֹלָם
עַל־דְּבַרְתִּי מִלְכִּי־צֶדֶק:

Evenals de voorgaande is ook deze Godsspraak voorzien van een inleiding waarin JHWH aan de koning een eeuwig priesterschap beloofd en deze bekrachtigt met een eed. Opmerkelijk is de dubbele bevestiging namelijk een eed in combinatie met de verzekering dat het JHWH niet zal 'berouwen' וְלֹא יִנְחַם. In het Oude Testament is zelden sprake van een situatie waarin JHWH berouw heeft. het eerste duidelijke voorbeeld waar sprake is van berouw (נחם) van JHWH vinden we in het zondvloedverhaal uit Genesis 6³⁵. Wanneer God concludeert dat de mens op aarde slecht geworden is geeft hij te kennen dat het hem berouwt dat hij de mens gemaakt heeft.

Een tweede situatie waarin duidelijk wordt dat God berouw (נחם) heeft over een beslissing die hij heeft genomen vinden we in de verhalen over het koningschap van Saul die we in verband kunnen brengen met deze inleiding³⁶. De uitspraak over het 'niet berouwen' van JHWH in psalm 110,4 staat ongetwijfeld in contrast met deze geschiedenis³⁷. Er moet daarom wel ook een verband zijn met de trouw aan het huis van David vanwege deze tegenstelling met Saul. In 2 Samuel 7 wordt immers in een profetie door Natan de profeet bij monde van JHWH een eeuwig koningschap beloofd.

De gedachte van een bestendig en eeuwig koningschap vinden we terug in de psalmen 89 en 132, waar het eeuwig durend koningschap verbonden wordt met een eed die gezworen is door JHWH. In totaal drie keer wordt in psalm 89 gesproken over de Heer die met koning David een verbond gesloten en gezworen heeft dat zijn dynastie voor eeuwig gevestigd zal worden, geslacht na geslacht³⁸. Vers 34 tot en met 36 van deze psalm vertoont de sterkste overeenkomst met de eed aan David uit psalm 110. Ook hier is sprake van een soort dubbele verzekering van de trouw van JHWH aan David met betrekking tot het duurzame karakter van zijn koningschap. Verder is het opvallend dat in vers 34 het woord וַחֲסִדִּי voorkomt dat ook in 2 Sam. 7,15 gebruikt is. Het is op grond daarvan niet ondenkbaar dat deze profetie van Natan met betrekking tot de dynastie van David de achtergrond vormt van psalm 89 en daarmee waarschijnlijk ook die van psalm 110. Een vergelijkbare vermelding van een belofte en een eed aan de koning vinden we in psalm 132,11. Beide psalmen hebben sterke overeenkomsten met psalm 110 vers 4. wat betreft de gezworen eed met betrekking tot het karakter van het

³⁵ Gen. 6,6.

³⁶ 1 Sam. 15,11.

³⁷ Hossfeld, F.-L., & Zenger, E. (2008). *Psalmen 101-150*. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 209.

³⁸ Ps. 89, 5; 35 en 50.

koningschap en de bekrachtiging ervan door middel van de verzekering dat JHWH het niet zal 'berouwen'³⁹.

Bijzonder aan deze Godsspraak is dat het 'eeuwige' koningschap verbonden wordt met de priesterlijke functie van de koning. Het eeuwige karakter van het koningshuis van David mag als vanzelfsprekend en bekend verondersteld worden gezien de overeenkomsten tussen eed van JHWH. Aan dit eeuwig durende koningschap wordt nu hier met deze Godsspraak een nieuw perspectief toegevoegd namelijk dat van een eeuwig priesterschap אַתָּה כֹּהֵן לְעוֹלָם⁴⁰.

Het is daarom niet vreemd dat hier in deze Godsspraak die gericht is aan de koning gerefereerd wordt מַלְכִי צְדָק die symbool staat voor de verbinding van koning en priester. Hierdoor wordt een intertekstueel verband gelegd met het verhaal uit Genesis 14 over de ontmoeting tussen Abraham en Melchisedek na een confrontatie met andere vorsten. In dat verhaal wordt Melchisedek aangeduid als de koning van Salem de pre-israëlitische stad die later door David is veroverd op de Jebusieten. Kennelijk zonder af te rekenen met verering van אֱלֹהִים maar deze juist over te nemen en zich in één lijn met deze priester-koning te plaatsen⁴¹. Deze Melchisedek is niet alleen koning maar treedt ook als priester op. Hij bezat kennelijk het recht om te offeren in naam van אֱלֹהִים, een zegen uit te spreken en tienden als gave in ontvangst te nemen.

De 'yod' die aan עַל דְּבַרְתִּי is toegevoegd kan worden gezien als een restant van de vroeger gebruikelijke casusuitgangen van de genitivus. Deze zogenaamde 'yod-compagnis' duidt op een nauwe verbinding met מַלְכִי צְדָק. Dit verschijnsel duidt op een zeer oude Hebreeuwse tekst op basis waarvan een vroege datering van psalm 110 aannemelijk is⁴². Verder is het opvallend dat de inleiding op deze een conjunctie ו heeft gebruikt die zo kenmerkend voor proza echter zeldzaam in poëtische teksten zoals deze psalm⁴³.

De Godsspraak begint met een persoonlijk pronomen אַתָּה gevolgd door het predicaat כֹּהֵן. Deze volgorde is opmerkelijk omdat in vergelijkbare gevallen zoals bijvoorbeeld בְּנֵי אַתָּה in psalm 2,7 waar het predicaat juist gevolgd wordt door het pronomen⁴⁴.

Over het algemeen wordt עַל דְּבַרְתִּי vertaald met 'naar de aard van' of 'naar de orde van' Melchisedek. Er bestaan echter verschillende meningen over de juiste interpretatie. Zo kan עַל דְּבַרְתִּי ook causaal worden vertaald met 'vanwege', 'in verband met', 'omwille van' of 'in navolging van'⁴⁵. De koning wordt hiermee aangeduid als de rechtmatige opvolger van deze Melchisedek en een eeuwig priesterschap toegekend 'in navolging van Melchisedek'⁴⁶.

2.5 De historisch-culturele bedding van psalm 110

2.5.1 Intronisatierite als achtergrond

Psalm 110 is een lied geschreven met het oog op de koning van Israël die krachtens het zitten ter rechterhand van JHWH heerschappij uitoefent over zijn vijanden. Op de dag van zijn macht

³⁹ Nordheim, M. v. (2008). *Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 70vv.

⁴⁰ Hossfeld, F.-L., & Zenger, E. (2008). *Psalmen 101-150*. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 210.

⁴¹ Johnson, A. R. (1967). *Sacral Kingship in Ancient Israel*. Cardiff: University of Wales Press, 43vv.; Anderson, D. R. (2001). *The King-Priest of Psalm 110 in Hebrews*. New York: Peter Lang Publishing Inc, 56vv.

⁴² Waltke, B. K. (1990). *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake: Eisenbrauns, 138.; Nordheim, M. v. (2008). *Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 30.; Robertson, D. A. (1972). *Linguistic Evidence in dating Early Hebrew Poetry*. Missoula, Montana: The Society of Biblical Literature, 76.

⁴³ Nordheim, M. v. (2008). *Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 72.

⁴⁴ Ibidem, 29vv.

⁴⁵ Hamp, V. (1974). Ps 110,4b und die Septuaginta. In J. Gnilka, *Neues Testament und Kirche. FS Rudolf Schnackenburg* (HG Ausg., S. 519-529). Freiburg, Basel, Wien: Herder, 519vv.; Mowinkel, S. (1961). *Psalmstudien*. Amsterdam: Verlag P. Schippers, 92.

⁴⁶ Kraus, H.-J. (1978). *Psalmen* (Bd. Band XV/2). Neukirchen: Neukirchener Verlag, 92.

wordt hem nieuwe kracht en vruchtbaarheid toegezegd wanneer de vijanden zullen zijn overwonnen. Tevens bekleed deze koning een priesterlijke functie in navolging van Melchisedek.

Interessant is de vraag naar de historische en culturele achtergrond waarin deze psalm mogelijk heeft gefunctioneerd ten tijde van de monarchie in Israël. Omdat hier sprake is van een lied dat ongetwijfeld gefunctioneerd heeft in de tempel te Jeruzalem kan worden uitgegaan van een cultische achtergrond van deze psalm⁴⁷. De metaforen die gebruikt worden hebben voor Israël tot de verbeelding gesproken en zijn ongetwijfeld verbonden geweest met concrete historische religieuze opvattingen en cultische gebruiken⁴⁸.

Daarom wordt psalm 110 door sommigen in verband gebracht met een mogelijk intronisatieritueel dat bekend was bij de cultus in Jeruzalem. Deze ritus werd opgevoerd bij troonsbestijging van de koning bij aanvang van zijn regering en als een jaarlijkse herinnering aan deze gebeurtenis waardoor als het ware sprake is van een her-intronisatieritueel. Het doel was om de loyaliteit van het volk te verbinden aan zowel de dienst van JHWH als aan het koningshuis van David⁴⁹.

Dit jaarlijkse ritueel vond plaats op een van de dagen van het Loofhuttenfeest dat te Jeruzalem in de herfst door heel het volk gevierd werd. Deze ritus bestond uit een processie waarbij de ark van het verbond van buiten de stad Jeruzalem weer opnieuw in de tempel werd gebracht⁵⁰ en de koning een belangrijke rol vervulde. Tijdens deze processie onderging de koning als aardse vertegenwoordiger van JHWH een vernedering als gevolg van de aanvallen van zijn vijanden de koning van de aarde die de kosmische chaoskrachten symboliseerden⁵¹. De koning werd door deze vijanden gebracht tot nabij de poorten van de onderwereld maar overwon en werd bevrijd door JHWH dankzij zijn rechtvaardigheid en toewijding⁵². Deze bevrijding van de dood door JHWH markeert de hergeboorte of vernieuwing van het leven van de koning en werd gezien als een teken van zijn adoptie als 'zoon' van God⁵³. Deze adoptie duidt op de *intronisatie* van de koning als 'vicaris' van JHWH en geeft hem de heerschappij over zijn vijanden⁵⁴.

Hoewel de aanwijzingen voor deze these voornamelijk gebaseerd is op teksten uit de psalmen vormt het een aannemelijke verklaring voor de achtergrond van psalm 110⁵⁵. Het Loofhuttenfeest werd in Israël waarschijnlijk verbonden met de gave van regen en de verering van JHWH als universele koning⁵⁶. Voldoende regen betekende vruchtbaarheid en een goede oogst, dus voldoende voedsel en daarmee voorspoed. Deze gedachte past bij de gebruikte metaforen van dageraad, dauw en jeugd⁵⁷. Ook de universele kosmische heerschappij van de koning in deze psalm past bij het eschatologische aspect van het Loofhuttenfeest namelijk de verering van JHWH als universele koning waar de koning te Jeruzalem een representant van is⁵⁸.

⁴⁷ Mowinckel, S. (1961). *Psalmenstudien*. Amsterdam: Verlag P. Schippers, 82vv.

⁴⁸ Kraus, H.-J. (1978). *Psalmen* (Bd. Band XV/2). Neukirchen: Neukirchener Verlag, 931vv.

⁴⁹ Johnson, A. R. (1967). *Sacral Kingship in Ancient Israel*. Cardiff: University of Wales Press, 47.

⁵⁰ 2 Sam. 6,1-23. Mogelijk hebben we hier een verslag van een dergelijke processie die mogelijk zelfs hier voor het eerst plaatsvond.

⁵¹ Kraus, H.-J. (1978). *Psalmen* (Bd. Band XV/2). Neukirchen: Neukirchener Verlag, 932.

⁵² Johnson, A. R. (1967). *Sacral Kingship in Ancient Israel*. Cardiff: University of Wales Press, 116.

⁵³ Ps. 2,7.

⁵⁴ Johnson, A. R. (1967). *Sacral Kingship in Ancient Israel*. Cardiff: University of Wales Press, 119. Het was de gewoonte dat een koning bij zijn intronisatie overwinning over zijn vijanden werd toegezegd. Zie: Kraus, H.-J. (1978). *Psalmen* (Bd. Band XV/2). Neukirchen: Neukirchener Verlag, 932.

⁵⁵ Andere aanwijzingen zijn mogelijk: 2 Sam. 6,1-23; 1 Kon. 12,26-27.

⁵⁶ Zach. 14,9; 16-17.

⁵⁷ Ps. 110,3.

⁵⁸ Johnson, A. R. (1967). *Sacral Kingship in Ancient Israel*. Cardiff: University of Wales Press, 51vv.

2.5.2 Geschiedenisopvatting en heilstijdverwachting

De these dat psalm 110 heeft gefunctioneerd bij de intronisatie van de koning te Jeruzalem is vooral gebaseerd op aanwijzingen in de psalmen. Psalm 110 en de rol van de koning te Jeruzalem in de strijd tegen de vijanden houdt mogelijk ook verband met de geschiedenisopvatting van Israël.

Apocalyptische teksten van Israël laten zien dat men de geschiedenis heeft gezien als een voortdurende afwisseling van verschillende perioden. Tijden van vrede en voorspoed werden afgewisseld door perioden van vervolging en onderdrukking. Bij overgang van een zware tijd naar een periode van vrede en voorspoed speelde de koning een bepaalde en belangrijke rol. Het is mogelijk dat we van deze rol die de koning speelde op de drempel van de tijden een glimp opvangen in psalm 110. De koning wordt immers de overwinning op de kosmische krachten toegezegd dankzij zijn deelname aan de heerschappij van JHWH⁵⁹.

De gedachte van een geschiedenis die een voortdurende afwisseling van verschillende perioden kent die gepaard gaan met onderdrukking en lijden reflecteert zich in de apocalyptische teksten van Daniël. Het eerste visioen met de vier dieren die vier verschillende rijken symboliseren en waarbij de Mensenzoon een cruciale rol vervult op de overgang naar een nieuwe tijd reflecteert deze geschiedenisopvatting. De koning van Israël die heerschappij voert over de kosmos en tegelijk rechter is wordt in dit visioen vervangen door de Mensenzoon⁶⁰.

Ook de apocalyptische teksten in Jesaja reflecteren de gedachte dat een heilstijd aanstaande is na een moeilijke donkere periode waarbij JHWH een beslissende rol vervult op de drempel van die tijden (Jes. 24,21-23).

2.5.3 Gewijd koningschap in Israël

De troonsbestijging van de koning werd door Israël gezien als het moment waarop zijn 'adoptie' als zoon van JHWH plaatsvond. De heerschappij van de koning van Jeruzalem vatte men op als een heersen volgens de volmacht van God⁶¹. De troon van de dynastie van David correspondeerde met die van JHWH waardoor men kon zeggen dat na Davids dood zijn zoon Salomo had plaats genomen op de troon van JHWH⁶².

Dit betekende echter niet dat de koning ook goddelijke eer ontving want er is duidelijk sprake van een kwalitatief verschil tussen de aardse koning en JHWH. Uit de laatste woorden van David in 2 Sam. 23,1-7 blijkt dat de koning als de 'gezalfde' van JHWH werd gezien die als 'vicaris' van JHWH op aarde regeerde⁶³. Dat betekende dat de koning niet kon doen wat hem goed dacht waar juist verantwoording schuldig bleef omtrent zijn daden. Juist omdat hij als vicaris werd beschouwd moest de uitoefening van zijn macht corresponderen met de rechtvaardigheid van God zelf. De koning stond wat dat betreft wel onder directe invloed van JHWH maar was gewoon mens en niet meer dan een 'primus inter pares'⁶⁴. Het plaatsnemen van de koning aan de rechterhand van God in de eerste Godsspraak van psalm 110 duidt op dit nauwe verband tussen het koningschap en de heerschappij van JHWH en deze aardse 'vicaris'.

⁵⁹ Collins, J. J. (1993). *Daniel: a commentary on the book of Daniel*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 65; 294.

⁶⁰ Collins, J. J., & Flint, P. W. (2001). *The book of Daniel; composition and reception*. Leiden: Brill, 115vv.

⁶¹ Psalm 2,7 waarmee psalm 110 zeer nauw samenhangt.

⁶² 1 Kr. 28,5; 29,23; 2 Kr. 9,8. Hengel, M. (2006). "Setze dich zu meiner Rechten!" Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes uns Psalm 110,1. In M. Hengel, *Studien zur Christologie* (S. 281-367). Tübingen: Mohr Siebeck, 328; Kraus, H.-J. (1978). *Psalmen* (Bd. Band XV/2). Neukirchen: Neukirchener Verlag, 932.

⁶³ Rad, G. v. (1962). *Theologie des Alten Testaments* (Bd. 1). München: Chr. Kaiser Verlag, 331vv.

⁶⁴ Johnson, A. R. (1967). *Sacral Kingship in Ancient Israel*. Cardiff: University of Wales Press, 27. Hierin onderscheid Israël zich van Egypte Ugarit en Mesopotamië. Zie: Anderson, D. R. (2001). *The King-Priest of Psalm 110 in Hebrews*. New York: Peter Lang Publishing Inc, 21.

2.6 Samenvatting en conclusie

Psalm 110 is een koningsorakel geschreven door een hofprofeet uit de tijd dat Israël een monarchie kende. Het lied kent drie Godsspraken die gericht zijn aan de koning uit dynastie van David. Mogelijk heeft deze psalm gefunctioneerd binnen de cultus te Jeruzalem bij een ritus tijdens het Loofhuttenfeest en reflecteert dit lied de verwachting van het ingrijpen van God in de geschiedenis doormiddel van de koning.

In deze psalm wordt namelijk de koning de overwinning op zijn vijanden toegezegd door het deelhebben aan het koningschap en de heerschappij van JHWH. Deze vijanden zijn de koningen van der aarde bedoeld als representanten van de kosmische chaoskrachten die op de 'dag van de toorn' van JHWH zullen worden vernietigd. Tevens wordt de koning vernieuwing van kracht en vruchtbaarheid toegezegd op de dag van zijn macht.

De figuur die in deze psalm wordt aan gesproken draagt niet alleen het koningschap maar bekleedt ook een priesterlijke functie dat als een eeuwig priesterschap wordt getypeerd in navolging van Melchisedek. De koning uit de dynastie van David kan daarom worden gezien als priester-koning.

De overwinning op de chaoskrachten en de vernieuwing van de kracht van de koning laten zien dat deze psalm een sterk kosmologisch karakter draagt. En toezegging van de dag van de toorn waarop ze overwinning zal plaats vinden duidt op een eschatologisch karakter van dit koningsorakel.

De tekst van de psalm in de huidige Masoretische vorm heeft mogelijk een redactionele bewerking ondergaan waarmee een verband met psalm 2,7 en Jesaja 9,4 heeft plaats gemaakt voor een sterkere relatie met de psalmen 108-110. Uit de bestudering bleek eveneens dat psalm 110,3 veel problemen oplevert wat betreft vertaling en betekenis waarbij de Septuaginta waarschijnlijk van grote betekenis kan zijn om meer duidelijkheid te verschaffen hoe deze passage geduid moet worden.

3 De vertaling van Psalm 110,1; 3-4 in de Septuaginta

3.1 Ontstaansgeschiedenis, datering en gebruik van de Septuaginta

De Septuaginta is een vertaling van een aantal joodse geschriften die hoofdzakelijk is ontstaan in Egypte, met name Alexandrië⁶⁵. In de tijd waarin de Septuaginta is ontstaan was deze noord-Egyptische stad hét centrum van de Grieks-Hellenistische wereld waar men beschikte over een grote bibliotheek en ongetwijfeld bijbehorende scriptoria. Alexandrië was daarom een ideale plaats waar de joodse geschriften vertaald konden worden in een wereldtaal als het Grieks.

Diverse eigenschappen van de Septuaginta wijzen erop dat deze vertaling is ontstaan in een periode met een hoge mate van 'tekstuele fluiditeit'. Niet alleen wat betreft de lengte of samenstelling van de teksten afzonderlijk⁶⁶. De manier waarop de verschillende Bijbelboeken in de Septuaginta zijn gerangschikt wijkt af van die in de Hebreeuwse Bijbel waaruit blijkt dat deze volgorde nog niet was vastgesteld. Uit het aantal Joodse geschriften dat is opgenomen in deze Griekse vertaling blijkt dat er van een canon nog geen sprake was. Tenslotte moet hierbij worden gewezen op de volgorde waarin de Septuaginta als collectie joodse geschriften is vertaald. Verschillende delen zijn apart van elkaar vertaald, door verschillende vertalers en in verschillende perioden. Naar men aanneemt is de Tora in de 3^e eeuw BCE in Egypte als eerste door vertalers vanuit het Hebreeuws in het Grieks vertaald waarna de andere boeken volgden⁶⁷. De ontstaansgeschiedenis van de Septuaginta strekt zich dus over verschillende perioden om te beginnen in de 3^e eeuw waarbij niet duidelijk aangegeven kan worden wanneer het vertaalproces precies eindigde⁶⁸. Duidelijk blijkt dat dit proces van vertalen op een vrij natuurlijke wijze verliep zonder een vooraf gepland program, mogelijk op basis van behoefte die bestond en de eisen van de tijd.

Voor het Jodendom was Jeruzalem het centrum waar zich het heiligdom met de priesters zich bevonden, de studie van de Tora bedreven werd en de pelgrims uit de Diaspora bijeen kwamen om de grote feesten te vieren terwijl anderen en er zich definitief vestigden. Hierdoor nam ook de invloed van de Griekse taal op de stad toe en groeide het aantal synagogen waarin deze taal gesproken werd⁶⁹. Daarom kan verondersteld worden dat men, met name onder de Joden uit

⁶⁵ De Septuaginta behelst meer dan een Griekse vertaling van de Hebreeuwse Bijbel en moet gezien worden als een *collectie* joodse geschriften. Omdat de canon nog niet vast stond zijn er meer dan 24 geschriften vertaald en er is sprake van origineel in het Grieks geschreven c.q. samengestelde geschriften. Zie: Tov, E. (2001). *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (2nd rev. ed. Aug.). Minneapolis: Fortress Press, 134vv.

⁶⁶ Seeligmann, I. L. (2004). *The Septuagint version of Isaiah and cognate studies*. Tübingen: Mohr Siebeck, 51. Een goed voorbeeld zijn de verschillen tussen de Hebreeuwse versie van het boek Jeremia en die van de Septuagint.

⁶⁷ De vertaling van het boek van de profeet Jesaja is bijvoorbeeld ontstaan in 170-150 BCE. Zie: Seeligmann, I. L. (2004). *The Septuagint version of Isaiah and cognate studies*. Tübingen: Mohr Siebeck.

⁶⁸ Er is slechts beperkt bewijs voor datering van bijvoorbeeld het boek Kronieken door het refereren aan dit boek in andere bronnen die dateren uit de 2^e eeuw BCE. Zie: Tov, E. (2001). *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (2nd rev. ed. Aug.). Minneapolis: Fortress Press, 137; Tov, E. (1988). The Septuagint. In M. J. Mulder, *Mikra, Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*. Assen/Maastricht/Philadelphia: Van Gorcum/Fortress Press, 162vv.

⁶⁹ Waarschijnlijk bezaten verschillende groepen een eigen synagoge in de stad. Zo kende Jeruzalem een synagoge van de Libertijnen waar vrijgelaten Joden uit Rome bijeen kwamen voor de dienst aan JHWH. Handelingen 6,8-9. De zogenaamde Theodotos inscriptie in het Grieks die gevonden is in een synagoge in Jeruzalem wijst op de invloed van de Griekse taal onder de Joden en het bestaan van verschillende groeperingen. De inhoud van deze inscriptie verwijst naar een gastenverblijf voor pelgrims. Hengel, M. (1999). *Judaica, Hellenistica et Christiana, Kleine Schriften II* (Bd. 109). Tübingen: Mohr Siebeck, 146. Rocca, S. (2008). *Herod's Judaea : a Mediterranean state in the classical world*. Tübingen: Mohr Siebeck, 245.

de Diaspora, bekend was met de Septuaginta en dat deze vertaling in Jeruzalem breed gebruikt werd⁷⁰.

3.2 De tekst: syntaxis, semantiek en zijn betekenis

3.2.1 Vers 1

Voor David, een psalm.

De Heer sprak tot mijn Heer:

“Zit aan mijn rechterhand

totdat ik uw vijanden zal hebben gezet

tot een voetbank voor uw voeten”.

τῷ δαυιδ ψαλμός

εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου

κάθου ἐκ δεξιῶν μου,

ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου

ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου

Het opschrift van psalm 110 wordt hier in de Septuaginta weergegeven door middel van een dativus dat overeenkomt met het gebruik van de prepositie in de Hebreeuwse tekst. Mogelijk een letterlijke overzetting en interpretatie van de brontekst.

Het gebruik van de profetische formule יהוה נאם in de Masoretische versie van psalm 110 brengt de uitspraken over de koning in verband met de profeten die er hun Godsspraken mee aanduiden. In de Septuaginta wordt deze formule op twee manieren vertaald namelijk met λεγω of φημι. Meestal wordt φημι gebruikt in verband met een directe rede die erop volgt terwijl λεγω meer het gebruikelijke woord is voor ‘spreken’ en ‘zeggen’⁷¹. Interessant is welk standaard equivalent voor יהוה נאם de vertalers kozen bij het overzetten van de profetische geschriften. Duidelijk is dat men deze formule meestal vertaald met λεγει κυριος waarvan vooral het boek Jesaja een goed voorbeeld is. Anders is het bij Jeremia waar regelmatig gebruik is gemaakt van φημι wanneer in de Hebreeuwse tekst deze formule gebruikt wordt. Twee andere mogelijk belangrijke plaatsen waar gebruikt is gemaakt van φημι voor de weergave van נאם is psalm 35,2 (LXX) en de profetie van Bileam uit Numeri 22-24⁷². Blijkbaar moeten we hieruit concluderen dat er door de Septuaginta geen apart equivalent is gebruikt voor gevallen waarbij het gaat over een Godsspraak zoals dat wel het geval is in de Hebreeuwse taal.

In de Masoretische versie van psalm 110 richt יהוה zich door middel de profeet tot de koning die hij met אדני aangeduid. Door twee verschillende namen te gebruiken laat hij er geen onduidelijkheid over bestaan dat hier twee verschillende personen bedoeld zijn. Opmerkelijk is het daarom dat in de Septuaginta dit duidelijke onderscheid ontbreekt door beide namen weer te geven met κυριος, waardoor een duidelijk onderscheid tussen beide figuren ontbreekt. Door het ontbreken van dit onderscheid ontstaat de vraag wie zich in welke delen van deze psalm richt tot welke persoon richt⁷³. Dit levert niet zozeer een probleem op voor de drie Godsspraken van deze psalm die hier bestudeerd worden omdat duidelijk is dat deze gericht zijn aan de tweede κυριος. Nordheim houdt het voor aannemelijk dat de twee personen in deze inleiding van elkaar onderscheiden kunnen worden door het gebruikte lidwoord. Op die manier kan deze eerste persoon geïdentificeerd worden met JHWH en de tweede met de koning. Het bewijs hiervoor is echter zeer mager en niet voldoende overtuigend. De vraag blijft met welke redenen de vertalers hier beide figuren weergeven met κυριος. Hebben zij hiermee de

⁷⁰ Tov, E. (2001). *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (2nd rev. ed ed.). Minneapolis: Fortress Press, 134vv.; Hengel, M. (1994). *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*. Tübingen: Mohr Siebeck, 205.; Hengel, M. (1999). *Judaica, Hellenistica et Christiana, Kleine Schriften II* (Bd. 109). Tübingen: Mohr Siebeck, 147.; Hurtado, L. W. (1988). *One God, one Lord : early Christian devotion and ancient Jewish monotheism*. London: SCM Press, 87.

⁷¹ Koehler, L., & Baumgartner, W. (1985). *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*. Leiden: E.J. Brill, 926.

⁷² Nordheim, M. v. (2008). *Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 173.

⁷³ Bons, E. (2003). Die Septuaginta-Version von Psalm 110. In D. Sängler, *Heiligkeit und Herrschaft, Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110* (S. 122-145). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 129.

bedoeling gehad om deze koning ook goddelijke eigenschappen toe te kennen in verband met een eventuele eschatologisch messiaanse leeswijze?

