

Inhoud

Themanummer Qumran en de Bijbel	3
Qumran en de Bijbel	5
Het belang van zestig jaar Qumranonderzoek Matthijs de Jong	
De Archeologie van Khirbet Qumran tussen regionaliteit en tekstvondsten	13
Jürgen Zangenberg	
Qumran en het vroege Jodendom	27
Betekenis en achtergrond van de Dode Zeerollen Mladen Popović	
Welke tekst kiest men als basis voor de vertaling van de Hebreeuwse Bijbel?	41
Emanuel Tov	
Als Jozua niet naar de bergen komt, dan moeten de bergen maar naar Jozua komen?	51
Jozua 8:30-35 in Qumran en in oude en nieuwe bijbelvertalingen Michaël van der Meer	
1 Samuel 11:1 volgens Qumranhandschrift 4QSam^a	61
Jaap van Dorp	
Jeremia en Jeremia	71
Hoe fragmenten uit Qumran het beeld deden kantelen Matthijs de Jong	
‘Zoon van God’	83
4Q246 en het Nieuwe Testament Rieuwerd Buitenwerf	

Themanummer Qumran en de Bijbel

Wanneer we na ruim zestig jaar Qumran de balans opmaken, zien we verschillende kwesties die onze aandacht vragen. Eerst is er de interpretatie van de archeologische site en de tekstvondsten van Qumran. Wat is de relatie tussen de boekrollen in de grotten en de nabijgelegen nederzetting? Van wie waren de rollen? Voorts is er het belang van Qumran voor de tekst van de Hebreeuwse Bijbel. De rijkdom van het bijbelse materiaal in Qumran luidde een nieuw tijdperk in voor de zoektocht naar de ‘oorspronkelijke’ tekst. Maar inmiddels lijkt die zoektocht aan zijn eigen succes ten onder te gaan. Het rijke materiaal duidt volgens velen op het bestaan van een veelvoud van ‘versies’ van de bijbelse geschriften en men vraagt zich nu af of er in de periode voor het begin van de jaartelling überhaupt wel één oorspronkelijke tekst van de bijbelse geschriften was. Ten derde wordt het belang van de Dode Zeerollen voor een goed begrip van de denkwereld van het Nieuwe Testament nu alom onderkend. Het blijft een kunst om het vaak fragmentarische materiaal van Qumran ten volle te benutten zonder geweld te doen aan de eigenheid van de nieuwtestamentische voorstellingen.

Eén ding staat bij dit alles vast: Qumran is een steeds belangrijker rol gaan spelen zowel bij de uitleg van het Oude en het Nieuwe Testament als bij de vaststelling van de brontekst van de Hebreeuwse Bijbel. Het leek de redactie van *Met Andere Woorden* daarom zinvol een themanummer aan de Dode Zeerollen te wijden, speciaal gericht op Qumran en de Bijbel. Wij zijn zeer verheugd over de medewerking van diverse specialisten op dit terrein en prijzen deze aflevering van *Met Andere Woorden* van harte aan.

Sinds vorig jaar heeft het NBG een nieuwe huisstijl en dat brengt ook veranderingen met zich mee in de vormgeving en opmaak van *Met Andere Woorden*. Een en ander is conform onze nieuwe huisstijl uitgevoerd. Daarbij is het ook mogelijk geworden meer van kleur gebruik te maken, ook in de afbeeldingen. Dankzij nieuwe ontwikkelingen was dit zonder kostenverhoging mogelijk. Tot slot vragen wij uw aandacht voor de jaarlijks bijgevoegde acceptgiro. U bent gewend het blad gratis thuisgestuurd te krijgen. Dit willen wij graag blijven doen en om de kosten enigszins te dekken geven wij u de mogelijkheid daarin bij te dragen. Bij voorbaat danken wij u hartelijk voor uw gift.

De redacteurs van dit themanummer
Jaap van Dorp en Matthijs de Jong



▲ Wadi Qumran en Grot 4: In 1952 ontdekten bedoeïenen op een kleine afstand van Khirbet Qumran een grot in het mergelgesteente. Op de voorgrond is de ingang van die grot in een van de vooruitspringende rotsen zichtbaar. De grot, nu bekend als Grot 4, bevatte restanten van meer dan vijfhonderd verschillende manuscripten. Rechts boven Grot 4 ligt het terras waar zich de ruïnes van de nederzetting bevinden. Links boven Grot 4 is de bedding van Wadi Qumran te zien, de beek waarvan het water in de regentijd uit het gebergte naar beneden stort. De bewoners van Qumran gebruikten het water van deze beek voor hun watervoorziening.

Foto: M. Popović

Qumran en de Bijbel

Het belang van zestig jaar

Qumranonderzoek

Matthijs de Jong

In de woestijn van Juda bij de Dode Zee vonden bedoeïenen in 1947 een grot met boekrollen. Daarmee was ‘de vondst van Qumran’ een feit. In de daaropvolgende jaren werden in totaal in elf verschillende grotten grotere of kleinere hoeveelheden manuscripten, veelal resten van manuscripten, gevonden. In een aantal andere grotten vond men geen teksten maar wel sporen van menselijke bewoning. Ook werden in de buurt van de grotten de resten van een nederzetting aangetroffen. Deze nederzetting, Khirbet Qumran genaamd, was in dezelfde tijd bewoond als waarin de gevonden teksten gedateerd moesten worden: de periode tussen de derde eeuw voor Christus tot in de eerste eeuw na Christus.

Essenen?

‘Qumran’ werd de verzamelnaam voor zowel de nederzetting als de grotten met de boekrollen. De eerste onderzoekers formuleerden een theorie die tot vandaag gehoord wordt: in de eeuwen voorafgaand aan het begin van onze jaartelling werd de nederzetting van Qumran bewoond door een gemeenschap die behoorde tot de Joodse sekte van de Essenen. De vondsten in de grotten waren hún boekrollen: de teksten waren door hen vervaardigd en gebruikt. Toen de Romeinen in het jaar 68 n.Chr. tijdens de Joodse Oorlog (66-70 n.Chr.) het gebied innamen, verborgen de bewoners hun boekrollen in verschillende nabijgelegen grotten. Korte tijd daarop werd hun nederzetting door de Romeinen verwoest. De rollen bleven eeuwenlang verborgen.

Hoe kwam men ertoe de bewoners van Qumran te identificeren met de Essenen? Dat was op grond van de inhoud van bepaalde boekrollen die waren gevonden in Grot 1. Het waren deze rollen die in de beginjaren van het Qumranonderzoek centraal stonden. Ze beschreven het leven van een religieuze groep die binnen het toenmalige Jodendom een plaats innam van een sektarische

minderheidsbeweging. Uit de teksten blijkt een ideologische zelfpositionering: de groep zag zichzelf als het ‘ware Israël’ en beschouwde het Joodse establishment, de priesters in de tempel van Jeruzalem en het Hasmonese vorstenhuis, als vijanden. Andere teksten gaven een typering van het gemeenschappelijke leven van een in afzondering levende, religieuze groepering. Allerlei praktische leefregels leken te kloppen met typering van de Essenen, zoals die stonden opgetekend bij verschillende antieke auteurs. De Joodse historicus Flavius Josephus geeft in zijn tweede boek van *De Joodse Oorlog* een uitgebreide bespreking van de Essenen.¹ Hij beschrijft hen als een streng religieuze gemeenschap van celibatair levende mannen. Ze leidden een ingetogen en ascetisch leven in onderlinge gemeenschap van geld en goed. Daarbij vertelt Josephus over hun gemeenschappelijke maaltijden, rituele wassingen of reinigingsbaden, hun hoogstaande ethiek en strikte naleving van de sekteregels.

Men combineerde de beschrijvingen van Josephus met een opmerking van Plinius de Oudere dat de Essenen in afzondering woonden in het onherbergzame gebied ten westen van de Dode Zee. Dit bracht de onderzoekers op het spoor van de nederzetting in Qumran als een ‘klooster’, waar een groep Essenen leefde als ‘monniken’ volgens de ‘orde van de sekte’, zoals te lezen in bepaalde teksten gevonden in Grot 1. Deze ‘monniken’ schreven de boekrollen en verstopten ze, in 68 n.Chr., in de grotten waar ze eeuwen later ontdekt werden.

Nieuwe antwoorden

Ontwikkelingen in zowel het archeologische als het tekstuele onderzoek, hebben ertoe geleid dat de Essenen-theorie in haar oorspronkelijke vorm grotendeels is losgelaten. Aanvankelijk werd de archeologische interpretatie van de nederzetting gestuurd door de aanname dat het een soort klooster was geweest. Bij nader inzien bleek er echter allerlei bewijs te zijn dat deze aanname tegensprak. Zo waren er bijvoorbeeld luxeartikelen gevonden die een leven in zelfgekozen armoede tegenspraken en er bleek een sterke verwevenheid met regionale landbouwactiviteiten die de veronderstelde geïsoleerdheid van de sekte tegensprak.

Ook het tekstuele onderzoek ontwikkelde zich sterk. Toen de rollen uit alle elf grotten werden onderzocht, ontstond er een veel gedifferentieerder beeld dan in de beginjaren van het onderzoek had bestaan. Grot 1 bevatte relatief veel teksten die verbonden kunnen worden met het leven en denken van een bepaalde sektarische groep, maar dit type teksten bleek later maar een klein onderdeel van het totale tekstbestand te zijn. De overgrote meerderheid van de Dode Zeerollen bestaat uit fragmenten van bijbelse literatuur en andere, dikwijls wellicht breder binnen het toenmalige Jodendom verankerde teksten.

De meeste onderzoekers houden niettemin vast aan een verband tussen de tekstvondsten en de nederzetting. Daarbij stellen ze de bewoners van de nederzetting voor als Essenen, een afsplitsing van de Essenen, of een ons verder onbekende sektarische groepering. Deze mensen waren gevestigd in Qumran, hoewel dit geen klooster was, en er inderdaad agrarische connecties met het omliggende gebied waren. Ook hoeven deze mensen niet de exclusieve bewoners van de plaats te zijn geweest. Niettemin was er een religieuze groepering gevestigd, die naar voren komt in de zogenaamde sektarische teksten onder de Dode Zeerollen (zoals de *pesher*-teksten, de Oorlogsrol, en de Regel van de Gemeenschap). De Dode Zeerollen zijn afkomstig uit de nederzetting, al hoeven ze daar niet allemaal geschreven te zijn, en ze zijn van daaruit door de bewoners van de nederzetting in de grotten gedeponeed.

Een minderheid van onderzoekers gaat een andere kant op. Zij menen dat de nederzetting en de rollen los van elkaar verklaard moeten worden. De nederzetting kan geheel en al begrepen worden als een groot ‘boerendomein’ verweven met regionale landbouwactiviteiten. De rollen in de grotten kunnen een heel andere herkomst hebben. Ze kunnen afkomstig zijn van precies die plaatsen waar boekrollen normaliter lagen: de tempel van Jeruzalem en synagogen in Palestina. Ze werden in veiligheid gebracht voor het naderende verwoestende geweld van de Romeinen. De enige link tussen de nederzetting en de boekrollen was, dat bewoners van de nederzetting waarschijnlijk hielpen om de rollen in de grotten te verbergen. Het betrof immers ‘hun’ grotten, dat wil zeggen grotten die zij en andere bewoners van de streek sowieso voor bepaalde doeleinden gebruikten.

Deze twee verklaringsmodellen uit het huidige onderzoek komen in dit nummer aan de orde. Mladen Popović vertegenwoordigt de eerstgenoemde positie, Jürgen Zangenberg de laatstgenoemde.

Het archeologische en tekstuele belang van Qumran

Bij de vondsten van Qumran hoorden ook mythevorming, complottheorieën en sensatieverhalen. Om allerlei redenen waren de nieuwe vondsten ‘explosief materiaal’. Het was immers al snel duidelijk dat het ging om teksten ‘uit de tijd van Jezus’. En vertelde het Nieuwe Testament niet dat Johannes de Doper werkzaam was bij de Jordaan in de woestijn van Juda? Dat was op loopafstand van Qumran! Al snel vond men ook parallellen in religieuze voorstellingen tussen de Dode Zeerollen en de geschriften van het Nieuwe Testament. Voor sommigen was de zaak al snel rond: Jezus was een Esseen en de oorsprong van de vroegchristelijke beweging lag in Qumran.²

Tegenwoordig is het onderzoek in kalmer vaarwater gekomen. Toch is het



▲ Mikweh te Qumran: Een efficiënte watervoorziening was voor de bewoners van de nederzetting van grote betekenis. Zoet water was alleen in voldoende mate beschikbaar wanneer de nabijgelegen wadi in de regentijd water aanvoerde. Via een tunnel en een speciaal aangelegd kanaal werd het water naar de nederzetting geleid waar het in een netwerk van waterreservoirs werd opgeslagen. In de tweede eeuw v.Chr. was de wateropslagcapaciteit aanzienlijk omdat er zo'n zeven reservoirs in gebruik waren. Sommige archeologen nemen aan dat een aantal waterreservoirs gebruikt werd als mikweh (zie foto), bedoeld voor rituele wassingen.

Foto: M. Popović

belang van Qumran ongekend groot. In de eerste plaats dienen de vondsten een zelfstandig belang. De site van Qumran, die nu in zijn regionale context bestudeerd en begrepen wordt, is van grote betekenis voor de archeologie van Palestina in de Grieks-Romeinse periode. In dit nummer gaat Jürgen Zangenberg daar dieper op in.

Ook het belang van de boekrollen is groot. Ze zijn van grote betekenis voor onze kennis van het toenmalige Jodendom. De rollen worden niet meer primair gezien als de 'bibliotheek' van een sekte; immers de sektarische teksten vormen een minderheid binnen het geheel. Het overgrote deel van de teksten

laat zien, zo wordt gezegd, wat binnen het toenmalige Jodendom courante geschriften waren. Mladen Popović gaat in zijn bijdrage uitvoerig in op het belang van de rollen.

De tekstkritiek van het Oude Testament

Voor het bijbelonderzoek zijn de Dode Zeerollen in verschillende opzichten van grote betekenis. In de eerste plaats zijn de bijbelse rollen van Qumran van enorme tekstkritische waarde voor het Oude Testament. Deze handschriften zijn, zoals bekend, de oudst tastbare getuigen van de Hebreeuwse boeken die later samen het ‘Oude Testament’ gingen vormen. Tot de vondsten van Qumran was de oudste beschikbare Hebreeuwse tekst van deze boeken de zogenaamde ‘overgeleverde tekst’ (masoretische tekst, MT) in handschriften daterend uit circa 1000 n.Chr. Qumran bracht dus Hebreeuwse manuscripten aan het licht die ruim duizend jaar ouder waren dan de tot dan toe beschikbare manuscripten. Met behulp van dit nieuwe materiaal heeft men op tal van plaatsen de overgeleverde tekst (MT) kunnen verbeteren: problematische lezingen in MT konden worden hersteld; diverse al eerder door wetenschappers voorgestelde tekstcorrecties kregen nu bevestiging; en zeer veel nieuwe tekstvarianten zagen het licht, waarvan sommige duidelijk superieur aan de traditionele lezing. Men kan stellen dat de tekstkritiek van het Oude Testament dankzij de vondsten van Qumran een nieuw tijdperk is ingegaan.³

Hoe dit doorwerkt in de vertaling van de Bijbel kan men goed illustreren aan het boek Jesaja. Van dit boek is in Qumran een vrijwel complete rol teruggevonden, de beroemde grote Jesajarol (1QJes^a). Ook daarnaast is Jesaja in Qumran goed vertegenwoordigd in een aantal tekstfragmenten. Hoe dit tekstkritisch uitwerkt is te zien in *De Nieuwe Bijbelvertaling* waar in achttien gevallen met een beroep op een Qumranhandschrift een verbeterde Hebreeuwse tekst wordt gevolgd (zie de noten bij 1:31, 9:16, 11:6, 14:4, 19:9, 19:18, 21:8, 23:10, 33:1, 33:8, 34:5, 34:13, 41:2, 49:12, 49:24, 51:19, 53:11, 65:1). De meeste andere bijbelboeken halen een minder hoge score, maar daar staat tegenover dat het tekstkritische potentieel van Qumran nog lang niet ten volle is benut.⁴

Op dit punt voltrekt zich een scheiding der geesten. De meeste geleerden pleiten ervoor om het beschikbare tekstmateriaal volledig te benutten opdat overal waar dat mogelijk is een betere en meer oorspronkelijke lezing dan geboden in de overgeleverde tekst gevolgd kan worden. Een opvallend tegengeluid komt van Emanuel Tov. Zijn betoog dat bijbelvertalers beter zouden kunnen afzien van het eigenmachtig verbeteren van de overgeleverde tekst mochten wij, in verkorte vorm en in het Nederlands vertaald, in dit nummer opnemen. Tov pleit voor het volgen van één bestaande tekst – en binnen onze traditie ligt MT

het meest voor de hand – zonder daar op eigen houtje veranderingen in aan te brengen.

Nu kan men daar gemakkelijk op zeggen dat in de praktijk geen enkele vertaling MT in alle opzichten volgt en dat geen bijbellezer erbij gebaat is als ook de evidente fouten die deze tekst bevat in de vertaling worden doorgegeven. Beter is echter om de waarschuwing die in Tovs woorden doorklinkt ter harte te nemen. De explosieve toename van relevant materiaal dankzij zes decennia Qumranpublicaties én de vergaande verfijning van de inzichten ten aanzien van de oude vertalingen, zoals de *Septuaginta*, bieden nieuwe mogelijkheden maar stellen ook hoge eisen. De tekstkritiek van het Oude Testament is een veeleisende en specialistische discipline geworden – bepaald niet iets dat een vertaler er wel even bij kan doen.

Er zijn echter goede hulpmiddelen beschikbaar die vertalers op dit moment de mogelijkheid geven om op een verantwoorde manier met terughoudendheid verbeteringen in de overgeleverde tekst door te voeren. *De Nieuwe Bijbelvertaling* is te zien als een product van deze aanpak. Wanneer vertalingen in de toekomst in verdergaande mate gebruik maken van het tekstkritische potentieel dat met name Qumran biedt, zal ook dat niet ‘eigenmachtig’ maar eveneens op basis van goede tekstkritische hulpmiddelen gedaan moeten worden.

Uiteenlopende versies van de bijbelse geschriften?

Bij de beoordeling van het tekstmateriaal zal de volgende kwestie steeds meer een rol gaan spelen: Wat is de ‘oorspronkelijke tekst’ die de tekstkritische onderneming op het oog heeft? En heeft die tekst überhaupt wel bestaan? Veel geleerden menen tegenwoordig dat de fase waarin de boeken van het Oude Testament zijn geschreven en de vroegste fase van hun tekstuele overlevering (tot in de eerste eeuw van de jaartelling) niet nauwkeurig van elkaar te onderscheiden zijn. Zij menen dat er van allerlei (de meeste?) oudtestamentische boeken verschillende versies in omloop waren en dat de precieze tekst van deze boeken nog ‘in beweging’ was tot in de eerste eeuw.

Inderdaad lijkt in een aantal gevallen de tekstvariatie in de bijbelse Qumranfragmenten het niveau van de tekstkritiek te overstijgen. Ook is er bewijs voor het bestaan van verschillende versies van (sommige van) de bijbelse geschriften, waarvan het boek Jeremia het duidelijkste voorbeeld is. Kennelijk bestonden van deze boeken verschillende versies, die tegelijkertijd en naast elkaar circuleerden; soms met beperkte en soms met aanzienlijke onderlinge verschillen. Volgens velen betekent dit dat er in de tijd van Qumran, tot in de eerste eeuw n.Chr., nog niet één standaardtekst van de bijbelse geschriften bestond. Pas in een later stadium, eind eerste en tweede eeuw n.Chr., kwam een Hebreeuwse

standaardtekst van de bijbelse geschriften tot stand waarvan de ons bekende overgeleverde tekst (MT) het latere uitvloeisel is.