Het conjunctum עד die de temporele bijzin לרגל־ך הדם איביך אשית inleidt kan op twee manieren worden vertaald, namelijk met ‘terwijl’ of ‘totdat’. In het eerste geval worden de vijanden van de koning door JHWH onderworpen gedurende de periode dat hij zit aan zijn rechterhand. Dus is er moet er wel sprake zijn van *gelijktijdigheid*. De tweede vertaalmogelijkheid duidt veel meer op het tijdelijke karakter van het zitten aan de rechterhand van JHWH vanwege de ביום אפו. De Hebreeuwse versie van deze Godsspraak laat beide vertaalmogelijkheden open.

De Septuaginta heeft de temporele bijzin weergegeven met een veel gebruikte constructie van het voegwoord εως met αν gevolgd door een conjunctief in de aoristusvorm. Dit voegwoord kan op twee manieren zijn bedoeld. Ten eerste om gelijktijdigheid aan te duiden zodat hier bij deze Godsspraak ‘terwijl’ vertaald moet worden. Daarvan kan echter geen sprake zijn omdat hier gebruik gemaakt is van een *aoristus*. Met de combinatie van εως αν + conjunctief aoristus wijzen de vertalers van de Septuaginta duidelijk op een eindpunt in de tijd en sluit men de andere interpretatie uit⁷⁴. Zeer waarschijnlijk moeten we het zitten aan de rechterhand van JHWH als een tijdelijke aangelegenheid beschouwen, namelijk tot ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς αὐτοῦ (Ps. 110,5). Met deze keuze van de vertalers van de Septuaginta wordt duidelijk de verschillende mogelijke lezingen van de Hebreeuwse tekst beperkt tot één interpretatie namelijk een die van een ‘eindpunt’ in de tijd. De Septuaginta maakt vaak gebruik van deze constructie zoals we die hier tegenkomen in psalm 110 om een eindpunt in de tijd te duiden. Een interessant voorbeeld vinden we in Genesis 49,10 waar Jakob zijn zoon Juda zegent met een bijzondere zegenspreuk. Ook hier is gebruik gemaakt van dezelfde constructie εως αν + conjunctief aoristus met als doel een eindpunt in de tijd aan te duiden⁷⁵. Mogelijk hebben dergelijke teksten een rol gespeeld bij het vertalen van deze Godsspraak.

3.2.2 Vers 3

<i>Met u is heerschappij, op de dag van uw kracht, in de glans der heiligen: “vanuit de schoot, voor de morgenster, heb ik u verwekt”.</i>	μετὰ σοῦ ἡ ἀρχὴ ἐν ἡμέρᾳ τῆς δυνάμεώς σου ἐν ταῖς λαμπρότησιν τῶν ἁγίων ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησά σε
--	---

Het is een bijna onmogelijke opgave om dit gedeelte van psalm 110 in de Hebreeuwse versie goed te begrijpen omdat een aantal zinsdelen niet logisch te verklaren zijn. Het is niet vreemd dat het kritisch apparaat verschillende alternatieve lezingen noemt die mogelijke oplossingen zijn voor problemen met de interpretatie. Een groot deel daarvan liggen in het verlengde met de weergave van psalm 110 in de Septuaginta.

Het eerste deel van de inleiding op deze Godsspraak geeft het Hebreeuwse עַמְךָ נִדְבַת weer met μετὰ σοῦ ἡ ἀρχὴ. In de regel gebruikt de Septuaginta het Griekse woord εκουσιος als equivalent voor het נִדְבַת⁷⁶. Echter hier in psalm 110 hebben de vertalers gekozen voor het meer abstracte ἀρχὴ dat verschillende betekenissen kan hebben. Men kan met ἀρχὴ zowel het grond- en werkgebied van een vorst of koning aanduiden alsook de heerschappij van personen. Het is duidelijk dat de vertalers een abstract woord hebben gebruikt dat in verband staat met een

⁷⁴ Bauer, W. (1971). *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*. Berlin New York: Walter de Gruyter, 661vv.

⁷⁵ Gen. 49,10: οὐκ ἐκλείψει ἄρχων ἐξ Ἰουδα καὶ ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ καὶ αὐτὸς προσδοκία ἐθνῶν.

⁷⁶ Ps. 67,10; 118,108 (LXX). Nordheim, M. v. (2008). *Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 176.

betekenisveld van macht en autoriteit en dat vertaald kan worden met ‘heerschappij’⁷⁷. Deze afwijkende leeswijze ten opzichte van de Hebreeuwse versie levert niet perse een verandering in consonanten op waardoor men mogelijk נְדָבָה, ‘edelen’ gelezen heeft⁷⁸. In dat geval sluit de Septuaginta misschien wel aan op een bestaande en bekende leeswijze van de door hen gebruikte Hebreeuwse Vorlage.

Niet alleen in psalm 110 wordt door de vertalers van de Septuaginta ἀρχὴ gebruikt om ‘heerschappij’ aan te duiden. In relatief veel van die gevallen staat ἀρχὴ in een eschatologisch messiaanse context. Twee bewijsplaatsen zijn in dit verband belangrijk omdat we hier stoten op een belangrijke overeenkomst met de interpretatie van deze psalm. In het visioen met de vier dieren dat Daniël ontvangt wordt ook ἀρχὴ gebruikt om de heerschappij dat de Mensenzoon ontvangt over de koninkrijken aan te duiden⁷⁹. Het tweede voorbeeld is te vinden in de profetie van Jesaja over de geboorte van de Messias waar ἀρχὴ gebruikt wordt om de heerschappij aan te duiden die deze zoon zal bezitten⁸⁰. Beide voorbeelden maken het mogelijk dat dit woord in de Septuaginta ook een eschatologisch messiaanse connotatie heeft dat wijst op een veranderde interpretatie van deze psalm⁸¹.

Niet alleen het gebruik van ἀρχὴ is opvallend in de vertaling van de Septuaginta. Ten opzichte van de Hebreeuwse versie wordt door de vertalers een ander verschil aangebracht. Volgens de Masoretische tekst moet hier נְדָבָה נָמַד worden gelezen waarmee een beschrijving gegeven wordt van de situatie waarin de koning zich bevindt. Het volk van de koning is gewillig op de dag van zijn macht. Wat de Septuaginta met μετὰ σοῦ ἡ ἀρχὴ doet is deze beschrijving directer toepassen op de koning die aangesproken wordt met κυριος. Hier wordt door een fictieve spreker in de psalm een eigenschap weergegeven van de manier waarop de κυριος optreedt op ἡμέρα τῆς δυνάμεώς σου.

Opmerkelijk aan het zinsdeel ἐν ταῖς λαμπρότησιν τῶν ἀγίων is het gebruik van λαμπροτης in de pluralisvorm. Deze vorm levert problemen op vanwege het verband met τα αγια waardoor de vraag ontstaat hoe dit zinsdeel vertaald moet worden. In elk geval lijkt het er sterk op dat de vertalers van de Septuaginta bewust voor een pluralisvorm gekozen hebben en wel om twee redenen. Ten eerste om een zo letterlijk mogelijke vertaling te realiseren want ook de Masoretische tekst heeft een vergelijkbare constructie met een pluralis⁸². Verder bestaat er in het Grieks de mogelijkheid om van een abstract substantivum een pluralisvorm te vormen om daarmee verschillende aspecten van een eigenschap uit te drukken.

De vertalers van de Septuaginta hadden verschillende mogelijkheden om het Hebreeuwse woord הדר te vertalen⁸³. Hieruit kunnen we waarschijnlijk opmaken dat men bewust λαμπροτης gekozen heeft als equivalent. Dit woord wordt in de Septuaginta slechts op een beperkt aantal plaatsen gebruikt en naast psalm 110,3 slechts een keer in psalm 90,17. Het gebruik van λαμπροτης in psalm 90 is anders omdat hier sprake is van de glans van God terwijl hier in psalm 110 deze glans wordt toegeschreven aan de koning. De Septuaginta maakt op twee andere plaatsten gebruik van λαμπροτης die inzicht geven in de betekenis die aan dit

⁷⁷ Bons, E. (2003). Die Septuaginta-Version von Psalm 110. In D. Sanger, *Heiligkeit und Herrschaft, Intertekstuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110* (S. 122-145). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 131.

⁷⁸ Kraus, H.-J. (1978). *Psalmen* (Bd. Band XV/2). Neukirchen: Neukirchener Verlag, 933.

⁷⁹ Dan. 7,14 (Th). Hierbij moet worden opgemerkt dat we te maken hebben met een revisie van de Septuaginta namelijk die van Theodotion. Dat doet echter aan de eschatologisch, messiaanse connotatie waarin dit woord gebruikt is niets af.

⁸⁰ Karrer, M., & Kraus, W. (2011). *Septuaginta Deutsch, Erluterungen und kommentare zum griechischen Alten Testament*. Deutsche Bibelgesellschaft, 1812vv.

⁸¹ Nordheim, M. v. (2008). *Geboren von der Morgenrote? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 192vv.

⁸² Nordheim, M. v. (2008). *Geboren von der Morgenrote? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 85; 188.

⁸³ Ibidem, 177.

woord zijn gegeven. In de profetie uit Jesaja 60,3 is λαμπροτης gebruikt in relatie tot de stad Jeruzalem die door haar glans aantrekkelijk zal zijn voor de heidenen. Mogelijk veel nauwer verwant met psalm 110 is het gebruik in Daniel 12,3 waarbij de glans van de verlichten vergeleken wordt met de glans van het firmament. Naast de keuze voor λαμπροτης als equivalent voor דהר leveren beide passages het bewijs voor het gebruik in verband met de eschatologie. Zeer waarschijnlijk kunnen we hieruit afgeleiden dat bij de Septuaginta vertaling van psalm 110 ook sprake is van een bewuste eschatologische interpretatie en duiding⁸⁴. Een vergelijking tussen de versie van de Septuaginta met de Masoretische tekst laat een aantal belangrijk verschillen zien tussen beide versies de van grote betekenis zijn voor de interpretatie van deze psalm. De verschillen tussen beide versies zijn niet alleen groot maar ook op vele punten problematisch. Vooral de Hebreeuwse tekst levert problemen op omdat deze soms moeilijk te duiden is. Eigenlijk kunnen we op dat punt niet zonder de Septuaginta⁸⁵.

ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου
ἐξἑγέννησά σε

מַרְחָם מְשַׁחַר
לְךָ טַל יְלִדְתִּיךָ:

De vertaling van מרחם met ἐκ γαστρὸς levert niet zoveel problemen en vragen op. Anders is het met πρὸ ἑωσφόρου dat waarschijnlijk een vertaling is van het *hapax legomenon* משחר. De vraag is of de Septuaginta dit het woord משחר als één woord kende en men een prepositie in voegde. Een andere mogelijkheid is dat de vertalers dezelfde consonantentekst als de Masoretische tekst voor zich hadden en dit opvatten als מן שחר, een combinatie van prepositie en substantivum. In beide gevallen blijft het opvallend dat de Septuaginta hier מן weergeeft met προ. Is hier sprake van een bewuste toevoeging aan de gebruikte Vorlage met als doel een andere interpretatie naar aanleiding van de eisen van de tijd waarin deze vertaling is ontstaan? Interessant is welke betekenis aan deze prepositie gegeven moet worden. Deze kan op twee verschillende manieren gebruikt zijn in de Griekse taal. Deze prepositie kan ruimtelijk worden gebruikt om daarmee een plaats aan te duiden⁸⁶. Een tweede mogelijkheid is dat deze prepositie temporeel moet worden opgevat waarmee een tijdsaanduiding wordt gegeven⁸⁷. Een ruimtelijke interpretatie van deze prepositie is in deze context zeer onwaarschijnlijk omdat een temporele aanduiding veel meer overeenkomsten heeft met andere delen van deze psalm. Zoals we bij de bestudering van de eerste Godsspraak zagen wordt daar het voegwoord εως 'totdat' gebruikt om een eindpunt in de tijd aan te duiden waarmee duidelijk gewezen wordt op een temporeel aspect⁸⁸. Deze aanname wordt ondersteund door de karaktereigenschappen die aan het toegezegde priesterschap worden toegekend. Er is namelijk sprake van een priesterschap εἰς τὸν αἰῶνα naar de orde van Melchisedek⁸⁹. Hiermee ligt het voor de hand om ook in deze Godsspraak de prepositie προ temporeel op te vatten als verwijzend naar een geboorte πρὸ ἑωσφόρου, voor de 'morgenster' waarmee voor de schepping wordt bedoeld⁹⁰.

⁸⁴ Bons, E. (2003). Die Septuaginta-Version von Psalm 110. In D. Sängler, *Heiligkeit und Herrschaft, Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110* (S. 122-145). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 132vv; Schaper, J. (1995). *Eschatology in the Greek psalter*. Tübingen: Mohr Siebeck, 103vv.

⁸⁵ Bons, E. (2003). Die Septuaginta-Version von Psalm 110. In D. Sängler, *Heiligkeit und Herrschaft, Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110* (S. 122-145). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 134.

⁸⁶ Nordheim, M. v. (2008). *Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 183vv.

⁸⁷ Bauer, W. (1971). *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*. Berlin New York: Walter de Gruyter, 1391.

⁸⁸ Ps. 110,1.

⁸⁹ Ps. 110,4.

⁹⁰ Bons, E. (2003). Die Septuaginta-Version von Psalm 110. In D. Sängler, *Heiligkeit und Herrschaft, Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110* (S. 122-145). Neukirchen-Vluyn:

Opmerkelijk is de keuze van de Septuaginta om מִשְׁחָר uit de Hebreeuwse tekst niet te vertalen met ορθρος dat vertaald kan worden met ‘dageraad’ maar hier εωσφορος, ‘morgenster’ als equivalent te gebruiken. Waarschijnlijk hebben we hier te maken met een toespeling op de Griekse mythe over de godin Eos, de godin van de ‘dageraad’ genoemd die een zoon ontvangt namelijk Heosphoros, de ‘morgenster’. Deze zoon van Eos wordt ook wel aangeduid met ‘zoon van de dageraad’⁹¹. Waarschijnlijk hebben we hier van doen met een zekere mate van Hellenisering en actualisering van deze psalm in de Septuaginta⁹².

Niet alleen lijkt door het gebruik van εωσφορος sprake te zijn van actualisering maar ook van een theologische exegese. Door het de keuze van εωσφορος als equivalent voor מִשְׁחָר samen met ἐξεγέννησά σε lijkt de Septuaginta te refereren aan de hemelse afkomst van de κυριος aan wie deze Godsspraak is gericht.

De Griekse vertaling voegt een nieuw element toe aan de Godsspraak in vergelijking met de Masoretische tekst. Er is sprake van een andere lezing van het Hebreeuwse woord יְלֹדֵתֶיךָ dat ook zorgt voor een wezenlijk andere vertaling en interpretatie. Mogelijk heeft men de consonanten niet gevocaliseerd als יְלֹדֵתֶיךָ maar de hier יְלֹדֵתֶיךָ gelezen zoals kan worden afgeleid uit de vertaling met ἐξεγέννησά σε. Deze andere leeswijze zorgt voor een wezenlijk andere interpretatie.

De Septuaginta gebruikt hier de prepositie προ als een tijdsaanduiding dat wijst op de geboorte van de Goddelijke koning ‘voor de morgenster’ waarmee waarschijnlijk de schepping bedoeld is⁹³. Deze tijdsaanduiding vormt een parallel met die in vers 4 waar het toegezegde priesterschap van de koning een eeuwig karakter (εις τον αιωνα) heeft⁹⁴. Uit de psalm blijkt duidelijk is dat de koning een eschatologische functie heeft en betrokken is bij het laatste oordeel. Met de geboorte προ εωσφορου van de koning lijkt daar een element aan toegevoegd te worden. Kennelijk is hij ook betrokken bij de schepping dat mogelijk wijst op een protologische functie⁹⁵. Liggen hier misschien de wortels en het ruwe materiaal voor de opvatting van een pre-existente Messias?

Verder valt is het opvallend dat in de Septuaginta γιγνομαι is verbonden met de prepositie εκ. Waarschijnlijk is dit bedoeld als een literair stijlmiddel om een alliteratie te vormen met εκ γαστρος.

Door deze andere lezing van de Septuaginta ontstaat een verband met psalm 2,7 waar eveneens sprake is van de geboorte van een zoon van JHWH. Ongetwijfeld zijn beide teksten nauw aan elkaar verwant en deelt men dezelfde denkbeelden. Het unieke van psalm 110 is wel

Neukirchener Verlag, 135vv; Schaper, J. (1995). *Eschatology in the Greek psalter*. Tübingen: Mohr Siebeck, 104.

⁹¹ M. Nordheim levert hier een verklaring voor door ervan uit te gaan dat de naam εωσφορου een toespeling is op de mythologie waar de ‘dauw’ het kind is van de godin ‘Dageraad’, ‘Eos’. In het Griekse denken is niet de ‘dauw’ het kind van de godheid maar de ‘morgenster’. Deze εωσφορου staat daarmee dus gelijk aan de ‘dauw’ en vandaar door de vertalers van de Septuaginta deze niet apart hebben vertaald. Zie: Nordheim, M. v. (2008). *Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 177vv.

⁹² Seeligmann, I. L. (2004). *The Septuagint version of Isaiah and cognate studies*. Tübingen: Mohr Siebeck, 69vv; 265; Tov, E. (1988). *The Septuagint*. In M. J. Mulder, *Mikra, Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*. Assen/Maastricht/Philadelphia: Van Gorcum/Fortress Press, 178.

⁹³ Hengel, M. (2002). *Paulus und Jakobus* (Bd. 3 Kleine Schriften). Tübingen: Mohr Siebeck, 295.; Schaper wijst hierbij op de pre-existentie van de Messias als een voorbeeld van proto-rabbijnse theologie. Zie: Schaper, J. (1995). *Eschatology in the Greek psalter*. Tübingen: Mohr Siebeck, 163.

⁹⁴ Bons, E. (2003). Die Septuaginta-Version von Psalm 110. In D. Sängler, *Heiligkeit und Herrschaft, Intertekstuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110* (S. 122-145). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 136.

⁹⁵ Karrer, M., & Kraus, W. (2011). *Septuaginta Deutsch, Erläuterungen und kommentare zum griechischen Alten Testament*. Deutsche Bibelgesellschaft, 1814.

dat deze geboorte plaatsvindt voor de schepping in tegenstelling tot psalm 2,7 waar niet gesproken wordt over een dergelijke geboorte.

3.2.3 Vers 4

*De Heer heeft gezworen,
en het zal hem niet berouwen
“U bent priester tot in eeuwigheid
naar de orde van Melchisedek”.*

ὄμοσεν κύριος
καὶ οὐ μεταμελήσεται
σὺ εἶ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα
κατὰ τὴν τάξιν μελχισεδεκ

De Septuaginta gebruikt voor het Hebreeuwse woord נשבע het gebruikelijke equivalent ομνυμι zodat hier ‘de Heer heeft gezworen’ vertaald kan worden. Opvallend aan de Masoretische tekst is dat hier gebruik is gemaakt van de copula ἵ dat ongebruikelijk is in poëtische teksten. Dit copula hebben de vertalers ook overgenomen en weergegeven met καί. Hierdoor ontstaat de indruk dat men bij het vertalen nauwkeurig te werk is gegaan door zelfs deze karakteristieke elementen over te nemen.

Voor de vertaling van נחם is hier gebruik gemaakt van een vrij zeldzaam woord μεταμελω dat verder alleen voorkomt in psalm 106,45. In beide gevallen wordt het ‘berouw’ hebben betrokken op JHWH. Bij de vertaling van andere psalmen is gebruikt gemaakt van een ander equivalent παρακαλεω waarschijnlijk omdat hier sprake is van het berouw vanuit menselijk perspectief en een gebed om troost⁹⁶.

σὺ εἶ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα: Ten opzichte van de Masoretische tekst valt als eerste op dat hier geen sprake is van een nominale maar een gewone verbale zin. Hiermee ontstaat een verband tussen de twee andere Godsspraken in deze psalm die allen bestaan uit verbale zinnen met een verbum in de eerste persoon singularis. Opvallend is dat hiermee ook een sterke overeenkomst is ontstaan met psalm 2,7 Υἱός μου εἶ σὺ waar sprake is van de geboorte van een zoon van JHWH⁹⁷.

Niet alleen in de Masoretische versie zijn er moeilijkheden met de vertaling en interpretatie van het Hebreeuwse על דברתי⁹⁸. De Septuaginta heeft ταξις als equivalent gebruikt waarmee eveneens verschillende interpretaties mogelijk zijn. Doorgaans wordt ταξις vertaald met ‘naar de orde van’ maar er zijn ook andere betekenissen mogelijk. Zo kan er een ‘vastgestelde volgorde’ of ‘de juiste volgorde’ mee worden bedoeld. Of wanneer ταξις gebruikt wordt in verbinding met een genitivisch attribuut zou hier ‘naar de orde van’ vertaald moet worden. Een zuiver genitivisch attribuut is echter in deze context geen sprake vanwege de eigenaam Melchisedek⁹⁹. Een andere mogelijkheid is ταξις hier te vertalen met ‘natuur’, ‘aard’ of het ‘karakter’. In beide gevallen blijft het onduidelijk waarin dit deze orde of de aard van Melchisedek dan uit bestaat¹⁰⁰. Wel is duidelijk dat de mogelijkheid van een causale interpretatie van על דברתי door de vertaling van de Septuaginta onmogelijk wordt. Verder wijst

⁹⁶ Onder andere ps. 23,4; 69,21; 90,13. Zie: Nordheim, M. v. (2008). *Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 178.

⁹⁷ Bons, E. (2003). Die Septuaginta-Version von Psalm 110. In D. Sängler, *Heiligkeit und Herrschaft, Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110* (S. 122-145). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 137. Nordheim, M. v. (2008). *Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 186vv.

⁹⁸ Hamp, V. (1974). Ps 110,4b und die Septuaginta. In J. Gnllka, *Neues Testament und Kirche. FS Rudolf Schnackenburg* (HG Ausg., S. 519-529). Freiburg, Basel, Wien: Herder.

⁹⁹ Er zijn geen parallele voorbeelden te vinden waarin sprake is van een combinatie van ταξις met een eigenaam.

¹⁰⁰ Bons, E. (2003). Die Septuaginta-Version von Psalm 110. In D. Sängler, *Heiligkeit und Herrschaft, Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110* (S. 122-145). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 138vv.

de diversiteit aan mogelijke interpretaties erop dat ταξις een woord is met een karakter dat open blijkt te staan voor verdere interpretatie¹⁰¹.

3.3 Het karakter van de vertaling van psalm 110 in de Septuaginta

3.3.1 Vertaalstrategie

De bestudering van de drie profetische uitspraken in de versie van de Septuaginta laat zien dat de vertalers een *strikte vertaling* hebben vervaardigd¹⁰². De titel van de psalm is door hen weergegeven met een dativus passend bij het gebruik van de Hebreeuwse prepositie. In bepaalde gevallen zijn er keuzes gemaakt bij de vertaling die niet passen bij het Grieks waaruit blijkt dat de Hebreeuwse tekst letterlijk is weergegeven door de vertalers. Een voorbeeld hiervan vinden we bij het gebruik van de pluralisvorm λαμπροτησιν in vers 3¹⁰³. Hier heeft de Septuaginta duidelijk gekozen voor een strikte vertaling van het Hebreeuws. Een vergelijkbare vertaalstrategie vinden we in vers 4 waar het uitzonderlijke gebruik van de copula in Hebreeuwse poëtische teksten door de Septuaginta is weergegeven met και. Duidelijk is dat bij de vertaling van deze psalm gekozen is voor een consistente en strikte weergave van de Hebreeuwse tekst.

Maar dit is niet het enige dat kan worden gezegd over de door de vertalers gevolgde strategie bij de overzetting van psalm 110 in de Griekse taal. Er lijkt ook sprake te zijn van een eigen interpretatie en exegese vanwege nieuwe theologische inzichten en de eisen die de tijd stelde. Het derde vers van deze psalm is in dat opzicht een belangrijk voorbeeld van de vrijheden die de vertalers zich hebben veroorloofd bij de weergave van de tekst in de Griekse taal. De psalm laat een toename van transcendentie en messiaans eschatologische denkbeelden zien op basis van de door de vertalers gekozen equivalenten. Deze vrijheden gebruikte men kennelijk om hun theologische opvattingen gestalte te geven en te funderen als uitdrukking van hun eigen eschatologisch en messiaanse geloof. Er is dus sprake van een correlatie tussen exegetische techniek en evolutie van het theologisch denken dat oplicht in deze psalm¹⁰⁴.

Daarnaast lijkt er sprake te zijn van een toename van *abstractie* in de keuze van bepaalde equivalenten bij de vertaling van de Hebreeuwse Vorlage zoals die ook blijkt uit andere boeken van de Septuaginta¹⁰⁵. De keuze voor η αρχη als equivalent van het Hebreeuwse origineel is hiervan een belangrijk voorbeeld¹⁰⁶.

Psalm 110 maakt hiermee duidelijk dat de strikte vertaalstrategie bij de vertaling van de Hebreeuwse tekst nog niet hoeft te betekenen dat er geen sprake kan zijn van *theologische exegese* en een zekere mate van *actualisering* in woordgebruik en theologische opvattingen. Dat is immers hier wel degelijk het geval¹⁰⁷.

3.3.2 Toename transcendentie

Het meest opvallend aan psalm 110 in de versie van de Septuaginta is de zo afwijkende tekst ten opzichte van de Masoretische tekst. Duidelijk is hier sprake van een theologische exegese

¹⁰¹ Ibidem.

¹⁰² Tov, E. (1988). *The Septuagint*. In M. J. Mulder, *Mikra, Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*. Assen/Maastricht/Philadelphia: Van Gorcum/Fortress Press.

¹⁰³ Nordheim, M. v. (2008). *Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 188.

¹⁰⁴ Schaper, J. (1995). *Eschatology in the Greek psalter*. Tübingen: Mohr Siebeck, 135.

¹⁰⁵ Bijvoorbeeld het boek Jesaja. Zie: Seeligmann, I. L. (2004). *The Septuagint version of Isaiah and cognate studies*. Tübingen: Mohr Siebeck, 52vv; 77.

¹⁰⁶ Bons, E. (2003). Die Septuaginta-Version von Psalm 110. In D. Sänger, *Heiligkeit und Herrschaft, Intertekstuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110* (S. 122-145). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 131.

¹⁰⁷ Schaper, J. (1995). *Eschatology in the Greek psalter*. Tübingen: Mohr Siebeck, 24vv.

van de hand van de vertalers die hun denkbeelden reflecteert¹⁰⁸. Kennelijk staan zelfs letterlijk vertaalde teksten open voor latere aanpassing door vertalers. Niet te achterhalen is of de vertalers van de Septuaginta ook aansluiting voor hun theologische exegese vonden in de Vorlage die zij gebruikten.

In de periode van de Tweede Tempel kwam er in het religieuze denken steeds meer afstand tussen God en mens dat gepaard ging met een toename aan afstand tussen historie en meta-historie¹⁰⁹.

Wat opvalt aan dit vers is dat er een verandering van perspectief is opgetreden door deze afwijkende vertaling dat past binnen deze groeiende aandacht voor meta-historische zaken. Zo is er niet alleen sprake van eschatologische denkbeelden getuige de dag van zijn toorn waarover gesproken wordt in vers 4. Met de opmerkelijke toevoeging van de prepositie *προ* en het gebruik van *ἠωσφόρου* en het verbum *ἐξεγέννησά* wordt verwezen naar de geboorte van de aangesproken *κύριος* voor aanvang van de geschiedenis. Het binnen-historische denken van de Hebreeuwse tekst is uitgebreid met een perspectief dat zich richt op een periode voor de schepping. De achterliggende denkbeelden en theologische opvattingen die meekomen in de vertaling hebben niet alleen meer betrekking op de *eschatologie* maar nu ook op de *protologie*¹¹⁰. In elk geval wordt hiermee duidelijk dat er in de Septuagintaversie van psalm 110,3 een grotere ontvankelijkheid bestaat voor transcendent¹¹¹ ideeën en theologische denkbeelden.

3.3.3 Eschatologische en messiaanse denkbeelden

Zoals we reeds zagen is het opmerkelijk dat de twee eigennamen יהוה en אֲדֹנָי die in de Hebreeuwse tekst voorkomen door de vertalers van de Septuaginta zijn weergegeven met *κύριος*. De typering van deze figuur aan wie deze Godsspraken in de Septuaginta gericht zijn verschilt namelijk substantieel ten opzichte van de Masoretische versie. Het is daarom zeer goed denkbaar dat deze keuze voor het vertalen van beiden eigennamen met hetzelfde equivalent ruimte heeft geboden voor sterke messiaanse interpretatie van psalm 110.

Het Griekse woord *αρχη* is een woord met een eschatologische connotatie. Het wordt vooral gebruikt in teksten die een sterk messiaans karakter dragen. Twee belangrijke voorbeelden. Allereerst het visioen van Daniël waarin de Mensenzoon verschijnt op de wolken van de hemel waar eveneens gebruik gemaakt wordt van hetzelfde equivalent¹¹². Verder wordt *αρχη* gebruikt in een van Jesaja's profetieën over de geboorte van een zoon, een duidelijk messiaanse profetie.

Het woord *λαμπροτησιν* dat gebruikt is als equivalent voor het Hebreeuwse origineel *בהדרִי* *שֶׁקֶד* heeft een temporeel karakter en verwijst naar de eindtijd. Door deze keuze wordt duidelijk dat men deze psalm eschatologisch heeft geïnterpreteerd¹¹³.

De aangesproken *κύριος* in psalm 110 biedt duidelijk voldoende aanknopingspunten voor de ontwikkeling van een individueel messiaans figuur gezien de toespelingen en allusies bij de keuze van equivalenten in de Septuaginta. Deze figuur is in de eindtijd betrokken bij het oordeel over de vijanden. Het belangrijkste verschil tussen de Septuaginta en de Masoretische versie van deze psalm is dat aan deze figuur een ontstaan voor de schepping wordt toegeschreven.

¹⁰⁸ Tov, E. (1988). *The Septuagint*. In M. J. Mulder, *Mikra, Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*. Assen/Maastricht/Philadelphia: Van Gorcum/Fortress Press, 176.

¹⁰⁹ Schaper, J. (1995). *Eschatology in the Greek psalter*. Tübingen: Mohr Siebeck, 163.

¹¹⁰ *Ibidem*, 162.

¹¹¹ Onder de term 'transcendent' versta ik datgene wat zich onderscheidt van de schepping en het overstijgt.

¹¹² Dan. 7,12 (θ).

¹¹³ Nordheim, M. v. (2008). *Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 191.

3.4 Historische achtergrond Griekse vertaling

Met betrekking tot het ontstaan en de aanleiding tot de Septuaginta bestaan verschillende thesen die in twee stromingen gecategoriseerd kunnen worden. In de Joodse gemeenschap te Alexandrië zou de behoefte ontstaan zijn aan een Griekse vertaling van de Tora omdat velen de Hebreeuwse taal niet meer bij machte waren. Een andere mogelijkheid gaat uit van de historische waarschijnlijkheid van de brief van Aristeas en plaatst het ontstaan van de Septuaginta in het kader van de Ptolemeïsche cultuurpolitiek. In de Joodse gemeenschap ontstond de behoefte om haar eigen ontstaansgeschiedenis breed bekend te maken en wilde daarvan afschriften in de bibliotheek voor handen hebben¹¹⁴. Men wilde de wereld laten zien hoe wijs en verstandig het Joodse volk is die in de wetten en geboden liggen opgesloten. Om dat te kunnen realiseren was het nodig om de teksten in het Grieks te vertalen. De Septuaginta is waarschijnlijk ontstaan vanuit die 'missionair' gekleurde behoefte aan een vertaling van de Joodse religieuze teksten om andere volken wijsheid en rijkdom die Israël bezat¹¹⁵.

3.5 Samenvatting en conclusie

De versie van psalm 110 in de vertaling van de Septuaginta laat het duidelijke onderscheid tussen de spreker en de aangesproken figuur vervallen door het gebruik van κύριος en brengt daarmee een openheid aan voor een messiaans eschatologische leeswijze van de psalm. Tegelijkertijd is er een sterkere concentratie ontstaan op het eindpunt in de geschiedenis namelijk de dag van de toorn, een nadrukkelijker eschatologische interpretatie.

De gebruikte equivalenten in deze Griekse vertaling laten naast een toename aan abstractie een sterk verband zien met apocalyptische teksten als Daniël 7,13 waarmee aan deze psalm een sterk messiaans eschatologische duiding lijkt te hebben ontvangen.

De Septuaginta laat zien dat er aandacht is ontstaan voor de meta-historie namelijk datgene wat zich buiten de grenzen van de geschiedenis afspeelt zoals blijkt uit de geboorte voor de dageraad waarvan de tweede Godsspraak in vers 3 getuige is.

In de Septuagintavertaling van psalm 110 heeft koning uit de dynastie van David niet alleen een eschatologische functie waarbij hij door God wordt geholpen maar tevens ook een protologische functie dankzij zijn geboorte voor de schepping.

¹¹⁴ Vooral het boek Genesis zou daarbij van belang zijn geweest. De kosmologische interesse van Genesis past bij de interesse van die tijd.

¹¹⁵ In Deuteronomium 4,6 gaat het over de volken die ontdekken welke wijsheid en inzicht Israël heeft ontvangen zoals blijkt uit hun wetten. Karrer, M., & Kraus, W. (2011). *Septuaginta Deutsch, Erläuterungen und kommentare zum griechischen Alten Testament*. Deutsche Bibelgesellschaft, 15vv.

4 De betekenis van Psalm 110,1 en 4 in het Nieuwe Testament

In het Nieuwe Testament behoort psalm 110 tot een van de meest geciteerde teksten uit het Oude Testament. Hieruit blijkt hoe belangrijk dit lied is geweest voor het evangelie van Jezus en de vroeg christelijke gemeente. De wijze waarop men geloofde in Jezus van Nazaret en wat men in deze joodse Rabbi vertegenwoordigd zag.

De synoptische evangeliën citeren alleen psalm 110,1 maar deze situatie verandert met de brief aan de Hebreëën. Vanaf dat moment treedt ook psalm 110,4 naar voren en wordt een ander aspect van Jezus belangrijk namelijk zijn priesterschap¹¹⁶.

In dit hoofdstuk zal bij de bestudering van de betekenis die psalm 110 heeft gekregen in christelijke bronnen namelijk het Nieuwe Testament allereerst stil worden gestaan bij de synoptische evangeliën. Het evangelie van Johannes kan buiten deze verhandeling blijven omdat in dit evangelie een citaat of allusie naar psalm 110 ontbreekt. Na de synoptici wordt bezien welke betekenis psalm 110 heeft ontvangen in het boek Handelingen gevolgd door de geschriften van de apostelen Paulus en Petrus. Tenslotte wordt Hebreëën afzonderlijk bestudeerd vanwege hun eigenheid wat betreft het gebruik van psalm 110.

4.1 De synoptici en hun interpretatie van Psalm 110

In de synoptische evangeliën wordt psalm 110,1 op slechts één plaats geciteerd namelijk wanneer Jezus zich op het tempelplein te Jeruzalem in debat met de religieuze leiders bevindt. Hij stelt de religieuze leiders een vraag over de Messias aan de hand van psalm 110,1. De tweede keer dat psalm 110 wordt gebruikt is een allusie die door Jezus wordt gemaakt tijdens zijn verhoor door de hogepriester in de nacht van het Pesachfeest.

4.1.1 Jezus' onderricht op het tempelplein (Mc.12,36; Mt.22,44; Lc.20,42-43)

De weergave van de context van het citaat uit psalm 110 in de drie synoptische evangeliën vertoont ten opzichte van elkaar geen verschil. De narratieve context bij de synoptici waarin psalm 110,1 door Jezus wordt geciteerd zal eerst worden bestudeerd om vervolgens de betekenis die deze psalm heeft gekregen te analyseren.

Mc. 12,35-37a

En Jezus nam het woord en zei bij zijn onderricht in de tempel:

"Hoe zeggen de Schriftgeleerden: 'Christus is een zoon van David'?"

David zelf zegt door de Heilige Geest:

"De Heer sprak tot mijn Heer: 'Zit aan mijn rechterhand totdat ik uw vijanden onder uw voeten zal hebben gelegd'".

David zelf noemt hem Heer, en vanwaar is hij dan een zoon

³⁵ Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς ἔλεγεν διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ·

πῶς λέγουσιν οἱ γραμματεῖς ὅτι ὁ χριστὸς υἱὸς Δαυὶδ ἐστίν·

³⁶ αὐτὸς Δαυὶδ εἶπεν ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ· εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποκάτω τῶν ποδῶν σου.

³⁷ αὐτὸς Δαυὶδ λέγει αὐτὸν κύριον, καὶ πόθεν αὐτοῦ ἐστὶν υἱός

Mt. 22,41-46

Toen de Farizeeën bijeen waren vroeg Jezus hen en zei:

⁴¹ Συνηγμένων δὲ τῶν Φαρισαίων ἐπηρώτησεν αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς ⁴² λέγων·

¹¹⁶ Zie de *locati citati vel allegati* uit de Nestle-Aland27. Niet alleen deze lijst met verwijzingen naar psalm 110 is aangehouden ook de aanvullende citaten en allusies die Hengel noemt in zijn artikel worden bij deze bestudering betrokken. Zie: Hengel, M. (2006). "Setze dich zu meiner Rechten!" Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes uns Psalm 110,1. In M. Hengel, *Studien zur Christologie* (S. 281-367). Tübingen: Mohr Siebeck.

“Wat is juist met het oog op de Christus?” “Wiens zoon is hij?”
Zij zeiden tegen hem: “van David”.
Hij zei tegen hen: Hoe komt het dan dat David door de Geest hem Heer noemt? toen hij zei:

“De Heer sprak tot mijn Heer: ‘Zit aan mijn rechterhand totdat ik uw vijanden onder uw voeten zal hebben gelegd’”.

Indien dus David hem Heer noemt, hoe is hij dan zijn zoon?

En niemand was in staat hem een woord te antwoorden noch durfde iemand vanaf die dag hem meer iets vragen.

Lc. 20,41-44

En hij zei tegen hen: “Hoe zegt men dat de Christus een zoon van David is?”

Want David zegt zelf in het boek van de Psalmen: **“De Heer sprak tot mijn Heer: ‘Zit aan mijn rechterhand totdat ik uw vijanden zal hebben gezet tot een voetbank voor uw voeten’”**

“David dan noemt hem Heer, hoe is hij dan zijn zoon?”

τί ὑμῖν δοκεῖ περὶ τοῦ χριστοῦ
τίνος υἱός ἐστιν

λέγουσιν αὐτῷ· τοῦ Δαυίδ.

⁴³ λέγει αὐτοῖς· πῶς οὖν Δαυὶδ ἐν πνεύματι καλεῖ αὐτὸν κύριον λέγων·

⁴⁴ εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποκάτω τῶν ποδῶν σου

⁴⁵ εἰ οὖν Δαυὶδ καλεῖ αὐτὸν κύριον, πῶς υἱὸς αὐτοῦ ἐστιν

⁴⁶ καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο ἀποκριθῆναι αὐτῷ λόγον οὐδὲ ἐτόλμησέν τις ἀπ’ ἐκείνης τῆς ἡμέρας ἐπερωτῆσαι αὐτὸν οὐκέτι.

⁴¹ Εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς· πῶς λέγουσιν τὸν χριστὸν εἶναι Δαυὶδ υἱόν

⁴² αὐτὸς γὰρ Δαυὶδ λέγει ἐν βίβλῳ ψαλμῶν· εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου,

⁴³ ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου.

⁴⁴ Δαυὶδ οὖν κύριον αὐτὸν καλεῖ, καὶ πῶς αὐτοῦ υἱός ἐστιν

4.1.1.1 Analyse van de narratieve context van het citaat uit psalm 110

Jezus is op het tempelplein in debat met de Farizeeën vergezelt door de Herodianen en de Sadduceeën, kortom de religieuze leiders van die tijd¹¹⁷. Hun doel was Jezus een ongeoorloofde uitspraak te ontlokken teneinde hem te kunnen veroordelen¹¹⁸. Nadat men verschillende vragen heeft gesteld komt Jezus met een wedervraag waarin het beeld over de persoon van de Messias ter discussie stelt aan de hand van psalm 110,1¹¹⁹. De religieuze leiders geven op deze vraag van Jezus geen antwoord en doen er het zwijgen toe.

Vervolgens houdt Jezus een rede tegen de Farizeeën waarin hij zijn publiek waarschuwt niet hun daden maar wel hun opvattingen na te volgen en geen voorbeeld te nemen aan hun gedrag¹²⁰. Daarna volgt een verslag van een arme weduwe die twee muntjes in de schatkist van de tempel doneert en als voorbeeld wordt gesteld. Deze gebeurtenissen op het tempelplein worden in de drie evangeliën gevolgd door een eschatologische rede van Jezus¹²¹.

Een opvallend verschil tussen de drie verschillende versies van deze gebeurtenis op het tempelplein is dat bij Marcus en Lucas deze vraag over psalm 110 gesteld wordt aan het volk en dat over hun hoofden heen de religieuze leiders aangesproken worden. Dat lijkt erop dat het volk begreep waarom Jezus deze vraag stelde aan de Farizeeën en Schriftgeleerden.

¹¹⁷ Mc.12,14-34; Mt.21,23; Lc.20,1.

¹¹⁸ Mc.12,13; Mt.22,15;23;34; Lc.20,20.

¹¹⁹ Mc. 12,35-37a; Mt.22,41-45; Lc. 20,41-44.

¹²⁰ Mc.12,38-40.

¹²¹ Mc.13,1-37; Mt.24-25.

4.1.1.2 Psalm 110 in het onderricht van Jezus op het tempelplein

Tijdens het debat met de religieuze leiders op het tempelplein citeert Jezus psalm 110,1 waarmee hij het karakter van hun beeld van de Messias indringend bevraagt. De tekst van het citaat in synoptische evangeliën komt grotendeels overeen met de Griekse vertaling van psalm 110 in de Septuaginta daar eveneens ἐκ δεξιῶν met een imperativus is gebruikt¹²². Waarschijnlijk hebben de auteurs van de evangeliën gebruik gemaakt van de Septuaginta.

Lucas heeft psalm 110,1 vergeleken met de andere twee synoptici de meeste overeenkomsten met de Septuaginta. Slechts het lidwoord voor κυριος ontbreekt in zijn weergave van Jezus' vraag aan de religieuze leiders. Bij de andere twee synoptici ontbreekt niet alleen dit lidwoord maar is ook het zelfstandig naamwoord ὑποπόδιον vervangen door het bijwoord ὑποκάτω 'onder'. Deze verandering ten opzichte van de Septuaginta is waarschijnlijk ontstaan door de invloed van psalm 8,7 waar eveneens hetzelfde bijwoord gebruikt is ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ. Deze combinatie van psalm 110,1 en 8,7 komt in het Nieuwe Testament over verschillende andere plaatsen voor¹²³. In de Septuaginta wordt in psalm 8,5 melding gemaakt van ἡ υἱὸς ἀνθρώπου dat duidt op een eschatologische interpretatie. Het gaat in die psalm om de macht van God over heel de schepping. Zou dat de reden kunnen zijn waarom deze verandering ten opzichte van de Septuaginta is aangebracht. Dit past wel bij de inhoud en interpretatie van psalm 110 in de Septuaginta waar de aangesproken κυριος boven de schepping staat vanwege zijn meta-historisch karakter. Opvallend is dat in Matteüs psalm 8,3 geciteerd wordt in de tempel nadat Jezus op koninklijke wijze intocht heeft gehouden in Jeruzalem¹²⁴. Dit gebruik duidt erop dat ook deze psalm gelezen en geïnterpreteerd werd als betrekking hebbend op de Messias.

Uit de vraag van Jezus aan de religieuze leiders over de Messias aan de hand van psalm 110,1 en de reactie van de religieuze leiders daarop blijkt dat men verwachtte dat deze uit het geslacht van David zou komen¹²⁵. De gedachte van de Messias als zoon van David was een opvatting van de religieuze leiders die sterke wortels heeft in de profetische teksten van het Oude Testament¹²⁶. En die verwachtingen waren voornamelijk politiek-religieus bepaald en

¹²² Hier moet wel de vraag worden gesteld welke taal Jezus sprak. Was hij de Griekse taal machtig en is het dus mogelijk dat hij ook bewust de Septuaginta citeert in dit debat met de religieuze leiders van het volk? Volgens Fitzmyer is het waarschijnlijk dat Jezus Aramees heeft gesproken dat evengoed overeen kan komen met de tekst van de Septuaginta. Zie: Fitzmyer, J. A. (1985). *The Gospel According to Luke* (Bd. 2). New York: Doubleday & Company, INC, 1312. Door anderen wordt dit echter voor onmogelijk gehouden. Voor dit onderzoek is deze vraag ook niet bijzonder relevant. Zie: Gnilka, J. (1978). *Das Evangelium nach Markus* (Bde. II-2). Neuenkirchen: Neuenkirchener Verlag, 169.; Evans, C. A. (2001). *Mark 8:27-16:20* (Bd. 34b). Nashville, Dallas, Mexico City, Rio de Janeiro, Beijing: Thomas Nelson, 273.

¹²³ Het valt op dat in het Nieuwe Testament psalm 110,1 en 8,7 regelmatig met elkaar in verband worden gebracht of in elkaars nabijheid worden geciteerd. Zo worden beide psalmen gebruikt door de Paulus in 1 Korinte 15,27. Belangrijk is verder dat in de brief aan de Hebreëen psalm 8 en 110 een belangrijke plaats innemen (Hebr.2,6-7). Zie: France, R. T. (2007). *The Gospel of Matthew*. Grand Rapids, Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 852.; Hengel, M. (2006). "Setze dich zu meiner Rechten!" Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes uns Psalm 110,1. In M. Hengel, *Studien zur Christologie* (S. 281-367). Tübingen: Mohr Siebeck, 316vv.; Bormann, L. (2003). Ps 110 im Dialog mit dem NT. In D. Sängler, *Heiligkeit und Herrschaft, Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110* (S. 171-205). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 202vv.

¹²⁴ Mt.21,16.

¹²⁵ Mc.12,35; Mt.22,42; Lc.20,42.

¹²⁶ Deze opvattingen over de Messias beperkten zich echter niet tot die van de Farizeëen, Sadduceëen en Schriftgeleerden. Ook teksten van Qumran laten zien dat de naam 'zoon van David' voor de Messias bekend was. Zie: Gnilka, J. (1978). *Das Evangelium nach Markus* (Bde. II-2). Neuenkirchen: Neuenkirchener Verlag, 170.

gemotiveerd, gebonden aan verwachtingen binnen de grenzen van de geschiedenis. Men hoopte op een herstel van de glorie van Israël en de dynastie van David¹²⁷.

Uit de vraagstelling aan zijn opponenten in het debat zou de indruk kunnen ontstaan dat Jezus de afstamming van de Messias uit de dynastie van David zou willen relativiseren. Jezus stelt wel hun beeld van de Messias onder kritiek maar niets wijst erop dat hij de afkomst uit de dynastie van David ter discussie wil stellen. Een ander punt lijkt hij te willen maken met deze indringende vraag aan de religieuze leiders¹²⁸. Met het citaat uit psalm 110 vestigt hij de aandacht van de religieuze leiders op het goddelijke, transcendente karakter van de Messias¹²⁹. Want hij schrijft namelijk Goddelijke eigenschappen toe aan de Messias die in deze psalm wordt aangesproken. Kennelijk las men deze psalm messiaans, gezien Jezus' vraag en de reacties die erop volgen. Vandaar dat Jezus de eerste Godsspraak uit deze psalm citeert waarin κυριος gebruikt is als eigenaam voor de aangesproken koning.

De synoptische evangeliën laten duidelijk zien dat David werd gezien als degene die in deze psalm aan het woord is en dat is opvallend omdat op basis van de Hebreeuwse tekst iets anders te verwachten zou zijn. Daar lijkt veeleer een profeet aan het woord in plaats van David zelf. Mogelijk is men David als spreker is gaan zien op basis van de Septuaginta want de MT tekst laat er geen onduidelijkheid over bestaan dat in psalm 110 de koning aangesproken wordt. Messiaanse interpretatie hangt dus nauw samen met het auteurschap van de psalm. Voor Jezus' publiek is het duidelijk dat David in deze psalm degene is die het woord voert¹³⁰.

4.1.2 Het proces tegen Jezus (Mt.26,64; Mc.14,62; Lc.22,69)

Mc. 14,61-62

Opnieuw ondervroeg de hogepriester hem en zei tegen hem: bent u de Christus de zoon van de Gezegende?

*En Jezus zei: "Ik ben het, en u zult de Zoon des mensen zien **zitten aan de rechterhand** van de macht en komen met de wolken van de hemelen".*

⁶¹ πάλιν ὁ ἀρχιερεὺς ἐπηρώτα αὐτὸν καὶ λέγει αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ

⁶² ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν· ἐγώ εἰμι, καὶ ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ.

Mt. 26,63b-64

En de hogepriester zei tegen hem: "ik bezweer u bij de levende God dat u ons zegt indien u bent de Christus de zoon van God".

*Jezus zei tegen hem: "U hebt het gezegd". "Maar ik zeg u: van nu aan zult u de Zoon des mensen zien **zitten aan de rechterhand** van de*

^{63b} καὶ ὁ ἀρχιερεὺς εἶπεν αὐτῷ· ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος ἵνα ἡμῖν εἴπῃς εἰ σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

⁶⁴ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· σὺ εἶπας, πλὴν λέγω ὑμῖν· ἀπ' ἄρτι ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου **καθήμενον ἐκ δεξιῶν** τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ.

¹²⁷ Schaper, J. (1995). *Eschatology in the Greek psalter*. Tübingen: Mohr Siebeck, 26vv.; Gnlika, J. (1978). *Das Evangelium nach Markus* (Bde. II-2). Neuenkirchen: Neuenkirchener Verlag, 170.; Lane, W. L. (1974). *The Gospel according to Mark : the English text, with introduction, exposition and notes*. Grand Rapids, Michigan / Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 435.; Hay, D. M. (1965). *Glory at the right hand* (Bd. 18 SBL). Nashville, Tennessee: Parthenon Press, 120.

¹²⁸ Evans, C. A. (2001). *Mark 8:27-16:20* (Bd. 34b). Nashville, Dallas, Mexico City, Rio de Janeiro, Beijing: Thomas Nelson, 270vv.

¹²⁹ France, R. T. (2007). *The Gospel of Matthew*. Grand Rapids, Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 848.; Fitzmyer, J. A. (1985). *The Gospel According to Luke* (Bd. 2). New York: Doubleday & Company, INC, 1312vv.

¹³⁰ Ibidem. 852.

macht en komen op de wolken van de hemelen”.

Lc. 22,67-69

en zij zeiden: indien u de Christus bent, zeg het ons. En hij zei tegen hen: al zei ik het u, u zou het zeker niet geloven:

En al zou ik u vragen, u zult zeker niet antwoorden.

*“Maar vanaf nu zal de Zoon des mensen **zitten aan de rechterhand van de kracht Gods**”.*

⁶⁷ λέγοντες· εἰ σὺ εἶ ὁ χριστός, εἰπὸν ἡμῖν· εἶπεν δὲ αὐτοῖς· ἐὰν ὑμῖν εἴπω, οὐ μὴ πιστεύσητε·

⁶⁸ ἐὰν δὲ ἐρωτήσω, οὐ μὴ ἀποκριθῆτε.

⁶⁹ ἀπὸ τοῦ νῦν δὲ ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου **καθήμενος ἐκ δεξιῶν** τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ.

4.1.2.1 Analyse narratieve context

Nadat Jezus gevangen is genomen wordt hij naar het huis van de hogepriester gebracht om verhoord te worden¹³¹. Tijdens dat verhoor wordt Jezus gevraagd naar zijn identiteit. Ziet hij zich als de Messias die men verwachtte? De houding van Jezus tijdens dit verhoor is opmerkelijk omdat hij weigert maar iets te zeggen op de beschuldigingen die naar hem worden geuit. Tenslotte stelt de hogepriester nog één belangrijke vraag, rechtuit, namelijk: bent u de Christus?

4.1.2.2 De betekenis van psalm 110 in Jezus' antwoord

Het antwoord van Jezus op de vraag van de hogepriester naar zijn identiteit bevat een combinatie van allusies naar twee teksten uit het Oude Testament. Niet alleen refereert Jezus wanneer hij spreekt over het ἐκ δεξιῶν καθήμενον ‘zitten aan de rechterhand’ van God naar psalm 110,1 maar hij maakt ook een allusie naar Daniël 7,13. Dit blijkt uit het noemen van de ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου samen met τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ.

Jezus geeft als antwoord aan de hogepriester dat hij plaats zal nemen aan de rechterhand τῆς δυνάμεως, ‘van de macht’. Hiermee duidt hij op JHWH maar gebruikt voor de Godsnaam, zoals gebruikelijk binnen het Jodendom, een vervangende uitdrukking. Opmerkelijk is dat hier het woord δυνάμεως door Jezus wordt gebruikt dat in psalm 110 een belangrijke plaats inneemt en duidt op een eschatologische connotatie¹³².

Door Lukas wordt de toespeling op Daniel 7,13 slechts beperkt door het gebruik van de titel Mensenzoon. Hij noemt niet, zoals de andere synoptici het komen μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ van Jezus.

De twee allusies in het antwoord op de vraag van de hogepriester vormen de zelfidentificatie van Jezus als Messias en versterken elkaar¹³³. Hij ontvangt als de Mensenzoon heerschappij, eer en het koninkrijk zoals dat het geval is in het visioen van Daniel¹³⁴. Hij heeft autoriteit in de hemel dankzij zijn plaats op de troon aan de rechterhand van JHWH¹³⁵.

Met Daniel 7,13 wijst Jezus op het koninkrijk der hemelen dat aanstaande is en niet zozeer een aards karakter draagt zoals men verwachtte, namelijk een herstel van Israël en het koningschap

¹³¹ Mc.14,53-59; Mt.26,47-58; Lc.22,47-53.

¹³² Evans, C. A. (2001). *Mark 8:27-16:20* (Bd. 34b). Nashville, Dallas, Mexico City, Rio de Janeiro, Beijing: Thomas Nelson, 452.

¹³³ Evans, C. A. (2001). *Mark 8:27-16:20* (Bd. 34b). Nashville, Dallas, Mexico City, Rio de Janeiro, Beijing: Thomas Nelson, 451.

¹³⁴ Dan.7,14.

¹³⁵ Fitzmyer, J. A. (1985). *The Gospel According to Luke* (Bd. 2). New York: Doubleday & Company, INC, 1462vv.; Gnllka, J. (1978). *Das Evangelium nach Markus* (Bde. II-2). Neuenkirchen: Neuenkirchener Verlag, 281vv.

van David, maar veelmeer een transcendent karakter¹³⁶. Dat is de reden waarom Jezus gebruik maakt van woorden ontleent aan Daniel 7,13 naar ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου die komt met de τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ. Psalm 110,3 in de Septuaginta laat zien dat er waarschijnlijk een verband bestaat tussen psalm 110 en Daniël 7 wat betreft woordgebruik. Hier bij de synoptische evangeliën treedt deze verbinding duidelijk aan het licht¹³⁷.

4.1.3 De hemelvaart van Jezus (Mc.16,19)

Mc. 16,19

En de Heer Jezus werd nadat hij tot hen gesproken had opgenomen in de hemel en hij is gezeten aan de rechterhand van God.

Ὁ μὲν οὖν κύριος Ἰησοῦς μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς ἀνελήμφθη εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ.

4.1.3.1 Analyse narratieve context

Na zijn opstanding verschijnt Jezus aan Maria uit Magdala en twee andere volgelingen van hem terwijl zij op reis waren. Tenslotte verschijnt Jezus aan zijn twaalf leerlingen en instrueert hen om het evangelie te kunnen verkondigen waarna hij wordt opgenomen in de hemel.

4.1.3.2 Psalm 110 en Jezus' hemelvaart

Deze verwijzing naar psalm 110,1 staat in het laatste gedeelte van het evangelie van Marcus waarvan onduidelijk is of het tot de oorspronkelijke versie van het evangelie behoorde. Of dat hier sprake is van een vroege aanvulling op het evangelie van Markus.