Betekent dit nu ook dat de teksten van de bijbelse geschriften tot in de eerste eeuw n.Chr. ‘in beweging’ waren? Als dat laatste het geval is, is het moeilijk zo niet onmogelijk om te bepalen wat dan de ‘oorspronkelijke tekst’ is waar de tekstkritische beoordeling op uit is. Als het beschikbare materiaal niet zozeer licht werpt op de *overlevering* van de geschriften als wel op verschillende stadia van de *totstandkoming* van de geschriften, zijn we niet meer bezig met tekstkritiek, maar met de reconstructie van de ontstaansgeschiedenis van de teksten. Toch wordt er op deze inmiddels veel gehoorde visie ook kritiek gegeven. Het is waar dat er van bijbelse geschriften verschillende (eind)versies bestonden die gedurende een aantal eeuwen werden overgeleverd; allerlei sporen daarvan treffen we aan in Qumran. Het is ook waar dat er in de tekstoverlevering van bijbelse geschriften nog allerlei (kleine) veranderingen in de tekst werden aangebracht. Maar het is de vraag of men op basis van deze gegevens kan concluderen dat de bijbelse teksten tot in de eerste eeuw nog volop ‘in beweging’ waren.

Deze kwestie wordt in dit nummer uitgebreid toegelicht aan de hand van een drietal voorbeeldteksten. De artikelen van Michaël van der Meer (over Jozua), Jaap van Dorp (over 1 Samuel) en Matthijs de Jong (over Jeremia) gaan in op de vraag hoe we de tekstverschillen moeten wegen en in hoeverre ze in een bijbelvertaling verdisconteerd zouden moeten worden.

De vondsten van Qumran wekken de suggestie dat er een tijd is geweest waarin bijbelse geschriften al wel als ‘gezaghebbend’ golden, terwijl de tekst ervan nog geen gestandaardiseerd en uniform karakter had. In het artikel van Popović wordt daarbij nog de suggestie aangevoerd, dat er in diezelfde tijd nog geen waterdicht onderscheid was tussen ‘bijbelse’ en ‘niet-bijbelse’ geschriften. Zo voert Qumran ons, in meerdere opzichten, terug in een andere tijd.

Qumran en het Nieuwe Testament

Dat geldt ook voor het laatste punt dat we hier aanroeren: het belang van de Dode Zeerollen voor het begrip van het Nieuwe Testament. Inmiddels moge duidelijk zijn dat Qumran geen blauwdruk levert van het vroege christendom. Het is ook overdreven om Qumran als de primaire voedingsbodem voor het vroegchristelijke gedachtegoed te zien. Toch zijn er tal van raakvlakken aan te wijzen tussen Qumran en het Nieuwe Testament, zoals verwante concepten en vergelijkbare voorstellingen. We komen vergelijkbare ideeën tegen, zoals over het optreden van een messias, het naderende eschatologische oordeel van God, en een zelfidentificatie met het ware Israël. Er zijn overeenkomsten in de

omgang met de heilige teksten en er zijn opvallende terminologische overeenkomsten, zoals het voorkomen van de titel ‘Zoon van God’. Dit laatste vormt het uitgangspunt van het artikel van Rieuwerd Buitenwerf, dat aan de hand van deze casus het belang van Qumran laat zien voor een goed begrip van de ideeënwereld van de vroege christenen.

De vroege christenen brachten hun geloofsvoorstellingen tot uitdrukking in termen en kaders van hun eigen tijd. De diepe waarheid waarvan zij doordrongen waren – de gekruisigde Jezus is opgestaan uit de dood en is de door God aangewezen messias – werd door hen onder woorden gebracht in termen en beelden van hun tijd. Het hoeft dus niet te verbazen dat de Dode Zeerollen een aantal opvallende parallellen bieden, zoals ook andere teksten uit de Grieks-Romeinse periode dat doen.

Noten

- 1 Flavius Josephus, *De Joodse Oorlog & Uit mijn leven*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door F.J.A.M. Meijer en M.A. Wes, Baarn 1992, 186-188.
- 2 K. Berger, *De Dode-Zeerollen en Jezus. Een achtergehouden waarheid?*, Kampen 1994, biedt inzicht in de relatie tussen Qumran en het Nieuwe Testament en geeft een kritische bespreking van alle wilde speculaties op dit terrein.
- 3 Arie van der Kooij, ‘The Textual Criticism of the Hebrew Bible Before and After the Qumran Discoveries’ in: E.D. Herbert & E. Tov (eds), *The Bible as Book. The Hebrew Bible and the Judaean Desert Discoveries*, London 2002, 167-177.
- 4 M.N. van der Meer, ‘De Nieuwe Bijbelvertaling in het licht van recente ontwikkelingen op het gebied van tekstkritiek van het Oude Testament’ in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 57/3, 2003, 193-206.

Dr. M.J. de Jong is werkzaam bij het Nederlands Bijbelgenootschap als nieuwtestamenticus.

De Archeologie van Khirbet Qumran tussen regionaliteit en tekstvondsten

Jürgen Zangenberg

Ruim zestig jaar na de ontdekking van de eerste Dode Zeerollen trekt Qumran niet alleen de aandacht van massa's toeristen die het gebied bezoeken, maar ook van talloze wetenschappers. Geleerden van verschillende disciplines houden zich nog steeds intensief bezig met de publicatie en interpretatie van de vondsten uit de nederzetting en de naburige grotten (opgegraven tussen 1948 en 1955 en ook daarna) en de tienduizenden tekstfragmenten. De tekstvondsten uit het gebied rond de Dode Zee beperken zich inmiddels niet meer tot de zogenoemde Qumranteksten (zie ook de bijdrage van Mladen Popović in dit nummer).

Alles tezamen hebben de vondsten van Qumran onze kennis van de godsdienst- en cultuurgeschiedenis van het Palestijnse Jodendom (en daarmee de voedingsbodem van het vroegste christendom) en van het ontstaan van de Hebreeuwse Bijbel zo fundamenteel gewijzigd en uitgebreid, dat men zonder overdrijving van de vondst van de eeuw kan spreken.

Traditionele interpretatie

De pioniers van het Qumranonderzoek, werkzaam in de late jaren veertig en de jaren vijftig van de twintigste eeuw, zagen al snel bepaalde overeenkomsten tussen de inhoud van sommige boekrollen en de beschrijvingen van een specifieke Joodse groepering, namelijk de 'sekte' van de Essenen, bij antieke auteurs zoals Philo van Alexandrië, Flavius Josephus en Plinius de Oudere. Op grond van het (nog zeer beperkte!) tekstmateriaal dat hun ter beschikking stond, concludeerden de eerste onderzoekers dat de pas ontdekte ruïnes van Qumran een Esseense nederzetting moesten zijn geweest. Het waren de daar gevestigde Esseense Joden die de boekrollen van Qumran – gevonden in elf verschillende grotten nabij de nederzetting – hadden gekopieerd en gebruikt. Zo ontstond de beroemde voorstelling van de 'bibliotheek van Qumran'. De Esseense bewoners van de nederzetting te Qumran hadden, zo dacht men, bij het naderen van het Romeinse leger in 68 n.Chr. tijdens de Joodse Oorlog de rollen verborgen in de nabijgelegen grotten.

Hiermee was het ‘Qumran-Essenen-model’ geboren, een verklaringsmodel dat tot vandaag met steeds toenemende preciseringen en modificaties door een meerderheid van de onderzoekers wordt gevolgd. Over de precieze functie van de site van Qumran voor de veronderstelde groep van Essenen lopen de meningen uiteen. Soms duidt men de nederzetting aan als een ‘klooster’, als ‘hoofdgebouw’ van een aldaar gevestigde gemeenschap, soms als hoofdkwartier van een bijzondere, radicale tak van de Essenen, of als een soort dienstencentrum voor de productie van boekrollen. Ondanks deze uiteenlopende suggesties zijn de aanhangers van het Qumran-Essenen-model het erover eens, dat de resten van de nederzetting in Qumran, de tekstvondsten uit de grotten, en de beschrijvingen van de Essenen bij de antieke auteurs, met elkaar in verband te brengen zijn en in wisselwerking met elkaar geïnterpreteerd moeten worden. Dat betekent dat ontbrekende gegevens of onduidelijkheden op het ene vlak kunnen worden ingevuld of opgelost met gegevens of suggesties verkregen vanuit een ander vlak. Zo probeert men tot een zo volledig mogelijk, omvattend en kloppend beeld te komen.

Bij een dergelijke interpretatie hangt natuurlijk alles met alles samen. Het totaalbeeld dat men zich vormt, bepaalt in grote mate de interpretatie van de ruïnes en de tekstfragmenten. Zo zou men niet snel op het idee komen om de langgerekte ruimte aan de zuidkant van het hoofdcomplex van Qumran op zich zelf als ‘refectorium’ (gezamenlijke eetzaal) te identificeren – tenzij men ervan uitgaat dat het geheel als klooster gezien moet worden.

Een nieuwe richting

Ikzelf sta sceptisch tegenover een nauwe verbinding tussen de tekstvondsten in de grotten en de ruïnes van de nederzetting. Wie een dergelijk nauw verband als uitgangspunt voor zijn interpretatie neemt, overtreedt naar mijn mening een van de basiseisen van archeologisch onderzoek: een site moet begrepen worden in zijn regionale context en vanuit zijn regionale functie. Welke functie vervulde de nederzetting in haar regionale omgeving? Deze positie wordt in dit artikel nader uitgewerkt.

Dat de eerste Qumranonderzoekers weinig oog hadden voor de regionale verankering van de site, is niet verwonderlijk. Toen zij hun Qumran-Essenen-model introduceerden, was er nauwelijks kennis van het regionale landschap en van de regionale infrastructuur en de regionale keramiek. Zij beschouwden de nederzetting als een volledig op zichzelf staande grootheid, afgesloten voor invloeden van buitenaf. Dit lag voor de hand in het licht van de ‘ascetische wereldmijding’ die volgens sommige teksten een algemeen kenmerk van de Essenen zou zijn.

Zestig jaar later staan de zaken er echter heel anders voor. De archeologische vondsten van Qumran tonen geen spoor van een ‘wereldmijdende’ bewoensgroep. Integendeel, vrijwel alles wat eerder doorging voor bewijs van de eigensoortigheid van Qumran (en daarom een interpretatie vanuit een veron-



▲ Deel van het hoofdgebouw van Qumran: Door de vondst van boekrollen in grotten aan de westkust van de Dode Zee begon Roland de Vaux met zijn onderzoeksteam bijzondere aandacht te besteden aan de ruïnes van Khirbet Qumran, een oude nederzetting op een paar honderd meter van Grot 1. In het centrum van de nederzetting bevond zich een gebouwencomplex dat door De Vaux werd geïdentificeerd als een onderkomen van een religieuze gemeenschap. De verschillende ruimtes die op de foto zichtbaar zijn, werden door hem benoemd overeenkomstig bepaalde ruimtes in een klooster, zoals een scriptorium (waar teksten werden gekopieerd), een studiezaal (waar teksten werden gelezen en waar onderwijs werd gegeven), en een bibliotheek (waar de heilige teksten werden bewaard). Op de foto zien we op de voorgrond in het midden de doorgang naar de studiezaal, met rechts daarvan de trap naar de eerste verdieping van het gebouw. Aan de studiezaal grenst de bibliotheek. In de muur tussen studiezaal en bibliotheek bevindt zich links een doorgang, waardoor volgens De Vaux de te bestuderen rollen konden worden aangereikt. De ruimte links van de studiezaal en de bibliotheek is het scriptorium.

Foto: M. Popović

derstelde religieuze functie kreeg), is ook elders in de regio opgedoken. Recente opgravingen van Israëliische archeologen bevestigen deze nieuwe richting van interpretatie.

Welk verklaringsmodel men ook volgt, het traditionele Essenen-model of het hier voorgestelde regionale model, alle hypothesen hebben te lijden onder de gebrekkige aard van de beschikbare gegevens. De tussen 1948 en 1955 opgegraven vondsten zijn nog steeds niet volledig gepubliceerd. Voor een deel is men aangewezen op uiterst beknopte of juist sterk interpreterende publicaties van de opgravers. Er is geen volledige documentatie van de archeologische samenhang en van de stratigrafie (de verschillende archeologische lagen).¹ Omdat juist deze zaken onontbeerlijk zijn voor een betrouwbare interpretatie van de ruïnes, draagt iedere hypothese – nog steeds! – een voorlopig karakter. Dat geldt ook voor de hier volgende opmerkingen.

De plaats van de nederzetting

Recent archeologisch onderzoek heeft uitgewezen dat Khirbet Qumran – de antieke naam van de plaats kennen we niet met zekerheid – in de periode van meest intensieve bewoning, circa 100 v.Chr. tot de verwoesting in 68 n.Chr., onderdeel was van een gebied dat intensief werd gebruikt en goed bereikbaar en begaanbaar was. Het klimaat, toentertijd wat vochtiger dan nu, eiste vergaande inspanningen van de bewoners. Toch lag Qumran toen allerminst in een onbewoonde woestijn. Op alle plaatsen waar water beschikbaar was en genoeg ruimte voor landbouw, vestigden zich mensen die de velden irrigeerden en vruchtbomen onderhielden – veelal dadelpalmen en soms zelfs de zeer gewilde balsemplant.

De site van Qumran maakte deel uit van een complexe regionale infrastructuur. Niet alleen de positie van de nederzetting, maar ook de vondsten in de nederzetting maken duidelijk dat Qumran niet geïsoleerd was, maar juist open stond voor invloeden van buitenaf. De aangetroffen voorwerpen – keramiek, glas, allerlei gebruiksvoorwerpen – laten zien dat de bewoners van Qumran handel dreven, en het hele spectrum van voorwerpen vertoont een opvallende overeenkomst met wat men aantreft in de naburige plaatsen in dezelfde periode. Archeologisch gezien is Qumran niet uitzonderlijk; de site past goed binnen het beeld dat gegeven wordt door de regio als geheel.

De resten van Qumran bevinden zich op een mergelterras. De Dode Zee ligt daarvan nu op twee kilometer afstand en circa 40 meter lager. In de antieke tijd was het waterpeil hoger en lag de zee dus dichterbij. Hoewel er geen directe verbinding naar het water was, kon men vanuit Qumran de gehele noordkust van het zoutmeer overzien.

Via diverse paden was de nederzetting verbonden met aangrenzende delen van het mergel terras aan de westkant, met het hoogplateau op het kalksteengebergte in het westen, en met enkele van de nabijgelegen grotten.

Een lage muur liep van de nederzetting bergafwaarts in oostelijke richting, naar de Dode Zee. De muur omsloot enkele kleinere gebouwen – waaronder het zogenaamde ‘boerenhuis’ van En-Feshkha – die samen met de hoofdnederzetting van Qumran als een soort domein of landgoed gezien kunnen worden. Een aquaduct, aangelegd tegen de berghelling en deels een gedurfd staaltje werk, voerde water vanuit het westen naar de nederzetting aan. Op het mergel terras direct ten oosten van de nederzetting (en ingesloten door de genoemde muur) bevond zich een grafveld met ten minste 1200 graven (in ieder geval één andere, kleine begraafplaats bevond zich ten zuiden van Wadi Qumran). Van deze graven zijn er minder dan vijftig wetenschappelijk afgegraven en gedocumenteerd; ze hebben tot heftige debatten gevoerd. In de meeste graven lagen mannen, maar een opvallende – en niet weg te interpreteren – minderheid van vrouwen en kinderen werd aangetroffen op alle gedeelten van het grafveld. Omdat ze er echt deel van lijken uit te maken, is het moeilijk vol te houden dat het hier zou gaan om een begraafplaats van mannelijke en in celibaat levende Essenen waar pas in een latere fase vrouwen en kinderen bijgelegd zouden zijn. De vorm van de graven, een schachtgraf met een of meerdere overledenen, uitgestrekt op de rug liggend, was aanvankelijk alleen in Qumran bekend, maar is inmiddels ook elders aangetroffen, met name op een grote begraafplaats met circa tweeduizend graven in Khirbet Qazone aan de oostkust van de Dode Zee.

Geschiedenis van de bewoning

Een belangrijk doel van archeologisch onderzoek is de reconstructie van de bebouwde geschiedenis van een site. In het geval van Qumran speelt hier opnieuw het probleem van de gebrekkige documentatie van de oorspronkelijke afgraving. Daarom ontkomt men in dit opzicht niet aan hypothesen. De Israëliische archeoloog Yizhar Hirschfeld schetst het volgende beeld, mede geïnspireerd door de Franse archeoloog Jean-Baptiste Humbert (zie bibliografie).

Fase I

Late IJzertijd II, circa 630-580 v.Chr. De site bestond uit een versterkte nederzetting met een onduidelijke structuur. De belangrijkste van de nu nog zichtbare resten is de grote, ronde cisterne aan de noordwest kant van het complex. In de IJzertijd was Qumran vermoedelijk deel van een systeem van nederzettingen gericht op militaire controle en economische ontsluiting van het gebied rond de Dode Zee. De strategische plaats op het mergel terras met uitzicht

over de noordelijke oever van de Dode Zee duidt daarop. Na het einde van het koninkrijk Juda (586 v.Chr.) bleef de plaats gedurende meerdere eeuwen onbewoond.

Fase II

Rond 100 v.Chr. wordt een versterkt domein ingericht ter ondersteuning van de landbouwactiviteiten in de regio. Dit is te zien in een breder kader van de Hasmonese verovering en bezetting van het gebied ten oosten van de Jordaan. Enkele onderdelen van het IJzertijdcomplex werden geïntegreerd in een nieuw en groter geheel. Het nieuw gebouwde, vrijwel vierkante, hoofdgebouw volgde in grote lijnen een bekend model, dat ook zuidelijker in En et-Turabe gevonden is en voortkomt uit de landelijke architectuur van de hellenistische periode. Het wordt veelal aangeduid als *fortified farmstead*, een ‘versterkt domein’.

In de bloeiperiode was het hoofdgebouw ongeveer 30 bij 35 meter en bestond het uit een hoektoren die omgeven was door rechthoekige ruimten rond een binnenplaats. Welke functies deze ruimten hadden is door gebrek aan eenduidig bewijs niet met zekerheid te zeggen (voorraadkamers? te koppelen aan handwerkzaamheden die op de binnenplaats werden verricht?).

De site toont niet de sporen van de exorbitante luxe van de aristocratische elite uit die tijd, zoals die wordt aangetroffen in bijvoorbeeld de paleizen in Jericho en op Masada. Toch is het hoofdgebouw van een solide bouw met decoraties. Diverse fragmenten van de architectuur getuigen van een hellenistische stijl; en daarnaast is er een zogenoemde *opus sectile* vloer gevonden, een kunstig gevoegde vloer van gekleurde tegels.

Bij de gebouwen in deze periode hoorde een aantal cisternen en getrapte waterbekkens alsmede enkele kleinere gebouwen aan de rand van het hoofdcomplex. Niets in de architectuur of in de vondsten van deze fase duidt erop dat dit complex toen reeds als een nederzetting met een bijzonder religieus doel of voor een speciale religieuze gemeenschap was gebouwd. Integendeel, wat we aantreffen past naadloos in het materiële spectrum van het Hasmonese Jodendom.