Uit deze allusie naar psalm 110,1 in het verhaal over de hemelvaart van Jezus blijkt dat men in de vroeg christelijke gemeente een verband legde tussen hemelvaart en het zitten ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ. De hemelvaar functioneert hier als bewijs dat Jezus naar zijn eigen getuigenis plaats heeft genomen aan de rechterhand van JHWH en daardoor alle autoriteit heeft ontvangen.

Het lijkt erop dat hier in tegenstelling tot de andere citaten en allusies in de synoptische evangeliën sprake is van een soort doxologie.

4.2 Psalm 110,1 in Handelingen

Psalm 110 wordt in het boek Handelingen door twee belangrijke figuren uit de vroeg christelijke gemeente gebruikt bij de uiteenzetting van het geloof aangaande Jezus van Nazaret als de Messias. De eerste is de apostel Petrus die psalm 110,1 gebruikt bij zijn toespraak in de tempel tijdens het pinksterfeest en in een rede gericht aan het Sanhedrin waarin hij verantwoording aflegt van zijn prediking over Jezus.

De tweede figuur, belangrijk geweest voor de vroeg christelijke gemeente, is Stefanus die voorafgaand aan zijn executie toespelingen maakt naar psalm 110,1.

4.2.1 Petrus' toespraak in de tempel op het pinksterfeest (Hand.2,33-35)

Hand. 2, 33-35

Nu hij aan de rechterhand van God is verhoogd, de belofte van de heilige Geest van de Vader ontvangen heeft, die hij zou uitstorten over u, dat is wat u ziet en hoort.

David is weliswaar niet opgevaren

³³ τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθείς, τὴν τε ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου λαβὼν παρὰ τοῦ πατρός, ἐξέχεεν τοῦτο ὃ ὑμεῖς βλέπετε καὶ ἀκούετε.

³⁴ οὐ γὰρ Δαυὶδ ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανοὺς,

¹³⁶ Anderson, D. R. (2001). *The King-Priest of Psalm 110 in Hebrews*. New York: Peter Lang Publishing Inc, 94.; Evans, C. A. (2001). *Mark 8:27-16:20* (Bd. 34b). Nashville, Dallas, Mexico City, Rio de Janeiro, Beijing: Thomas Nelson, 274.; Fitzmyer, J. A. (1985). *The Gospel According to Luke* (Bd. 2). New York: Doubleday & Company, INC, 1462.

¹³⁷ Zie paragraaf 3.2.2

naar de hemelen, toch zegt hij: **“De Heer sprak tot mijn Heer: ‘Zit aan mijn rechterhand totdat ik uw vijanden zal hebben gezet tot een voetbank voor uw voeten”**”

λέγει δὲ αὐτός· εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου,

³⁵ ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου.

4.2.1.1 De context van het citaat in de toespraak

Psalm 110,1 wordt in zijn geheel geciteerd in de toespraak van Petrus in de tempel te Jeruzalem tijdens het wekenfeest, kort na de uitstorting van de heilige Geest. Omdat deze gave van de Geest veel commotie veroorzaakte onder de aanwezigen neemt Petrus het woord en spreekt hij de mensen toe. Met zijn toespraak wil Petrus duidelijk maken dat David al over Jezus profeteerde dat hij moest sterven, opstaan en verhoogd worden. Hij is degene die door JHWH is verhoogd en tot Heer en Messias is aangesteld¹³⁸.

4.2.1.2 De betekenis van psalm 110,1 in de toespraak van de apostel Petrus

Het citaat uit psalm 110 komt vrijwel exact overeen met de tekst uit de Septuaginta. Mogelijk heeft slechts het lidwoord voor κύριος ontbroken in de oorspronkelijke tekst van Lukas volgens een aantal belangrijke oude manuscripten.

In de toespraak van Petrus worden verschillende psalmen in verband gebracht met Jezus om daarmee aan te tonen dat hij werkelijk de Messias. Psalm 132,11 gaat over een zoon die eens de troon van zijn vader David zal bestijgen. Ook in psalm 110 gaat het over een troonsbestijging waardoor beide psalmen op elkaar betrokken kunnen worden. Jezus is volgens Petrus de verhoogde Messias, de zoon van David en de zoon van God.¹³⁹ Ook bewijst hij aan de hand van psalm 16,10 dat Jezus als de Messias wel moest opstaan uit de dood. David heeft het immers over ‘de dood niet zien’. Vandaar dat Jezus niet alleen gestorven is maar ook weer opgestaan uit de doden.

Jezus is volgens Petrus niet alleen opgewekt uit de dood en door God verhoogd maar heeft ook plaatsgenomen aan zijn rechterhand. Deze verhoging illustreert hij aan de hand van psalm 110,1 kennelijk een belangrijke bewijstekst voor de verhogingschristologie¹⁴⁰ Uit de toespraak van Petrus blijkt dat voor de vroeg christelijke gemeente dood, opstanding, hemelvaart en verhoging aan de rechterhand van God onlosmakelijk verbonden zijn met de functie van Jezus als κύριος zoals blijkt in Handelingen 2,36¹⁴¹. Om die reden is mogelijk gebruik gemaakt van τῆ δεξιᾷ met het participium ὑψωθεῖς en niet ἐκ δεξιῶν waaruit blijkt dat psalm 110 functioneerde als een bewijs voor de verhoging van Jezus.

Petrus verdedigt en verduidelijkt in zijn betoog de uitstorting van de heilige Geest die zojuist heeft plaatsgehad omdat dit door sommigen wordt weggezet als dronkenschap. Deze uitstorting van de heilige Geest duidt hij als de vervulling van de profetie van Joël waarmee Petrus verwijst naar het eind van de tijden en psalm 110 plaatst in een eschatologische context.

¹³⁸ Hand. 2,36.

¹³⁹ Relatief veel parallellen zijn er met psalm 110 door verschillende trefwoorden in psalm 132,7;11;18. Zie: Pesch, R. (1987). *Die Apostelgeschichte*. Neuenkirchen: Neuenkirchener Verlag, 118; 123.

¹⁴⁰ Hengel, M. (2006). "Setze dich zu meiner Rechten!" Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes uns Psalm 110,1. In M. Hengel, *Studien zur Christologie* (S. 281-367). Tübingen: Mohr Siebeck, p.300.; Pesch, R. (1987). *Die Apostelgeschichte*. Neuenkirchen: Neuenkirchener Verlag, 124.

¹⁴¹ Ibidem, 301.

4.2.2 De verdediging van de apostelen (Hand.5,31)

Hand. 5,31

*God heeft hem verheven **aan zijn rechterhand** tot leidsman en redder om Israël bekering te schenken en vergeving van zonden.*

³¹ τοῦτον ὁ θεὸς ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα ὑψώσεν
τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ τοῦ δοῦναι μετάνοιαν τῷ
Ἰσραὴλ καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

4.2.2.1 De context van deze allusie naar psalm 110,1

De apostelen, waaronder Petrus, onderwezen het volk in de tempel aangaande Jezus' dood en opstanding en verkondigden dat er dankzij hem redding mogelijk is¹⁴². Dit tot groot ongenoegen van de religieuze leiders die hen daarom verboden verder nog over Jezus te spreken. Petrus en de andere apostelen lieten er zich echter niet door weerhouden en bleven het volk onderwijzen in de tempel¹⁴³. Tijdens een van de verhoren van het Sanhedrin verantwoordt Petrus zich voor zijn waarbij hij psalm 110,1b citeert¹⁴⁴.

4.2.2.2 Psalm 110 en de rede van Petrus in de tempel

Evenals in Handelingen 2,33 is hier sprake van de opvatting dat Jezus door God is verheven tot aan de rechterhand van God. Door Petrus wordt het zitten van Jezus Christus aan de rechterhand van God verbonden met de functie van Jezus als ἀρχηγός 'leidsman' en σωτήρ 'redder'. God heeft Jezus tot heerser en redder gemaakt door hem te verhogen tot aan de rechterhand van God¹⁴⁵. Hier in de uitspraak van Petrus vormen christologie en soteriologie een eenheid.

De dativus τῇ δεξιᾷ is hier gebruikt in combinatie met de indicativus ὑψώσεν zoals dat ook het geval is bij Petrus' toespraak in de tempel. Ook hier is psalm 110,1 het bewijs voor de verhoging van Christus.

De tekst van uit Handelingen 5,31 vertoont verwantschap met een allusie naar psalm 110,1 in de brief aan de Hebrëënen 12,2 waar eveneens Jezus wordt aangeduid als ἀρχηγός 'leidsman' die plaats heeft genomen aan de rechterzijde van de troon van God¹⁴⁶.

4.2.3 Het visioen van Stefanus (Hand.7,55-56)

Hand. 7,55-56

*Maar vervuld van de heilige Geest sloeg hij zijn blik naar de hemel, zag de glorie van God, en Jezus, die **aan de rechterhand van God stond** en hij zei: "Zie! Ik zie de hemelen geopend en de Mensenzoon staan **aan de rechterhand van God**".*

⁵⁵ ὑπάρχων δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ἀτενίσας εἰς τὸν οὐρανὸν εἶδεν δόξαν θεοῦ καὶ Ἰησοῦν ἐστῶτα **ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ**

⁵⁶ καὶ εἶπεν· ἰδοὺ θεωρῶ τοὺς οὐρανοὺς διηνοιγμένους καὶ τὸν υἱὸν τοῦ **ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν ἐστῶτα τοῦ θεοῦ**.

4.2.3.1 De executie van Stefanus en zijn visioen

Stefanus wordt gevangen genomen door het Sanhedrin door toedoen van enkele mensen uit de Synagoge van de vrijgelatenen te Jeruzalem. Tijdens het proces houdt Stefanus een toespraak waarin hij rekenschap geeft van zijn boodschap aangaande Jezus. De inhoud van zijn rede voor het Sanhedrin loopt uit op een woedeaanval van de religieuze leiders. Op dat moment krijgt Stefanus een visioen waarbij het Jezus ziet staan aan de rechterhand van God. Daarna wordt hij buiten Jeruzalem geëxecuteerd door steniging.

¹⁴² Hand.4,2; 5,20.

¹⁴³ Hand.4,33.

¹⁴⁴ Hand.5,27-42.

¹⁴⁵ Pesch, R. (1987). *Die Apostelgeschichte*. Neuenkirchen: Neuenkirchener Verlag, 217.

¹⁴⁶ Hengel, M. (2006). "Setze dich zu meiner Rechten!" Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes uns Psalm 110,1. In M. Hengel, *Studien zur Christologie* (S. 281-367). Tübingen: Mohr Siebeck, 301.

4.2.3.2 *Betekenis psalm 110*

De uitspraak van Stefanus voorafgaand aan zijn executie is een combinatie van allusies naar Daniel 7,13 en psalm 110,1b. De verhoogde Jezus heeft plaatsgenomen aan de rechterhand van God en wordt aangeduid als de Mensenzoon. Deze combinatie legt een verband met het verhoor van Jezus door de hogepriester vlak voor zijn veroordeling in Lucas 22,69.

Voordat Stefanus wordt geëxecuteerd staart hij met vaste blik (ἀτενίζω) naar de hemel terwijl hij uitroept ἰδοὺ. Hiermee is hij een visionair want hij schouwt tot in het binnenste van de hemel, de plaats waar God woont en ziet Jezus staan aan Gods rechterhand.

Er is niet alleen sprake van overeenkomst tussen het verhoor van Jezus en de situatie van Stefanus maar zijn visioen vormt er ook de bevestiging van. Jezus voorzegde dat de Mensenzoon weldra zou komen en nu ziet Stefanus hem aan Gods rechterhand in de hemel¹⁴⁷. De uitroep van Stefanus lijkt een signaal dat er in de christelijke gemeente al vroeg sprake was van een verhogingschristologie¹⁴⁸.

4.3 Paulus en zijn interpretatie van Psalm 110

De citaten en allusies van de apostel Paulus in zijn brieven vormen een van de oudste bewijzen van het gebruik van psalm 110 aangaande de persoon van Jezus van Nazaret als de verhoogde Christus. Allereerst behandelen we zijn brief aan de gemeente te Rome en vervolgens die aan de Korintiërs en de andere brieven.

4.3.1 Psalm 110 in Paulus' brief aan de gemeente te Rome (Rom.8,34)

Rom. 8,34

Wie zal veroordelen? Christus die gestorven is, meer nog, die is opgewekt en aan de rechterhand van God is, die pleit voor ons.

³⁴ τίς ὁ κατακρινῶν Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ ἀποθανών, μᾶλλον δὲ ἐγερθεὶς, ὃς καὶ ἐστὶν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν.

4.3.1.1 Romeinen 8 en psalm 110

Paulus begint in 8,1 met de mededeling dat in Christus er geen veroordeling is en daarop wordt in 8,34 terug gegrepen. Dankzij de gestorven, opgestane en verheven Jezus die voor de gelovigen als voorbidder optreedt is er geen veroordeling¹⁴⁹. Uit liefde neemt hij het voor de gelovigen op en pleit hij voor hen bij God. Zelfs heel de schepping ziet reikhalzend uit naar de definitieve redding door Jezus Christus¹⁵⁰. Van deze liefde spreekt Paulus in een hymnische passage waarin hij refereert aan psalm 110,1¹⁵¹.

4.3.1.2 Psalm 110 in de hymnische passage over Gods liefde

De allusie Psalm 110,1b in deze hymnische passage van Paulus is een van de oudste bewijzen van het gebruik van deze psalm door de vroeg christelijke gemeente met betrekking tot de christologie¹⁵². Een vergelijking tussen deze passage en de Septuaginta laat een aantal veranderingen zien. Zo heeft Paulus niet ἐκ δεξιῶν maar de prepositie ἐν met de dativus δεξιᾷ

¹⁴⁷ Ibidem, 301.

¹⁴⁸ Pesch, R. (1987). *Die Apostelgeschichte*. Neuenkirchen: Neuenkirchener Verlag, 263.

¹⁴⁹ Rom.8,10-11.

¹⁵⁰ Rom.8,19-30.

¹⁵¹ Fitzmyer, J. A. (1993). *Romans* (Bd. 33). New York [etc]: Doubleday, 529.; Hengel, M. (2006). "Setze dich zu meiner Rechten!" Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1. In M. Hengel, *Studien zur Christologie* (S. 281-367). Tübingen: Mohr Siebeck, 296.; Bormann, L. (2003). Ps 110 im Dialog mit dem NT. In D. Sanger, *Heiligkeit und Herrschaft, Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110* (S. 171-205). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 192.

¹⁵² Hengel, M. (2006). 295.

gebruikt¹⁵³. Het zinsdeel ἐκ δεξιῶν komt doorgaans voor in combinatie met een imperativus of participium, maar hier is een gewone indicativus 3^e persoon singularis ἐστὶν gebruikt dat wijst op een vereenvoudiging van de syntaxis¹⁵⁴. Dit wijst er mogelijk op dat Paulus bij het schrijven van zijn brief in 56-57 CE een oudere formule heeft gebruikt die bekend was bij zijn lezers en dat psalm 110 al heel vroeg van grote betekenis was voor het ontstaan van de christologie die daardoor al vastere vorm had aangenomen¹⁵⁵. In een periode van ongeveer 25 jaar is dan de allusie naar het zitten aan de rechterhand van God een algemeen bekende en breed gedeelde opvatting geworden.

De tekst waarin het citaat uit psalm 110,1 is opgenomen en ingewerkt heeft een vierdelige structuur. De dood, opstanding, en verhoging van Jezus worden gevolgd door zijn hemelse intercessio¹⁵⁶. Nieuw is dat Paulus psalm 110,1 verbindt met de voorspraak van Jezus Christus in de hemel¹⁵⁷.

Uit de context van deze passage blijkt dat de redding die door Jezus Christus is ontstaan geplaatst wordt in een kosmisch perspectief wanneer Paulus spreekt over 'heel de schepping' die zal worden bevrijd van vruchteloosheid¹⁵⁸. Hier is mogelijk de invloed van psalm 8,7 merkbaar waarin het gaat over een mens aan wie alle dingen onderworpen zijn¹⁵⁹. Deze onderwerping van de schepping aan de mens komt tot vervulling in Christus die de eerste is van een nieuwe mensheid, de tweede Adam, de eerstgeborene uit de dood en de oudste broeder van een nieuw geslacht die aan Gods rechterhand plaats heeft genomen en ook heerschappij voert over heel de schepping¹⁶⁰.

4.3.2 Christus' heerschappij over de dood (1 Kor.15,24-27a)

1 Kor. 15,24-27a

*Daarna komt het einde, wanneer hij het koningschap overdraagt aan de God en Vader, wanneer hij te niet gedaan heeft alle engelenmacht en alle heerschappij en macht
Want hij moet als koning heersen totdat hij alle vijanden onder zijn voeten heeft gelegd.*

²⁴ εἶτα τὸ τέλος, ὅταν παραδιδῶ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρὶ, ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν.

²⁵ δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρι οὗ θῆ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ.

¹⁵³ Ook in het boek Handelingen kwamen we deze variant tegen bij de allusies naar psalm 110. De drie synoptische evangeliën volgen echter de weergave van de Septuaginta en gebruiken ἐκ δεξιῶν. Deze varianten kunnen wijzen op het bestaan van alternatieve teksten die gebruikt werden in de vroeg christelijke gemeente. Hay, D. M. (1965). *Glory at the right hand* (Bd. 18 SBL). Nashville, Tennessee: Parthenon Press, 38vv.

¹⁵⁴ Een uitzondering is de allusie in Mc.16,19 waar ἐκ δεξιῶν is gebruikt in combinatie met een indicativus.

¹⁵⁵ Ibidem Hengel, M. (2006). 298vv.

¹⁵⁶ Fitzmyer, J. A. (1993). *Romans* (Bd. 33). New York [etc]: Doubleday, 533.; Hengel, M. (2006). "Setze dich zu meiner Rechten!" Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes uns Psalm 110,1. In M. Hengel, *Studien zur Christologie* (S. 281-367). Tübingen: Mohr Siebeck, 297.

¹⁵⁷ Opmerkelijk is dat in Hebr. 7,25 en 9,25 deze intercessio van Christus verbonden is met zijn priesterschap. Is hier sprake van de invloed van psalm 110,4? Deze notie is echter niet te vinden in de geschriften van Paulus. Fitzmyer, J. A. (1993). *Romans* (Bd. 33). New York [etc]: Doubleday, 533.

¹⁵⁸ Rom.8,19-22 en 38-39.

¹⁵⁹ Deze combinatie van psalm 8,7 en psalm 110,1 kwamen we ook tegen bij de synoptici (Mk.12,36; Mt.22,44). Mogelijk hebben beide psalmen een belangrijke rol hebben gespeeld in de vroeg christelijke gemeente en bij het ontstaan van de Christologie. Hurtado, L. W. (1988). *One God, one Lord : early Christian devotion and ancient Jewish monotheism*. London: SCM Press, 96. Hurtado, L. W. (2005). *Lord Jesus Christ: devotion to Jesus in earliest Christianity*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 146vv.

¹⁶⁰ Rom.5,12-21; 8,29. Dunn, J. D. (1988). *Romans 1-8* (Bd. 38A). Dallas, Texas: Word Books, 510.

*De laatste vijand die teniet gedaan
wordt is de dood:
Want hij heeft alles onder zijn
voeten gelegd.*

²⁶ ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος·

²⁷ πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ.

4.3.2.1 De opstanding en psalm 110

In deze perikoop gaat Paulus uitvoerig in op de opstanding van Jezus Christus. Hij laat zien hoe groot het belang van deze gebeurtenis is. Jezus is de eerste van hen die uit de dood zijn opgestaan en allen die bij hem horen zullen hem volgen totdat de dood definitief vernietigd is omdat hij de eersteling is van een nieuw geslacht, een nieuwe mensheid¹⁶¹.

Paulus begint zijn betoog met een samenvatting van de verkondiging die hij zelf heeft ontvangen en doorgegeven namelijk dat Jezus is gestorven, begraven en opgewekt en nu heerst als koning¹⁶². Deze heerschappij van Christus strekt zich over alles uit, zelfs de dood. Uiteindelijk wanneer het einde gekomen is zal hij het koningschap overdragen aan zijn Vader¹⁶³.

4.3.2.2 Betekenis van psalm 110,1 voor de opstanding uit de dood

Paulus begint de passage waarin hij refereert aan psalm 110 met het onpersoonlijke verbum δεῖ 'moet'. Christus moet volgens hem als koning heersen. Hetzelfde woord wordt gebruikt in 1 Korinte 5,10 waar het gaat over de oordeelsdag waarop elk mens voor de rechterstoel van Christus moet worden geopenbaard. Paulus gebruikt dus een eschatologisch geladen woord wanneer hij refereert aan psalm 110 waarmee hij waarschijnlijk ook deze psalm in een eschatologisch licht plaatst¹⁶⁴.

Opvallend in dit gedeelte over de opstanding is dat psalm 110 verbonden wordt met het βασιλεύειν van Jezus Christus. Het karakter van het koningschap van Christus is duidelijk beperkt tot de tijd dat alle vijanden onder zijn voeten gelegd zullen zijn. Een tijdsaanduiding die we ook tegenkwamen in de Septuagint-versie van deze psalm waar echter niet de prepositie ἄχρι en οὗ gebruikt zijn gevolgd door de conjunctief θῆ. Er is hier dus een verandering opgetreden van de conjunctief 1^e persoon naar de 3^e persoon dat er op lijkt te wijzen dat Christus van zijn Vader macht ontvangen heeft om te heersen over zijn vijanden.

Belangrijk ten opzichte van eerder bestudeerde citaten en allusies is dat hier gerefereerd wordt aan het gedeelte van psalm 110 waar het gaat over de onderwerping van de vijanden in plaats van het zitten aan de rechterhand van God¹⁶⁵. Daarnaast voegt hij het woord πάντα toe aan het citaat waardoor een verband ontstaat met psalm 8,7 in 1 Korinte 15,27. Christus is koning en voert heerschappij over heel de schepping en heeft daarmee ook de dood overwonnen. Om die reden citeert Paulus psalm 8 in combinatie met psalm 110 zonder deze te introduceren waarmee hij deze bekend veronderstelt bij zijn publiek als een belangrijke psalm met betrekking tot een messiaanse duiding en de Christologie¹⁶⁶. Mogelijk gebruikt Paulus een

¹⁶¹ 1 Kor.15,20-23.

¹⁶² 1 Kor.15,3-7; 24-27.

¹⁶³ 1 Kor.15,24.

¹⁶⁴ Schrage, W. (2001). *Der erste Brief an die Korinther*. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 175; Fitzmyer, J. A. (2008). *First Corinthians, a new translation with introduction and commentary*. London: Yale University Press, 573.

¹⁶⁵ In 15,24 worden een drietal woorden gebruikt namelijk ἀρχὴν ἐξουσίαν en δύναμιν, abstracte termen voor een bepaalde klasse van regerende entiteiten hemels of mythologisch bedoeld. Twee van deze woorden zijn ook door Paulus gebruikt in Romeinen 8,38 waar zij samengaan met engelen. Niet ondenkbaar is dat hier lijnen liggen die later worden opgepakt door de auteur van Hebrëeën?

¹⁶⁶ 1 Kor.15,25;27. Schrage, W. (2001). *Der erste Brief an die Korinther*. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 156. Fitzmyer, J. A. (2008). *First Corinthians, a new translation with introduction and commentary*. London: Yale University Press, 156; 573.

bekende joodse of christelijke messiaanse traditie ontstaan in Palestijns Joods christelijke kringen waarbij de combinatie van psalm 110 en 8 bekend was¹⁶⁷.

4.3.3 Psalm 110 in de inleiding brief aan Efeze (Ef.1,20-23)

Ef. 1,20-23

*Die werkte in Christus toen hij hem opwekte uit de dood en hem **zette aan zijn rechterhand** in de hemelen Hoog boven alle overheid en kracht en macht en heerschappij en alle naam die genoemd wordt, niet alleen in deze eeuw maar ook in de toekomstende:*

En hij heeft alles onder zijn voeten gesteld en hem als hoofd over alles gegeven aan de gemeente, Die zijn lichaam is, de volheid van hem die alles in allen vervult.

²⁰ Ἦν ἐνήργησεν ἐν τῷ Χριστῷ ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ **καθίσας ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ** ἐν τοῖς ἐπουρανίοις

²¹ ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου, οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι·

²² καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῆ ἐκκλησία,

²³ ἣτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου.

4.3.3.1 Context van de allusie naar psalm 110

De auteur prijst God in de inleiding van deze brief aan Efeze dat alles, heel de schepping, onder de heerschappij van Christus is gebracht¹⁶⁸. Jezus is verheven boven alle machten en entiteiten die bestaan en is aan de gemeente geven als hoofd¹⁶⁹.

4.3.3.2 Betekenis van psalm 110 in de doxologie van Paulus

In deze passage refereert de schrijver naar psalm 110,1b, het zitten van Jezus ἐν δεξιᾷ aan de rechterhand van God evenals in Romeinen 8,34. Ook hier wijkt de gebruikte formulering af van de Septuaginta. Eigenaardig is de aanvulling van het citaat met ἐν τοῖς ἐπουρανίοις waarmee aan deze symbolische formulering een ruimtelijke interpretatie wordt toegevoegd en de nadruk wordt gelegd op de plaats waar Christus is¹⁷⁰.

Ten opzichte van 1 Korinte 15,25-27 waar sprake is van de volledige realisatie van de heerschappij van Christus aan het eind van de geschiedenis, wordt hier psalm 110,1a door Paulus gebruikt vanuit het perspectief van een reeds gerealiseerde eschatologie. Dit wordt niet alleen ondersteund door het gebruikte woord ὑπέταξεν in Efeze 1,22 maar ook het citaat uit psalm 8,7¹⁷¹. De verhoging van Christus door het zitten aan de rechterhand van God betekent dat heel de schepping onder zijn heerschappij staat. Opvallend is dat psalm 110,1a over het zitten aan de rechterhand van God door Jezus Christus verbonden wordt met psalm 8 en niet de onderwerping van de vijanden¹⁷². Deze verhoogde Christus voert niet alleen heerschappij over heel de schepping maar ook aan de gemeente als hoofd gegeven is.

De stijl van de inleiding van deze brief waarin gerefereerd wordt aan psalm 110 heeft karaktertrekken van een hymne. Het is mogelijk dat delen ervan overgenomen zijn van

¹⁶⁷ Hay, D. M. (1965). *Glory at the right hand* (Bd. 18 SBL). Nashville, Tennessee: Parthenon Press, 36vv.; Hurtado, L. W. (1988). *One God, one Lord : early Christian devotion and ancient Jewish monotheism*. London: SCM Press, 96. Hurtado, L. W. (2005). *Lord Jesus Christ: devotion to Jesus in earliest Christianity*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 146vv.

¹⁶⁸ Ef.1,9-10.

¹⁶⁹ Ef.1,21.

¹⁷⁰ Lincoln, A. T. (1990). *Ephesians* (Bd. 42). Dallas, Texas: Word Books, 62.; Schnackenburg, R. (1982). *Der Brief an die Epheser* (Bd. X). Neuenkirchen: Neuenkirchener Verlag, 75.

¹⁷¹ Lincoln, A. T. (1990). *Ephesians* (Bd. 42). Dallas, Texas: Word Books, 66.

¹⁷² Ibidem, 64.

bestaande hymnen zodat deze referentie naar psalm 110 mogelijk inzicht geeft in het geloof van de vroeg christelijke gemeente¹⁷³.

4.3.4 Het nieuwe leven en Psalm 110 (Kol.3,1-2)

Kol. 3,1-2

*Indien u dan met Christus bent opgewekt, zoek de dingen die boven zijn, waar Christus is **die aan de rechterhand van God zit:***

Bedenk de dingen die boven zijn, niet die op de aarde zijn.

¹ Εἰ οὖν συνηγέρθητε τῷ Χριστῷ, τὰ ἄνω ζητεῖτε, οὗ ὁ Χριστός ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ καθήμενος·

² τὰ ἄνω φρονεῖτε, μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς.

4.3.4.1 Context

De gelovigen zijn volgens de auteur van deze brief met Christus gestorven en opgewekt door de doop¹⁷⁴. Als zij dan met hem gestorven zijn is het belangrijk dat zij hun leven richten naar het hemelse, datgene dat boven is. De vroegere zonden te verlaten en de oude leefwijze af te zweren en als nieuwe mensen op een nieuwe heilige wijze in liefde met elkaar te leven.