Fase III

In de volgende fase volgde een massieve uitbreiding van de *fortified farmstead*. Lange tijd is de heersende opinie geweest dat deze uitbreiding een vervolg was op de gewelddadige vernietiging van de oudere gebouwen uit de Hasmonese tijd. Het ligt echter veel meer voor de hand dat deze vergaande uitbouw juist een bewust uitgevoerde uitbreiding van de bestaande Hasmonese gebouwen was. Dit past in het patroon van systematische uitbreiding van gebouwen en monumentale cultuur overal in het land na het aantreden van Herodes de

Grote (37 - 4 v.Chr.), de toegenomen welvaart, en de intensivering van de landbouw met name in het gebied rond de Dode Zee. Men ziet in dezelfde tijd een vestiging van nieuwe nederzettingen in de regio en uitbreiding in de teelt van balsemplanten, dadelpalmen en andere vruchtbomen (ook het 'boerenhuis' van En-Feshkha hoort bij deze fase).

Na deze uitbreiding was Qumran (fase III) ongeveer drie maal zo groot als de nederzetting in de voorgaande fase (fase II). Qua architectuur en functionaliteit was ze vele malen gedifferentieerder. Rond het hoofdgebouw stonden nu allerlei andere gebouwen, onregelmatig gepositioneerd, vooral aan de westelijke, zuidelijke en zuidoostelijke kant van het complex. De diverse gebouwen tonen sporen van tal van inrichtingen. Bekend is vooral het 'industriekwartier' aan de westzijde met de waterbassins, waterkanalen, bakovens en korenmolens, en het pottenbakkerijcomplex aan de uiterste oostzijde van de nederzetting.

Op allerlei manieren blijkt de nederzetting met landbouwactiviteiten verweven te zijn. Men vervaardigde keramiek, verwerkte dadels en andere producten, deed aan veehouderij, men had lastdieren, maalde koren voor eigen gebruik en bakte brood. Tijdens recentelijk uitgevoerde opgravingen vonden Yitzhak Magen en Yuval Peleg (zie bibliografie) duizenden verkoolde dadels.

Er zijn ook aanwijzingen voor schrijfactiviteit aangetroffen: inkthouders en ontwerpen van grondorkondes op potscherven. Dit hoeft echter niet te betekenen dat de rollen die in de grotten gevonden zijn ook in de nederzetting waren vervaardigd of beschreven. De nederzetting zelf bevat geen enkel fragment van een boekrol.

Door de gebruikelijke identificatie van de bewoners van Qumran met de Essenen, wier rituele wassingen bekend waren uit de antieke beschrijvingen, hebben onderzoekers altijd veel aandacht gehad voor de waterhuishouding in Qumran: het aquaduct en de cisternen waarin het regenwater verzameld werd. Het is duidelijk dat sommige van de aangetroffen waterbekkens inderdaad dienst deden voor de rituele reiniging. Dat is echter op zichzelf in het geheel geen bewijs voor het Esseense karakter van de nederzetting. Rituele wassingen waren, tot op zekere hoogte, gemeengoed binnen het toenmalige Jodendom. Ook in dit opzicht blijft de in Qumran aangetroffen materiële cultuur geheel binnen de kaders van wat ook uit andere plaatsen in deze regio bekend is. Het opvallend grote aantal waterinstallaties heeft overigens waarschijnlijk te maken met uiteenlopende activiteiten die in de nederzetting plaatsvonden, waaronder de keramiekproductie. Ook waren niet alle nu zichtbare bekkens tegelijkertijd in gebruik. Wat nu precies de functie van de nederzetting was, blijft omstreven. Terwijl Jodi Magness, en met haar de grote meerderheid wetenschappers die zich ba-

seren op de Qumranteksten, de nederzetting interpreteert als van het begin af aan een centrum van Essenen (evenzo Hartmut Stegemann, en vanaf Fase III ook Humbert), ziet Hirschfeld de site als een centrum van de regionale balsemproductie. Magen en Peleg interpreteren het als een nederzetting gericht op de keramiekproductie. Gezien de complexiteit van de structuur en de inrichting, lijkt het me niet verstandig om de functie van de nederzetting strikt met één tak van productie of één activiteit te verbinden. Juist de multifunctionaliteit van de site is kenmerkend.

Wat men in elk geval moet vermijden zijn anachronistische typeringen van Qumran als klooster, zoals werd geopperd door de eerste opgravers en nu nog steeds te lezen staat op informatieborden in de opgraving zelf. De bewoners leefden niet als monniken en de nederzetting was geen klooster. Er is niets dat hier op kan wijzen – zelfs niet als men de inhoud van de rollen met het leven in de nederzetting zou willen verbinden. Ook aanduidingen als ‘scriptorium’, ‘refectorium’, of ‘gemeenschapszaal’, gekoesterde relicten uit het Qumranonderzoek, worden niet gestaafd door de archeologische gegevens.

Uitgaande van de genoemde multifunctionaliteit van de nederzetting en haar regionale inbedding, zie ik Qumran als een regionaal dienstencentrum van een groter domein, vallend onder het gezag van het koninklijk paleis in Jericho. Primair bepalend voor de site zijn dus de functie die hij vervulde in zijn regionale context en de toenmalige politieke situatie. Dit sluit niet uit dat er ook Essenen woonden en werkten, maar het valt sterk te betwijfelen of de nederzetting exclusief met deze groepering verbonden kan of moet worden. Omdat de bewoners zeker Joden waren, is het niet verrassend dat voorwerpen en structuren geïdentificeerd zijn die typisch joodse rituele doelen dienden (kalkstenen vaatwerk; getrapte waterbassins). Maar deze elementen zijn niet noodzakelijk en niet exclusief te verbinden met slechts één Joodse groep, zoals de Essenen. Tijdens de bloeiperiode zullen er tussen de twintig en vijftig mensen in de nederzetting hebben gewoond en gewerkt. Hun woonvertrekken lagen waarschijnlijk op de bovenverdiepingen van de gebouwen, hoewel niet kan worden uitgesloten dat ook sommige delen van de begane grond als woonhuis dienst deden. Daarnaast is aan te nemen dat zich, afhankelijk van het jaargetijde, verdere bewoners in en rond de nederzetting ophielden. Veelal vermoedt men dat er mensen woonden in tenten op het vlakke terrein ten zuiden van het hoofdgebouw. Zeker is een seizoensgebonden bewoning van vele van de grotten (wellicht door herders). Afgaand op de (antropologische) aanwijzingen van het grafveld, waren de bewoners voornamelijk, maar niet uitsluitend, mannen. Dat hoeft niet te verwonderen bij een dergelijke op diverse landbouwactiviteiten gerichte nederzetting.

Het einde van de bewoning kwam abrupt. Sporen van brand en aangetroffen pijlpunten tonen hoe Qumran in het jaar 68 n.Chr. ten prooi viel aan verwoesting door de Romeinen. De vernietigers behoorden tot het legioen dat na de verovering van Machairous de Jordaan was overgestoken en zich via Jericho op weg begaf naar Jeruzalem.

Fase IV

De verwoesting door de Romeinen veranderde het karakter van de nederzetting drastisch. De oorspronkelijke bewoners waren ofwel gevlucht ofwel omgekomen. Waarschijnlijk bleef na de verwoesting een kleine groep soldaten achter als bezetting op deze strategisch belangrijke plaats. Deze bezetting duurde tot het jaar 106 n.Chr. Toen werd het ten oosten gelegen gebied, dat voorheen in handen van de Nabateeërs was, een Romeinse provincie (de provincie Arabia) en was de versterking Qumran overbodig geworden.

Mogelijk is dat Qumran tijdens de opstand van Bar Kochba (132-135 n.Chr.) voor een korte tijd een bolwerk van opstandelingen was, maar de archeologische aanwijzingen hiervoor zijn onduidelijk.

De boekrollen en hun inhoud

Zeer beroemd zijn de elf grotten van Qumran waarin de boekrollen en fragmenten zijn teruggevonden. Door de exclusieve aandacht voor deze grotten bleef echter steeds onderbelicht dat ze niet op zichzelf staan maar onderdeel zijn van een veel breder verschijnsel. De elf grotten van Qumran met daarin de zogenoemde Dode Zeerollen vertegenwoordigen slechts een kleine gedeelte van de vele tientallen, door erosie gevormde grotten in de hellingen van het kalksteen-gebergtes. Sinds het Chalkolithicum (circa 4500 v.Chr.) hebben mensen deze grotten steeds weer gebruikt als verblijfplaats, schuilplaats of toevluchtsoord. Vanaf het vlakke terrein direct ten zuiden van de hoofdnederzetting van Qumran kon men Grot 7 tot en met 9 goed bereiken. Grot 8 en 9 bevatten slechts zeer geringe teksthoeveelheden; Grot 7 bevat als enige en uitsluitend enkele Griekse tekstfragmenten. Aan de oostrand van het naar het westen lopende mergel-terras, direct tegenover de zuidspits van het vlakke terrein en daarvan gescheiden door een halverwege diep insnijdende kloof, liggen Grot 4, 5 en 10. Iets westelijker ligt Grot 6. Grot 4 is van uitzonderlijk belang; eigenlijk zijn het twee spelonken die nu met elkaar verbonden zijn. Hierin zijn duizenden tekstfragmenten (voornamelijk slechts snippers) afkomstig van ongeveer vijfhonderd verschillende rollen gevonden. Helaas werd Grot 4 pas door archeologen onderzocht en gedocumenteerd nadat bedoeïenen de grot grondig overhoop gehaald hadden om zoveel mogelijk fragmenten aan onderzoekers te kunnen verkopen.



◀ Aardewerk uit Qumran: De rollen die in Grot 1 werden gevonden, waren volgens de bedoeïenen opgeborgen in aardewerken kruiken. Volgens sommigen zou de bijzondere vorm van de kruiken erop wijzen dat ze speciaal waren gemaakt om boekrollen in te bewaren. Het gaat om aardewerk dat gedateerd wordt in de tijd van de eerste eeuw v.Chr. tot de eerste eeuw n.Chr. Restanten van soortgelijke kruiken zijn bij archeologische opgravingen in tientallen grotten in de omgeving van Qumran tevoorschijn gekomen, en ook in de nederzetting. Dat is een van de redenen waarom men de in de kruiken gevonden rollen in verband bracht met de bewoners van de nederzetting. Uit meer recente vondsten in het Judese bergland blijkt dat dit type kruik in een bepaalde periode algemeen gebruikt werd om iets in te bewaren.

Foto: Israel Museum, Jeruzalem

In deze grot werden ook resten van houten voorwerpen aangetroffen en enkele *mezuzot*, leren hulzen met daarin bijbelse zegenspreuken (zoals die ook nu nog aan de deuren van huizen worden aangebracht). Dit alles wijst erop dat deze grot (Grot 4) werd gebruikt door de bewoners van de nederzetting.

De andere grotten lagen verder van de nederzetting: Grot 1, 2, 3 en 11. Voorts zijn er nog enkele tientallen verdere grotten in de omgeving onderzocht; hierin werden meestal geen tekstfragmenten gevonden maar soms wel andere relictten, meestal keramiek. De vondsten van keramiek in de grotten vertoonden overeenkomst met de keramiek in Qumran. Het feit dat het keramiekrepertoire in de grotten grote overeenkomst vertoont met dat van de nederzetting, is geen wonder: beide komen overeen met het keramiekrepertoire dat kenmerkend was voor de gehele regio.

Onder de noemer 'Dode Zeerollen' kan een groot aantal teksten worden samengenomen die sinds 1946-47 op verscheidene plaatsen aan de westkant van de Dode Zee gevonden zijn. De teksten, geschreven op papyrus, perkament en

voor een heel klein gedeelte op potscherven (ostraca), omvatten een enorme tijdsperiode: van de achtste eeuw v.Chr. (een tekst uit Wadi Murabba'at), de vierde eeuw v.Chr. (een klein aantal teksten uit Wadi ed-Daliyeh en Ketef Jericho), de derde eeuw v.Chr. tot eerste eeuw n.Chr. (teksten uit de Qumranregio, andere regionale grotten en Masada), de tweede eeuw n.Chr. (teksten uit de grotten bij En Gedi, bewoond door vluchtelingen tijdens de Bar Kochba-opstand; teksten van Romeinse soldaten op Masada) tot in de achtste eeuw n.Chr. (teksten uit Khirbet Mird).

De laat-Romeins-Byzantijnse tijd is tot nu toe niet onder de vondsten vertegenwoordigd; de vondsten beperken zich overigens tot de westkant van de Dode Zee, aan de oostelijke kant is tot nu toe niets gevonden. De teksten zijn voor een zeer groot gedeelte slechts fragmentarisch bewaard. Ze zijn geschreven in het Hebreeuws, Aramees, Grieks, een paar in het Latijn, en enkele latere in het Syrisch en Arabisch.

Formeel en inhoudelijk wijzen de tekstvondsten van het gebied bij de Dode Zee op een buitengewoon grote bandbreedte. Zo zijn de vondsten uit En Gedi voornamelijk persoonlijke documenten, zoals verdragen en oorkonden. De Qumranteksten vertegenwoordigen juist vooral een theologische schrifttraditie. We concentreren ons hier nu op deze laatste groep.

Er zijn in de elf grotten rond Qumran resten van circa 650 verschillende boekrollen gevonden. Slechts enkele tientallen van deze rollen zijn redelijk tot goed bewaard; van de rest zijn alleen kleine tot zeer kleine fragmenten over. Een aanzienlijk deel van het materiaal representeert handschriften van de bijbelse literatuur: de boeken van de Hebreeuwse Bijbel. Deze vondsten laten zien dat de tekst van de boeken van het Oude Testament tot aan de eerste eeuw n.Chr. grotendeels niet vastgelegd en gestandaardiseerd was en dat er van enkele boeken zelfs verschillende versies naast elkaar circuleerden. Dankzij Qumran krijgen we een belangrijk inzicht in de voorgeschiedenis van de bijbelse boeken en het ontstaan van de canon van de Hebreeuwse Bijbel.

Een volgend deel van de Qumranteksten bestaat uit theologische literatuur, zoals traktaten, apocalypsen, 'herschreven bijbel', hymnen, et cetera die eerder al bekend was in een (Griekse of andere) vertaling, en nu beschikbaar in de originele taal, Hebreeuws of Aramees.

Ten slotte biedt meer dan een derde deel van de fragmenten theologische teksten die tot dan toe onbekend waren. Hierbij horen de beroemde tempelrol 11Q19 en de koperrol 3Q15, een (fictieve?) beschrijving van plaatsen waar schatten verborgen zouden liggen. Binnen deze categorie vallen ook de teksten die vaak aangeduid worden als 'sektarisch' (zie hiervoor de bijdrage van



Grot 4 interieur: Aan het interieur van Grot 4 is duidelijk te zien dat men grotten in het bergland uithakte om daarin allerlei spullen van betekenis op te bergen. Het zachte mergelgesteente van Qumran leent zich daar uitstekend voor. Grot 4 is mogelijk door de bewoners van de Qumrannederzetting aangelegd. De gaten in de wand dienden wellicht als steunpunten voor balken die brede planken droegen. Daarop werden de voorwerpen die men wilde opbergen neergelegd, waardoor men de ruimte van de grot efficiënt benutte.

Foto: H. Shanks

Popović). Het gaat hierbij om een klein deel binnen het totaal van de Qumran-teksten, voornamelijk bijbelcommentaren en regels voor een religieuze gemeenschap. Deze zogenoemde ‘sektarische teksten’ vertonen inderdaad enkele raakvlakken met de levenswijze van de Essenen, zoals die ons uit beschrijvingen van antieke auteurs (Philo, Josephus en Plinius) bekend is. Het is echter niet nodig (en niet raadzaam) om op grond hiervan alle tekstvondsten en de nederzetting van Qumran als ‘Esseens’ te beschouwen. Christelijke teksten zijn in Qumran niet gevonden.

Herkomst van de boekrollen

Waar kwamen de teksten vandaan? Lange tijd was het vrijwel vanzelfsprekend om aan te nemen dat de teksten die in de grotten zijn gevonden waren geschreven en gebruikt door de bewoners van de nederzetting en door hen in de grotten verborgen. Dit is echter steeds meer een omstreden kwestie geworden. Dat in sommige grotten, zoals in Grot 4, ook andere archeologische vondsten

zijn gedaan, compliceert de zaak nog meer. In ieder geval is het niet zo dat de vondsten in de grotten bij Qumran dwingen tot de aanname dat de grotten en de nederzetting door slechts een groep, een bijzondere groep als de Essenen, werden gebruikt.

Enkele onderzoekers, waaronder ik ook mijzelf reken, menen dat het niet bij voorbaat vaststaat dat de boekrollen daadwerkelijk in de grotten werden gedeponereerd door de mensen die woonden in de nederzetting. Denkbaar zou zijn dat de bewoners daar slechts hielpen om boekrollen die hetzij vanuit Jeruzalem hetzij uit Judese synagogen bijeengebracht werden, in veiligheid te brengen voor de aanstormende Romeinse legers.

Op basis van de toevallig bewaard gebleven fragmenten kan het ‘profiel’ van het oorspronkelijk in de grotten gedeponereerde tekstgeheel niet met zekerheid worden vastgesteld. De gevonden teksten vertonen vooral een grote diversiteit. Dit alles vraagt om terughoudendheid bij de interpretatie van het karakter van de tekstvondsten.

De interpretatie van iedere tekst moet primair gebaseerd zijn op zijn eigen inhoud en niet op de vraag hoe ‘sektarisch’ een bepaalde tekst wel of niet is. Dit gebeurt ook in het huidige onderzoek en met groot succes.

Ook wanneer men de nederzetting en de rollen niet ziet als de relictten van een en dezelfde groep van Essenen, blijft de betekenis van Qumran voor de archeologie van Palestina onverminderd groot. De ruïnes van Qumran geven een voortreffelijke indruk van de landelijke cultuur van een hooggespecialiseerde regio in de Herodiaanse periode; en ze dwingen ertoe dat men zich steeds opnieuw buigt over de methodiek van interpretatie van materiële resten en hun mogelijke betrekking tot wat men in geschreven teksten aantreft. De teksten uit de grotten brengen – al dan niet als ‘Esseense bibliotheek’ – zonder meer een fascinerend beeld over van de literaire en geestelijke rijkdom van het Palestijnse Jodendom. En ze zijn van eminent belang, niet in de laatste plaats voor het begrip van het vroege christendom en de denkwereld waaruit de boeken van het Nieuwe Testament hebben geput. Reden genoeg om zich hiermee bezig te houden en eigenlijk ook goed dat nog niet alles al gezegd is.

Noten

- 1 De opgraving van Khirbet Qumran (tussen 1948 en 1955) was in handen van Père de Vaux, als archeoloog werkzaam bij de *École Biblique et Archéologique* in Jeruzalem. Hij leidde ook het redactieteam dat moest komen tot de wetenschappelijke uitgaven van de Dode Zeerollen. De resultaten van De Vaux' opgravingen zijn nog niet volledig gepubliceerd; de publicatie is in voorbereiding door Jean-Baptiste Humbert voor de reeks *Novum Testamentum et Orbis Antiquus Series Archeologica*.

Bibliografie van Qumran, de nederzetting en haar omgeving

- O. Betz, R. Riesner, *Verschwörung um Qumran? Jesus, die Schriftrollen und der Vatikan*, München 2007.
- K. Galor, J.-B. Humbert & J. Zangenberg (eds), *Qumran - The Site of the Dead Sea Scrolls. Archaeological Interpretations and Debates. Studies on the Texts from the Desert of Judah 57*, Leiden / Boston 2006.
- Y. Hirschfeld, *Qumran – Die ganze Wahrheit. Die Funde der Archäologie neu bewertet*, Gütersloh 2006 (met uitvoerige literatuuropgave).
- Y. Magen & Y. Peleg, 'The Qumran Excavations 1993-2004. Preliminary Report' in: *Judaea and Samaria Publications* 6, Jerusalem 2007.
- J. Magness, *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids 2002.
- M. Popović, 'De archeologie van Qumran' in: F. Garcia-Martinez & E. Tigchelaar (red.), *Fragmenten uit de Woestijn. De Dode-Zeerollen opnieuw bekeken*, Zoetermeer 2003, 49-77.
- J. Zangenberg, 'Region oder Religion? Überlegungen zum interpretatorischen Kontext von Khirbet Qumran' in: M. Küchler & K. M. Schmidt (eds), *Texte - Fakten - Artefakte. Beiträge zur Bedeutung der Archäologie für die neutestamentliche Forschung*, Novum Testamentum et Orbis Antiquus Series Archaeologica 59, Freiburg/Schweiz und Göttingen 2006, 25-67.
- J. Zangenberg, 'Kontroverse in der Wüste' in: *Antike Welt* 39/1 (2008), 19-28.
- J. Zangenberg (ed.), *Das Tote Meer. Kultur und Geschichte am tiefsten Punkt der Erde*, Mainz 2010.

Prof. dr. J.K. Zangenberg is hoogleraar in de uitlegging van het Nieuwe Testament en de vroegchristelijke letterkunde aan het Leids Instituut voor Godsdienstwetenschappen van de Universiteit Leiden.

Qumran en het vroege Jodendom

Betekenis en achtergrond van de Dode Zeerollen

Mladen Popović

Onze kennis van het Jodendom van vóór de Romeinse verwoesting van de tempel in Jeruzalem in 70 n.Chr. is ingrijpend veranderd door de vondst van de Dode Zeerollen. Qumran, een nederzetting uit de Grieks-Romeinse periode, is in 68 n.Chr. door de Romeinen verwoest tijdens hun oorlog tegen Joodse opstandelingen (66-70/73). In de directe omgeving van Qumran zijn tijdens de jaren 1947-1956 in elf grotten een dozijn tekstrollen en duizenden grotere en kleinere fragmenten gevonden. Dit artikel gaat in op de betekenis en de achtergrond van de tekstvondsten.

Er is de laatste jaren veel discussie over de bewoners van Qumran (zie ook de bijdrage van Jürgen Zangenberg in dit nummer). Het meest aannemelijke is volgens mij dat de Dode Zeerollen daar eens gelegen hebben en van de bewoners waren, wat niet betekent dat ze allemaal ter plekke zijn geschreven. Mijn positie, die voor een deel anders is dan die van Zangenberg, is in het kort deze. De tekstvondsten in de grotten kunnen niet los van de nederzetting worden beschouwd. Het verband tussen de nederzetting en de grotten is gebaseerd op (1) een temporele overeenkomst (grotten en nederzetting waren gelijktijdig in gebruik), (2) de nabijheid tot elkaar (Grot 7-9 konden alleen via de nederzetting worden bereikt en Grot 4, 5 en 10 lagen direct aan de overzijde van de *wadi*) en (3) een typologische overeenkomst van een bijzonder soort aardewerk (de *scroll jars* of boekrolkruiken) dat op beide plaatsen is aangetroffen. Bovendien (4) hebben recente chemische analyses van het aardewerk uit de grotten en de nederzetting aangetoond dat eenzelfde herkomst uit Qumran moet worden aangenomen.¹

Dat betekent niet dat de inhoud van de teksten de archeologische interpretatie van de nederzetting bepaalt, wel dat de tekstvondsten als zodanig archeologische artefacten zijn die in samenhang met de nederzetting moeten worden

gezien. Het lijkt aannemelijker dat de teksten het bezit waren van de bewoners van Qumran die ze in hun eigen kruiken verborgen hebben, dan dat ze uit verschillende (Sadduceese?) bibliotheken uit Jeruzalem stammen en via een onduidelijke (priesterlijke) connectie met hulp van de bewoners nabij Qumran verborgen zijn ten tijde van de Joodse opstand tegen Rome.² Niet alleen miskent deze these het samenhangende karakter van de Qumranteksten (zie hieronder), maar ook gaat zij voorbij aan het feit dat een regionale en agriculturele interpretatie van Qumran niet uitsluit dat de teksten toebehoorden aan de bewoners van Qumran. Zowel in archeologisch als in tekstueel opzicht maakt recent onderzoek steeds meer duidelijk dat ons beeld van de nederzetting van Qumran en haar bewoners verandert: niet geïsoleerd en afgesloten van de buitenwereld, maar veel meer op allerlei mogelijke manieren in interactie met haar omgeving.

Het grote belang van de Dode Zeerollen is dat ze een veelvormigheid van het Jodendom vóór 70 laten zien, die we voor de vondst niet kenden of zelfs voor mogelijk hielden. Deze pluriformiteit geldt onder andere voor de tekst van de Hebreeuwse Bijbel of het Oude Testament, maar ook, misschien wel vooral, voor de vele voorheen onbekende composities die variëren van bijbelse exegese (zogenaamde *pesharim* en andere teksten), uitleg van Joodse leefregels (*halacha*), orderegels, poëtische teksten, wijsheidsliteratuur en magische teksten tot liturgische teksten, eschatologische literatuur, zogenaamde para-bijbelse literatuur of Herschreven Bijbel, kalenderwetenschap en astrologische teksten. De manuscripten dateren van de derde eeuw v.Chr. tot en met de eerste eeuw n.Chr. toen Qumran door de Romeinen werd verwoest. Het merendeel van de bijna duizend manuscripten is in het Hebreeuws geschreven, ongeveer honderd manuscripten zijn in het Aramees opgesteld en slechts ongeveer tien in het Grieks. De Dode Zeerollen bieden ons niet alleen de oudste handschriften van boeken van de Hebreeuwse Bijbel, maar vooral ook de restanten van talrijke teksten die ons voorheen volledig onbekend waren en na de eerste eeuw in de vergetelheid zijn geraakt tot de recente ontdekkingen van de rollen. Hierdoor zijn we oude, al bekende teksten in een nieuw licht gaan bezien en voorheen onbekende teksten laten een ongekennde creativiteit en dynamiek van die periode zien in de omgang met de voorvaderlijke tradities.

Qumran in context: tekstvondsten bij de Dode Zee

De afgelopen zestig jaar is de regio ten westen van de Dode Zee tot een van de belangrijkste vindplaatsen buiten Egypte geworden van tekstvondsten uit de oudheid. Deze ontdekkingen in de moderne tijd zijn niet de eerste. Eusebius (ca. 260-340) vertelt over Origenes (ca. 185-254) dat deze bij zijn werk voor de

Hexapla een Psalmenmanuscript gebruikte dat ten tijde van keizer Caracalla (211-217) in een kruik in de buurt van Jericho was gevonden. En een negende-eeuwse brief verwijst naar een Arabische jager die in de buurt van Jericho een grot had ontdekt waarin een groot aantal schriftrollen van de Hebreeuwse Bijbel en andere Hebreeuwse teksten lagen, waaronder ook, volgens deze brief, meer dan tweehonderd Psalmen van David.

Vooraf bekend bij het grote publiek zijn de Dode Zeerollen. Maar daarnaast



▲ Gedeelte uit Peshar Habakuk (1QpHab): Dit is kolom 12 van Peshar Habakuk. In dit gedeelte wordt de tekst van Habakuk 2:17-20 zin voor zin geciteerd (regel 1, regel 6-7, regel 10b-12a, regel 15-17). Na elk citaat volgt uitleg (peshar). In de uitleg wordt de profetie van Habakuk betrokken op de tijd van de auteur en zijn lezers. Opvallend is dat verschrikkingen waarover Habakuk spreekt, worden verbonden met het gedrag van 'de Goddeloze Priester'. Hiermee wordt, uiterst negatief, de hogepriester in Jeruzalem aangeduid. Wie het precies is, is omstreden, maar zeer waarschijnlijk een van de Hasmonese priesters uit de 2e eeuw v.Chr. De peshar, die de profetie van Habakuk betreft op de situatie van de auteur en zijn lezers, pretendeert de ware betekenis van de heilige profetie te onthullen. Deze manier van omgaan met de 'Schriften' (het Oude Testament) vertoont raakvlakken met de (vroeg)christelijke uitleg van het Oude Testament.

Foto: uit: W.W. Fields, *The Dead Sea Scrolls: A Short History*, Leiden: Brill 2006, 56

zijn ook in andere grotten en plaatsen in het gebied manuscripten gevonden. In de twee decennia na de vondst van de eerste grot met Dode Zeerollen in 1946-47 is het onherbergzame woestijngebied ten westen van de Dode Zee intensief doorzocht en meer recent gebeurde dat ook in de jaren negentig. Daarbij zijn vele honderden grotten ontdekt en doorzocht. Veel van deze grotten waren weliswaar leeg en zonder vondsten, maar een groot aantal bevatte sporen van menselijke aanwezigheid in de oudheid, zoals keramiek en metalen voorwerpen, munten, textiel en houten voorwerpen. Daarnaast zijn in een aantal grotten ook manuscripten ontdekt, net als bijvoorbeeld bij opgravingen van de vesting van Masada.

De vindplaatsen van deze andere manuscripten omspannen een gebied dat zich uitstrekt van Wadi Daliyeh, 15 kilometer ten noorden van Jericho, tot aan Masada in het zuidelijke deel van de westkust van de Dode Zee. De chronologische reikwijdte van de teksten is enorm: vanaf het midden van de achtste eeuw v.Chr. (een palimpsestmanuscript uit Wadi Murabba'at) en de Perzische periode (midden vierde eeuw v.Chr.: Wadi Daliyeh en Ketef Jericho) tot aan de periode van de eerste opstand tegen Rome in 66-70/73 n.Chr. (vooral Qumran, Masada, Murabba'at en de omgeving van En Gedi), de Bar Kochba-opstand tegen Rome in 132-135 n.Chr. (vooral bij Murabba'at en En Gedi), en ook de Arabische periode (achtste-elfde eeuw: Khirbet Mird). De diversiteit aan verschillende talen is navenant: Aramees, Hebreeuws, Grieks, Nabatees, Latijn (bijvoorbeeld een fragment van Vergilius' *Aeneis* in Masada) en Arabisch. Het merendeel van de manuscripten die buiten de grotten rondom Qumran zijn gevonden, zijn van niet-literaire aard zoals oorkonden over slavenverkoop of landbezit, trouw- of scheidingspapieren, contracten, rekeningen en persoonlijke brieven. Slechts een klein deel betreft literair-religieuze teksten zoals enkele fragmenten of schriftrollen van Leviticus, Deuteronomium, Psalmen, Ezechiël, Wijsheid van Jezus Sirach en de Twaalf Kleine Profeten. Alle tekstvondsten in het betreffende gebied zijn van groot belang door de nieuwe inzichten die zij ons bieden in historische, maatschappelijke, economische en religieuze ontwikkelingen in Palestina in de oudheid en de vroege Arabische periode. De Dode Zeerollen onderscheiden zich van de andere tekstvondsten in het woestijngebied ten westen van de Dode Zee doordat de teksten vooral van literair-religieuze aard zijn; er zijn slechts een paar fragmenten van rekeningen, namenlijsten en schrijfoefeningen gevonden.

Karakterisering van het corpus van Qumran

Nadat recentelijk pas alle manuscripten zijn gepubliceerd, moet met nieuwe ogen worden gekeken naar het karakter van het gehele corpus. Het idee dat de

Dode Zeerollen alleen relevant zouden zijn om de gemeenschap van Qumran te begrijpen is achterhaald door recente ontwikkelingen. De teksten hebben, zo begint nu meer en meer te blijken, een veel bredere zeggingskracht of representativiteit dan alleen Qumran.

De oudere visie was het gevolg van het feit dat tot eind jaren tachtig/begin jaren negentig slechts een klein deel van de teksten, voornamelijk uit Grot 1, was gepubliceerd. Op grond van dat materiaal werd het merendeel van de ‘niet-bijbelse’ manuscripten als ‘sektarisch’ gekwalificeerd, dat wil zeggen, geschreven door de gemeenschap van Qumran. Maar met de stormachtige ontwikkelingen en de publicatie van heel veel nieuw materiaal vanaf de midden jaren negentig uit alle elf grotten, en vooral Grot 4, is dat oudere hermeneutische paradigma sinds het nieuwe millennium sterk bijgesteld. Het merendeel van de Dode Zeerollen blijkt nu ‘niet-sektarisch’ te zijn.

Kort gezegd, de ‘bijbelse’ manuscripten maken ongeveer 20% uit van het totaal aan bijna duizend manuscripten. De ‘niet-bijbelse’ manuscripten kunnen op verschillende manieren worden onderverdeeld. Een gangbare onderverdeling is in ‘sektarisch’ en ‘niet-sektarisch’, waarbij de laatste categorie teksten aanduidt die niet zijn geschreven door leden van de gemeenschap van Qumran. In de categorie ‘sektarisch’ vallen die teksten die met een eigen vocabulaire een specifieke gedachtewereld, wereldbeeld of ethiek uitdrukken (dualistisch en deterministisch) en daardoor helder te onderscheiden zijn van andere teksten.³ Vaak drukken de ‘sektarische’ teksten een zelfbeeld uit volgens welke de eigen groep onder verwijzing naar historische gebeurtenissen (vervolgingen bijvoorbeeld) of eschatologische scenario’s (zoals het eindoordeel) als gemeenschap van uitverkorenen volledig is afgezonderd van andere mensen. Echter, alle teksten overziend kunnen slechts relatief weinig manuscripten positief als ‘sektarisch’ worden geïdentificeerd. In de meeste gevallen ontbreken positieve, tekstuele criteria voor een dergelijke classificatie. De categorie ‘niet-sektarisch’ is daarom veel groter.

Het is aannemelijk dat de ‘niet-sektarische’ teksten niet alleen binnen de gemeenschap van Qumran werden gelezen, maar ook door Joden daarbuiten, net als de ‘bijbelse’ manuscripten. Deze categorie teksten had derhalve een bredere verspreiding en heeft daarmee ook een algemenere relevantie voor onze kennis van de Joodse cultuur en samenleving in



Palestina in de Oudheid. De ‘niet-sektarische’ manuscripten maken maar liefst 65-70% uit van het totaal aan Dode Zeerollen.

De Dode Zeerollen geven ons daarom niet alleen inzicht in het gedachtegoed van Joden in Qumran, maar bieden vooral ook een unieke blik op velerlei gedachtegoed dat bredere verspreiding had in Joods Palestina in de Grieks-Romeinse periode.

De bibliotheek van Qumran?⁴

De tekstvondsten in de grotten nabij Qumran vormen een samenhangend geheel. In verscheidene grotten vinden we meerdere kopieën van dezelfde tekst of compositie. En dat lijkt vooral te gelden voor de zogenaamde sektarische teksten. Een sektarische tekst bij uitstek is de Regel van de Gemeenschap (*serekh ha-yachad*), waarvan twaalf manuscriptkopieën zijn gevonden. Deze compositie is als een goed bewaarde rol gevonden in Grot 1. Maar belangrijke grotere en kleinere fragmenten van meerdere kopieën zijn ook gevonden in Grot 4 en 5, en wellicht bevindt zich te midden van het materiaal uit Grot 11 nog een dertiende kopie. Andere voorbeelden zijn de *Hodayot*, sektarische lofliederen, uit Grot 1 en 4; het *Damascus Document* uit Grot 4, 5 en 6, maar ook ‘niet-sektarische’ teksten als *Jubileën* (Grot 1, 2, 3, 4 en 11), het *Boek van de Reuzen* (Grot 1, 4 en 6) en *Mozesapocriefen* (Grot 1, 2 en 4). De aanwezigheid van meerdere kopieën van eenzelfde tekst in verschillende grotten van Qumran, vooral wanneer het voorheen onbekende ‘sektarische’ teksten betreft, is een sterk argument voor het samenhangende karakter van het gehele corpus van manuscripten van Qumran.

Naast meerdere kopieën verspreid over verschillende grotten vinden we ook het handschrift van dezelfde kopiïst terug in verschillende manuscripten in verschillende grotten. De kopiïst van de Regel van de Gemeenschap uit Grot 1 bijvoorbeeld heeft ook meerdere manuscripten uit Grot 4 gekopieerd (bijvoorbeeld 4QTestimonia en 4QSam^c).

Niet alleen de aanwezige teksten geven informatie over de samenstelling van het corpus, ook de afwezigheid van bepaalde teksten lijkt niet zonder betekenis. Het is opvallend dat het boek Ester ontbreekt. Dat zou misschien toeval kunnen zijn, doordat het manuscript de tand des tijds niet heeft doorstaan. Maar ook het poeriemfeest, dat van groot belang is in Ester, ontbreekt volledig in de kalenderteksten en liturgische teksten die verder in Qumran zijn gevonden. Dat is een aanwijzing dat het boek Ester en het bijbehorende poeriemfeest niet van belang waren voor de mensen achter de verzameling van Qumran. Andere opvallende lacunes in het corpus zijn bijvoorbeeld Judit en 1 Makka-beeën, mogelijk vanwege hun pro-Hasmonese perspectief.⁵

De kwantitatieve verdeling van ‘sektarische’ manuscripten en kopiïstenhandschriften over de elf grotten en het ontbreken van bepaalde teksten spreken tegen de hypothese dat de manuscripten van Qumran uit Jeruzalem stammen en een dwarsdoorsnede van alle Joodse literatuur uit de Grieks-Romeinse periode representeren. De gegevens ondersteunen veeleer de these van een groepspecifieke en samenhangende collectie teksten. Hoewel het precieze karakter hiervan nog niet volledig is verklaard, is het evident dat het niet gaat om een toevallig bij elkaar gekomen of gebrachte verzameling manuscripten. Maar of we van een bibliotheek kunnen spreken is minder duidelijk. Ten eerste is de toestand waarin de schriftrollen in de grotten verborgen lagen verschillend. In Grot 1 waren ze zorgvuldig in linnen gewikkeld en in speciale boekrolkruiken geplaatst (alleen de bedoeïenen meldden ze zo gevonden te hebben), terwijl in Grot 4 de honderden manuscripten in de grot lijken te zijn gegoooid en niet zorgvuldig gedeponereerd zoals in Grot 1. In andere grotten dan Grot 1 zijn tijdens opgravingen weliswaar ook vele potscherven gevonden van dergelijke boekrolkruiken, maar geen enkele meer intact met daarin schriftrollen. Ten tweede bevatten de Dode Zeerollen ook teksten die je op het eerste gezicht niet in een bibliotheek zou verwachten, zoals *tefilin* en *mezuzot*,⁶ schrijfoefeningen en enkele niet-literaire documenten, zoals rekeningen en namenlijsten uit Grot 4.

De gemeenschap van Qumran

Wie hebben de Dode Zeerollen geschreven? Al vanaf de eerste ontdekking van de manuscripten hebben overeenkomsten tussen vooral de Regel van de Gemeenschap enerzijds en anderzijds wat antieke auteurs als Philo van Alexandrië, Flavius Josephus en Plinius de Oudere hebben geschreven over de Essenen een belangrijke rol gespeeld in de beantwoording van deze vraag. De meeste onderzoekers lijken aan te nemen dat de religieuze gemeenschap die Qumran bewoonde op enigerlei wijze verbonden was met de Essenen.