4.3.4.2 Betekenis van psalm 110 voor de ethiek

Evenals andere allusies wordt ook hier door de auteur gebruikt gemaakt van ἐν δεξιᾷ in plaats van ἐκ δεξιῶν zoals psalm 110 in de Septuaginta heeft.

Met het adverbium τὰ ἄνω bedoelt de auteur de hemel waar Christus plaats heeft genomen aan de rechterhand van God. Deze hemelse werkelijkheid vormt hier een motief om zich in de aardse realiteit te richten op die hemelse werkelijkheid en daarnaar te leven. Dat vereist een andere levenshouding zoals blijkt uit de passages die volgen op deze referentie naar psalm 110 waar de nadruk ligt op een vrome levenswandel. Het christelijke leven dient een participatie te zijn in de glorie van hemelse werkelijkheid waar Christus zich bevindt en waarbij een andere leefwijze passend is¹⁷⁵. Dit verband tussen de hemelse en aardse werkelijkheid wijst op de apocalyptische achtergrond waarin psalm 110 geplaatst is. Deze τὰ ἄνω heeft door Christus' aanwezigheid voor vroeg christelijke gemeente een nieuwe intensiteit gekregen¹⁷⁶.

Er worden in deze passage een drietal gebeurtenissen met betrekking tot Jezus van Nazaret genoemd. Hij is gestorven, opgewekt en verhoogd hoewel zijn verhoging niet expliciet genoemd wordt blijkt dit uit de allusie naar het zitten aan de rechterhand van God. Blijkbaar is deze psalm zo nauw verbonden met de verhoogde status van Jezus Christus dat met het citeren van woorden uit de psalm voor de lezers duidelijk is dat hiermee wordt geduid op zijn verhoging.

In een voorafgaande passage wordt de dood van Jezus als uitgangspunt genomen om daarmee de lezers er toe aan te zetten afscheid te nemen van hun oude leven en de daarbij behorende daden en hier wordt de opstanding en de verhoogde positie van Christus aan de rechterhand van God gebruikt als motief voor een heilige levenswandel¹⁷⁷.

¹⁷³ 1 Korinte 15,20-28 is het oudste en duidelijkste voorbeeld van een passage waarin bestaande hymnische elementen door Paulus gebruikt zijn. Zie paragraaf 4.3.2 en: Hay, D. M. (1965). *Glory at the right hand* (Bd. 18 SBL). Nashville, Tennessee: Parthenon Press, 40vv.

¹⁷⁴ Kol.2,12-13.

¹⁷⁵ Mogelijk heeft deze passage overeenkomsten met de gedachte die gangbaar was in de gemeenschap van Qumran dat een participatie in de gemeenschap betekende dat men deel had aan de glorie van de hemelse werkelijkheid. Het leven in de gemeenschap lag in het verlengde van de hemelse wereld. Zie: Rowland, C. (1982). *The Open Heaven, a Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. London: SPCK, 117.

¹⁷⁶ Gnllka, J. (1980). *Der Kolosserbrief* (Bd. X). Freiburg, Basel, Wenen: Herder, 172vv.

¹⁷⁷ Kol.2,12. Gnllka, J. (1980). *Der Kolosserbrief* (Bd. X). Freiburg, Basel, Wenen: Herder, 171.

Het zitten ter rechterhand Gods wordt verbonden met de oproep een nieuw leven te leiden zoals God, de schepper, het oorspronkelijk heeft bedoeld. Dit is het kenmerkende van deze allusie naar psalm 110,1b. De verbinding tussen het zitten aan de rechterhand van God en de levenswandel, de ethiek, van degenen die met Christus verbonden.

4.4 Psalm 110 en de apostel Petrus

4.4.1 Christus' overwinning op de geesten (1 Petr.3,22)

1 Petr. 3,22

Die aan de rechterhand van God is, de hemel is binnengegaan, en de engelen, krachten en machten aan hem onderworpen heeft.

²² ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ [τοῦ] θεοῦ πορευθεὶς εἰς οὐρανὸν ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων.

4.4.1.1 Context van psalm 110 in de eerste brief van Petrus

Petrus roept zijn lezers op, indien nodig geduldig te lijden, terwijl men goeddoet. Christus heeft immers ook geleden, ondanks dat hij rechtvaardig was, om ons op die manier bij God te brengen. Jezus is gestorven naar het lichaam maar opgewekt naar de Geest. Hij heeft de geesten zijn overwinning verkondigd, is de hemel binnengegaan en heeft plaatsgenomen aan Gods rechterhand en alle kosmische machten overwonnen en aan zichzelf onderworpen. Daarom kan men geduldig en zonder angst het lijden dragen.

4.4.1.2 Psalm 110 en Christus' heerschappij over de geestelijke machten

Het eerste wat opvalt aan deze allusie naar Psalm 110,1b is dat de zin ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ [τοῦ] θεοῦ sterke overeenkomsten heeft met Romeinen 8,34¹⁷⁸. Mogelijk dat de tekst uit deze veel jongere brief van Petrus gebaseerd is op een oudere en bekende formule die ook door Paulus gebruikt is en die mogelijk refereert aan een vroeg christelijke verkondiging¹⁷⁹.

Uit de context waarin deze allusie naar psalm 110 is opgenomen blijkt dat er in de perikoop nadruk wordt gelegd op de opstanding van Christus¹⁸⁰. Dankzij zijn positie aan de rechterhand van God is hij verhoogd en voert hij heerschappij over de kosmische krachten. Deze machten worden aangeduid met ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων zoals ook Paulus schrijft in 1 Korinte 15,24¹⁸¹. Met ἀγγέλοι kunnen boodschappers van mensen of God zijn bedoeld en met ἐξουσιᾶι kunnen 'machthebbers' worden aangeduid. In elk geval wijzen deze drie termen op de vijandige geestelijke krachten waarover Christus heerschappij voert. Deze gedachte van de onderwerping van de kosmische krachten door Christus is waarschijnlijk de invloed van psalm 8,7 in de Septuaginta¹⁸².

¹⁷⁸ De tekst in de Romeinenbrief heeft καὶ en gebruikt het lidwoord τοῦ. Op dit punt laten een aantal manuscripten een divers beeld zien waardoor niet met zekerheid kan worden vastgesteld of dit tot de oorspronkelijke versie heeft behoord. Evenals andere citaten en allusies in het Nieuwe Testament is ook hier gebruik gemaakt van ἐν δεξιᾷ in plaats van ἐκ δεξιῶν zoals in de Septuaginta.

¹⁷⁹ Hengel, M. (2006). "Setze dich zu meiner Rechten!" Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes uns Psalm 110,1. In M. Hengel, *Studien zur Christologie* (S. 281-367). Tübingen: Mohr Siebeck, 301vv.; Elliott, J. H. (2000). *1 Peter*. New York: Doubleday, 682vv

¹⁸⁰ 1 Pet.3,18; 21. Elliott, J. H. (2000). *1 Peter*. New York: Doubleday, 682.

¹⁸¹ Hier is het woord ἀγγέλων gebruikt en niet ἀρχὴν zoals in 1 Kor.15,24. Maar ἀρχὴν kan gebruikt worden om 'engelenmachten' aan te duiden. Dit houd ik voor waarschijnlijk in het geval van 1 Kor.15,24. Zie voor behandeling drie termen ook: Elliott, J. H. (2000). *1 Peter*. New York: Doubleday, 686.

¹⁸² Elliott, J. H. (2000). *1 Peter*. New York: Doubleday, 687.

4.5 De betekenis van Psalm 110 voor de brief aan de Hebreëen

4.5.1 Christus hoger dan de engelen (Hebr.1,3-4)

Hebr.1,3-4

*Die de glans is van zijn glorie en een beeld van zijn wezen, die alle dingen draagt door het woord van zijn kracht, hij heeft na de reiniging van de zonden te hebben voltrokken **plaatsgenomen aan de rechterhand van de Majesteit** in de hoge,*

Zoveel treffelijker geworden dan de engelen, als Hij uitnemender naam boven hen geërfd heeft.

Hebr.1,13

*Tot wie van de engelen heeft hij ooit gezegd: **“Zit aan mijn rechterhand totdat ik uw vijanden zal hebben gezet tot een voetbank voor uw voeten”?***

3 ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, καθαρισμόν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος **ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς,**

4 τοσοῦτω κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων ὅσω διαφορώτερον παρ’ αὐτοῦς κεκληρονόμηκεν ὄνομα.

13 πρὸς τίνα δὲ τῶν ἀγγέλων εἶρηκέν ποτε **κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου**

4.5.1.1 Jezus en de engelen

Jezus is door God hoog verheven boven het niveau van de engelen. Deze hoge positie van Jezus Christus toont de auteur aan door te verwijzen naar verschillende teksten uit het Oude Testament waaronder opvallend veel psalmen¹⁸³. Hij citeert daarom in het volgende hoofdstuk expliciet aan psalm 8,5-7 waar het gaat over Jezus aan wie alle dingen (παντα) onderworpen zijn.

4.5.1.2 Betekenis van psalm 110,1 voor Christus' positie

Bij zijn betoog over de positie van Jezus ten opzichte van de engelen gebruikt de auteur psalm 110,1b in vers 3 en 110,1bc in vers 13. Tussen het grote aantal geciteerde psalmen staan psalm 2,7 en 8,5-7 die van groot belang zijn geweest voor de vroeg christelijke gemeente met betrekking tot de het geloof in Jezus Christus. Deze drie psalmen worden ook hier gebruikt om aan te tonen dat Jezus een positie heeft die ver boven de engelen uitgaat waarbij psalm 110 duidt op zijn glorieuze plaats aan Gods rechterhand in de hemel.

Het gebruik van μεγαλωσύνη als een omschrijvende uitdrukking voor God benadrukt de verhevenheid van Christus en zijn onderscheidende kwaliteit ten opzichte van de engelen. Het onderstreept het deelhebben van de Zoon aan de almacht van God¹⁸⁴. Opvallend is dat de auteur hier gebruik maakt van het woord ὑψηλοῖς met prepositie ἐν. Kennelijk om daarmee de verhevenheid van Christus ten opzichte van de geschapen wereld en de engelen aan te tonen en de nadruk te leggen op het feit dat Jezus is verhoogd tot de hemelse sferen¹⁸⁵.

In vers 3 worden twee gebeurtenissen met betrekking tot Jezus Christus genoemd die in chronologische volgorde gezien moeten worden. Nadat Christus de reiniging van de zonden had bewerkstelligd nam hij plaats aan de rechterhand van God. Opvallend is dat hier geen melding wordt gemaakt van de opstanding uit de dood en de hemelvaart van Christus¹⁸⁶. Het lijkt erop dat de auteur alle nadruk wil leggen op de verzoening en de verhoging van Jezus Christus en daarom de andere gebeurtenissen omtrent Jezus buiten beschouwing laat.

¹⁸³ Hebr.1,4;13.

¹⁸⁴ Grässer, E. (1990). *An die Hebräer* (Bde. XVII/1-2). Neuenkirchen: Neuenkirchener Verlag, 65.

¹⁸⁵ Lane, W. L. (1991). *Hebrews 1-8* (Bd. 47a). Dallas, Texas: Word Books, Publisher, 16.

¹⁸⁶ Grässer, E. (1990). *An die Hebräer* (Bde. XVII/1-2). Neuenkirchen: Neuenkirchener Verlag, 65vv.

Het citaat uit psalm 110 in vers 13 komt exact overeen met de tekst uit de Septuaginta, zelfs de gebruikte imperativus komt overeen. De allusie in vers 3 maakt in tegenstelling tot het citaat gebruik van de prepositie ἐν met dativus δεξιᾶ.

4.5.2 Jezus; een barmhartig hogepriester (Hebr.5,6-10)

Jezus wordt aangeduid als de hogepriester naar de orde van Melchisedek zoals psalm 110,4 laat zien. In deze passage wordt gerefereerd aan Melchisedek koning van de stad Salem uit Genesis 14 die ook een priesterlijke functie vervulde.

Hebr.5,6-10

Zoals hij ergens anders zegt: “U bent priester tot in eeuwigheid naar de orde van Melchisedek”,

Die in de dagen van zijn vlees smekingen en gebeden tot degene die hem kon redden van de dood met sterk geroep en tranen geofferd heeft en hij werd verhoord vanwege zijn ontzag voor God,

hoewel hij de zoon was, heeft hij gehoorzaamheid geleerd uit hetgeen hij geleden heeft,

en toen hij het einde had bereikt werd hij voor allen die hem gehoorzamen een eeuwige bron van redding,

door God als hogepriester genoemd naar de orde van Melchisedek.

⁶ καθὼς καὶ ἐν ἑτέρῳ λέγει· **σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ,**

⁷ ὃς ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ δεήσεις τε καὶ ἱκετηρίας πρὸς τὸν δυνάμενον σφῆξιν αὐτὸν ἐκ θανάτου μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρύων προσενέγκας καὶ εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας,

⁸ καίπερ ὢν υἱός, ἔμαθεν ἀφ’ ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν,

⁹ καὶ τελειωθεὶς ἐγένετο πᾶσιν τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου,

¹⁰ προσαγορευθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ **ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ.**

4.5.2.1 De passage over Jezus als hogepriester

Het citaat en de allusie naar psalm 110,4 staan in een perikoop waar Jezus wordt getypeerd als de grote hemelse hogepriester die tegelijkertijd de Zoon van God is¹⁸⁷. Hij is de gelovigen tot hulp en bijstand dankzij zijn leven op aarde waarbij hij gehoorzaamheid geleerd heeft tijdens zijn lijden¹⁸⁸. Op die manier is hij hen tot een oorzaak van eeuwig heil geworden. Jezus Christus wordt als barmhartige hogepriester afgeschilderd in het kader van de oproep vast te houden aan de belijdenis en te volharden in de hoop¹⁸⁹.

4.5.2.2 Een geroepen hogepriester in Psalm 110,4

Voor het eerst in de brief stelt de auteur het priesterschap van Jezus aan de orde aan de hand van psalm 110,4 waar sprake is van het eeuwige priesterschap naar de orde van Melchisedek. De zinsopbouw van het citaat komt sterk overeen met de Septuaginta. Slechts de imperativus εἶ ontbreekt. Anders is het met de allusie in Hebr. 5,10 waar de schrijver het woord ἱερεὺς heeft vervangen door ἀρχιερεὺς¹⁹⁰.

Twee eigenschappen kenmerken een aardse hogepriester waarmee Christus vergeleken wordt. Allereerst dient een hogepriester andere mensen en weet hij met welke zwakheden men te maken heeft. Verder wordt een hogepriester door God zelf geroepen om zijn ambt uit te oefenen zoals dat ook bij Aäron het geval is geweest. Met Aäron en daarmee het gehele levitische priesterschap wordt nu Jezus vergeleken. Ook hij is door God geroepen (5,5-6) zoals

¹⁸⁷ Hebr.4,14;5,5;8.

¹⁸⁸ Hebr.4,15vv; 5,

¹⁸⁹ Hebr.4,14 en 6,9-20.

¹⁹⁰ Gebruikt hij ἀρχιερεὺς om een verband te leggen tussen het offer van de hogepriester op grote verzoendag en het offer van Jezus de hemelse hogepriester?

psalm 2,7 en 110,4 bewijzen en heeft medemenselijkheid geleerd uit zijn lijden (5,7-8). Hoewel hier nog geen sprake is van het verschil tussen een aards en hemels hogepriester zoals in Hebreëen 7,11-28 treedt het kwalitatieve onderscheid tussen Aäron en Christus al duidelijk naar voren. Het eeuwige karakter (εις τὸν αἰῶνα) van het hogepriesterschap van Jezus wordt in deze perikoop echter niet genoemd. Christus' priesterschap onderscheidt zich van dat van Aäron door de Goddelijke roeping¹⁹¹. Opmerkelijk is dat aan psalm 2 geen priesterlijke waardigheid van Jezus ontleend kan worden. Het fungeert als een bewijs van de koninklijke waardigheid van Christus zoals psalm 110,4 zijn priesterlijke glorie aantoont. Beiden psalmen samen typeren het priesterschap naar de orde (τάξις) van Melchisedek zoals blijkt uit Hebreëen 5,10. Zo vormt voor de auteur een combinatie van koninklijke en priesterlijke waardigheid van Christus. Zijn roeping en het ontvangen van het ambt is tegelijkertijd ook zijn verhoging¹⁹². Uit de passage waarin psalm 110,4 wordt geciteerd blijkt dat Jezus niet zozeer priester 'is' maar dat hij dat krachtens roeping 'geworden' is. Hij moest evenals andere mensen gehoorzaamheid leren door zijn lijden. Op die manier kan hij een volkomen helper zijn en de barmhartige en trouwe hogepriester¹⁹³. Jezus lijdt mee en kan zich inleven in de situatie van mensen en is nederig en bescheiden. Op die manier kan hij zoals de levitische hogepriesters optreden bij God ten behoeve van de mensen. De auteur voegt hiermee de hemelse intercessio toe aan het priesterschap van Jezus¹⁹⁴.

4.5.3 Christus onze hoop (Hebr.6,20)

Hebr.6,20

*Waar de voorloper voor ons is ingegaan namelijk Jezus, die **naar de orde van Melchisedek een hogepriester geworden is tot in eeuwigheid.***

²⁰ ὅπου πρόδρομος ὑπὲρ ἡμῶν εἰσῆλθεν Ἰησοῦς, **κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ ἀρχιερεὺς γενόμενος εἰς τὸν αἰῶνα.**

4.5.3.1 Een aansporing tot hoop

In de perikoop waarin deze allusie naar psalm 110 staat worden de lezers opgeroepen de hoop vast te houden en daarin ijverig te blijven tot de verwezenlijking ervan¹⁹⁵. Het is onmogelijk dat God met betrekking tot zijn beloften en eden liegt en daarom vormen deze een krachtige aansporing om de hoop vast te houden¹⁹⁶. De hoop is in deze passage weergegeven door de metafoor van een anker van de ziel die reikt tot in het allerheiligste deel van het hemelse heiligdom waar Jezus is binnengegaan¹⁹⁷.

4.5.3.2 Betekenissen

De draagkrachtigste grond van de zekerheid van de hoop ligt volgens deze passage in Jezus zelf. Hij is als πρόδρομος het hemelse heiligdom binnengegaan en heeft de toegang tot de hemel en Gods troon ontsloten¹⁹⁸. Vergelijkbaar hiermee zijn de opvattingen dat Jezus Christus de eersteling (απαρχή) geworden is van degenen die zullen opstaan zoals Paulus schrijft in 1 Korinte 15,20 en de eerstgeborene (πρωτοτοκος) uit de doden zoals in Kolossenzen 1,18. De zekerheid van de hoop ligt in Jezus zelf en dat is troost en bemoediging voor de lezer. Daarom

¹⁹¹ Grässer, E. (1990). *An die Hebräer* (Bde. XVII/1-2). Neuenkirchen: Neuenkirchener Verlag, 288vv.

¹⁹² Hay, D. M. (1965). *Glory at the right hand* (Bd. 18 SBL). Nashville, Tennessee: Parthenon Press, 144vv.

¹⁹³ Hebr.2,17.

¹⁹⁴ Hebr.5,1. Grässer, E. (1990). *An die Hebräer* (Bde. XVII/1-2). Neuenkirchen: Neuenkirchener Verlag, 287vv.

¹⁹⁵ Hebr.6,11-12.

¹⁹⁶ Hebr.6,18.

¹⁹⁷ Hebr.6,19-20.

¹⁹⁸ Hebr.4,11vv; 9,11vv; 10,20 vv. Zie ook: Grässer, E. (1990). *An die Hebräer* (Bd. XVII/1). Neuenkirchen: Neuenkirchener Verlag, 386vv.

spoort de auteur zijn lezers aan tot hopen. Verwezenlijk en grijp de hoop die voor ons ligt¹⁹⁹. Hoop is anker van de ziel die reikt tot in het binnenste van het heiligdom waar Jezus reeds is binnengegaan. Dat Christus voorloper is ὑπὲρ ἡμῶν heeft een soteriologische betekenis en verwijst naar zijn hemelse intercessio. Hij heeft het eenmalige offer van zichzelf gebracht en is zo voor ons binnen en voorgegaan.

Voor het eerst wordt het eeuwig karakter van het priesterschap van Christus (ἀρχιερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα) expliciet benadrukt waarmee door de auteur een verbinding gelegd wordt met het gedeelte dat volgt²⁰⁰.

4.5.4 Priester tot in eeuwigheid (Hebr.7,3;11;15-17;21)

Hebr.7,3

Zonder vader, zonder moeder, zonder geslachtsregister, zonder begin van dagen of einde van leven, en gelijkgesteld aan de Zoon van God, blijft hij priester voor altijd.

³ ἀπάτωρ ἀμήτωρ ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων, ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ, μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές.

Hebr.7,11

Indien dan de volkomenheid door het levitische priesterschap was - want het volk heeft op basis van haar de wet ontvangen - waarom was het verder nodig dat een andere priester opstond volgens de orde van Melchisedek van wie niet werd gezegd; volgens de orde van Aäron?

¹¹ Εἰ μὲν οὖν τελείωσις διὰ τῆς Λευιτικῆς ἱερωσύνης ἦν, ὁ λαὸς γὰρ ἐπ' αὐτῆς νενομοθέτηται, τίς ἔτι χρεια κατὰ τὴν τάξιν **Μελχισέδεκ** ἕτερον ἀνίστασθαι ἱερέα καὶ οὐ κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρῶν λέγεσθαι

Hebr.7,15-17

En zelfs nog duidelijker wordt het, indien naar het evenbeeld van Melchisedek een andere priester opstaat,

¹⁵ καὶ περισσώτερον ἔτι κατάδηλόν ἐστιν, εἰ κατὰ τὴν ὁμοιότητα **Μελχισέδεκ** ἀνίσταται ἱερεὺς ἕτερος,

die niet volgens de wet van het vleselijke gebod is geworden maar volgens de kracht van het onvergankelijke leven.

¹⁶ ὃς οὐ κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης γέγονεν ἀλλὰ κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου.

Want hij getuigt: "U bent priester tot in eeuwigheid naar de orde van Melchisedek".

¹⁷ μαρτυρεῖται γὰρ ὅτι σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν **Μελχισέδεκ**.

Hebr.7,21

Maar deze met eedzwering door degene die tegen hem zei: "De Heer heeft gezworen en het zal hem niet berouwen": "U bent priester tot in eeuwigheid".

²¹ ὁ δὲ μετὰ ὀρκωμοσίας διὰ τοῦ λέγοντος πρὸς αὐτόν· ὤμοσεν κύριος καὶ οὐ μεταμεληθήσεται· σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα.

4.5.4.1 Context

Dit hoofdstuk bestaat uit twee delen waarin de auteur allereest het karakter van de figuur van Melchisedek uiteenzet. De boven historische persoon die een dubbelfunctie vervulde namelijk

¹⁹⁹ Hebr.6,11;18.

²⁰⁰ Hebr. 7,1-28. Lane, W. L. (1991). *Hebrews 1-8* (Bd. 47a). Dallas, Texas: Word Books, Publisher, 154.; Grässer, E. (1990). *An die Hebräer* (Bde. XVII/1-2). Neuenkirchen: Neuenkirchener Verlag, 387.

dat van koning en priester²⁰¹. Daarna betoogt de schrijver het wezenlijk verschil tussen de aardse hogepriester Aäron en de hemelse hogepriester Christus dat een eeuwig karakter draagt²⁰².

4.5.4.2 Betekenis

Hebreeën 7,3 begint met een aantal ontkennde typering van de figuur van Melchisedek. Hij is ἀπάτωρ en ἀμήτωρ dat erop wijst dat de afkomst van Melchisedek een geheimenis is. Om die reden wordt ook van hem gezegd dat hij geen geslachtsregister heeft waarmee de lezer wordt voorbereid op de volgende twee negatieve typering *μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν* en *μήτε ζωῆς*. Het ontbreken van een geslachtsregister is een belangrijk punt van verschil tussen het priesterschap van Melchisedek en dat van Aäron waarop de auteur de nadruk legt²⁰³. Het ontbreken ervan moet niet gezien worden als een diskwalificatie maar het duidt op de verheven status van het priesterschap waarbij niet de natuurlijke afstamming bepalend is maar de roeping door God (5,4)²⁰⁴. De typering *μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν* *μήτε ζωῆς* is een verwijzing naar de geboorte en het einde van het natuurlijke leven, de dood. Deze menselijke verordeningen zijn niet op Melchisedek van toepassing. Hij is niet onderhevig aan de begrenzing van sterfelijke mensen die door de dood worden gehinderd zoals ook Jezus Christus geen deel heeft aan de verstoringen van het menselijke leven²⁰⁵. Deze typering van Melchisedek wijst op het meta-historische, eeuwige en pre-existente karakter van deze priesterfiguur uit Genesis. Dat betekent echter niet dat Melchisedek en Jezus als eeuwige priesters volledig aan elkaar gelijk zijn. Dat zou Goddelijke waardigheid en eer aan hem toekennen. Melchisedek is ἀφωμοιωμένος τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ, gelijkgesteld aan de Zoon van God, en niet andersom²⁰⁶. Hij is een hulpmiddel om de pre-existente Christus beter te verstaan en fungeert als het archetype van het priesterschap van Christus en verbeeldt de belofte van God uit psalm 110,4²⁰⁷. Met betrekking tot de figuur van Melchisedek zijn dus twee dingen belangrijk namelijk zijn priesterlijke en transcendentale betekenis en dat op basis van de allusie naar psalm 110,4 μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές²⁰⁸.

Het onderscheidende van de orde van Melchisedek ligt ook in de oneindigheid en onveranderlijkheid van zijn priesterschap²⁰⁹. Dit blijkt uit Hebreeën 7,16 en 23-24 waar van Christus wordt gezegd dat hij priester is *κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου*, volgens de kracht van het onvergankelijke leven. Ook om die reden citeert de auteur vervolgens psalm 110,4 waarvan de tekst bijna geheel overeenkomt met de Septuaginta²¹⁰. Jezus heeft dat eeuwige onveranderlijke leven en daarom is hij priester naar het evenbeeld van Melchisedek.

In Hebreeën 7,21-22 legt de auteur de nadruk op de eed waarmee Christus door God geroepen is tot zijn priesterlijke ambt waarmee hij de betrouwbaarheid van dit nieuwe priesterschap

²⁰¹ Hebr.7,2 vv.

²⁰² Hebr.7,11-28.

²⁰³ Hebr.7,14. O'Brien, P. T. (2010). *The letter to the Hebrews*. Grand Rapids, Michigan: Wim. B. Eerdmans Publishing Co, 248.

²⁰⁴ Lane, W. L. (1991). *Hebrews 1-8* (Bd. 47a). Dallas, Texas: Word Books, Publisher, 166vv.

²⁰⁵ Hebr.7,8; 23.

²⁰⁶ O'Brien, P. T. (2010). *The letter to the Hebrews*. Grand Rapids, Michigan: Wim. B. Eerdmans Publishing Co, 249.

²⁰⁷ De pre-existentie van Christus kan worden afgeleid uit Hebreeën 1,2vv waar van hem wordt gezegd dat hij de wereld geschapen heeft. Dat betekent dat Christus al bestond voor al het geschapene en dat wijst sterk op pre-existentie. Zie ook: Grässer, E. (1990). *An die Hebräer* (Bde. XVII/1-2). Neuenkirchen: Neuenkirchener Verlag, 22vv.

²⁰⁸ Grässer, E. (1990). *An die Hebräer* (Bde. XVII/1-2). Neuenkirchen: Neuenkirchener Verlag, 20vv.

²⁰⁹ Hay, D. M. (1965). *Glory at the right hand* (Bd. 18 SBL). Nashville, Tennessee: Parthenon Press, 147vv.; Lane, W. L. (1991). *Hebrews 1-8* (Bd. 47a). Dallas, Texas: Word Books, Publisher, 167; 184vv.; Grässer, E. (1990). *An die Hebräer* (Bde. XVII/1-2). Neuenkirchen: Neuenkirchener Verlag, 23vv.