Toch bieden de antieke berichten over de Essenen niet alleen overeenkomsten met Qumranteksten, maar ook verschillen. Hierdoor is men ook geneigd om de identificatie van de Qumrangemeenschap met de Essenen te nuanceren. Het zou in het geval van de Qumran bijvoorbeeld kunnen gaan om een afsplitsing binnen de Essenen, zoals de zogenoemde Groningen-hypothese van Adam van der Woude en Florentino García Martínez stelt. Maar het is ook heel wel mogelijk dat we te maken hebben met een groep waarover Josephus en andere antieke schrijvers niet expliciet hebben bericht. Onze bronnen bieden immers geen objectieve en volledige weergave van de werkelijkheid. Josephus werkte bijvoorbeeld met een schema van drie Joodse sektes (Farizeeën, Sadduceeën en Essenen), terwijl hij de zogenaamde *Vierde Filosofie* in een specifieke context

en om een specifieke reden noemde (namelijk die van de Joodse Oorlog tegen Rome; zie zijn *Joodse Oudheden* 18.4-10, 23-25). Er is geen reden om aan te nemen dat hiermee alle diverse stromingen in het toenmalige Jodendom door Josephus uitputtend zijn beschreven.

Dat wordt ook duidelijk wanneer we letten op onze antieke bronnen voor de verschillende Joodse groepen en dan met name de Essenen. Dan blijkt dat andere antieke bronnen niet met het schema van Josephus werken, kortom, een andere blik op hun werkelijkheid bieden. Wat zijn onze bronnen voor de Essenen? Het gaat dan even niet om de Essenen op zichzelf maar om onze bronnen die over deze groep informatie geven, en hierbij is juist het negatieve bewijs belangrijk. De Essenen worden weliswaar genoemd door Philo, Josephus en Plinius, maar ontbreken ten enenmale in het Nieuwe Testament. Voor de auteurs van het Nieuwe Testament waren de Essenen blijkbaar niet van belang, om welke redenen dan ook, terwijl de Farizeeën en de Sadduceeën dat wel waren. In hun weergave van de werkelijkheid komen ze niet voor, maar dat zegt natuurlijk niets over de historische werkelijkheid van de Essenen in die periode. We moeten ons er daarom van bewust zijn dat onze bronnen geen eenvoudige weergave van de historische werkelijkheid bieden. Dat betekent dat we ons in de historische identificatie van de gemeenschap van Qumran niet zouden moeten beperken tot alleen die groepen waarover de antieke auteurs die wij nu nog kunnen lezen, hebben geschreven. Alsof we alleen daaruit mogen kiezen. Het kan heel goed gaan om een groep die de antieke auteurs niet hebben opgemerkt of beschreven.

Voor de relevantie van de Dode Zeerollen is het ook niet zo van belang wie nu precies de teksten hebben geschreven. Dergelijke identificaties kunnen op zichzelf interessant zijn, maar voor een beter begrip van de teksten zijn ze niet noodzakelijk.

In het begin van mijn artikel heb ik al kort verwezen naar de verschillende soorten teksten die ons nu ter beschikking staan. Het is onmogelijk om de rijkdom aan teksten in dit korte bestek recht te doen. Gezien de gerichtheid van dit tijdschrift op Bijbel en vertalen, wil ik mij in het laatste deel van mijn artikel richten op de Hebreeuwse Bijbel in Qumran en de omgang met de voorvaderlijke tradities in 'niet-bijbelse' teksten.

Tekstuele pluriformiteit van bijbelse Dode Zeerollen: Jeremia

Het is al vrij lang bekend dat de Dode Zeerollen van groot belang zijn geweest voor onze kennis van de overleveringsgeschiedenis van de tekst van het Oude Testament. De bijbelse manuscripten zijn vaak meer dan duizend jaar ouder dan de masoretische handschriften, zoals de Codex Aleppo en de Codex

Leningradensis. Enerzijds bevestigen de Dode Zeerollen de ouderdom van de masoretische traditie. Anderzijds laten ze zien dat de masoretische tekstvorm niet de enige Hebreeuwse tekst was die rond het begin van onze jaartelling in omloop was. Deze stand van zaken weerspreekt Josephus' bewering dat de schriftelijke overlevering van de Joodse voorvaderlijke tradities dermate zorgvuldig was dat 'nog nooit iemand het heeft gewaagd er iets aan toe te voegen of er iets uit te verwijderen of in te veranderen' (*Contra Apionem* 1.42).⁷ De wens lijkt eerder vader van de gedachte te zijn geweest.

Het boek van de profeet Jeremia biedt hiervan een goede illustratie (zie ook de bijdrage van Matthijs de Jong in dit nummer). Onder de Dode Zeerollen zijn zes manuscripten van Jeremia gevonden.⁸ Een aantal daarvan heeft een tekst die overeenkomt met de masoretische tekstvorm. Maar twee van de Jeremia-manuscripten, 4QJer^b en 4QJer^d, laten een Hebreeuwse tekst zien die de twee kenmerken van de Griekse vertaling, de *Septuaginta*, ondersteunt: de tekst is korter en afzonderlijke verzen staan in een andere volgorde. Reeds lang voor de ontdekking van de Dode Zeerollen speelde de vraag of deze verschillen veroorzaakt waren door de Griekse vertaler of dat die vertaler een Hebreeuwse tekst voor zich had liggen die afweek van wat we kennen uit de masoretische traditie. Dankzij de vondsten in Qumran lijkt vrijwel zeker dat de Griekse vertaler een andere Hebreeuwse tekst voor zich had liggen die afweek van wat we kennen uit de masoretische traditie; een Hebreeuwse tekst die erg veel geleken zal hebben op 4QJer^b. Er is dan ook voorgesteld om in deze twee verschillende tekstvormen, voor het gemak even de korte en de lange, twee verschillende edities van Jeremia te zien.

Echter, anders dan wel eens wordt gesteld kan men op grond van de gegevens die Qumran biedt niet concluderen dat de Griekse vertaling en de twee manuscripten 4QJer^b en 4QJer^d een oudere editie zijn geweest, terwijl de masoretische tekst dan een latere, aangepaste editie representeert. Twee andere manuscripten ondersteunen de masoretische tekstvorm: 4QJer^a en 4QJer^c. 4QJer^a, als representant van de lange editie, is een manuscript dat dateert van laat derde tot begin tweede eeuw v.Chr., terwijl 4QJer^b als representant van de korte editie dateert van de eerste helft tweede eeuw v.Chr. Dat betekent dat deze twee edities gelijktijdig en naast elkaar bestonden: beide zijn gevonden in Qumran. Het spannende van de Dode Zeerollen is niet dat ze ons in staat stellen de oudste tekst van een bijbels geschrift te reconstrueren, maar eerder de fascinerende tekstuele veelvormigheid rond de jaartelling te aanschouwen.

Als in dit geval Qumran representatief is voor Joods Palestina in de Grieks-Romeinse periode in meer algemene zin, dan moet worden geconcludeerd dat er niet één standaardtekst was in het Jodendom voor 70, maar dat meerdere

tekstedities van bijbelse boeken in omloop waren.⁹ Aangezien de precieze tekst (nog) niet gefixeerd was, wordt ook wel gezegd dat de tekst van bijbelse boeken vloeierend was in de periode voor 70. De precieze tekstvorm van de masoretische traditie was niet de enige gezaghebbende tekstvorm¹⁰ in de paar eeuwen voor de verwoesting van de tempel van Jeruzalem in 70. Vanuit later oogpunt betreft het teksten die bijbels en canonic zijn, maar historisch beschouwd zijn ze dat in die tijd (nog) niet. Vanuit historisch oogpunt is het gebruik van woorden als ‘bijbels’ of ‘canonic’ voor specifieke teksten of manuscripten uit deze periode anachronistisch, omdat er nog geen afgesloten lijst van gezaghebbende boeken was waarvan de precieze tekst woordelijk vastlag.¹¹

Tekstuele pluriformiteit van ‘niet-bijbelse’ Dode Zeerollen: Pseudo-Ezechiël

De bijbelse teksten werden op verschillende manieren bewerkt en herschreven. Het is een glijdende schaal van revisies, die uiteenlopen van kleinere en grotere veranderingen, tot volledige herschrijvingen van bijbelteksten. Het zijn teksten die ook onderling weer erg van elkaar kunnen verschillen, wat het moeilijk maakt ze onder een noemer te vangen, hoewel ‘para-bijbels’ op het moment het meest gangbaar lijkt, naast ‘Herschreven Bijbel/Schrift’. Dit zijn teksten die door de bijbelse literatuur geïnspireerd zijn, en er soms niet eens goed van te onderscheiden zijn.

Pseudo-Ezechiël, uit de tweede eeuw v.Chr. is zo’n boek. De tekst bevat dialogen tussen God en de profeet Ezechiël. Pseudo-Ezechiël wijkt op verschillende punten af van de bijbelse Ezechiël. Niet alleen is de tekst anders, maar ook de interpretatie en betekenis is anders. Er worden Ezechiël andere woorden in de mond gelegd, zouden we kunnen zeggen. Als voorbeeld kijk ik naar het beroemde visioen van de vallei met droge botten uit Ezechiël 37.

Verschiedende aspecten van deze tekst zijn erg interessant, maar nu beperk ik me in het bijzonder tot de betekenis die Ezechiël 37 zelf geeft van het visioen in de verzen 11-14. God zegt tegen Ezechiël dat deze beenderen het volk van Israël zijn, dat weer teruggebracht zal worden naar het eigen land. De betekenis van dit visioen betreft niet zozeer letterlijk het idee van de lichamelijke opstanding van individuen, maar moet begrepen worden als een visioen dat metaforisch van betekenis is: de nationale wederopstanding van het volk Israël dat in ballingschap in Babylon is, maar weer zal terugkeren naar het eigen land.

In Pseudo-Ezechiël komt het visioen op de volgende wijze voor:

‘[en zij zullen weten] ¹ [dat ik JHWH ben], die zijn volk verlost heeft door hun het verbond te geven.’ ONBESCHREVEN ² [En ik zei: ‘JHWH], ik heb velen uit

Israël gezien die uw naam liefhebben en wandelen ³ op de wegen van [uw hart. En de]ze (dingen), wanneer zullen zij gebeuren? En hoe zullen zij beloond worden voor hun trouw?’ En JHWH zei ⁴ tegen mij: ‘Ik zal de kinderen van Israël laten zien en zij zullen weten dat ik JHWH ben.’ ONBESCHREVEN

⁵ [En Hij zei]: ‘Mensenkind, profeteer over de beenderen en zeg: La[at] ge-beente [zich aaneenvoegen] met zijn gebeente en gewricht ⁶ [met zijn gewricht.’ En] zo [geschied]de. Hij zei een tweede keer: ‘Profeteer en laten daarop pezen komen en laten zij met huid ⁷ [daarop] overdekt worden.’ [En] z[o geschied]de. Hij zei opnieuw: ‘Profeteer over de vier winden van de hemel en laten ze adem blazen ⁸ [in de gevallen. En zo zal geschieden]: een talrijke menigte mensen zal [tot le]ven komen en zij zullen JHWH van de hemelse machten zegenen, die ⁹ [hen tot leven bracht].’

[ONBESCHREVEN En] ik zei: ‘JHWH, wanneer zullen deze (dingen) gebeuren?’ En JHWH zei tegen [mij: ...] ¹⁰ [...] ... [en] een boom zal overbuigen en (weer) recht trekken.¹²

Ook over deze tekst valt veel meer te zeggen. Het belangrijkste voor nu is (1) het nieuwe kader waarin het visioen wordt verteld en (2) het ontbreken van een deel van de tekst. Deze twee transformaties geven een nieuwe betekenis aan Ezechiëls visioen van de droge botten. De inleiding van de bijbelse Ezechiël ontbreekt: de vraag wordt niet gesteld *of* de botten kunnen leven. De vraag is *hoe* individuele rechtvaardigen die Gods naam liefhebben, beloond zullen worden. Het antwoord daarop is het visioen. Zij zullen tot leven worden gewekt. Er is niet alleen een ander kader maar met het ontbreken van tekst is er ook een andere betekenis van het visioen. De verzen 11-14 waar het visioen metaforisch werd geduid ontbreken in Pseudo-Ezechiël. In plaats van Ezechiël 37:11-14 weer te geven, stelt Pseudo-Ezechiël direct de vraag wanneer deze dingen zullen gebeuren, wanneer de rechtvaardigen met opstanding uit de dood beloond zullen worden. Pseudo-Ezechiël is het vroegste voorbeeld van deze interpretatie van Ezechiël 37 als een werkelijke, lichamelijke opstanding. Een interpretatie die we in latere vroegjoodse en vroegchristelijke literatuur veel vaker tegenkomen.¹³ Pseudo-Ezechiël haakt duidelijk aan bij de gezaghebbende status van de profeet Ezechiël om vervolgens het boek Ezechiël te herschrijven, van een nieuwe interpretatie te voorzien en op die wijze de nieuwe tekst hetzelfde gezag mee te geven. Hetzelfde gezag wordt geclaimd. De tekst presenteert zich nergens als een secundaire Ezechiëltekst, of een pseudotekst, zoals wij het noemen. De tekst claimt gewoon de woorden van Ezechiël te geven: ‘[En dit zijn de woorden van Ezechiël. En het woord van YHWH kwam tot [mij: ‘Mensenkind, profeteer] en zeg: ...’ (4Q385b 1 1-2).



▲ Fragment van Pseudo-Ezechiël (4Q386): Dit is een gedeelte van een bewerking van het visioen van de dorre beenderen, Ezechiël 37:1-14. Popović geeft een vertaling en een bespreking van deze tekst.

Foto: T. Sagiv, Israel Antiquities Authority

Afsluitend

De Bijbel bestond voor 70 nog niet. De boeken die later de bijbelse boeken zijn geworden, bestonden nog niet in gefixeerde tekstuele vorm of in één standaardtekst. Tegelijkertijd zien we een enorme literaire creativiteit en dynamiek van nieuwe boeken die geïnspireerd zijn op gezaghebbende ‘bijbelse’ voorbeelden, en die deze voorbeelden ook gebruiken om hun eigen gezag te bevestigen. De grenzen tussen ‘bijbelse’ en dit soort ‘niet-bijbelse’ teksten waren waarschijnlijk vloeiend, in die zin dat het duidelijke onderscheid dat wij aanbrengen zeer waarschijnlijk niet door iedereen in de Grieks-Romeinse periode zo werd gemaakt. Dit is een van de spannende dingen die de Dode Zeerollen ons hebben geleerd.

In tegenstelling tot Josephus’ claim van uniformiteit zien we dus dat er tekstuele pluriformiteit was in het Jodendom voor 70. Josephus formuleerde zijn stelling om verschillende redenen, maar een daarvan kan simpelweg de gedachte zijn geweest dat heilige boeken definitief en onveranderlijk zijn en een gefixeerde tekst hebben. Maar de wens is hier vader van de gedachte geweest; de praktijk is anders, ook vandaag de dag.

Noten

- 1 Zie bijvoorbeeld J. Gunneweg en M. Balla, 'Neutron Activation Analysis: Scroll Jars and Common Wares' in: J.-B. Humbert en J. Gunneweg, *Khirbet Qumrân et 'Ain Feshkha II: Études d'anthropologie, de physique et de chimie, Studies of Anthropology, Physics and Chemistry*, Fribourg en Göttingen 2003, 3-53.
- 2 Zo bijvoorbeeld Y. Hirschfeld, *Qumran in Context: Reassessing the Archaeological Evidence*, Peabody 2004.
- 3 Volgens een hypothese van Emanuel Tov zijn 167 manuscripten als Qumran-groepspecifiek te classificeren wanneer ze in hun schrijfwijze onder andere een bepaalde orthografie en morfologie laten zien (de zogenaamde *Qumran Scribal Practice*). Zie E. Tov, *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert*, Leiden 2004, 261-273.
- 4 Zie voor een uitgebreidere bespreking ook E. Tigchelaar, 'De bibliotheek van Qumran?' in: F. García Martínez en E. Tigchelaar (red.), *Fragmenten uit de woestijn. De Dode-Zeerollen opnieuw bekeken*, Zoetermeer 2003, 33-47.
- 5 Natuurlijk is geen enkele generalisering zonder problemen. Zo is in Qumran ook een 'niet-canonieke' psalm gevonden (4Q448) waarin een gebed staat voor koning Jonathan, waarschijnlijk de Hasmonese koning Alexander Jannaeus (103-76 v.Chr.). Zie F. García Martínez en A. van der Woude in samenwerking met M. Popović, *De rollen van de Dode Zee*, Tweede herziene en aangevulde druk, Kampen 2007, 447, 455-456.
- 6 *Tefilin* en *mezuzot* zijn zeer kleine schriftrollen met passages uit de Thora (traditioneel Exodus 12:43-13:16; Deuteronomium 5:1-6:9; 10:12-11:21, maar in Qumran sommige met enige andere passages) die in leren doosjes op het voorhoofd of de linkerarm worden gedragen bij het dagelijkse gebed, of aan de deurpost worden bevestigd (zie Exodus 13:9; Deuteronomium 6:8-9; 11:18-20).
- 7 Vertaling (aangepast) van F.J.A.M. Meijer en M.A. Wes, *Flavius Josephus: Tegen de Grieken* [Contra Apionem], Amsterdam 1999, 114.
- 8 Daarnaast zijn er ook nog andere teksten waarin Jeremia voorkomt, die aan hem worden toegeschreven of waarin materiaal uit de bijbelse Jeremia is verwerkt, namelijk de zogenaamde Jeremia-apocriefen. Zie García Martínez, Van der Woude en Popović, 890-897. De vraag bij deze verschillende Jeremiateksten is, of er in de oudheid een duidelijk onderscheid werd gemaakt tussen een 'bijbelse' en 'niet-bijbelse' Jeremia, of dat een dergelijk onderscheid anachronistisch is.
- 9 Het voorbeeld van de tekstuele pluriformiteit van het boek Jeremia staat niet op zichzelf. Qumran biedt ook aanwijzingen van de tekstuele pluriformiteit van het boek Exodus, waarvan manuscripten uit Qumran niet alleen de masoretische tekst (MT) ondersteunen maar ook die van de (harmonerende) proto-Samaritaanse traditie, en verder van Numeri, Jozua, Psalmen en mogelijk Hooglied. Daarnaast is, in het licht van Qumran, gebleken dat ook de *Septuaginta* en de Samaritaanse *Pentateuch* aanwijzingen bieden van de tekstuele pluriformiteit van een aantal boeken, waaronder Genesis, Samuel, Koningen, Ezechiël, Twaalf Kleine Profeten, Spreuken en Daniël en mogelijk Rechters, Job en Klaagliederen. Voor de Psalmen zie mijn bijdrage 'De receptie van het Psalmenboek in Qumran: Psalmen en Psalmencitaten in de Dode Zeerollen' in: *Amsterdamse Cahiers voor Exegese van de Bijbel en zijn Tradities* 25 (nog te verschijnen).

- 10 Er is een belangrijk verschil tussen een ‘bijbels’ boek en de tekst als zodanig: het boek kan gezaghebbend zijn geweest (bijvoorbeeld Jeremia, Ezechiël, de Psalmen, etc.), maar de precieze tekstvorm niet, omdat deze nog niet gefixeerd, maar ‘beweeglijk’ was. Tekstuele verschillen waren geen probleem voor de gezaghebbendheid van een boek. Zie o.a. het werk van E. Ulrich, *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible*, Grand Rapids 1999, 3-120; idem, ‘From Literature to Scripture: Reflections on the Growth of a Text’s Authoritativeness’ in: *Dead Sea Discoveries* 10 (2003), 3-25.
- 11 Er waren natuurlijk wel degelijk gezaghebbende boeken, zoals de eerste vijf boeken van Mozes, maar ‘bijbels’ kunnen ze strikt genomen in die periode nog niet genoemd worden. Ze waren niet exclusief gezaghebbend. Er waren ook andere in die tijd gezaghebbende boeken die uiteindelijk niet in ‘onze’ Bijbel terecht zijn gekomen, zoals *1 Henoch* en *Jubileëën*, die echter wel in de Ethiopische Bijbel zijn overgeleverd. Deze historische situatie maakt het noodzakelijk om het predicaat ‘bijbels’ en daarom ook ‘niet-bijbels’ voor specifieke teksten of manuscripten uit het vroege Jodendom niet zonder enige reserve te hanteren.
- 12 4Q385 fragment 2. Zie García Martínez, Van der Woude en Popović, 899-900.
- 13 Zie ook mijn bijdrage ‘Bones, Bodies and Resurrection in the Dead Sea Scrolls’ in: T. Nicklas, *The Human Body in Death and Resurrection*, Berlijn 2010. Voor een ander perspectief, zie J. Tromp, “Can These Bones Live?” Ezeziel 37:1-14 and Eschatological Resurrection’ in: H.J. de Jonge en J. Tromp, *The Book of Ezeziel and its Influence*, Aldershot 2007, 61-78.

Dr. M. Popović is directeur van het Qumran Instituut en universitair docent Oude Testament en het vroege Jodendom met speciale aandacht voor Qumran en de Dode Zeerollen aan de Faculteit Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap van de Rijksuniversiteit Groningen.

Welke tekst kiest men als basis voor de vertaling van de Hebreeuwse Bijbel?*

Emanuel Tov

De vondst van de Qumranrollen heeft de bijbelgenootschappen nieuwe impulsen gegeven om na te denken over de vraag welke brontekst gebruikt moet worden bij de vertaling van de Hebreeuwse Bijbel. In veel vertaalprojecten die sinds 1950 zijn gestart, is goed gekeken naar de lezing van de Hebreeuwse tekst in de bijbelhandschriften van Qumran. Dat heeft geresulteerd in vertalingen die soms aanzienlijk van hun voorgangers verschillen, doordat voor woorden of passages die in de brontekst als problematisch werden beschouwd, alternatieven zijn gekozen ontleend aan Qumranteksten.

In Jesaja 34:5 bijvoorbeeld wijken de meeste moderne vertalingen af van de traditionele versies. In plaats van een zwaard dat *dronken is* in de hemel (*Statenvertaling*, *Luthervertaling*, *NBG-vertaling 1951* op basis van de masoretische tekst) is er sprake nu van een zwaard dat *verschijnt* aan de hemel (*Willibrordvertaling*, *Groot Nieuws Bijbel*, *De Nieuwe Bijbelvertaling*), op basis van een Qumranhandschrift van Jesaja. De tekst die eerder het merkwaardige beeld van een dronken zwaard bevatte, lijkt na een tekstkritische ingreep van de vertalers een stuk acceptabeler geworden. In sommige vertalingen zoals *De Nieuwe Bijbelvertaling* krijgt de lezer in een voetnoot informatie over zo'n beslissing van de vertalers, maar meestal blijft een verantwoording achterwege.

Er zijn vele gevallen te noemen waarin bijbelvertalers op grond van de *Septuaginta* of de Qumranteksten afwijken van de masoretische tekst, die voor de vertaling van de Hebreeuwse Bijbel als uitgangspunt geldt. De *United Bible Societies* heeft jarenlang gewerkt aan een handboek dat vertalers kunnen raadplegen wanneer een tekst in de Hebreeuwse Bijbel onduidelijk is. In de vijf delen van het *Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project* die tussen 1973 en 1980 zijn verschenen, worden tal van problematische passages besproken en van een tekstkritisch advies voorzien. De bedoeling daarvan is de lezers een vertaling in handen te geven van de meest aannemelijke vorm van de bijbeltekst die onder de oudste getuigen vertegenwoordigd is. De vraag

is echter of die doelstelling wel wetenschappelijk verantwoord kan worden, en of bijbelvertalers de juiste personen te zijn om vergaande beslissingen te nemen ten aanzien van te vertalen Hebreeuwse tekst.

Vertalingen voor wetenschappelijk gebruik

In wetenschappelijke bijbelcommentaren zoals de *International Critical Commentary* en de *Biblischer Kommentar* zijn vertalingen opgenomen die bedoeld zijn voor de wetenschappelijke discussie over de betekenis van een bijbelpassage. Een vertaling voor wetenschappelijk gebruik kan bijvoorbeeld om verschillende redenen hier en daar vaag zijn, problematische woorden weglaten, een herschikking van zinnen in het origineel bieden en in diverse lettertypen of kleuren verschillende lagen in de compositie of de tekstoverlevering markeren. Zo'n vertaling is bedoeld voor wetenschappelijk reflectie en moet kunnen functioneren in het academisch debat.

Van bijbelwetenschappers wordt in het algemeen verwacht dat ze kritisch met het Hebreeuwse tekstaanbod omgaan. Hun uitgangspunt kiezen ze meestal in de masoretische tekst. Waar zich in die tekst een naar hun oordeel problematische lezing voordoet, emenderen ze die op grond van ander tekstmateriaal. Als men van de overgeleverde (masoretische) tekst uitgaat, zou men kunnen zeggen dat wetenschappers deze tekst wijzigen door bijvoorbeeld op grond van een lezing in de *Septuaginta* of een Qumrantekst woorden en zinnen te corrigeren, te schrappen, toe te voegen of te verplaatsen.

Men zou de procedure ook zo kunnen voorstellen dat bijbelwetenschappers eclectisch te werk gaan: ze kiezen uit alle beschikbare bronnen die tekstvariant, die zij het meest verantwoord vinden of waarvan zij menen dat die het best past in de context. Een vertaling in een bijbelcommentaar biedt in feite een kritische teksteditie van de Hebreeuwse Bijbel. De intentie daarbij is een betere, oorspronkelijke Hebreeuwse tekst te reconstrueren, een oertekst – al zal men die zelden zo expliciet noemen. Het eigenaardige aan deze eclectische manier van werken is echter dat het resultaat van een dergelijke reconstructie in het Hebreeuws nooit kan worden vastgesteld, maar alleen in een vertaalde vorm wordt verondersteld.

Vertalingen van de Bijbel als geloofsboek

De meeste bijbelvertalingen die in omloop zijn, zijn niet bedoeld voor wetenschappelijke discussie, maar voor algemeen gebruik en voor gebruik in een geloofsgemeenschap. Ze hebben een andere insteek dan een vertaling in een wetenschappelijk bijbelcommentaar. Dat wordt direct duidelijk bij een vergelijking tussen een gangbare bijbelvertaling en een commentaar.

Maar ten aanzien van de benadering van de brontekst, blijkt dit soort vertalingen in de laatste vijftig jaar steeds meer de principes van wetenschappelijke vertalingen te hebben overgenomen. In een groot deel van de moderne bijbelvertalingen gaat men even eclecticisch te werk als in wetenschappelijke handboeken. Het uitgangspunt van de vertaling ligt weliswaar nog steeds in de masoretische tekst, maar wanneer de vertalers van mening zijn dat die om welke reden dan ook niet gehandhaafd kan worden, kiezen ze voor een andere lezing. In het verleden was die veelal gebaseerd op de *Septuaginta*, maar de laatste decennia worden ook veel tekstvarianten uit de Qumranrollen overgenomen. Dat is niet alleen het geval in de *New American Standard Bible*, in diverse uitgaven van de *Today's English Version* of de Zweedse *Bibel 2000*, maar ook in Nederlandse bijbels zoals de *Willibrordvertaling*, de *Groot Nieuws Bijbel* en *De Nieuwe Bijbelvertaling*. Het is uiteraard te waarderen dat in vertalingen die bedoeld zijn voor het algemeen en kerkelijk gebruik nieuwe inzichten van het moderne wetenschappelijke bijbelonderzoek verwerkt worden. Maar op welke manier gebeurt dat en bestaat daar een goede verantwoording van?

Hulp bij tekstkritische beslissingen

Aan de beslissing om een niet-masoretische lezing te prefereren gaat een wetenschappelijke beslissing op het terrein van de tekstkritiek en de exegetische vooraf. De meeste bijbelvertalers krijgen weinig hulp bij het nemen van tekstkritische beslissingen. In de brontekstuitgaven van de Hebreeuwse Bijbel staan weliswaar aantekeningen bij woorden en passages waarvan de lezing niet zeker of problematisch is en waarvoor alternatieven in oude handschriften of vertalingen beschikbaar zijn. Maar het kritisch apparaat in de *Biblia Hebraica Stuttgartensia* biedt in elk geval te weinig steun, omdat de aanwijzingen daarin veelal onpraktisch, onvoldoende, vaak onjuist, en in hoge mate subjectief zijn. De tekstkritische aanwijzingen in de nieuwe uitgave van de *Biblia Hebraica*, de *Biblia Hebraica Quinta*, zijn al veel informatiever en nuttiger voor de gebruiker. Maar ook in de *Biblia Hebraica Quinta* speelt bij het nemen van de tekstkritische beslissingen het subjectieve oordeel van de vertaler een belangrijke rol. Nu hebben de *United Bible Societies* ten behoeve van de ondersteuning bij het nemen van tekstkritische beslissingen gezorgd voor *tools* en handboeken als het *Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project* dat is uitgewerkt in D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. Maar deze handboeken blijken in de praktijk in beperkte mate bruikbaar voor vertalers. Ze bieden slechts een kleine selectie van tekstvarianten en interpretaties, terwijl een verantwoorde tekstkritische beslissing juist vraagt om een overzicht van en een toelichting op *alle* verschillen tussen de oude tekstgetuigen.



▲ Gedeelte uit het boek Samuel (4QSam^a): In Grot 4 van Qumran zijn fragmenten van verschillende manuscripten van het boek Samuel ontdekt. De gaten in het handschrift laten zien hoe de boekrol in de loop der tijd is beschadigd door ongedierte. Maar de delen die bewaard zijn gebleven, zijn dankzij het fraaie handschrift van de kopiist goed te lezen. Op de foto zijn de bovenste delen van twee kolommen van een Samuelrol zichtbaar. Aan de rechterkant staan stukken van 1 Samuel 1:22-2:10, links daarvan delen van 1 Samuel 2:16-3:4. Het handschrift is gedateerd in de eerste eeuw v.Chr.

Foto: Israel Antiquities Authority

Geen eenduidigheid

In moderne bijbelvertalingen of in publicaties daarover wordt meestal verantwoord welke tekstkritische beslissingen men heeft genomen ten aanzien van de masoretische tekst als basis bij het vertaalwerk. De meeste vertalers gaan er vanuit dat de masoretische tekst het uitgangspunt moet zijn voor elke vertaling, maar ook dat er ruimte moet worden gegeven aan lezingen uit ander tekstmateriaal. Qumranteksten genieten daarbij enige voorkeur, hoewel alleen de *New American Bible* consequent gebruik lijkt te maken van die bijbelhandschriften. Verder wordt de masoretische tekst ook gecorrigeerd op basis van de Griekse *Septuaginta* en een enkele keer op basis van de *Vulgata* en de Aramese Targums.

Uit toelichtingen op moderne bijbelvertalingen komt naar voren hoe vaak gelijke gevallen verschillend beoordeeld worden. Het blijkt onmogelijk overtuigend aan te geven wanneer precies in plaats van een masoretische lezing een andere lezing zou moeten worden gevolgd. De subjectieve beoordeling van de vertalers is steeds weer van doorslaggevende betekenis. Waar men in het ene vertaalproject de masoretische tekst volgt, geeft men in het andere project de voorkeur aan een lezing uit een Qumranrol of de *Septuaginta*, terugvertaald naar het Hebreeuws en vandaar naar een moderne taal. Het blijkt steeds weer ondoenlijk om voor iedereen overtuigend aan te tonen waarom de ene lezing beter is dan de andere.

Subjectief

Bij bijbelvertalingen die niet voor wetenschappelijke doeleinden zijn gemaakt, zijn een eclectische manier van werken en de onvermijdelijke subjectiviteit in de beoordeling van tekstuele onduidelijkheden en de oplossingen daarvoor, een groot probleem. Niet iedereen is zich voldoende bewust van zijn eigen subjectiviteit wanneer men uit het aanbod van verschillende oude vertalingen een nog niet bestaande Hebreeuwse lezing reconstrueert. Op basis van een vergelijking van verschillende teksten probeert men de (meest) oorspronkelijke lezing vast te stellen, of de lezing die het beste in de context past. Daarbij wordt rekening gehouden met de context van een woord (een zin, een vers, een kleine literaire eenheid), en men let op de aard en de ouderdom van vertalingen en manuscripten. De tekstkritische regels die men bij deze beoordeling toepast, bijvoorbeeld de regel dat de moeilijkste lezing de voorkeur moet hebben (*lectio difficilior potior*), lijken objectief. Maar ze zijn vaak onpraktisch, en ze worden subjectief toegepast: de vertalers kiezen naar eigen inzicht.

Nu kan men zich afvragen of subjectiviteit bij de beoordeling van tekstgegevens een echt probleem is. Men zou kunnen zeggen dat elke vertaling een aaneenschakeling is van beslissingen die de vertalers moeten nemen. Ook wanneer zij de betekenis van woorden en de relatie tussen woorden en zinnen vaststellen, is hun beoordeling subjectief. Deze subjectiviteit is echter een noodzakelijk onderdeel in de vertaalprocedure, terwijl subjectiviteit bij het nemen van tekstkritische beslissingen niet inherent is aan het vertaalproces. Vertalers zijn namelijk niet verplicht om uit het gegeven tekstmateriaal de meest geschikte lezing te kiezen. Ze hebben ook de legitieme mogelijkheid om één enkele bron te gebruiken als basis voor hun werk in plaats van eclectisch te werk te gaan.

Als gevolg van het feit dat vertalers subjectief te werk gaan, hebben vertalingen steeds weer een verschillende tekstuele basis, en zijn bijbels voor algemeen en voor kerkelijk gebruik steeds weer verschillend. Sommige bijbels laten behoorlijke discrepanties zien met traditionele vertalingen. Deze verschillen hebben

gewoonlijk betrekking op kleine details, maar dat is niet altijd het geval. De *New Revised Standard Version* bijvoorbeeld neemt aan het einde van 1 Samuel 10 de vertaling van een complete alinea op uit een Qumrantekst van Samuel (4QSam^a). Daarin wordt verklaard waarom de Ammoniet Nachas de stad Jabes in Gilead belegerd. Als men tot een dergelijke aanvulling besluit omdat die meer oorspronkelijk zou zijn dan de masoretische tekst, dan is er eigenlijk ook geen reden om bij de vertaling van het boek Jeremia niet gebruik te maken van de kortere versie van de *Septuaginta*, of van de Qumranhandschriften 4QJer^{b,d} die een wat ander beeld van het boek geven dan de masoretische tekst. En waarom zou men dan niet ook in de vertaling veel meer passages in de Bijbel uitbreiden of inkorten in overeenstemming met de tekst van de *Septuaginta* of een Qumranrol? Het verhaal over David en Goliath bijvoorbeeld is in de *Septuaginta* veel korter en waarschijnlijk ook oorspronkelijker dan in de masoretische tekst. En waarom zouden we de chronologie in het boek Koningen niet baseren op de gegevens in de *Septuaginta*? En welke tekst moeten we kiezen bij de vertaling van het boek Ester? Verschillende geleerden menen dat de Griekse tekst van de *Septuaginta* van Ester of de zogenoemde A-tekst origineler is dan de masoretische tekst, en op grond daarvan zou men kunnen besluiten één van deze teksten te kiezen als basis voor een moderne vertaling. Tot op heden hebben vertalers het niet aangedurfd zo'n stap te zetten. Maar het is niet uitgesloten dat ze dat in de toekomst wel zullen doen omdat ze aannemen dat de *Septuaginta* in de genoemde gevallen een oudere tekst weerspiegelt.

Welke tekst wordt vertaald?

Naast de vragen over tekstuele details waarop tekstcritici een antwoord moeten vinden, is er de belangrijke vraag welke tekstvorm moet worden vertaald. Het *Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project* verheldert deze kwestie door te wijzen op de verschillende ontwikkelingsfasen van de Hebreeuwse tekst. De samenstellers van dit handboek concluderen dat bijbelvertalingen niet behoren gebaseerd te zijn op de absolute oertekst van de Bijbel (ontwikkelingsfase 1; denk hier bijvoorbeeld aan oudere documenten die in bepaalde bijbelboeken verwerkt zouden kunnen zijn) maar op een tekst die gereconstrueerd is op basis van al het beschikbare tekstuele materiaal (ontwikkelingsfase 2; denk hier aan de bijbelboeken in hun definitieve vorm). Het gaat dan om de tekst die gezien het aanbod van de oudste tekstgetuigen het meest aannemelijk is.

De consequentie van een dergelijke benadering is dat bijbelvertalingen zullen veranderen naarmate zich nieuwe relevante schriftvondsten voordoen. In bijbelvertalingen vóór 1947 orienteerden veel vertalers zich op de *Septuaginta*

als de beste niet-masoretische tekst waarover men kon beschikken. Na 1947 worden ook de Hebreeuwse bijbelhandschriften uit de grotten bij Qumran bij de reconstructie van de tekst betrokken. Het gevolg is dat de bijbeltekst op verschillende plaatsen weer anders is gaan luiden.

Het is de vraag of de betrokkenen bij een bijbelvertaalproject zich uitvoerig bezig moeten houden met theoretische kwesties betreffende de keuze van een tekstvorm als basis voor een bijbelvertaling. Er zijn eenvoudigweg geen bevredigende antwoorden voor te vinden, ook niet in wetenschappelijke kringen. Elke generatie bijbelwetenschappers heeft weer een eigen benadering van deze problematiek.

Een niet-realistische doelstelling

De meeste moderne vertalingen worden gemaakt voor het gebruik in de kerk, en daarbij kunnen de opvattingen die in een bepaalde geloofsgemeenschap ten aanzien van de bijbel leven, een grote rol spelen. In de christelijke kerken worden verschillende vormen van de heilige Schrift geaccepteerd, in de originele talen en in vertaling. Wat betreft de Hebreeuwse vorm van de Bijbel, accepteren de kerken de masoretische tekst, zeker sinds de reformatie. De vertaling van Luther, de *King James Version* en de *Statenvertaling* zijn gebaseerd op de Hebreeuwse Bijbel. Tegelijkertijd werden in de Katholieke kerk de *Vulgata* en de *Septuaginta* in ere gehouden, ook als basis voor de vertaling in de volkstaal. Tegenwoordig is de aanpak van de bijbelvertalers echter veranderd. Zij worden geconfronteerd met de ontwikkelingen in de tekstkritiek, met een beter begrip van de *Septuaginta* en de andere oude vertalingen, met nieuwe inzichten ten aanzien van de oorspronkelijke bijbeltekst(en), en uiteraard ook met de ontdekking van de Qumranhandschriften. Zoals in het verleden protestantse geleerden als vanzelfsprekend de masoretische tekst de basis van de bijbelvertalingen kozen, volgen de moderne vertalingen even vanzelfsprekend de ontwikkelingen in de wetenschappelijke wereld. Dit beleid is niet gerelateerd aan een bepaald kerkelijk leerstuk. Men kijkt eenvoudigweg naar de resultaten van het wetenschappelijk onderzoek, omdat men hoopt dat geleerden in staat zijn de oorspronkelijke vorm van de Hebreeuwse bijbeltekst te reconstrueren. Het problematische is nu juist het idee dat de bijbelwetenschappers dat ook werkelijk kunnen. Want de ervaring leert dat naarmate men het beschikbare tekstuele materiaal langer en beter analyseert, het steeds moeilijker wordt om met zekerheid de oorspronkelijke tekst vast te stellen.