²¹⁰ Ook hier zit het verschil tussen het citaat en de tekst van de Septuaginta in het ontbreken van de imperativus εἶ.

benadrukken wil op wie de hoop van de gemeente gevestigd is. Dit doet hij op basis van een allusie naar psalm 110,4 waarin gesproken wordt over de eed van JHWH²¹¹.

4.5.5 De verheven hogepriester (Hebr.8,1-2;10,12-13)

De plaats van Jezus aan de rechterhand van God wordt door de auteur verbonden met zijn priesterlijke dienst in zowel Hebr.8,1 als 10,12-13. Dat is de reden waarom deze twee allusies naar psalm 110 hier gezamenlijk worden bestudeerd.

Hebr.8,1-2

*Maar de hoofdzaak van het betoog is, dat wij zo een hogepriester hebben, die **gezeten is aan de rechterhand van de troon van de Majesteit** in de hemelen,*

Die de dienst vervult van het allerheiligste en het ware heiligdom, die door de Heer is opgericht en niet een mens.

Hebr.10,12-13

*Maar deze is, na een eenmalig offer voor de zonden te hebben gebracht voor altijd gezeten **aan de rechterhand van God**,*

*Waar hij sindsdien wacht **totdat zijn vijanden worden gezet tot een voetbank voor zijn voeten.***

¹ Κεφάλαιον δὲ ἐπὶ τοῖς λεγομένοις, τοιοῦτον ἔχομεν ἀρχιερέα, ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς,

² τῶν ἁγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς, ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος, οὐκ ἄνθρωπος.

¹² οὗτος δὲ μίαν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν προσενέγκας θυσίαν εἰς τὸ διηνεκὲς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ,

¹³ τὸ λοιπὸν ἐκδεχόμενος ἕως τεθῶσιν οἱ ἐχθροὶ αὐτοῦ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν αὐτοῦ.

4.5.5.1 Psalm 110,1 en de hogepriester

In het voorafgaande hoofdstuk betoogt de schrijver dat Jezus de priester uit psalm 110,4 is. Dat priesterschap is eeuwig van karakter omdat Jezus eeuwig is. In dit hoofdstuk gaat het om de kern van zijn betoog waar sprake is van Jezus als de hogepriester in het ware hemelse heiligdom. Een dienaar van een nieuw en beter verbond dan het oude. Dat nieuwe verbond is veel meer geestelijk van karakter; het spreekt immers van een geschreven wet in het hart van Israël²¹².

4.5.5.2 De betekenis van psalm 110,1 voor Christus als de hogepriester

De hoofdzaak die de schrijver van de brief aan de Hebr.8,1 wil doorgeven is niet zozeer dat Christus hogepriester is die plaats genomen heeft aan de rechterhand van God maar veel meer dat hij dienst doet als priester in τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς, het ware hemelse heiligdom zoals blijkt uit vers 2²¹³. Daar Jezus' priesterschap eeuwig is kan een ieder die tot hem komt redden omdat hij eeuwig leeft en altijd voor hen kan pleiten waaruit blijkt dat het priesterschap verbonden is met de hemelse intercessio van Christus zoals in Romeinen 8,34. Deze voorspraak is niet alleen een gevolg van het sterven van Christus maar ook een bewijs van zijn plaats aan de rechterhand van God²¹⁴.

Opvallend zijn de overeenkomsten tussen deze passage en die in Hebr.8,1,3 waar eveneens sprake is van Jezus die aan de rechterhand van de Majesteit in de hemel heeft

²¹¹ Lane, W. L. (1991). *Hebrews 1-8* (Bd. 47a). Dallas, Texas: Word Books, Publisher, 186vv.; Grässer, E. (1990). *An die Hebräer* (Bde. XVII/1-2). Neuenkirchen: Neuenkirchener Verlag, 54.

²¹² Hebr.8,10-12.

²¹³ Lane, W. L. (1991). *Hebrews 1-8* (Bd. 47a). Dallas, Texas: Word Books, Publisher, 204.

²¹⁴ Hebr.7,25-27; 10,12. Zie ook: Hengel, M. (2006). "Setze dich zu meiner Rechten!" Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes uns Psalm 110,1. In M. Hengel, *Studien zur Christologie* (S. 281-367). Tübingen: Mohr Siebeck, 301vv.

plaatsgenomen²¹⁵. Daar is echter sprake van de nadruk op de verheven en eervolle plaats van Christus, terwijl hier de hemelse dienst van Christus als priester wordt benadrukt. De functie van Christus als priester in het hemelse heiligdom bepaalde zijn superioriteit ten opzichte van het Levitische priesterschap. De auteur kan dat doen op basis van psalm 110,1. Op aarde zou Jezus geen priester zijn. Maar Christus is in de hemel en daar oefent hij wel degelijk een priesterlijke functie uit.

4.6 Samenvatting en conclusie

Het lijkt erop dat Jezus bij zijn onderricht op het tempelplein gebruikt maakt van een bekende messiaanse interpretatie van psalm 110 om de religieuze leiders te wijzen op het goddelijke transcendente karakter van de Messias. Tijdens het verhoor door de hogepriester wordt psalm 110 door Jezus verbonden met de Mensenzoon uit het apocalyptische visioen in Daniël 7 en het koninkrijk der hemelen dat op handen is zoals later ook Stefanus doet voorafgaand aan zijn executie. Deze combinatie van psalm 110 en Daniël 7,13 wijst op een eschatologische interpretatie van de psalm. Jezus vervult een cruciale rol bij de overgang naar een nieuwe tijd namelijk dat van het nieuwe koninkrijk zoals daarvan ook sprake is in het visioen met de Mensenzoon van Daniël.

Psalm 110 wordt in de synoptische evangeliën gebruikt om het karakter van de Messias te duiden en te bewijzen dat Jezus de Messias is. Deze psalm is voor de synoptici belangrijk met betrekking tot de vraag wie Jezus *is* terwijl in bij de overige citaten en allusies in het Nieuwe Testament het gaat om wat Jezus *doet*. Het geloof in Jezus als de Messias, de Mensenzoon en Zoon van God is dan kennelijk verder geconsolideerd. De allusies naar en de citaten van psalm 110 in Handelingen en de geschriften van Paulus en Petrus wijzen erop dat deze psalm functioneerde als het bewijs voor de verhoogde status en glorie van Jezus.

Uniek met betrekking tot het gebruik en de betekenis van psalm 110 is de brief aan de Hebreëen waar het vierde vers is gebruikt om de priesterlijke waardigheid en functie van Jezus te bewijzen naast zijn verheven en koninklijke functie. De nadruk ligt op het meta-historische karakter van Jezus en zijn priesterschap volgens de orde van Melchisedek.

De structuur en syntaxis van de referenties naar psalm 110 laten zien dat deze psalm van grote betekenis geweest moet zijn voor de Christologie. Veelal wordt in hymnische, doxologische stijl gerefereerd aan psalm 110,1 en opvallend is de combinatie met psalm 8,7 waarmee wordt gewezen op de verhoogde Christus aan wie heel de kosmos onderworpen is. Dat een groot deel van de allusies naar psalm 110 gedaan worden in belijdenissen of hymnische passages wijst op een vroege consolidering van de christologie al rond 58 CE dus al tijdens de eerste of tweede generatie na het leven van Jezus. Paulus gebruikte bestaande hymnische passages die waarschijnlijk teruggaan op de joods-christelijke gemeenschap te Jeruzalem.

De behandeling van psalm 110 in de Septuaginta liet zien dat vers 3 belangrijk is voor de opvattingen met betrekking tot het transcendente karakter van de Messias vanwege de toespelingen op het meta-historische karakter. Opmerkelijk is de grote afwezigheid van deze tweede Godsspraak uit deze psalm.

Volgens het gebruik van psalm 110 in het Nieuwe Testament is Jezus de Messias die verhoogd is en plaats genomen heeft in de hemel aan Gods rechterhand waar hij heerschappij voert over heel de schepping, heel de kosmos. Om die reden wordt psalm 8 zo frequent geciteerd in verband met psalm 110. Jezus is in de hemel en is daar ten behoeve van zijn gemeente waar hij voor haar pleit niet alleen als koning dankzij zij deelname aan Gods heerschappij door zijn plaats aan Gods rechterhand maar ook vanwege zijn eeuwige priesterschap naar de orde van Melchisedek. Daardoor kan Jezus pleiten bij God voor allen die hem toebehoren.

²¹⁵ Grässer, E. (1990). *An die Hebräer* (Bde. XVII/1-2). Neuenkirchen: Neuenkirchener Verlag, 80.; Lane, W. L. (1991). *Hebrews 1-8* (Bd. 47a). Dallas, Texas: Word Books, Publisher, 205.; uchanan, G. W. (1972). *To the Hebrews, translation, comment and conclusions*. New York: Doubleday & Company, INC, 132.

5 Vroeg-Joodse en rabbijnse interpretaties van Psalm 110

Uit de bestudering van de betekenis en interpretatie van psalm 110 in het Nieuwe Testament blijkt dat deze psalm van grote betekenis is geweest voor de vroegchristelijke gemeente met betrekking tot Jezus van Nazaret. In hoeverre heeft de vroegchristelijke gemeente bij de interpretatie van deze psalm aangesloten bij gangbare motieven. Vandaar dat in dit hoofdstuk onderzoek wordt gedaan naar de betekenis die in het jodendom uit de periode van de tweede tempel aan deze psalm werd gegeven. Omdat latere rabbijnse teksten de doorwerking van oudere motieven en interpretaties kunnen reflecteren zullen ook deze teksten worden onderzocht.

Het onderzoek naar de interpretaties van psalm 110 in de literatuur van het Jodendom beginnen we met de bestudering van teksten afkomstig uit Qumran. Daarna volgt het gebruik van deze psalm in de Targum en de Midrasjim.

5.1 Psalm 110 en de teksten van Qumran

Aan het eind van de jaren 40 van de 20^e eeuw CE werden in het gebied ten westen van de Dode Zee een groot aantal teksten gevonden die in elf grotten bij Qumran waren verborgen. Niet onomstreden is de these dat deze gemeenschap van Qumran waarvan deze geschriften afkomstig zijn gezien moet worden als een besloten gemeenschap die tot de beweging van de Essenen gerekend kan worden²¹⁶. Het geloof en de leefwijze van de beweging van Qumran vertonen namelijk sterke overeenkomsten met die van de Essenen. Het is daarom goed mogelijk dat deze gemeenschap onderdeel is geweest van de grotere beweging van de Essenen die Palestina kende²¹⁷. Anderen denken dat de gevonden teksten in Qumran mogelijk ontstaan zijn in een kleine groep Joden die in Jeruzalem opereerde.

Archeologische bewijzen laten zien dat Qumran ongeveer vanaf 150 BCE tot 68 CE bewoond is geweest en dat de ontwikkeling van deze beweging in de woestijn van Juda verschillende fasen heeft gekend²¹⁸.

De teksten van Qumran bevatten diverse rollen met daarin psalmen waarin echter psalm 110 ontbreekt²¹⁹. Maar twee andere teksten zijn relevant met het oog op psalm 110 en de daarin voorkomende opvattingen en denkbeelden. Allereerst is dat de Aramese Apocalyps en vervolgens een geschrift waarin Melchisedek een belangrijke rol vervult. Deze twee teksten uit de rollen uit Qumran zullen in deze paragraaf worden bestudeerd.

5.1.1 De Aramese Apocalyps (4Q246)

Dit geschrift uit de collectie teksten van Qumran moet rond 25 BCE worden gedateerd op basis van paleografische gegevens. Evenals andere teksten uit Qumran die in het Aramees geschreven zijn is dit een geschrift dat niet verbonden lijkt te zijn geweest met de Essenen²²⁰. Het manuscript van deze tekst bevat twee kolommen waarvan de tweede zal worden bestudeerd vanwege thematische overeenkomsten met psalm 110.

²¹⁶ VanderKam, J. C. (2010). *The Dead Sea scrolls today* (2 Ausg.). Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 97vv.

²¹⁷ Ibidem. 127.

²¹⁸ VanderKam houdt het voor mogelijk dat de gemeenschap voor een bepaalde periode is vertrokken naar Damascus op basis van het Damascus Document. Zie: VanderKam, J. C. (2010). *The Dead Sea scrolls today* (2 Ausg.). Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 133.

²¹⁹ Ibidem. 173vv.

²²⁰ Zimmermann, J. (1998). *Messianische Texte aus Qumran : königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran*. Tübingen: Mohr Siebeck, 131.

4QAramaic Apocalyps, Col.II²²¹

ברה די אל יתאמר ובר עליון יקרונה
כזיקיא
די חזיתא כן מלכותהן תהוה שני[ן] ימלכו
על
ארעא וכלא ידשון עם לעם ידוש ומדינה
למדני[ג]ה
עד יקום עם אל וכלא יניח מן חרב
מלכותה מלכות עלם וכל ארחתה בקשט
ידי[ן]
ארעא בקשט וכלא יעבד שלם חרב מן
ארעא יסף
וכל מדינתה לה יסגדון אל רבא באילה
הוא יעבד לה קרב עממין ינתן בידה וכלהן
ירמה קדמוהי שלטנה שלטן עלם וכל
תהומי

1 He will be called son of God, and they will call him son of the Most High. Like the sparks
2 that you saw, so will their kingdom be; they will rule several year[s] over
3 the earth and crush everything; a people will crush another people, and a province another provi[n]ce.
4 ^{Blank} Until the people of God arises and makes everyone rest from the sword. ^{Blank}
5 His kingdom will be an eternal kingdom, and his all his paths in truth. He will jud[ge]
6 the earth in truth and will make peace. The sword will cease from the earth,
7 and all the provinces will pay him homage. The great God is his strength,
8 he will wage war for him; he will place the peoples in his hand and
9 cast them all away before him. His rule will be an eternal rule, and all the abysses

5.1.1.1 *Betekenis Aramese Apocalyps in verband met psalm 110*

In de tweede kolom van deze Apocalyps gaat het over een persoon די אל, 'zoon van God' die בר עליון 'zoon van de Allerhoogste' zal worden genoemd. De auteur heeft hier אל gebruikt en niet אלוהים waarmee hij duidelijk maakt dat het niet om een of andere godheid gaat maar over de God van Israël. Niet direct duidelijk is wie in de eerste twee verzen worden bedoeld met 'zij' die deze zoon van God zullen typeren als zoon van de Allerhoogste. Heeft de auteur daarmee de engelen op het oog die deze figuur eer zullen bewijzen? Deze lezing past in elk geval bij de titel עליון waarmee wordt aangegeven dat hij een verheven positie inneemt ten opzichte van deze hemelse wezens. Hierdoor draagt deze 'zoon van God' en 'zoon van de Allerhoogste' een meer transcendent karakter, vergelijkbaar met psalm 110 in de Septuaginta²²².

Het is ook mogelijk dat met deze 'zij' de koningen en heersers op aarde zijn bedoeld. Hun koninkrijken worden immers gekarakteriseerd als tijdelijk en kortstondig door het gebruik van het woord זיקיא dat kan worden vertaald met 'bliksem', 'kometen' of 'brandende pijlen'. Niet alleen het kortstondige en daardoor relatieve karakter van de koninkrijken van de machthebbers wordt aangewezen ook hun wrede en vernietigende karakter. Hiermee lijkt er sprake te zijn van overeenkomsten met het eerste visioen van Daniël in hoofdstuk 7 waar ook wordt gewezen op het onmenselijke en vernietigende karakter van de aardse rijken uitgebeeld door vier dieren. Juist het vierde rijk uit het visioen van Daniël is gewelddadiger omdat het de voorafgaande koninkrijken vernietigt en vermorzelt²²³. Deze typering en karakterisering van de macht die de heersers uitoefenen door hun koninkrijken te kenmerken als tijdig en kortstondig is ook een relativering van de gevolgen en de invloed die deze rijken hebben in de geschiedenis.

²²¹ Martínez, F. G., & Tigchelaar, E. J. (2000). *The Dead Sea Scrolls Study edition* (2 Ausg.). Leiden/Grand Rapids: Brill/Wm B. Eerdmans Publishing Company.

²²² Deze figuur heeft in 4Q246 een verhoogde positie ten opzichte van andere schepselen zoals de engelen en lijkt daarom een meer transcendent karakter te dragen.

²²³ Dan.7,23 laat het onmenselijke gewelddadige karakter van het vierde rijk zien. Zie ook: Zimmermann, J. (1998). *Messianische Texte aus Qumran : königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran*. Tübingen: Mohr Siebeck, 148vv; 165vv.

Hoe de geschiedenis ook verloopt aan het eind ervan breekt de universele heerschappij van God aan.

Het boek Daniel laat zien dat het koninkrijk toegeschreven kan worden aan meerdere personen. In het zojuist aangehaalde visioen met de vier dieren ontvangen zowel de 'heiligen van de Allerhoogste' het eeuwige koningschap als de Mensenzoon²²⁴. Van een vergelijkbare dubbelzinnigheid lijkt ook sprake in deze Apocalyps uit Qumran. Is het koninkrijk gegeven aan het 'volk van God' of juist aan een individu hier de ברה די אל 'zoon van God'. De context lijkt echter sterke aanwijzingen te geven dat het koningschap wordt toegeschreven aan de 'zoon van God' zoals blijkt uit vers 5 van deze tekst.

Opvallend is het karakter van de heerschappij van de zoon van God volgens het citaat uit Daniël 7,14 dat in vers 6 van deze Apocalyps is gebruikt. Het koninkrijk van de zoon van de Allerhoogste is een eeuwig karakter zo maakt de auteur duidelijk. Deze karakterisering van de heerschappij en het nieuwe koninkrijk laat een sterke relatie zien tussen de Aramese Apocalyps en het boek Daniël.

Volgens vers 6 en 8 van deze tekst uit Qumran is de zoon van God betrokken bij het finale oordeel en de definitieve onderwerping van de vijanden. De zoon zal oorlog voeren en de volken onderwerpen. De aarde wordt door hem geoordeeld in 'waarheid' om tenslotte vrede te brengen. In deze Aramese Apocalyps gaat het dus over een zoon van God die de onderwerping van de vijanden wordt toegekend en betrokken is bij het laatste oordeel. Hij is een eschatologische wereldheerser die een universele koninklijke heerschappij ontvangt²²⁵. Op deze punten zijn overeenkomsten te zien met psalm 110 waar ook sprake is van een hemels figuur aan wie de heerschappij over de vijanden wordt toegezegd en die betrokken is bij het laatste oordeel en in dit alles wordt bijgestaan door God zelf²²⁶.

Niet alleen is er verwantschap met psalm 110 ook psalm 2,7 vertoont overeenkomsten met deze Apocalyps. Ook in psalm 2,7 is sprake van een persoon die door JHWH tot zijn zoon wordt geadopteerd en die de heerschappij over zijn vijanden wordt toegezegd. Dit motief van de verwekking of adoptie van een 'zoon van God' komt eveneens naar voren in psalm 110 in de Septuaginta. Daarnaast is er ook sprake van een sterk verwantschap met het visioen uit Daniël 7 waarin aan de Mensenzoon een eeuwig koninkrijk wordt gegeven. Hieruit kan worden geconcludeerd dat 4Q246 psalm 2,7, psalm 110,3 in de Septuaginta en het visioen uit Daniël 7 met elkaar verbindt.

5.1.2 11QMelchizedek tekst (11Q13)

De auteur van 11Q13 zet een bepaalde basisgedachte uiteen aan de hand van verschillende citaten uit de Hebreeuwse Bijbel. Zijn belangrijkste doel hierbij is waarschijnlijk dat hij zijn lezers een beter inzicht wil geven in de verwachte heilstijd²²⁷. Op basis van paleografische argumenten dateert Van der Woude 11Q13 in de eerste helft van de 1^e eeuw CE terwijl andere wetenschappers uitgaan van een ontstaan ongeveer tussen 75-25 BCE²²⁸.

²²⁴ In Dan.7,14 wordt het koningschap en het koninkrijk gegeven aan de Mensenzoon terwijl in Dan.7,18 sprake is van de 'heiligen van de Allerhoogste' aan wie het eeuwige koningschap wordt gegeven.

²²⁵ Zimmermann, J. (1998). *Messianische Texte aus Qumran : königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran*. Tübingen: Mohr Siebeck, 146.

²²⁶ Ibidem. 164.

²²⁷ Woude van der, A. S. (1965). Melchisedek als Himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midsraschim aus Qumran-Höhle XI. *Oudtestamentische studiën*(dl.14), 357.

²²⁸ Zimmermann, J. (1998). *Messianische Texte aus Qumran : königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran*. Tübingen: Mohr Siebeck, 390. Woude van der, A. S. (1965). Melchisedek als Himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midsraschim aus Qumran-Höhle XI. *Oudtestamentische studiën*(dl.14), 357.

Fragment I

וי[ום הכפ]ורים ה[וא]ה ס[וף] ה[י]ו[בל]
 העשירי
 לכפר בו על כול בני [אור ו]אנש[י] גורל
 מל[כי] [כי] צדק[...].ם עלי[המ]ה
 הת[...לפ]י כ[ולעש]ותמה כיא
 הואה הקץ לשנת הרצון למלכי צדק
 ולצב[אין ע]ם קדושי אל לממשלת
 משפט כאשר כתוב

עלין בשירי דויד אשר אמר אלוהים
 [נ]צב בע[דת אל] בקורב אלוהים ישפוט
 ועליו אמ[ר ו]עלי[ה]

למרום שובה אל ידין עמים ואשר א[מר]
 עד מתי ת[שפוטו עוול] ופני רשע[ים]
 תש[או ס]לה

פשרו על בליעל ועל רוחי גורלו א[שר]
 ...ים בסו[רמ]ה מחוקי אל ל[הרשיע]

ומלכי צדק יקום נקם משפטי א[ל] וביום
 החואה יצי[ל]מה מיד [בליעל ומיד כול
 ר[וחי גורלו]

ובעזרו כול אלי [הצדק וה]ואה א[שר]
 ...כול בני אל והפ[...]

הזואת הואה יום ה[שלום א]שר אמר
 ... ביד ישע[יה הנביא אשר אמר] מה
 נאו

על הרים רגל[י] מבש[ר] מ[שמיע שלום]
 מב[שר טוב משמיע ישוע]ה [א]ומר
 לציון [מלך]אלוהיך

Fragment II

[...] במשפט[י] אל כאשר כתוב עלין
 אומר לציון מלך אלוהיך [ציון ה]יאה

[עדת כול בני הצדק המה] מקימ[י]
 הברית הסרים מלכת [בד]רך העם
 ואל[ו]היך הואה

[...] מלכי צדק אשר יצי[ל]מה מי[ד]
 בליעל ואשר אמר והעברתמה שו[פ]

7 And the d[ay of aton]ement is the e[nd
 of] the tenth [ju]bilee

8 in which atonement shall be made for all
 the sons of [light and] for the men [of] the lot
 of Mel[chi]zedek. [...] ... over them...
 [..]accor[ding to] all their [wor]ks, for

9 it is the time for the "year of grace" of
 Melchizedek, and of [his] arm[ies, the nat]ion
 of the holy ones of God, of the rule of
 judgement, as is written

10 about him in the songs of David, who said:
 Ps 82:1 "Elohim will [st]and in the assem[bly of
 God], in the midst of the gods he judges". And
 about him he sai[d: Ps 7:8-9 "And] above [it],

11 to the heights, return: God will judge the
 peoples". As for what he sa[id: Ps 82:2 "How
 long will you] judge unjustly and show
 partia[lity] to the wicked? [Se]lah."

12 Its interpretation concerns Belial and the
 spirits of his lot, wh[os] ... turn[ing aside] from
 the commandments of God to [commit evil.]

13 But, Melchizedek will carry out the
 vengeance of Go[d's] judgements, [and on
 that day he will fr]e[e them from the hand of]
 Belial and from the hand of all the sp[irits of
 his lot.]

14 To his aid (shall come) all "the gods of
 [justice"; and h]e is the one w[ho ...] all the
 sons of God, and ... [..]

15 This [...] is the day of [peace about whi]ch
 he said [... through Isaiah the prophet, who
 said: [Isa 52:7 "How] beautiful

16 upon the mountains are the feet [of] the
 messen[ger who] announces peace, the
 mess[enger of good who announces
 salvati]on, [saying to Zion: your God
 reigns."]

23 [...] in the judgement[s of] God, as is
 written about him: [Isa 52:7 "Saying to Zi]on:
 your God rules." ["Zi]on"i[s]

24 [the congregation of all the sons of justice,
 those] who establish the covenant, those who
 avoid walking [on the pa]th of the people.
 And your God"i[s]

25 [... Melchizedek, who will fr]e[e them from
 the ha]nd of Belial. And as for what he said: ^{lev}

²²⁹ Martínez, F. G., & Tigchelaar, E. J. (2000). *The Dead Sea Scrolls Study edition* (2 Ausg.). Leiden/Grand Rapids: Brill/Wm B. Eerdmans Publishing Company.

5.1.2.1 De hemelse figuur Melchisedek in 11QMelch en psalm 110

Uit de volledige tekst zoals die gevonden is in de grotten van Qumran is hier een selectie gemaakt van verzen die relevant zijn met betrekking tot psalm 110.

De auteur schrijft in vers 7 tot en met 9 over de dag van de verzoening die plaatsvindt in het tiende jubeljaar. Dit tiende jubeljaar wordt hier getypeerd als een שנת הרצון, ‘jaar van het welbehagen’ van Melchisedek en zijn legers van de natie van de heiligen van God en ook een ‘jaar van genade’ van de heerschappij van het recht. Met het noemen van dit שנת הרצון wordt gerefereerd aan een passage uit Jesaja 61,2 waar dat jaar van het welbehagen een eschatologische betekenis heeft als een bevrijding van de zonden²³⁰. Het jubeljaar wordt ook in deze tekst eschatologisch geïnterpreteerd en toegepast want het wijst op de finale periode van de geschiedenis²³¹. Dat de figuur van Melchisedek niet alleen betrokken is bij de eindtijd maar ook te maken heeft met de vergeving en bevrijding van schuld en de verzoening verwijst naar zijn priesterlijke functie. Melchisedek is daarmee een priesterlijk en eschatologisch figuur.

Na deze passage citeert de auteur psalm 82,1 en psalm 7,8-9 waarmee teksten worden gebruikt die verwant zijn met de mythologische voorstelling van een godenvergadering waarin אלוהים plaats heeft en die deze goden bekritiseert vanwege het onrecht dat ze plegen. Met deze אלוהים wordt hier in deze tekst Melchisedek bedoeld²³². Hij zal recht spreken en tenslotte de volken van deze aarde oordelen. Op deze manier is Melchisedek een hemels figuur die staat heerst te midden van de goden en deelneemt aan het laatste oordeel²³³. Het verschil met psalm 110 in de Septuaginta is hier flinterdun. Melchisedek is weliswaar een hemels figuur die heerst te midden van de goden maar lijkt niet onderscheiden te zijn van de schepping zoals daarvan wel sprake lijkt te zijn in de Septuaginta met de idee van de geboorte voor de schepping.

Melchisedek brengt de wraak van Gods oordeel ten uitvoer over בליעל ‘Belial’ en al de geesten die bij hem horen zodat al degenen die bij hem horen bevrijd zullen worden zoals blijkt uit de verzen 13-15. Om die reden verbindt de auteur deze aankondiging van bevrijding met een citaat uit Jesaja 52,7. Er is sprake van een eschatologische wraak van God die Melchisedek hier voltrekt. Het recht dat hij zal spreken en het oordeel dat hij zal vellen over de volken der aarde wijzen op zijn koninklijke waardigheid. Melchisedek is niet alleen priester maar tegelijk ook koning.

Hoewel de functie van priester en koning vooral gebaseerd is op de passage uit Genesis 14 en psalm 110 zijn er ook parallellen in de Babylonische Talmoed te vinden waarin de aartsengel Michael een priesterlijke functie vervult in de Tempel te Jeruzalem²³⁴.

Deze tekst uit Qumran laat zien dat Melchisedek een hemels figuur is die een messiaans karakter draagt en betrokken is bij de bevrijding van al degenen die bij hem horen. De passage

²³⁰ In de 6e vers van 11Q13 wordt gesproken over bevrijding en vergeving van schuld. Zie: Zimmermann, J. (1998). *Messianische Texte aus Qumran : königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran*. Tübingen: Mohr Siebeck, 397.