Diplomatieke aanpak

Bij het kiezen van een basistekst voor bijbelvertalingen blijkt het wetenschap-

pelijke principe van eclecticisme steeds het belangrijkste probleem. Het principe is betrekkelijk recent in de vertalingen van de Hebreeuwse Bijbel toegepast, naar analogie van de ontwikkelingen op het gebied der klassieke letteren en de tekstkritische uitgaven van het Griekse Nieuwe Testament. Zoals we hebben gezien, kleven daar bezwaren aan. Maar er is een goed alternatief. Men kan altijd nog kiezen om, zoals vroeger, niet eclecticisch te werk te gaan. Die keuze komt er dan op neer dat als de masoretische tekst als basis wordt genomen voor de vertaling, men die consequent zou moeten volgen. Hetzelfde geldt voor gevallen waarin kerken of bijbelgenootschappen kiezen voor de *Vulgata* of de *Septuaginta* als basistekst voor de vertaling in de volkstaal. Deze zogenoemde diplomatieke aanpak van de brontekst komt misschien wel als te voorzichtig of zeer conservatief over. Maar het is niet uitgesloten dat de samenstellers van het *Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project* van de *United Bible Societies* met deze benadering zouden kunnen instemmen. Want na de bestudering en evaluatie van de tekstkritische alternatieven geven zij juist vaak de voorkeur aan de lezing van de masoretische tekst!

Een moderne vertaling die consequent de masoretische tekst volgt, is de *New Jewish Publication Society Translation*, gepubliceerd in 1985. Er is veel kritiek geweest op de niet-eclecticische aanpak van deze vertaling van de Hebreeuwse Bijbel. Natuurlijk is het niet eenvoudig om in een moderne vertaling die geen gebruik maakt van tekstvarianten uit oude handschriften en vertalingen om tekstuele problemen het hoofd te bieden, goede oplossingen te vinden wanneer de masoretische tekst echt onbegrijpelijk is of zelfs corrupt. In die gevallen geeft de *New Jewish Publication Society Translation* in een voetnoot aan dat de betekenis van de Hebreeuwse tekst onzeker is of wat in de oude vertalingen of in een Qumranhandschrift wordt gelezen. Het gaat dan meestal om die plaatsen waar in andere vertalingen een lezing van een niet-masoretische bron is opgenomen. Zo'n diplomatieke benadering van de masoretische tekst hoeft niet ten koste te gaan van het wetenschappelijk karakter van de vertaling. Het moderne lezerspubliek is wijs genoeg om goed om te gaan met noten bij een vertaling als 'betekenis Hebreeuws onzeker'.

Conclusie

Jarenlange arbeid op het gebied van de tekstkritiek heeft als resultaat dat we inzien hoe gecompliceerd de ontwikkeling van de bijbelteksten is, hoeveel tekstuele varianten er zijn, en welke verschillende stadia een oorspronkelijke tekst moet hebben gekend. Hoe meer we in staat zijn het tekstmateriaal uit de oudheid te ontsluiten en te analyseren, hoe meer we ons ervan bewust zijn hoe weinig we eigenlijk weten over de oorsprong en de overlevering van de bijbel-

tekst. Vanwege alle onzekerheden lijkt het dat de lezers meer gediend zijn met een diplomatieke vertaling van één brontekst.

Het eclecticisch principe dat het moderne bijbelvertaalwerk in belangrijke mate bepaalt, is vanuit de academische wereld via een achterdeur de wereld van de bijbelvertalers binnengekomen. Deze benadering heeft tot gevolg dat vertaalbeslissingen op het punt van de basistekst subjectief en daardoor ook vaak moeilijk te verdedigen zijn. Eclecticisme kan op den duur leiden tot vertalingen die sterk verschillen van de masoretische tekst, en de vraag is wie daar behoefte aan heeft.

Een goed alternatief is een diplomatieke benadering: een systematische en consistente vertaling van hetzij de masoretische tekst, de *Vulgata*, de *Septuaginta* of een complete Qumranrol voor zover aanwezig. Als de vertaling dan op sommige plaatsen enigszins onhandig is, duister of misschien zelfs onjuist (uiteraard voorzien van een noot met een verbeteringsvoorstel), dan hoeft dat voor de lezers geen probleem te zijn. Want over het algemeen staan bijbellezers zeer tolerant tegenover ongebruikelijke vertalingen van de heilige Schrift.

Verantwoording

* Deze bijdrage is eerder verschenen in een Engelse versie, zie E. Tov, 'The Textual Basis of Modern Translations of the Hebrew Bible' in: *Textus* 20 (2000), 193-211. Het artikel is vertaald en bewerkt voor *Met Andere Woorden* door Jaap van Dorp.

Gebruikte literatuur

B. Albrektson, 'Masoretic or Mixed: On Choosing a Textual Basis for a Translation of the Hebrew Bible' in: *Textus* 23 (2007), 33-49.

D. Barthélemy e.a., *Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project*, Stuttgart 1973-1980.

D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament, Orbis Biblicus Orientalis* 50/1-4, Fribourg/Göttingen 1982-2005.

H.P. Scanlin, 'The Presuppositions of HOTTP and the Translator' in: *The Bible Translator* 43 (1992), 101-106.

H.P. Scanlin, *The Dead Sea Scrolls & Modern Translations of the Old Testament*, Wheaton 1993.

H.P. Scanlin, 'According to the Traditional Hebrew text as a Translation Principle in *Tanakh*' in: R.L.

Omanson (ed.), *I Must Speak to You Plainly: Essays in Honor of Robert G. Bratcher*, Carlisle 2000, 23-37.

E. Tov, 'The Textual Basis of Modern Translations of the Hebrew Bible' in: *Textus* 20 (2000), 193-211.

Zie aldaar voor een uitgebreid literatuuroverzicht.

Prof. dr. E. Tov is hoogleraar Bijbelwetenschappen aan de Hebrew University in Jeruzalem en hoofdredacteur van het Dead Sea Scrolls Publication Project.

Zie verder [www.emanuelTov.info](http://www.emanuel Tov.info).

Als Jozua niet naar de bergen komt, dan moeten de bergen maar naar Jozua komen?

Jozua 8:30-35 in Qumran en in oude en nieuwe bijbelvertalingen

Michaël van der Meer

Leveren de bijbelse teksten uit Qumran bewijs voor de stelling dat de oudtestamentische boeken een lange ontstaansgeschiedenis hebben gehad? Deze vraag kan zowel negatief als positief beantwoord worden. Enerzijds bevestigen veel Qumranteksten juist de ouderdom en betrouwbaarheid van de overgeleverde (masoretische) tekst. Anderzijds blijken de Dode Zeerollen ook sporen van soms oudere versies van de bijbelboeken te bevatten. Uit de Qumranteksten blijkt dat in de periode vóór het begin van de christelijke jaartelling de tekst van de bijbelse geschriften nog niet volledig vastlag.

Inleiding

Het Oude Testament bestaat voor een groot deel uit gegroeide geschriften. Vergelijk bijvoorbeeld de boeken Koningen met Kronieken en het zal snel duidelijk zijn dat de schrijver van het boek Kronieken ouder materiaal uit de boeken Koningen heeft bewerkt, aangevuld of deels ook bewust heeft weggelaten om zijn eigen versie van de geschiedenis van Juda in de tijd voor de ballingschap te componeren. Overigens vinden we delen van de boeken Koningen ook in de profetenboeken Jesaja (36-39) en Jeremia (52), waar die teksten in een nieuwe context een nieuwe functie krijgen. Bijbelwetenschappers veronderstellen dat veel boeken die nu als een afgerond geheel uitmaken van de canon van het Oude Testament, een lange en complexe wordingsgeschiedenis hebben ondergaan.¹ Tot de vondst van de oude bijbelhandschriften uit Qumran kon men slechts gissen naar de ontstaansgeschiedenis van die boeken op basis van een handschrift uit de tiende-elfde eeuw *na* Christus.

Met de vondst van bijbelhandschriften uit de eeuwen vóór het begin van de christelijke jaartelling waren de verwachtingen dan ook hooggespannen: zouden die theorieën over de wording van bijbelboeken als Genesis en Jesaja nu bevestigd worden of niet? De teleurstelling was groot toen bleek dat een handschrift als de grote Jesajarol (1QJes^a) alleen op detailpunten afweek van de overgeleverde (masoretische) tekst (MT). Andere handschriften bleken een latere bewerking van de bijbelboeken met het doel om de bijbeltekst toe te passen op de eigen tijd (bijvoorbeeld de zogenoemde *pesharim*, ‘commentaren’) of om de innerlijke tegenstrijdigheden in de bijbeltekst op te lossen met behulp van parallelle teksten (de geharmoniseerde en bewerkte bijbelhandschriften, zoals 4QNum^b en 4QpaleoExod^m).²

Toch bleken bij nadere bestudering de Dode Zeerollen wel degelijk ook sporen van oudere versies van de bijbelboeken te bevatten, al waren die versies vaak terug te vinden op spaarzame resten van wat eens volledige bijbelboeken moeten zijn geweest. Een sprekend voorbeeld is de oudere versie van het lied van Mozes (Deuteronomium 32:8, 43), waar nog sprake is van de polytheïstische voorstelling van ‘godenzonen’ (4QDeutⁱ en 4QDeut^q).³ De oude Griekse vertaling van deze verzen stemt overeen met deze oudere Hebreeuwse tekst. Het ligt daarom voor de hand ook op andere plaatsen in het Oude Testament waar de Griekse vertaling over het algemeen behoorlijk letterlijk is en op een aantal belangrijke punten afwijkt van de overgeleverde tekst, te veronderstellen dat deze Griekse vertaling gemaakt is op basis van een oudere versie van dat bijbelboek. Bekende voorbeelden zijn in dit verband de boeken Samuel (4QSam^a) en Jeremia (4QJer^b en 4QJer^d).⁴

Schuivende teksten, schuivende bergen?

In deze bijdrage wil ik een passage bespreken uit het boek Jozua, namelijk Jozua 8:30-35.⁵ In *De Nieuwe Bijbelvertaling* heet dit gedeelte ‘plechtigheid op de Ebal’. De tekst beschrijft hoe Jozua ten overstaan van heel het volk op de berg Ebal (bij Sichem, het huidige Nabloes op de Westelijke Jordaanoever) een altaar bouwt, offert, en de *torah* inkerft op stenen en die tekst voorleest inclusief alle zegenspreuken en vloeken, terwijl heel het volk rondom de ark met de priesters opgesteld staat op die berg Ebal en de tegenoverliggende berg Gerizim. De passage correspondeert met voorschriften uit het boek Deuteronomium, te weten Deuteronomium 11:26-32 en 27:1-26.

Door de eeuwen heen is het bijbellezers niet ontgaan dat deze passage slecht past in de literaire context van Jozua 8 en 9. In Jozua 5-8 wordt verteld hoe de Israëlieten de steden Jericho en Ai weten te veroveren, in het bergland van Juda. In Jozua 9-10 wordt vervolgens verteld hoe andere steden in het zuiden



▲ Gedeelte uit het boek Jesaja (1QJes^a) : Dit is een deel van kolom 33 van de Grote Jesaja-rol (1QJes^a), met de tekst van Jesaja 40:7-16. Het manuscript geeft een aardig inzichtje in het kopiïstenwerk. Tussen de twee eerste regels (die Jesaja 40:7-8 bevatten) is een hele frase op een later moment alsnog ingevoegd. Dit ‘tussen de regels’ schrijven was een gebruikelijke manier om een van de meest voorkomende kopieerfouten – het overslaan van een stukje tekst – te herstellen. In dit geval is de fout misschien veroorzaakt doordat 40:7 en 40:8 hetzelfde beginnen. Ook tussen regel 7 en 8 is een woord geschreven dat aanvankelijk vergeten was (het woord *iesj* in 40:13). Opvallend is dat in de ingevoegde frase tussen regel 1 en 2 de godsnaam is weergegeven als vier puntjes. Elders in de tekst wordt de naam JHWH echter ook echt opgeschreven; zie bijv. direct rechtsonder het ingevoegde woordje *iesj*.

Foto: J. Trever.

van Israël worden veroverd. Pas in hoofdstuk 11 wordt het noordelijke gebied van Israël veroverd. In de verhaallijn van het boek Jozua past een verslag van de altaarbouw in nog niet veroverd gebied op een moment dat nog maar twee steden in handen van de Israëlieten zijn, slecht. Wie Jozua 9 direct na Jozua 8:29 leest, zal niet merken dat er iets ontbreekt. Vrij algemeen wordt aangenomen dat het gedeelte Jozua 8:30-35 een latere toevoeging aan het boek Jozua is, en dat het vooral om theologische redenen is toegevoegd: in deze korte passage wordt maar liefst vier keer met nadruk de *torah* genoemd.⁶

Er wordt wel eens gezegd dat deze passage ontbreekt in de oudste handschriften, maar dat is niet juist. In de oudste handschriften van het boek Jozua ontbreekt deze passage niet, maar staat ze op een andere plaats in het boek. De *Septuaginta*, de oude Griekse vertaling, plaatst de passage na Jozua 9:1-2, waarin wordt verteld hoe de vijandige volkeren bezig zijn een verbond tegen Jozua te sluiten. Het oudste Hebreeuwse handschrift van Jozua, namelijk 4QJozua^a (geschreven tussen 150-50 v.Chr.), lijkt resten van deze passage te bevatten voor Jozua 5:2. Ik schrijf 'lijkt', omdat van deze rol alleen de snippers van Jozua 8:34-35 plus toevoeging, onmiddellijk gevolgd door Jozua 5:2-6, 6:5-10, 7:12-17, 8:3-14 en 10:2-5, 8-11, bewaard zijn gebleven. Desalniettemin zijn de regels vóór Jozua 5:2 onmiskenbaar in verband te brengen met Jozua 8:34-35. In dat geval vindt het schrijven en voorlezen van de *torah* direct bij de intocht van het volk Israël in het beloofde land plaats: theologisch gezien een voor de hand liggende plaats.⁷ De vraag is dan alleen wel wat te doen met de bergen Ebal en Gerizim die in Jozua 8:30, 33 genoemd worden. Heeft de hele bijbelse geografie het bij het verkeerde eind en lagen die bergen oorspronkelijk niet bij Sichem-Nabloes, maar bij Jericho? Deuteronomium 11:30 zegt met zoveel woorden dat die bergen ter hoogte van Gilgal te vinden zijn.⁸

Probleem is echter dat er in werkelijkheid in de nabijheid van Jericho geen bergen aan te wijzen zijn die zich lenen voor een identificatie met de bergen Ebal en Gerizim. Zijn die twee bergen dan om theologische redenen verschoven? Als Jozua niet naar de bergen komt, dan komen de bergen wel naar Jozua? Is dit een sprekend voorbeeld van geloof dat bergen verzet?

De vraag is dus of de oudste tekstgetuigen indirect bewijs leveren voor de oude stelling dat Jozua 8:30-35 een latere toevoeging is. Als dat zo is, is Jozua 8:30-35 dan een los vel geweest dat door verschillende schrijvers op verschillende plaatsen in het boek is ingevoegd (voor Jozua 5:2 [4QJozua^a], voor Jozua 9:1 [MT] en voor Jozua 9:3 [*Septuaginta*])? Of is het zo dat schrijvers uit de eeuwen voor het begin van de jaartelling dezelfde problemen hadden als moderne lezers en de passage van z'n oorspronkelijke plek verschoven naar een plaats waar die minder problematisch leek? Als dat het geval is, welke van de drie versies (4QJozua^a, *Septuaginta*, MT) is dan de oudere versie?

Ongepolijst

Om al deze vragen te kunnen beantwoorden is het goed eerst te kijken naar de instructies voor de bouw van het altaar in de wet van Mozes. In Deuteronomium 27:2-4 vinden we namelijk twee bepalingen ten aanzien van dat altaar. De eerste bepaling bepaalt de tijd (27:2), de tweede de plaats (27:4). Het ligt voor de hand om beide bepalingen als aanvullingen te lezen en zo vertaalt de NBV

deze verzen dan ook. Wanneer men echter goed gaat kijken naar die verzen in hun oorspronkelijke Hebreeuwse taal, dan valt op dat beide verzen elkaar eerder beconcurreren dan aanvullen. Een letterlijke vertaling van vers 2-5 maakt dat duidelijk:

² Het zal zijn *op de dag* dat jullie de Jordaan oversteken dat je voor je grote stenen zult oprichten en je zult hen bestrijken met kalk ³ en je zult op hen al de woorden van deze *torah* schrijven wanneer je oversteekt ...

⁴ Het zal zijn wanneer jullie de Jordaan oversteken dat jullie deze stenen zullen oprichten waarvan geldt dat Ik het jullie vandaag beveel, *op de berg Ebal*, en jij zult hen bestrijken met kalk ⁵ en jij zult daar een altaar voor JHWH jouw God bouwen ...

In Deuteronomium 27:4-7 zijn die stenen bedoeld voor een altaar waarop geofferd moet worden (27:6-7). In Deuteronomium 27:2-3 en 8 zijn die stenen voor iets heel anders bedoeld, namelijk om daar al de woorden van de *torah* op te schrijven. Wanneer men deze verzen direct achter elkaar leest, dan lijkt het wel alsof dezelfde stenen zowel beschreven worden met de woorden van de *torah* als besmeurd worden met het bloed van offers. De NBV lost deze tegenstrijdigheden subtiel op door een paar woordjes toe te voegen (hier geursiveerd):

² En op de dag dat u de Jordaan oversteekt om het land binnen te gaan dat de HEER, uw God, u zal geven, moet u daar aan de overkant grote stenen oprichten. *Nadat u daarop* een kalklaag hebt aangebracht, ³ moet u --- de wetten waarin ik u onderwezen heb erop schrijven. *Dan* mag u het land van melk en honing, dat de HEER, de God van uw voorouders, u heeft beloofd, binnentrekken. ⁴ Plaats, *zodra* u de Jordaan bent overgestoken, de stenen op de Ebal, zoals ik u nu voorschrijf, en voorzie ze van een kalklaag. ⁵ Bouw daar *bovendien* een altaar voor de HEER, uw God, van stenen die niet met ijzeren gereedschap bewerkt zijn, ...

Door middel van de toevoeging van het woordje ‘bovendien’ komen er nu twee stenen constructies te staan: een inscriptie met heel de *torah* en een altaar. Verder worden alle woorden van deze *torah* in de NBV hier gereduceerd tot een kleurloos begrip ‘de wetten’, wellicht om te verdoezelen dat het welhaast ondenkbaar is dat de hele *torah* (hetzij alle vijf boeken van Mozes, hetzij alleen het boek Deuteronomium) in steen gegraveerd zouden worden en toch nog op

dezelfde plaats zouden moeten staan. Zo worden niet alleen stenen maar ook de oneffenheden in een weerbarstige tekst gepolijst.