²³¹ Zimmermann, J. (1998). *Messianische Texte aus Qumran : königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran*. Tübingen: Mohr Siebeck, 396.

²³² Woude van der, A. S. (1965). Melchisedek als Himmlische Erlösgestalt in den neugefundenen eschatologischen Midsraschim aus Qumran-Höhle XI. *Oudtestamentische studiën*(dl.14), 364.

²³³ VanderKam, J. C. (2010). *The Dead Sea scrolls today* (2 Ausg.). Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 73.

²³⁴ Woude van der, A. S. (1965). Melchisedek als Himmlische Erlösgestalt in den neugefundenen eschatologischen Midsraschim aus Qumran-Höhle XI. *Oudtestamentische studiën*(dl.14), 370vv. Zimmermann, J. (1998). *Messianische Texte aus Qumran : königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran*. Tübingen: Mohr Siebeck, 404vv.

uit Jesaja 61²³⁵, waarnaar wordt verwezen met het gebruik van de term ‘het genadejaar’, gaat over de verwachting van een nieuwe heilstijd en bij die overgang vervult Melchisedek een cruciale rol²³⁶. De verwachting van een dergelijke ‘Heilszeit Erwartung Figur’ vinden we ook in de persoon van de koning uit psalm 110 en de Mensenzoon in Daniël 7²³⁷.

5.1.3 Samenvatting

In de bestudeerde teksten van Qumran is sprake van hemels figuur die betrokken is bij het laatste en finale oordeel over zijn vijanden en daarbij door God wordt bijgestaan. Duidelijk is dat deze personen een hemels en messiaans karakter dragen en in een nauwe relatie tot JHWH functioneren waarbij het er op lijkt dat de figuur uit de Aramese Apocalyps een wat meer transcendent karakter heeft.

Thematisch zijn er overeenkomsten tussen de teksten uit Qumran en psalm 110, psalm 2 en het visioen uit Daniël 7. Het lijkt erop dat men in deze psalmteksten en apocalyptische literatuur motieven heeft gevonden die pasten bij hun verwachting een messiaans figuur die zou gaan optreden in de nabije toekomst. Dit wordt ook duidelijk in het gebruik van de citaten en allusies naar Jesaja 52,7 en 61,2 die in het Jodendom gelezen worden in verband met de Messias. Deze motieven die men vond in verschillende teksten heeft men waarschijnlijk gebruikt bij het schrijven van deze teksten.

5.2 Psalm 110 in de Targum op de psalmen en de Midrasjim

De wijze waarop psalm 110 is gebruikt in de Midrasjim en de Targum op de psalmen zal in deze paragraaf thematisch worden bestudeerd.

Hoewel psalm 110 voor het grootste gedeelte wordt geïnterpreteerd in verband met Abraham doet zich in de Midrasj Tehillim een expliciet messiaanse leeswijze van de psalm voor terwijl de psalm voor. Verder leest men de psalm in relatie Israël en koning David.

Hoewel de Midrasjim doorgaans verzamelingen van teksten zijn uit verschillende perioden en de Targum eveneens laat zijn definitieve vorm heeft gekregen is het mogelijk dat deze literatuur sporen bevat van tradities en motieven die aanzienlijk ouder zijn en teruggaan tot de tijd waarin Jezus leefde en het Nieuwe Testament geschreven werd.

5.2.1 De bereidheid tot het brengen van een offer.

Psalm 110,3 wordt in de Targum en de Midrasj Rabba gebruikt om daarmee de bereidheid tot overgave en toewijding tot God en de Tora te benadrukken.

Psalm 110,3²³⁸

*As for your people, the house of Israel, who **offer themselves voluntarily** to the Law, on the day of waging of our war you will join with them; **in splendor of holiness** the compassion of God will **hasten to you like the descent of the dew**; your generations will dwell securely.*

De Targum op de psalmen is lange tijd een vrij onbekend werk geweest met als gevolg dat het ook niet veel werd gebruikt. Waarschijnlijk kent het geschrift een langere

²³⁵ Woude van der, A. S. (1965). Melchisedek als Himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran-Höhle XI. *Oudtestamentische studiën*(dl.14), 368.

²³⁶ Kennelijk werd deze passage uit Jesaja 61 messiaans gelezen want ook Jezus past deze perikoop op zichzelf toe (Lk.4,18-21; 7,22). Een andere tekst uit Qumran, 4Q521 Fragm. 2, Kol. II (Messiaanse Apocalyps) citeert Jesaja 61 en leest deze met betrekking tot de Messias. Verder is deze passage uit Jesaja bekend in het Jodendom vanwege het liturgische gebruik ervan in de synagoge.

²³⁷ Dezelfde combinatie is te vinden in het verhaal over het proces van Jezus in de synoptische evangeliën. Mk.14,62.

²³⁸ Stec, D. M. (2004). *The Targum of Psalms, translated with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes* (Bd. 16). Collegeville, Minnesota: Liturgical Press.

ontstaansgeschiedenis met materiaal afkomstig uit meer dan één periode. De datering ervan is dus onzeker en gebaseerd op giswerk. Een aantal passages uit de Targum op de psalmen bevatten verwijzingen naar historische gebeurtenissen maar ook dat levert onvoldoende bewijs op voor een betrouwbare datering²³⁹. Geschat wordt dat deze Targum ergens ontstaan is tussen de 4^e en de 6^e eeuw CE²⁴⁰.

De trouw van Israël aan de Tora zoals deze Targum weergeeft zal er uiteindelijk toe leiden dat het volk in vrede en veiligheid zal leven dankzij de trouw van JHWH die op de dag van de strijd hen ter zijde staat. De kleur van de tekst in de Targum wordt door het noemen van de dag van de strijd eschatologisch van karakter.

Het thema van de bereidheid tot opoffering aan de hand van psalm 110,3 komt ook voor in Genesis Rabba bij de exegese van de passage over de roeping van de aartsvader Abraham uit Genesis 12²⁴¹.

Gn.12,1²⁴²

8. ... It is written: **Thy people** ('ammeka) **offer themselves willingly** (nedaboth) **in the day of thy warfare** (heleka), etc. (Ps. CX,3). This means: I was with thee ('immeka) when thou didst willingly offer (*nadabta*) for My name's sake to enter the fiery furnace.

Abraham wordt door JHWH geroepen zijn vaderland te verlaten en door hem in Haran gebracht. Op dat punt in het verhaal over Abraham wordt vers 3 van psalm 110 geciteerd waar van 'het volk' wordt gezegd dat zij bereid zijn zichzelf als offer te geven op de dag van de strijd. Abraham offerde zich vrijwillig vanwege de naam van JHWH en ging de 'vurige oven' in. Psalm 110,3 wordt dus gebruikt om daarmee de bereidheid van personen als Abraham en Israël te illustreren en tot voorbeeld te stellen.

5.2.1.1 Samenvatting

Psalm 110 functioneert hier om aan te tonen dat het zich opofferen aan een leven volgens de Tora uiteindelijk vrede en voorspoed brengt.

5.2.2 Vergeving van schuld

Psalm 110 wordt in de Midrasj Rabba in verband gebracht met de vergeving van schuld. Nadat Abraham gehoor heeft gegeven aan de roep van JHWH om zijn vaderland te verlaten wordt hij zich bewust van zijn zonden uit het verleden.

Gn.12,1²⁴³

8. ... **From the womb of the dawn** – merehem mishehar (ib.): from out of the womb of the world have I sought thee (*shihartika*) for Me. **Thine is the dew of thy youth** (ib.): because Abraham was afraid and said to himself, 'Perhaps I bear guilt for having worshipped idols all these years', God reassured him: **'Thine is the dew of thy youth'**:

²³⁹ Zo bevat de interpretatie van psalm 108 een verwijzing naar de stad Rome en Constantinopel waardoor de indruk ontstaat dat die passage in die periode is ontstaan. Of refereert de verwijzing naar Rome naar de val van de stad in 476 CE of een andere gebeurtenis? Kortom de datering blijft onzeker.

²⁴⁰ Stec, D. M. (2004). *The Targum of Psalms, translated with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes* (Bd. 16). Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2.

²⁴¹ De eindredactie van Genesis Rabba heeft waarschijnlijk plaatsgevonden ongeveer tussen 400 en 450 CE. De redacteur heeft gebruik gemaakt van een overvloed aan rabbijnse literatuur waarbij niet bekend is of ook gebruik is gemaakt van een bekende mondelinge traditie. Zie: Stemberger, G. (1992). *Einleitung in Talmud und Midrasch* (8e Ausg.). München: Beck, 274vv.

²⁴² De teksten uit de Midrasj Rabba zijn overgenomen uit: Freedman, H., & Simon, M. (1983). *Midrash Rabbah*. London: Soncino Press.

²⁴³ De teksten uit de Midrasj Rabba zijn overgenomen uit: Freedman, H., & Simon, M. (1983). *Midrash Rabbah*. London: Soncino Press.

even as dew evaporates, so have thy sins evaporated [disappeared]; as dew is a sign of blessing to the world, so art thou a sign of blessing to the world.

Abraham is volgens deze uitleg bevreesd dat hij gestraft zal worden vanwege het vereren van afgoden toen hij nog geen gehoor had gegeven aan de oproep van JHWH zijn familie en vaderland te verlaten. God verzekert hem, dat zoals de dauw verdampt, ook zijn vroegere zonden zullen verdwijnen²⁴⁴. Daarnaast is de 'dauw hier gebruikt als een beeld van de zegen, zowel voor de wereld als voor Abraham.

5.2.2.1 Samenvatting

De 'dauw' uit psalm 110 functioneert in deze uitleg als metafoor voor de vergeving van de zonden en als beeld van de 'zegen' van JHWH.

5.2.3 Overwinning op de vijanden

Een relatief groot aantal Midrasjim plaatst psalm 110 in de context van een strijd tegen vijanden. Vooral in de Midrasj Tehillim krijgt dit motief veel aandacht waarbij tegelijkertijd wordt gerefereerd aan de Messias. Mogelijk dat dit geschrift oude tradities heeft bewaard en om die reden zal deze als eerste worden bestudeerd.

Psalm one hundred and ten²⁴⁵

1. **A Psalm of David. The Lord saith unto my lord: "Sit thou at My right hand until I make thine enemies thy footstool"** (Ps. 110,1). This verse is to be considered in the light of what Scripture says elsewhere: *Who raised up? The man from the east. Mercy, also, he aroused to attend his steps* (Isa.41,2).

2. In a different interpretation, the verse is taken to read: *The Righteous One attends his steps* (Isa.41,2) – that is, the Righteous One of the universe accompanied Abraham. When? When Abraham went to wage war against Amraphel and his companions.....

4.Who fought all the battles? Could Abraham with only three hundred and eighteen men have fought against Amraphel and all his hosts? Indeed, according to R. Johanan, the son of R. Jose ben Kisma, only Abraham's servant, Eliezer, was with him and no one else.....Who, then, fought all the battles? It was the Holy One, blessed be He: He said to Abraham **Sit thou at My right hand** and I shall fight the battles for thee. That God did so is not made plain in the narrative. Who made it plain? David, who said: **The Lord saith unto my lord: "Sit thou at My right hand"**. To the Messiah also it will be said *And in mercy shall the throne be established: and he shall sit to it in truth in the tent of David, judging* (Isa.16,5). That is, the Holy One, blessed be He, declared: The Messiah shall sit, and I will fight the battles

Psalm 110,1 wordt verbonden met de passage uit Jesaja 41,2 "Wie heeft de man laten opstaan in het Oosten, die triomf ontmoet waar hij zijn voeten zet?" waarin het gaat over de

²⁴⁴ Een vergelijkbare interpretatie van לך טל ילדתיך is te vinden in de Midrasj Tanhuma op Genesis 12,1. Townsend, J. T. (1989). *Midrash Tanhuma: (S. Buber recension) / transl. into English with introd., indices, and brief notes*. Hoboken: KTAV, 63vv.

²⁴⁵ Deze vertaling van de Midrasj Tehillim is afkomstig uit: Braude, W. G. (1959). *The Midrash on Psalms: transl. from the Hebrew and Aramaic* (Bd. 2). New Haven: Yale University Press.

De Midrasj Tehillim bestaat uit twee delen waarvan de exegese van het eerste deel de psalmen 1 -118 diverse herhalingen kent waaruit kan worden opgemaakt dat het geschrift niet het werk is geweest van een auteur. Deze Midrasj kent een lange ontstaansgeschiedenis van ongeveer 300 tot 1300 CE waarvan het grootste deel teruggaat op de Talmoedische tijd. Stemberger, G. (1992). *Einleitung in Talmud und Midrasch* (8e Ausg.). München: Beck, 315vv.

overwinning op vijanden, een motief dat ook aanwezig is in psalm 110²⁴⁶. Het thema van de strijd en overwinning op de vijanden ontdekken we ook in het noemen van de strijd van Abraham die ten strijde trok tegen koning Amrafel en zijn bondgenoten in Genesis 14 en daarbij geholpen werd door JHWH.

Het is om die reden dat hier de vraag wordt gesteld wie al deze oorlogen in de tijd van Abraham voerde. Het antwoord is duidelijk: JHWH voerde de strijd van Abraham want dat blijkt uit de Godsspraak in psalm 110,1. God zal de strijd voor Abraham voeren zoals David duidelijk maakt in deze psalm. Abraham kan hier dus worden gezien als een figuur die strijd levert met de vijanden en in die strijd wordt bijgestaan door JHWH zelf en daarmee een messiaanse functie vervult.

Psalm 110 wordt ook bij de uitleg van psalm 18 in de Midrasj Tehillim geciteerd en in verband gebracht met de overwinning van David over zijn vijanden.

Psalm Eighteen

32. Thou hast also given me the necks of mine enemies (Ps. 18:41): ...

...

Another explanation: Why did Goliath fall on his face [toward David]? In order that David should not be put to the least trouble, but could proceed at once to cut off Goliath's head, ... So when Goliath fell upon his face at David's feet, the Holy One, blessed be He, proclaimed it, saying: ***The Lord saith unto my lord: "Sit thou at My right hand, until I make thine enemies thy footstool"*** (Ps. 110:1).

Genesis Rabba leest psalm 110 tegen de achtergrond van de roeping van Abraham en gebruikt daarbij het beeld van een 'vurige oven' zoals we die tegenkomen in het boek Daniël.

Gn.12,1²⁴⁷

8. ... It is written: ***Thy people*** ('ammeka) ***offer themselves willingly*** (nedaboth) ***in the day of thy warfare*** (heleka), ***etc.*** (Ps. CX,3). This means: I was with thee ('immeka) when thou didst willingly offer (*nadabta*) for My name's sake to enter the fiery furnace. '*In that day of my warfare*' [lit. 'retinue']; when thou didst bring Me all those bands.

Het karakter van deze exegese vertoont trekken van een eschatologische interpretatie. De dag van de strijd in combinatie met een vurige oven en vervolgens wordt gesproken over Abrahams troepen. Op de **ביום חילך** brengt Abraham al zijn 'troepen' bij JHWH waarmee de 'bekeerlingen van Abraham' worden bedoeld die door zijn voorbeeldige geloof op de dag van zijn rechtszaak tot volgelingen zijn geworden²⁴⁸. Deze metaforen zijn mogelijk verwant met de eschatologische interpretatie van psalm 110.

Ook in de Midrasj Tanḥuma staat psalm 110 in de context van de veldslag van Abraham tegen de koningen.

Gn.15,1²⁴⁹

3.17 Genesis 15:1ff., Part V

²⁴⁶ Willibrord vertaling 1995.

²⁴⁷ De teksten uit de Midrasj Rabba zijn overgenomen uit: Freedman, H., & Simon, M. (1983). *Midrash Rabbah*. London: Soncino Press.

²⁴⁸ Freedman, H., & Simon, M. (1983). *Midrash Rabbah*. London: Soncino Press, 316 (voetnoot 7).

²⁴⁹ Teksten zijn overgenomen uit: Townsend, J. T. (1989). *Midrash Tanḥuma: (S. Buber recension) / transl. into English with introd., indices, and brief notes*. Hoboken: KTAV. Deze Midrasj is een verzameling van bekende homiletische Midrasjim op de Pentateuch en dat levert problemen op voor een precieze datering van dit werk. Mogelijk is er door de auteur materiaal gebruik dat dateert van ongeveer 400 CE. Stemberger, G. (1992). *Einleitung in Talmud und Midrasch* (8e Ausg.). München: Beck, 299vv.

(Gen. 14:16:) THEN HE RETURNED ALL THE PROPERTY. <There> immediately <follows> (in vs. 17): AND THE KING OF SODOM CAME OUT. When he saw Abraham pursuing the sixteen kings and their legions, the Holy One set him on the right, as stated (in Ps. 110:1): **THE LORD SAYS TO MY LORD, SIT ON MY RIGHT <UNTIL I MAKE YOUR ENEMIES YOUR FOOTSTOOL>**. They said: In this war the pace of our father Abraham was four miles long; and he ran until, having killed all the kings and their legions, he traveled on in peace. Thus it is stated (in Is. 41:3) HE PURSUES THEM AND TRAVELS ON IN PEACE...

Abraham ontvangt in de Midrasj Tehillim een verheven positie aan de rechterhand van JHWH vanwege zijn veldslag met koning Amrafel en zijn bondgenoten. Deze verheven positie van de aartsvader wordt bewezen aan de hand van het citaat uit psalm 110.

Chapter Thirty-Two²⁵⁰

F. And about Him it is explained in tradition, “Who has roused (a victor) from the east....He pursues them, he goes on unscathed, etc.” (Isa. 41:2-3). And Scripture says, **“The Lord said to my lord, ‘Sit at My right hand’... The Lord will stretch forth, etc.”** (Ps.110:1-2) until “...a rightful king by My decree” (Ps.110:4). And Scripture says, “Fear not, Abram, I am a shield for you, etc.”(Gen.15:1). And Scripture says, “O God, the rock, wherein I take shelter”(2 Sam.22:3). And Scripture says, every “word of the Lord is pure, etc.”(2 Sam.22:31, Ps.18:31).

Deze tekst is een commentaar op een passage uit het lied van Mozes dat gecomponeerd is naar aanleiding van de doortocht door de Rietzee (Ex.15,7). Ook hier wordt verwezen naar het verhaal over Abrahams strijd tegen koning Amrafel en zijn bondgenoten. De context waarin dit citaat uit psalm 110 is opgenomen legt de nadruk op de overwinning op de vijanden. Om diezelfde reden wordt hier waarschijnlijk ook gerefereerd aan Jesaja 41,2-3. Deze combinatie van psalm 110 en Jesaja 41,1-3 komt in meerdere passage in de Midrasjim voor veelal in verband met de confrontatie met de vijanden.

De thematiek van de overwinning op de vijanden draagt in vergelijking met bijvoorbeeld de teksten van Qumran een ander karakter waar de overwinning gepaard met een definitief oordeel over de vijanden. Dit laatste oordeel komt slechts één keer voor in de Joodse literatuur die is onderzocht. Bij de uitleg van psalm 110 in de Midrasj Tehillim oordeelt de Messias zelf in de tent van David. Dit oordeel ligt niet in handen van Abraham of een ander figuur die daarbij wordt geholpen door God.

5.2.3.1 Samenvatting

Psalm 110 wordt in deze passages vaak in verband gebracht met het motief van ‘strijd’ en de overwinning over de vijanden. Twee figuren spelen in die context een belangrijke rol. Veel verwijzingen worden er gedaan naar de veldslag van Abraham tegen koning Amrafel uit Genesis 14 waarbij hij een messiaanse functie heeft. Abraham levert namelijk strijd namens God en wordt daarbij door JHWH zelf ter zijde gestaan. Dit strijdmotief in psalm 110 wordt in deze teksten vaak samen gelezen met een passage uit Jesaja 41,2-3.

5.2.4 Israël en psalm 110

In het Jodendom wordt psalm 110 ook gelezen met het oog op Israël. De Targum op de Psalmen brengt psalm 110 in verband met de toewijding van Israël aan de Tora.

²⁵⁰ Deze vertaling is overgenomen uit: Nelson, D. W. (2006). *Mekhilta de-rabbi Shimon bar Yoḥai: transl. into English, with critical introd. and annot.* Philadelphia: The Jewish Publication Society. De Mekhilta van Rabbi Simon ben Jochai is een fragmentarische Midrasj die beperkt is tot de exegese van een aantal gedeelten van het boek Exodus. Mogelijk bevat deze uitleg tradities die teruggaan tot ongeveer 300 tot 350 CE. Stemberger, G. (1992). *Einleitung in Talmud und Midrasch* (8e Ausg.). München: Beck, 254vv.

Psalm 110,3²⁵¹

As for your people, the house of Israel, who offer themselves voluntarily to the Law, on the day of waging of our war you will join with them; in splendor of holiness the compassion of God will hasten to you like the descent of the dew; your generations will dwell securely.

Psalm 110,4

The Lord has sworn and will not relent, “You are appointed as prince for the world to come, on account of the merit that you have been **a righteous king.**”

Psalm 110,3 wordt hier niet zoals in de Hebreeuwse versie gelezen in verband met een individuele koning afkomstig uit de dynastie van David. De toewijding van Israël aan de Tora zal er toe leiden dat het volk en hun nakomelingen in vrede en voorspoed zullen leven. Ook het vierde vers van psalm 110 waar JHWH zweert dat het tot zegen zal zijn voor de wereld, heeft betrekking op Israël. Het volk is gezalfd als een prins voor de komende wereld vanwege haar rechtvaardigheid.

Bij de exegese van psalm 2 in de Midrasj Tehillim wordt psalm 110 geciteerd en toegepast op Israël.

Psalm Two

9. *I will declare of the decree of the Lord. He said unto me: “Thou art My Son”*(Ps. 2:7): The children of Israel are declared to be sons in the decree of the Law, in the decree of the Prophets, and in the decree of the Writings: In the decree of the Law it is written *Thus saith the Lord: Israel is My son, My first-born* (Ex. 4:22). In the decree of the Prophets it is written *Behold My servant shall prosper, he shall be exalted and lifted up, and shall be very high* (Isa. 52,13), and it is also written *Behold My servant, whom I uphold; Mine elect, in whom My soul delighteth* (Isa. 42,1). In the decree of the Writings it is written, **The Lord said unto my lord: “Sit thou at My right hand, until I make thine enemies thy footstool”** (Ps. 110:1), ...

Deze passage geeft een uitleg weer van psalm 2,7 waar het gaat over de ‘adoptie’ van de persoon, waarschijnlijk de koning van Israël, die in deze psalm wordt aangesproken. De Midrasj heeft het echter niet over een individu die als zoon wordt aangeduid maar Israël. Deze lezing wordt onderbouwd met een verwijzing naar Exodus 4,22 waar JHWH zegt dat Israël een eerstgeboren zoon is. Psalm 2,7 en psalm 110 worden ook hier gezamenlijk gelezen en geïnterpreteerd.

De passage ‘Jij bent mijn zoon’ uit psalm 2,7 wordt op drie niveaus uitgewerkt namelijk de wet, profeten en geschriften. Een verdeling die herinnert aan de indeling van de Hebreeuwse Bijbel en een bekende traditie zijn in de liturgie van de synagoge.

Vermeldenswaardig is het citaat uit Jesaja dat bij psalm 2,7 gelezen wordt. Het is namelijk een allusie naar een van de vier ‘Knechtsliederen’ uit het boek van de profeet Jesaja. Kennelijk interpreteerde men deze teksten dus ook met het oog op een collectivum en niet alleen een individueel figuur.

5.2.4.1 Samenvatting

In de Targum op de psalmen wordt psalm 110 niet alleen gelezen alsof het in dit lied gaat over een individu zoals de koning maar er is ook sprake van een interpretatie die psalm 110 samen met psalm 2,7 leest tegen de achtergrond van Israël. Beide passages uit deze psalmen worden daarbij toegepast op een collectivum.

²⁵¹ Deze vertaling van de Targum van de Psalmen is overgenomen uit: Stec, D. M. (2004). *The Targum of Psalms, translated with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes* (Bd. 16). Collegeville, Minnesota: Liturgical Press.

5.2.5 Abraham als priester en koning

De Midrasj Rabba citeert psalm 110 regelmatig en brengt deze in verband met Abraham die daarbij twee belangrijke functies vervult.

Gn.17,2²⁵²

5. R. Ishmael and R. Akiba [reasoned as follows]. R. Ishmael said: Abraham was a High Priest, as it says, **The Lord hath sworn, and will not repent: Thou art a priest for ever after the manner of Melchisedek** (Ps. CX,4). Again, it is said, *And ye shall be circumcised in the flesh of your 'orlah* (Gen. XVII,11). If he circumcised himself at the ear, he would be unfit to offer sacrifices; if at the mouth, he would be unfit to offer; at the heart, he would be unfit to offer. Hence, where could he perform circumcision and yet be fit to offer? Nowhere else than at the 'orlah of the body [the foreskin].

In deze passage wordt Abraham een hogepriester genoemd op basis van het citaat uit psalm 110,4. Hij moet wel een hogepriester geweest zijn want hoe kon hij anders besnijdenissen uitvoeren en offeren? Abraham kan offeren omdat hij niet is besneden aan zijn oor, mond of hart maar aan zijn lichaam namelijk de voorhuid.

Abraham krijgt in Genesis Rabba naast een priesterlijke ook een koninklijke functie toegekend zoals blijkt uit de exegese van Genesis 22,1 en een citaat uit Genesis 23,5.

Gn.22,1

6. ... Now Abraham said, Here am I – ready for priesthood, ready for kingship, and he attained priesthood and kingship. He attained priesthood, as it says, **The Lord hath sworn, and will not repent: Thou art a priest for ever after the manner of Melchisedek** (Ps. CX,4); kingship: Thou art a mighty prince among us (Gen. XXIII,5).

Het verhaal uit Genesis 22 gaat over het offer van Abraham op de berg Moria waar hij zijn zoon Izaak moet offeren. Wanneer Abraham door JHWH wordt geroepen geeft hij als antwoord; 'hier ben ik' waarmee Abraham zijn bereidheid toont om naar Gods bevel te handelen. Dit antwoord van wordt uitgelegd als een teken dat hij klaar was voor het priester- en het koningschap, om dat te ontvangen. Hier treedt een bekende combinatie van priester en koning aan het licht, vergelijkbaar met psalm 110. Opmerkelijk is dat het koningschap van Abraham niet ontleend wordt aan de hand van psalm 110 maar juist op basis van Genesis 23,5 waar van hem wordt gezegd dat hij een vorst is onder de bewoners van Kanaän. Niets wijst hier op een lezing van de psalm met het oog op de koning uit de dynastie van David zoals in de Hebreeuwse versie van psalm 110 duidelijk wordt.

Dezelfde traditie met betrekking tot de priesterlijke en koninklijke functie van Abraham is te vinden in de Midrasj op Deuteronomium²⁵³.

Dt.3,24

7. ... God called to Abraham, and he answered 'Here I am', as it is said, *And said unto him, Abraham; and he said: Here am I* (Gen. CCII,1). What is the force of, 'Here am I'? Here am I ready for priesthood, here am I ready for kingship. And he received both priesthood and kingship. Whence do we know that he received priesthood? For it is said, **The Lord hath sworn, and will not repent: Thou art a priest for ever after the manner of Melchizedek** (Ps. CX,4). He also merited kingship, as it said, *At the vale of Shaveh – the same is the king's vale* (Gen. XIV,17).

²⁵² Freedman, H., & Simon, M. (1983). *Midrash Rabbah*. London: Soncino Press.

²⁵³ Deuteronomium Rabba is ergens tussen 450 en 800 CE ontstaan. Stemberger, G. (1992). *Einleitung in Talmud und Midrasch* (8e Ausg.). München: Beck, 303.

Abraham ontvangt in deze passage het koningschap in de koningsvallei na het verslaan van de andere koningen. Hiermee lijkt een verband te bestaan met aan ander motief namelijk de strijd van Abraham tegen de vijanden.

De Midrasj op Leviticus 19,23 geeft inzicht in de argumentatie achter het priesterschap van Abraham. Hoe heeft hij het priesterschap kunnen ontvangen en om welke redenen.

Lv.19,23²⁵⁴

6.It was taught at the school of R. Ishmael: The Holy One, blessed be He, sought to make Shem the progenitor of the priesthood; for it says, *And Melchizedek king of Salem....was priest of God* (ib. XIV,18). But when he blessed Abraham before blessing the Omnipresent and Abraham said to him: 'Should the blessing of the servant be given priority over the blessing of the Master?', the Holy One, blessed be He, took the priesthood away from him and give it to Abraham; as may be proved by the fact that is says, ***The Lord saith unto my lord*** (Ps. CX,1), and after this it is written, ***The Lord hath sworn, and will not repent: Thou art a priest for ever after the manner (dibrathi) of Melchizedek*** (ib. 4); this means: after the speech (dibur) of Melchizedek. Hence it is written, *Blessed be Abram of God Most High, Maker of heaven and earth* (Gen. XIV,19).

Abraham heeft volgens deze Midrasj het priesterschap van Melchisedek ontvangen. Omdat Melchisedek niet God maar Abraham - en dus een mens - zegende is hem het priesterschap ontnomen. Hierbij worden de verzen 1 en 4 uit psalm 110 geciteerd en daarmee gelezen met het oog op Abraham.

5.2.5.1 Samenvatting

Psalm 110 wordt dus gelezen in verband met Abraham die hier zowel een koninklijke als een priesterlijke functie vervult.

5.2.6 Psalm 110 en koning David

In het Nieuwe Testament wordt psalm 110 door Jezus geciteerd op het plein van de Tempel in dispuut met de religieuze leiders waarin hij deze psalm toeschrijft aan koning David. De Targum op de psalmen citeert ook het opschrift van de psalm waarin David als auteur genoemd wordt.

Psalm 110,1²⁵⁵

By David. A psalm. *The Lord said through his Memra that he would give me the lordship, because I had sat for the instruction of the Law: 'Wait at my right hand, until I make your enemies a stool for your feet.'* Another Translation: *The Lord said through his Memra that he would make me lord over Israel; However, he said to me, "Return and wait for Saul, who is of the tribe of Benjamin, until he dies; for you are not associated with a kingdom that is near; and afterwards I will make your enemies a stool for your feet.*

Koning David heeft van JHWH de heerschappij ontvangen vanwege het onderwijs in de Tora dat hij gaf. In de alternatieve interpretatie van psalm 110 wordt David niet bevolen om plaats te nemen aan Gods rechterhand maar te wachten totdat zijn vijanden overwonnen zijn. Deze opdracht wordt gelezen tegen de achtergrond van de tijd dat Saul nog regeerde. David werd opgedragen te wachten met het uitoefenen van heerschappij totdat Saul overleden zou zijn.

²⁵⁴ De eindredactie van dit geschrift heeft waarschijnlijk ergens tussen 400 CE en 500 CE plaatsgevonden. Stemberger, G. (1992). *Einleitung in Talmud und Midrasch* (8e Ausg.). München: Beck, 237vv

²⁵⁵ Deze vertaling van de Targum van de Psalmen is overgenomen uit: Stec, D. M. (2004). *The Targum of Psalms, translated with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes* (Bd. 16). Collegeville, Minnesota: Liturgical Press.

Dezelfde interpretaties reflecteren zich in de Midrasj Tehillim waar eveneens David zit en de onderwijs geeft uit de Tora samen met de lezing van psalm 110 tegen de achtergrond van de machtsoverdracht tussen koning Saul en David.

Psalm one hundred and ten²⁵⁶

4. Who made it plain? David, who said: **The Lord saith unto my lord: "Sit thou at My right hand"**. To the Messiah also it will be said *And in mercy shall the throne be established: and he shall sit to it in truth in the tent of David, judging* (Isa.16,5). ...

5. In a different explanation of **The Lord saith unto My lord: "Sit thou at My right hand"**. R. Shallum the Levite taught that David said: When the Holy One, blessed be He, sent the prophet Samuel to anoint me, saying to him *Fill thy horn with oil, and go, I will send thee to Jesse* (I Sam. 16,1), He meant to seat me as lord an sovereign over Israel. But since God knew that no reign ought to overlap another by even a hair's breadth, he said to me: **"Sit thou at My right hand"**. Await the end of Saul the son of Kish, the Benjamite, for he has still a little while. After Saul's death, thou shalt reign **until I make thine enemies thy footstool**. In this verse, sit clearly means 'wait', as it does in the verse *sit ye also here this night* (Num.22,19) which is rendered 'wait' in the Aramaic Targum.

In deze Midrasj vervult koning David een vergelijkbare functie als de Messias zal gaan doen, namelijk plaatsnemen in de tent van David om de Tora te bestuderen en onderricht daaruit te geven. Met deze vergelijking tussen David en de Messias vervult de koning messiaanse functies. Deze wijze van interpreteren lijkt te wijzen op een messiaanse lezing van de psalm.

5.2.6.1 Samenvatting

Koning David is in deze passages de persoon op wie psalm 110 van toepassing is en die een messiaanse functie vervult.

5.2.7 De Messias en psalm 110

In deze paragraaf onderzoeken we op welke manier psalm 110 gelezen werd in verband met de verwachting van de Messias. Alleen in de Midrasj Tehillim zijn verwijzingen naar de Messias te vinden die in verband met psalm 110 worden gebruikt.

Psalm Two

9. ... In the decree of the Writings it is written, **The Lord said unto my lord: "Sit thou at My right hand, until I make thine enemies thy footstool"** (Ps. 110:1), and it is also written *I saw in the night visions, and, behold, there came with the clouds of heaven one like unto a son of man, and he came even to the Ancient of days, and he was brought near before Him. And there was given him dominion, and glory, and a kingdom, that all the peoples, nations, and languages should serve him* (Dan. 7:13, 14).

In another comment, the verse is read *I will tell of the decree: The Lord said unto me: Thou art My son ... Ask of Me, and I will give the nations for thine inheritance, and the ends of the earth for thy possession* (Ps. 2:7, 8). R. Yudan said: All these goodly promises are in the decree of the King, the King of kings who will fulfill them for the Lord Messiah. And why all this? Because the Messiah occupies himself with Torah.

In psalm 2,7 gaat het over de adoptie van de koning als zoon van JHWH en de belofte van het bezit van de gehele aarde. Deze beloften zijn volgens deze Midrasj van toepassing op de Messias die zichzelf bekleedt met de Tora. Psalm 2 wordt hier dus gelezen alsof deze van

²⁵⁶ Deze vertaling is afkomstig uit: Braude, W. G. (1959). *The Midrash on Psalms: transl. from the Hebrew and Aramaic* (Bd. 2). New Haven: Yale University Press.

toepassing is op de Messias. Hetzelfde kan gezegd worden over de citaten uit psalm 110,1 en Daniël 7,13-4 omdat het daar eveneens gaat over het ontvangen van de heerschappij over de vijanden en heel de aarde. Diezelfde heerschappij die ook in psalm 2 is toegezegd wordt hier toegeschreven aan de Messias.

Opvallend is dat deze Midrasj op psalm 2 bepaalde passages met elkaar combineert die belangrijk zijn in het Nieuwe Testament. De passage uit Psalm 2,7 over de 'geboorte' van de zoon van God wordt hier gecombineerd met het citaat uit psalm 110,1 en een passage uit het eerste visioen uit Daniël 7,13-4 waarin de Mensenzoon verschijnt. Ook Jezus maakt tijdens het verhoor door de hogepriester gebruik van de citaten uit psalm 110 en Daniël 7 door zichzelf als de Mensenzoon te kenmerken²⁵⁷. Psalm 110,1 wordt op deze manier gelezen met betrekking tot de Messias. Mogelijk dat daarmee sprake is van een oude leeswijze en interpretatie van psalm 110 die hier in deze Midrasj is bewaard gebleven.

De Messias komt ook voor in de uitleg op psalm 18 uit de Midrasj Tehillim maar dan in verband met de aartsvader Abraham.

Psalm Eighteen

29. ...

R. Yudan said in the name of R. Hama: In the time-to-come, when the Holy One, blessed be He, seats the lord Messiah at His right hand, as is said ***The Lord saith unto my lord: "Sit thou at My right hand"***(Ps. 110:1), and seats Abraham at His left Abrahams face will pale, and he will say to the lord: "My son's son sits at the right, and I at the left!" Thereupon the Holy One, blessed be He, will comfort Abraham, saying: "Thy son's son is at My right, but I, in a manner of speaking, am at thy right": *The Lord [is] at thy right hand* (Ps. 110:5). Hence *Thy gentleness hath made me great*.

Psalm 110 wordt hier in verband gebracht met de Messias waaruit blijkt dat deze psalm gelezen werd met het oog op de Messias. Het zitten aan de rechterhand verwijst in deze uitleg van psalm 18 naar de plaats die de Messias in de tijd die komt zal innemen. De verwijzing naar een tijdperk dat op handen is en waarin de Messias heerschappij zal voeren duidt op een eschatologische lezing van psalm 110.

Bij de uitleg van psalm 110 in de Midrasj Tehillim wordt ook de Messias genoemd in verband met het eerste vers.

Psalm one hundred and ten²⁵⁸

4. Who made it plain? David, who said: ***The Lord saith unto my lord: "Sit thou at My right hand"***. To the Messiah also it will be said *And in mercy shall the throne be established: and he shall sit to it in truth in the tent of David, judging* (Isa.16,5). That is, the Holy One, blessed be He, declared: The Messiah shall sit, and I will fight the battles. Hence, *he shall sit to it in truth in the tent of David*. What then, is the Messiah to do? He is to read and study in the Torah which is called truth, for it is said *The ordinances of the Lord are true* (Ps.19,10); and it is also written.....

Ook hier het beeld van de Messias die plaats heeft genomen op de troon. De Messias zal in waarheid zitten in de tent van David en oordelen. Dit lijkt een verwijzing naar een eschatologische lezing van psalm 110 door het noemen van het oordeel in een context waar het gaat over de strijd met de vijanden. De eschatologische motieven en toespelingen die gedaan worden lijken een subtiel karakter te bezitten en veel minder duidelijk als de teksten uit Qumran.

²⁵⁷ Mt.26,64; Mc.14,62; Lc.22,69.

²⁵⁸ Deze vertaling is afkomstig uit: Braude, W. G. (1959). *The Midrash on Psalms: transl. from the Hebrew and Aramaic* (Bd. 2). New Haven: Yale University Press.

5.2.7.1 *Samenvatting*

Deze passages uit de Midrasj Tehillim waarin psalm 110 wordt geciteerd en geïnterpreteerd laten een messiaanse lezing van deze psalm zien. De Messias voert strijd met de vijanden, voltrekt het laatste oordeel en vervult een didactische functie door het bestuderen van de Tora en het geven van onderwijs, vanuit de Tempel. De combinatie van citaten uit psalm 110,1 en psalm 2,7 en Daniël 7,13-4 in deze fragmenten laat zien dat deze teksten gelezen werden met het oog op de Messias.

5.3 **Samenvatting en conclusie**

De verschillende interpretaties van psalm 110 in de bestudeerde vroeg-joodse en rabbijnse teksten geven de diversiteit weer van motieven en figuren die met deze psalm in verband worden gebracht. In de onderzochte teksten van Qumran gaat het om een hemels figuur die de strijd zal aangaan met de vijanden en betrokken is bij het laatste oordeel over hen. Bij deze taak worden deze hemels figuren bijgestaan door JHWH zelf waaruit blijkt dat er sprake is van eschatologisch gekleurde teksten. Vergelijkbare eschatologische motieven komen we tegen in psalm 110.

In vergelijking met de tekst over Melchisedek lijkt het erop dat de 'zoon van de Allerhoogste' uit de Aramese Apocalyps (4Q246) een meer transcendent karakter draagt, vergelijkbaar met psalm 110 in de Septuaginta, dan de hemels messiaanse figuur van Melchisedek die tot de goden of engelenwereld lijkt te worden gerekend.

De Targum en de Midrasjim brengen psalm 110 in verband met verschillende personen die bekend zijn uit het Oude Testament. Psalm 110 wordt gelezen met het oog op Israël en personen als David en Abraham. Deze figuren vervullen verschillende messiaanse functies. Zo komen de handelingen die David verricht overeen met die van de Messias in de Midrasj op de psalmen. Nog belangrijker positie neemt Abraham in met betrekking tot psalm 110. Ook hij is betrokken bij een eschatologische strijd tegen de vijanden en bekleed zowel het koningschap als een priesterlijke functie. Verder is de interpretatie van psalm 110 verbonden met thema's als vergeving en de bereidheid om het leven te wijden aan het naleven van de Tora.

Een expliciet messiaanse duiding van psalm 110 en niet een interpretatie met betrekking tot een figuur die messiaanse functies vervult vinden we alleen in de Midrasj Tehillim. Psalm 110 wordt in die teksten betrokken op het optreden van de Messias. Deze messiaanse passages laten een bijzondere intertekstualiteit zien. Bij de uitleg van psalm 2 worden psalm 110,1 en psalm 2,7 geciteerd samen met Daniël 7,13-4. Ook Jezus citeert tijdens het verhoor door de hogepriester psalm 110 samen met Daniël 7,13 en past zo een gedeelte van deze combinatie teksten op zichzelf toe. De teksten van Qumran lijken er door hun thematische overeenkomsten op de wijzen dat men eveneens in psalm 110, psalm 2 en Daniël 7 motieven heeft gevonden die bruikbaar waren voor hun beeld van een messiaans figuur die men verwachtte.

In de verschillende Midrasjim wordt bij de interpretatie van psalm 110 gebruik gemaakt van teksten die een messiaanse lading hebben zoals Jesaja 41,2-3. De tekst over Melchisedek en de Aramese Apocalyps uit Qumran maken met betrekking tot hun messiaanse figuur gebruik van passages die duidelijk betrekking hebben op de Messias zoals Jesaja 52,7; 13 en Jesaja 61.

Er lijkt sprake te zijn van een verschil tussen het karakter van de interpretatie van psalm 110 in de latere Targum en de Midrasjim ten opzichte van de teksten uit Qumran die een sterker eschatologisch messiaanse verwachting hebben. In deze teksten is een hemels figuur betrokken is bij het laatste oordeel en ontvangt universele koninklijke heerschappij. Een vergelijkbare interpretatie als in de bestudeerde teksten van Qumran doet zich voor in vertaling van psalm 110 in de Septuaginta waar sprake is van een transcendent messiaans figuur die in een nauwe relatie staat tot JHWH en betrokken is bij het laatste oordeel. De lezing van psalm 110 in relatie tot Abraham en David is daarentegen minder expliciet zoals bijvoorbeeld Abraham die strijd voert tegen zijn vijanden en daarbij een messiaanse functie vervult.

Het lijkt erop dat in latere teksten zoals de Targum en de Midrasjim een expliciet messiaanse interpretatie van psalm 110 is gaan afnemen en dat de Midrasj Tehillim een oudere messiaanse lezing van deze psalm reflecteert die bewaard is gebleven.

6 Messiaanse psalm tussen Joden en Christenen

Psalm 110 in de Hebreeuwse versie van het Oude Testament is waarschijnlijk geschreven met betrekking tot de koning van Israël die een nauwe relatie heeft met JHWH en als zijn vicaris op aarde plaats heeft genomen op de troon van David. Deze koning voert strijd met de koningen van de aarde die kosmische chaoskrachten symboliseren waarin hij door JHWH zelf wordt bijgestaan en waarmee deze psalm een eschatologisch en kosmologisch karakter draagt. De aangesproken koning in psalm 110 levert niet alleen strijd maar bekleed een dubbelfunctie van priester-koning.

In de Septuaginta ondergaat psalm 110, ondanks een strikte en precieze vertaling, een zekere mate van actualisering zoals blijkt uit de gebruikte equivalenten. En een theologische exegese door een toename van transcendentie denkbeelden waarmee er niet alleen sprake is van eschatologie maar ook van een zekere protologie.

De centrale figuur in psalm 110 in de Septuaginta is een messiaanse figuur van hemelse komaf met een transcendent karakter die betrokken is bij een eschatologische strijd en daarin wordt bijgestaan door JHWH. De psalm staat in deze vertaling open voor een messiaanse en eschatologische leeswijze met een sterkere concentratie op het eindpunt van de geschiedenis. Deze actualisering en exegese past bij wat zichtbaar wordt in de motieven die gebruikt zijn in de bestudeerde teksten van Qumran en de Midrasj Tehillim.

Vergelijkbare aandacht voor het metahistorische is te vinden in het Nieuwe Testament waar Jezus wordt gezien als de verhoogde Heer die heerschappij voert over de kosmos en zelfs boven de engelen gesteld is. Deze aandacht blijkt ook uit de wijze waarop de auteur van de brief aan de Hebreeënen het priesterschap van Jezus karakteriseert. Het priesterschap van Jezus is hemels en eeuwig, veel hoger dan de cultus in de Tempel.

De vroeg-Joodse en Rabbijnse literatuur waarin psalm 110 wordt geciteerd en uitgelegd laat zien dat een messiaanse interpretatie van de psalm bekend was in het Jodendom want niet alleen de Septuaginta maar ook de Midrasj Tehillim kent een expliciet messiaanse lezing van de psalm. Ook in de teksten van Qumran is sprake van een hemels figuur met messiaanse functies vergelijkbaar met psalm 110 in de Septuaginta. De vroegchristelijke gemeente heeft waarschijnlijk voldoende materiaal voor handen gehad om psalm 110 toe te passen op Jezus van Nazaret.

Daarnaast heeft ook de Septuaginta ervoor gezorgd dat psalm 110 zo belangrijk kon worden in het Nieuwe Testament. Tussen de Septuaginta en de Masoretische tekst bestaan aanzienlijke verschillen die zich concentreren in vers 3. De Septuaginta verschilt sterk van de Hebreeuwse versie door de toename van transcendentie en een sterke eschatologische inkleuring. Dat deze aspecten belangrijk zijn geweest voor de vroegchristelijke gemeente en het Nieuwe Testament blijkt uit Jezus' prediking van het nieuwe hemelse koninkrijk en zijn verdediging tijdens het proces tegen hem waarbij hij psalm 110,1 samen met Daniël 7,13 citeert. De vroegchristelijke gemeente heeft deze transcendentie en eschatologische interpretatie van psalm 110 in de Septuaginta vervuld gezien in het leven van Jezus. Hij is de verhoogde Heer die aan de rechterhand van God in de hemel heeft plaatsgenomen. De unieke combinatie van psalm 110,1 en psalm 8,7 is hiervan het bewijs.

Dat messiaanse motieven niet ontbreken in de literatuur van het Jodendom lijkt er op te wijzen dat een messiaanse lezing van psalm 110 door de vroegchristelijke gemeente niet het probleem was. Wel is het mogelijk dat het sterk eschatologische en transcendent messiaanse karakter van de interpretatie van psalm 110 van de vroegchristelijke gemeente met het oog op Jezus reacties heeft opgeleverd. Er tekent zich namelijk een verandering af met betrekking tot het karakter van de verwachting van de Messias bij de interpretatie van psalm 110. Een expliciet messiaanse duiding zoals we die tegenkomen in de Midrasj Tehillim en de bestudeerde teksten van Qumran neemt af naar mate de tijd voortschrijdt. Deze interpretatie reflecteert mogelijk overblijfselen van een oude traditie waarin psalm 110 messiaans geïnterpreteerd werd en die

past binnen de sterke opkomst van messiaanse verwachtingen binnen het Jodendom vanaf ongeveer de 2^e eeuw BCE²⁵⁹.

²⁵⁹ Schaper, J. (1995). *Eschatology in the Greek psalter*. Tübingen: Mohr Siebeck, 138vv. Hengel, M., & Schwemer, A. (2001). *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie : vier Studien*. Tübingen: Mohr Siebeck, 120vv.

Bibliografie

- Anderson, D. R. (2001). *The King-Priest of Psalm 110 in Hebrews*. New York: Peter Lang Publishing Inc.
- Bauer, W. (1971). *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*. Berlin New York: Walter de Gruyter.
- Bons, E. (2003). Die Septuaginta-Version von Psalm 110. In D. Sängler, *Heiligkeit und Herrschaft, Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110* (pp. 122-145). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Bormann, L. (2003). Ps 110 im Dialog mit dem NT. In D. Sängler, *Heiligkeit und Herrschaft, Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110* (pp. 171-205). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Braude, W. G. (1959). *The Midrash on Psalms: transl. from the Hebrew and Aramaic* (Vol. 2). New Haven: Yale University Press.
- Buchanan, G. W. (1972). *To the Hebrews, translation, comment and conclusions*. New York: Doubleday & Company, INC.
- Collins, J. J. (1993). *Daniel: a commentary on the book of Daniel*. Minneapolis: Augsburg Fortress.
- Collins, J. J., & Flint, P. W. (2001). *The book of Daniel; composition and reception*. Leiden: Brill.
- Dodd, C. H. (1965). *According to the Scriptures: the sub-structure of New Testament theology*. London: Collins.
- Dunn, J. D. (1988). *Romans 1-8* (Vol. 38A). Dallas, Texas: Word Books.
- Elliott, J. H. (2000). *1 Peter*. New York: Doubleday.
- Erich, G. (1990). *An die Hebräer* (Vol. XVII/2). Neuenkirchen: Neuenkirchener Verlag.
- Evans, C. A. (2001). *Mark 8:27-16:20* (Vol. 34b). Nashville, Dallas, Mexico City, Rio de Janeiro, Beijing: Thomas Nelson.
- Fitzmyer, J. A. (1985). *The Gospel According to Luke* (Vol. 2). New York: Doubleday & Company, INC.
- Fitzmyer, J. A. (1993). *Romans* (Vol. 33). New York [etc]: Doubleday.
- Fitzmyer, J. A. (2008). *First Corinthians, a new translation with introduction and commentary*. London: Yale University Press.
- France, R. T. (2007). *The Gospel of Matthew*. Grand Rapids, Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Freedman, H., & Simon, M. (1983). *Midrash Rabbah*. London: Soncino Press.
- Gnilka, J. (1978). *Das Evangelium nach Markus* (Vols. II-2). Neuenkirchen: Neuenkirchener Verlag.
- Gnilka, J. (1980). *Der Kolosserbrief* (Vol. X). Freiburg, Basel, Wenen: Herder.
- Grässer, E. (1990). *An die Hebräer* (Vols. XVII/1-2). Neuenkirchen: Neuenkirchener Verlag.
- Gunkel, H. (1968). *Die Psalmen übersetzt und erklärt*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hamp, V. (1974). Ps 110,4b und die Septuaginta. In J. Gnilka, *Neues Testament und Kirche. FS Rudolf Schnackenburg* (HG ed., pp. 519-529). Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Hay, D. M. (1965). *Glory at the right hand* (Vol. 18 SBL). Nashville, Tennessee: Parthenon Press.
- Hengel, M. (1989). *The "Hellenization" of Judaea in the first century after Christ*. London: SCM Press.
- Hengel, M. (1994). *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hengel, M. (1999). *Judaica, Hellenistica et Christiana, Kleine Schriften II* (Vol. 109). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hengel, M. (2002). *Paulus und Jakobus* (Vol. 3 Kleine Schriften). Tübingen: Mohr Siebeck.

- Hengel, M. (2006). "Setze dich zu meiner Rechten!" Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes uns Psalm 110,1. In M. Hengel, *Studien zur Christologie* (pp. 281-367). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hengel, M., & Schwemer, A. (2001). *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie : vier Studien*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hossfeld, F.-L., & Zenger, E. (2008). *Psalmen 101-150*. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Hurtado, L. W. (1988). *One God, one Lord : early Christian devotion and ancient Jewish monotheism*. London: SCM Press.
- Hurtado, L. W. (2005). *Lord Jesus Christ: devotion to Jesus in earliest Christianity*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Johnson, A. R. (1935). The Role of the King in the Jerusalem Cultus. In S. H. Hooke, *The Labyrinth: further studies in the relation between myth and ritual in the ancient world* (p. 288). London.
- Johnson, A. R. (1967). *Sacral Kingship in Ancient Israel*. Cardiff: University of Wales Press.
- Karrer, M., & Kraus, W. (2011). *Septuaginta Deutsch, Erläuterungen und kommentare zum griechischen Alten Testament*. Deutsche Bibelgesellschaft.
- Koehler, L., & Baumgartner, W. (1985). *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*. Leiden: E.J. Brill.
- Kraus, H.-J. (1978). *Psalmen* (Vol. Band XV/2). Neukirchen: Neukirchener Verlag.
- Kraus, W., & Karrer, M. (2010). *Die Septuaginta - Texte, Theologien, Einflüsse*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Lane, W. L. (1974). *The Gospel according to Mark : the English text, with introduction, exposition and notes*. Grand Rapids, Michigan / Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Lane, W. L. (1991). *Hebrews 1-8* (Vol. 47a). Dallas, Texas: Word Books, Publisher.
- Lincoln, A. T. (1990). *Ephesians* (Vol. 42). Dallas, Texas: Word Books.
- Luz, U. (1996). *Das Evangelium nach Matthäus*. Neukirchen: Neukirchener Verlag.
- Martínez, F. G., & Tigchelaar, E. J. (2000). *The Dead Sea Scrolls Study edition* (2 ed.). Leiden/Grand Rapids: Brill/Wm B. Eerdmans Publishing Company.
- Mason, E. F. (2008). *'You are a priest forever' : Second Temple Jewish messianism and the priestly christology of the Epistle to the Hebrews*. Leiden: Brill.
- Mowinkel, S. (1961). *Psalmenstudien*. Amsterdam: Verlag P. Schippers.
- Nelson, D. W. (2006). *Mekhilta de-rabbi Shimon bar Yoḥai: transl. into English, with critical introd. and annot.* Philadelphia: The Jewish Publication Society.
- Neusner, J. (1990). *The Midrash: an introduction*. Northvale, New Jersey: Aronson.
- Nolland, J. (1993). *Luke 18:35-24:53* (Vol. 35c). Dallas, Texas: Word Books.
- Nordheim, M. v. (2008). *Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- O'Brien, P. T. (2010). *The letter to the Hebrews*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Pesch, R. (1987). *Die Apostelgeschichte*. Neukirchen: Neukirchener Verlag.
- Rad, G. v. (1962). *Theologie des Alten Testaments* (Vol. 1). München: Chr. Kaiser Verlag.
- Robertson, D. A. (1972). *Linguistic Evidence in dating Early Hebrew Poetry*. Missoula, Montana: The Society of Biblical Literature.
- Rocca, S. (2008). *Herod's Judaea : a Mediterranean state in the classical world*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Rowland, C. (1982). *The Open Heaven, a Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. London: SPCK.
- Schaper, J. (1995). *Eschatology in the Greek psalter*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schnackenburg, R. (1982). *Der Brief an die Epheser* (Vol. X). Neukirchen: Neukirchener Verlag.
- Schrage, W. (2001). *Der erste Brief an die Korinther*. Neukirchen: Neukirchener Verlag.

- Seeligmann, I. L. (2004). *Gesammelte Studien zur Hebräischen Bibel*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Seeligmann, I. L. (2004). *The Septuagint version of Isaiah and cognate studies*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Stec, D. M. (2004). *The Targum of Psalms, translated with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes* (Vol. 16). Collegeville, Minnesota: Liturgical Press.
- Stemberger, G. (1992). *Einleitung in Talmud und Midrasch* (8e ed.). München: Beck.
- Tov, E. (1988). The Septuagint. In M. J. Mulder, *Mikra, Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*. Assen/Maastricht/Philadelphia: Van Gorcum/Fortress Press.
- Tov, E. (2001). *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (2nd rev. ed ed.). Minneapolis: Fortress Press.
- Townsend, J. T. (1989). *Midrash Tanḥuma: (S. Buber recension) / transl. into English with introd., indices, and brief notes*. Hoboken: KTAV.
- VanderKam, J. C. (2010). *The Dead Sea scrolls today* (2 ed.). Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- VanGemeren, Willem A.;. (1997). *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (Vol. 4). Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Waltke, B. K. (1990). *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Woude van der, A. S. (1965). Melchisedek als Himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midsraschim aus Qumran-Höhle XI. *Oudtestamentische studiën*(dl.14), 354-373.
- Zimmermann, J. (1998). *Messianische Texte aus Qumran : königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran*. Tübingen: Mohr Siebeck.