De weerbarstigheid van dit hoofdstuk blijft echter niet beperkt tot de dubbele functie van die stenen hetzij op de dag van de doortocht (27:2-3, 8), hetzij op de berg Ebal (27:4-7). Een paar verzen verder in het hoofdstuk (27:11-26) zijn zowel het stenen altaar als de inscripties van de *torah* verdwenen en is alleen de berg Ebal overgebleven. Nu echter heeft die berg een negatieve functie want op deze berg moeten de stammen die onder de Assyrische veroveringen in de achtste eeuw als eerste van het toneel verdwenen (symbool) staan voor de vloek, terwijl stammen als Levi, Juda, Jozef en Benjamin op de berg Gerizim moeten gaan staan om het volk te zegenen.⁹

Wanneer men de oneffenheden in deze tekst laat staan, wordt duidelijk dat we te maken hebben met een tekst waaraan op verschillende momenten in de geschiedenis van Israël elementen zijn samengevoegd (27:4-7; 11-13), andere zijn toegevoegd (27:2-3, 8), verwijderd of veranderd. Duidelijk is wel dat voor de schrijver van Jozua 8:30-35 al die passages één geheel vormden: er is immers geen verdeling meer van de stammen over de twee bergen (8:33) en de stenen doen nu *double duty*: ze functioneren als altaar en als ondergrond voor de inscriptie van de *torah* (8:32). Bovendien maakt de schrijver van Jozua 8:30-35 van ‘alle woorden van de *torah*’ een ‘kopie (*misjneh*) van de *torah*’ en voegt de schrijver van deze verzen eraan toe dat het de bedoeling van Mozes was het volk *van begin af aan* te zegenen. Ook nu is het zinvol de tekst van Jozua 8:33-34 in ruwe versie te bekijken;

³³ en heel Israël ... was opgesteld aan deze zijde en aan deze zijde van de ark ... de helft gewend naar de berg Gerizim en de helft gewend naar de berg Ebal, zoals Mozes, de knecht van JHWH had bevolen om het volk Israël te zegenen vanaf het begin (*berisjonah*).³⁴ Daarna heeft hij al de woorden van de *torah* opgelezen, de zegen en de vloek, overeenkomstig alles wat geschreven staat in het boek van de *torah*.

Kijken we nu naar de NBV, dan zien we opnieuw een paar subtiele harmonisaties:

³³ *Ondertussen* stond Israël ... ter weerszijden van de ark ... De ene helft van het volk keek uit op de --- Gerizim en de andere helft keek uit op de --- Ebal, zoals Mozes, de dienaar van de HEER, had opgedragen. *Eerst* zegende Jozua het volk van Israël, zoals Mozes had opge-

dragen,³⁴ en daarna las hij heel *diens* wetboek voor, *woord voor woord*, ook alle zegeningen en vervloekingen die in dat boek zijn opgeschreven.

Waarom eigenlijk dat voorlezen van de wet en waarom die zegen aan het begin? Om die vraag goed te beantwoorden moeten we kijken naar een andere passage in het boek Jozua waar we zowel een verzameling van heel het volk als de *torah* van Mozes, succes en rampspoed bij elkaar vinden, namelijk Jozua 23. In dat hoofdstuk vinden we een aanwijzing voor de functie van het voorlezen van de *torah* en ook een verduidelijking van zegen en vloek. Het navolgen van de *torah* betekent namelijk een verbod op vermenging met vreemde volkeren (Jozua 23:6-7). Het sluiten van een verbond met vreemde volkeren, het aangaan van huwelijksrelaties met niet-Israëlieten, het navolgen van vreemde goden: het staat in Jozua 23 allemaal op dezelfde rampzalige lijn.

Tegen die achtergrond is de plaats van Jozua 8:30-35 vlak voor Jozua 9, dus in de overgeleverde tekst (MT), waar immers verteld wordt dat Jozua onbedoeld tóch een verbond aanging met de Hiwwitische bevolking van de stad Gibeon, goed te begrijpen. Het voorlezen van de *torah* door Jozua *in het begin* vond plaats *vóór* de ‘zondeval’ die in Jozua 9 wordt verteld. Door Jozua 8:30-35 tussen Jozua 8 en Jozua 9 toe te voegen heeft een latere schrijver van deze verzen – mogelijk geïnspireerd door de strenge politiek tegen allochtonen van de schrijver Ezra (zie Ezra 10, Nehemia 13) – de zegen-en-vloekpassages uit Deuteronomium 27-28 voorzien van een historische interpretatie (zie ook Deuteronomium 29-30). Zo kon ook het probleem dat de opdrachten in Deuteronomium 27 en 11:29 schijnbaar niet vervuld worden, opgelost worden. Als de passage die we nu in onze Bijbel tussen Jozua 8:29 en Jozua 9 vinden, ooit verschoven zou zijn, dan is het toch op grond van deze inhoudelijke argumenten eerder aannemelijk dat de overgeleverde tekst (MT) de oudere versie is.

Dat betekent dan dat Jozua 8:30-35 weliswaar (samen met Jozua 23 en andere passages uit de boeken Deuteronomium en Jozua) een latere toevoeging aan de oudere versie van de bijbelverhalen is, maar dat de versies van het boek Jozua in de oudste bijbelhandschriften, namelijk het handschrift uit Qumran (4QJozua^a) en de oude Griekse vertaling, nog latere aanpassingen zijn.

De verschuiving in de *Septuaginta* (na Jozua 9:2) is dan te verklaren als een poging de historische geloofwaardigheid van deze passage te vergroten: door Jozua 8:30-35 na Jozua 9:1-2 te plaatsen lijkt het net alsof Jozua en heel het volk vijandig gebied konden betreden omdat de vijandige vorsten en legers bezig waren zich te hergroeperen. De verschuiving van deze passage naar Jozua 5 in het handschrift van Qumran zou dan eveneens een harmonisatie zijn.

Maar is de passage wel echt verschoven in dit Qumranhandschrift? Wat we van het Qumranhandschrift over hebben, is namelijk alleen maar een rest van Jozua 8:34-35 plus Jozua 5:2-6 met een aantal andere spaarzame fragmenten van het boek. Wie zegt dan dat de hele passage Jozua 8:30-35 verschoven is naar Jozua 5? Kan het niet net zo goed zo zijn geweest, dat een latere schrijver Jozua 8:30-35 'gewoon' op zijn oorspronkelijke plaats (tussen Jozua 8 en 9) heeft laten staan, maar tegelijkertijd *delen* van deze passage (Jozua 8:32, 34-35) heeft gekopieerd en extra heeft toegevoegd aan Jozua 4:21-24 en Jozua 5:1? In dat geval namelijk worden beide geboden van Deuteronomium 27:2-8, namelijk het gebod om stenen te beschrijven met de woorden van de *torah op de dag van de doortocht* (Deuteronomium 27:2) én het gebod om dat te doen *op de berg Ebal* (Deuteronomium 27:4), afzonderlijk vervuld. Door de relevante bijbel-passages te recyclen kon deze latere schrijver van het handschrift 4QJozua^a de tegenstrijdigheid tussen beide verzen in Deuteronomium 27 op een elegante en bijbelgetrouwe wijze oplossen. Zoals aan het begin van deze korte bijdrage al gemeld, vinden we dit verschijnsel vaker in bijbelhandschriften uit het begin van de jaartelling. Zowel handschriften als 4QpaleoExod^m, 4QNum^b, als de Samaritaanse *Pentateuch* laten zulke harmonisaties zien. Opmerkelijk aan onze tekst is dat dit verschijnsel van recyclen van bijbelteksten niet beperkt bleef tot de boeken van de wet van Mozes, maar ook in het boek Jozua te vinden is. Als het inderdaad zo is dat de schrijver van 4QJozua^a de passage Jozua 8:30-35 niet verplaatste, maar gebruikte voor een extra aanvulling in Jozua 5, dan is het probleem van de schuivende bergen ook meteen opgelost. Als deze latere schrijver alleen Jozua 8:32, 34-35 kopieerde, kon hij de bergen Ebal en Gerizim – die immers alleen in Jozua 8:30 en 33 worden genoemd – gewoon 'thuis laten,' zowel literair als geografisch. Geloof mag dan misschien wel bergen verzetten of juist zon en maan tot stilstand brengen (Jozua 10:12), maar het geloof van deze bijbelschrijvers was niet naïef of simplistisch: deze schrijvers geloofden in de consistentie van de bijbelteksten. De innerlijke tegenstrijdigheden die ontstaan waren als gevolg van een lang proces van theologische aanpassingen, werden door deze schrijvers netjes gecorrigeerd door middel van subtiele aanvullingen. De kleine aanvullingen op de bijbeltekst die de vertalers van het NBV-project zich hebben veroorloofd, staan dus in een lange traditie.¹⁰

Conclusie

Leveren de bijbelteksten uit Qumran daadwerkelijk onomstotelijk bewijs voor de stelling dat de oudtestamentische boeken een lange ontstaansgeschiedenis hebben gehad? Deze vraag kan zowel negatief als positief beantwoord worden: als bovenstaande argumentatie zou kloppen, dan levert 4QJozua^a *niet* een

versie van het boek Jozua die ouder zou zijn dan de overgeleverde tekst, maar eerder een jongere versie. Hoe paradoxaal dat ook mag klinken: het oudst bewaard gebleven handschrift van dit bijbelboek hoeft nog niet meteen ook de oudste versie van dit boek te bieden.

Indirect laat dit handschrift echter wel degelijk zien dat in de periode vóór het begin van de christelijke jaartelling de tekst niet zó in beton verankerd was dat er geen *jota* of *tittel* meer aan gewijzigd kon worden. Bovendien laten de aanpassingen van de bijbeltekst in Qumranhandschriften en in de Griekse vertaling zien, dat de tegenstrijdigheden die in de bijbeltekst aangewezen kunnen worden, niet alleen maar spitsvondigheden van Westerse studeerkamergeleerden zijn, maar ook in de oudheid al als tegenstrijdigheden werden ervaren. Voor de oude schrijvers was de oplossing van die spanningen echter belangrijker dan de vraag naar de herkomst van zulke tegenstrijdigheden. Hun aanpak was niet veel anders dan die van moderne bijbelvertalers, namelijk door her en der een woord toe te voegen of de volgorde van woorden en zinnen wat te stroomlijnen. Zo bezien, kan de NBV erfgenaam genoemd worden van een eerbiedwaardige traditie.

Noten

- 1 Zie Th.C. Vriezen, A.S. van der Woude, *Oud-Israëlitische en vroegjoodse literatuur*, Kampen 2000, en K. van der Toorn, *Wie schreef de Bijbel? De ontstaansgeschiedenis van het Oude Testament*, Amsterdam 2009.
- 2 Zie M.N. van der Meer, 'De brontekst(en) voor de boeken van het Oude Testament' in: K. Spronk e.a. (red.), *De Bijbel vertaald. De kunst van het kiezen bij het vertalen van de bijbelse geschriften*, Zoetermeer 2007, 31-46.
- 3 Zie M.N. van der Meer, 'Qumran en de tekst van de Bijbel' in: *Schrift* 191 (2000), 143-146; M.N. van der Meer, 'Bijbelhandschriften uit Qumran en elders bij de Dode Zee' in: F. García Martínez en E. Tigchelaar (red.), *Fragmenten uit de woestijn. De Dode-Zeerollen opnieuw bekeken*, Zoetermeer 2003, 95-110.
- 4 Zie de bespreking van een aantal voorbeelden in de hierboven genoemde literatuur en zie de bijdragen van Dr. Jaap van Dorp, Dr. Matthijs de Jong en Prof.dr. Emanuel Tov in dit themanummer.
- 5 Zie M.N. van der Meer, *Formation and Reformulation. The Redaction of the Book of Joshua in the Light of the Oldest Textual Witnesses*, Leiden 2004, 479-522.
- 6 Zie bijvoorbeeld het werk van de vader van de historisch-kritische Bijbelstudie, de Leidse hoogleraar Oude Testament Abraham Kuenen: 'Bijdragen tot de critiek van Pentateuch en Jozua. V. De godsdienstige vergadering bij Ebal en Gerizim. (*Deut.* XI:29, 30, XXVII; *Joz.* VIII: 30-35)' in: *Theologisch Tijdschrift* 12 (1978), 297-323.
- 7 Zie E. Noort, *Een plek om te zijn. Over de theologie van het land van Jozua 8:30-35* (inaugurele

rede Universiteit Groningen), Kampen 1993.

8 Op de 'kaart van Madaba', een oude kaart van het heilige land uit de zesde-zevende eeuw n.Chr., zijn beide bergen zowel op de bekende locatie gesitueerd als in de buurt van Jericho, vlak ten noorden (op de kaart ter linkerkant) van de heilige stad Jeruzalem

(ΗΑΓΙΑ ΠΟΛΙΣ ΙΕΡΟΥΣΑΛΕΜ). Zie voor deze kaart <http://198.62.75.1/www1/ofm/mad/index.html>.

9 Zie H. Seebass, 'Garizim und Ebal als Symbole von Segen und Fluch' in: *Biblica* 62 (1982), 22-31.

10 Zie ook M.N. van der Meer, 'Oude en nieuwe bijbelvertalingen en hun publiciteitscampagnes' in: *Schrift* 216 (2004), 204-208.

Dr. M.N. van der Meer is als leraar godsdienst/levensbeschouwelijke vorming en klassieke talen verbonden aan het Hermann Wesselink college te Amstelveen. Daarnaast verricht hij onderzoek aan de Universiteit Leiden op het terrein van het Oude Testament.

1 Samuel 11:1 volgens Qumranhandschrift 4QSam^a

Jaap van Dorp

Het manuscript 4QSam^a is een van de drie Samuelhandschriften die in 1952 in Grot 4 van Qumran zijn ontdekt. Een deel daarvan is in september 1952 bij archeologisch onderzoek onder leiding van Roland de Vaux en Gerald Harding gevonden. Pater Roland de Vaux o.p. was als archeoloog verbonden aan de École Biblique et Archéologique in Jeruzalem en leider van de expeditie. Gerald Harding was directeur van de oudheidkundige dienst van Jordanië. Zij deden in het bergland ten westen van de Dode Zee onderzoek op aanwijzingen van een aantal bedoeïenen die eerder dat jaar de locatie hadden bezocht – en zo'n vijftienduizend fragmenten van bijbelse en niet-bijbelse handschriften hadden meegenomen.

In een gat in de bodem van Grot 4 die uitgehakt is in het mergelteras bij de Qumranruïnes, kennelijk met de bedoeling daarin allerlei waardevolle voorwerpen te bewaren, vonden De Vaux en Harding onder meer 27 fragmenten van 4QSam^a. In eerste instantie waren ze totaal onleesbaar. In het voorjaar van 1953 heeft het onderzoeksteam de eerste fragmenten ontcijferd en gereconstrueerd. Het ging om de bovenste delen van twee tekstkolommen aan het begin van een boekrol. Deze teksten konden worden geïdentificeerd als 1 Samuel 1:22-2:6 en 2:6-25.

Nadat het materiaal dat de bedoeïenen clandestien uit Grot 4 hadden gehaald, was aangekocht en onderzocht, konden met de talloze fragmenten delen van drie Samuelrollen worden gereconstrueerd. Deze rollen zijn gecodeerd volgens het nummer van de grot (4Q) en het aantal exemplaren van het bijbelhandschrift (van a tot z), in dit geval dus 4QSam^a, 4QSam^b en 4QSam^c.

Vijftien procent van de Samueltekst

De fragmenten van 4QSam^a betreffen tezamen bijna vijftien procent van de Hebreeuwse tekst van Samuel. Behalve van 1 Samuel 13, 16, 19, 21 en 23 is van alle hoofdstukken een gedeelte bewaard gebleven. Vele fragmenten zijn

gedurende twee millennia sterk aangetast. Wormen hebben de grootste schade aan de leren rollen veroorzaakt. Maar de teksten hebben ook veel geleden van oxidatie- en rottingsprocessen – die worden versneld wanneer men het materiaal aan daglicht blootstelt. Daarom heeft men ze slechts met behulp van infraroodfoto's goed kunnen lezen. Ten behoeve van het identificeren van losse stukjes leer en papyrus zijn ook computerprogramma's ontwikkeld. Zo heeft men allerlei digitale bestanden met elkaar in verband kunnen brengen en een plaats kunnen geven in een groter geheel.

Datering van het handschrift

Het manuscript 4QSam^a is tussen 50 en 25 v.Chr. vervaardigd. Die datering heeft men kunnen vaststellen op grond van de manier waarop de Hebreeuwse letters zijn geschreven, en met behulp van de C-14 methode. Aan de hand van de vele handschriften die in de elf Qumrangrotten zijn gevonden, is men erin geslaagd een betrouwbaar beeld te schetsen van de ontwikkeling van het Hebreeuwse schrift tussen 250 v.Chr. en 70 n.Chr. De fragmenten van 4QSam^a vertonen het schrift uit de laat-Hasmonese en de vroeg-Herodiaanse tijd. Het is afkomstig van een bekwaam kopiïst met een gelijkmatig schrift. Zijn karakteristieke handschrift maakte het mogelijk om losse fragmenten uit Grot 4 makkelijk te herkennen als een onderdeel van 4QSam^a.

1 Samuel 10-11

Van 4QSam^a is ook een tekstgedeelte bewaard gebleven dat in de masoretische tekst (en vandaar ook in onze bijbeluitgaven) begint in 1 Samuel 10:24 en doorloopt tot 1 Samuel 11:2. In dat bijbelgedeelte wordt verteld hoe Samuel de Benjaminit Saul in een volksvergadering aan de Israëlieten voorstelt als de koning waarom ze hebben gevraagd (1 Samuel 10:24-25). Het slot van hoofdstuk 10 vertelt dat Saul en de Israëlieten naar hun woonplaats terugkeren. Sommigen zijn enthousiast over hun nieuwe koning, maar de opposanten van Saul laten een sceptisch geluid horen en zeggen: 'Moet die ons uit de nood redden?' (1 Samuel 10:26-27). Het eerste vers van 1 Samuel 11 zet direct in met de veldtocht van Nachas, de koning van Ammon, naar Jabes in Gilead. Als hij de stad belegerd heeft, doen de inwoners van Jabes aan Nachas het voorstel dat zij een verdrag sluiten en dat zij zich aan hem zullen onderwerpen (1 Samuel 11:1). Nachas stemt daarmee in maar hij bepaalt tegelijk dat hij van de inwoners van Jabes het rechteroog zal uitsteken (1 Samuel 11:2).

Flavius Josephus

De wrede maatregel van Nachas als voorwaarde bij een verdrag komt in de ma-

soretische tekst als een verrassing. Waarom zou Nachas mensen het rechteroog willen uitsteken wanneer zij te kennen geven zijn onderdanen te willen zijn? Is het niet genoeg dat de inwoners van Jabes verklaren dat zij hun stad en hun zelfstandigheid opgeven en zich onderwerpen aan de Ammonieten? Wat drijft Nachas tot deze schandelijke wreedheid?

In de masoretische tekst en in de oude vertalingen van de Hebreeuwse Bijbel (*Septuaginta*, *Vulgata*, *Pesjitta*, *Targoem*) zoekt men tevergeefs naar een antwoord op die vragen. De enige klassieke tekst die de toedracht in 1 Samuel 11:1-2 lijkt te verhelderen, is te vinden in het werk Flavius Josephus. In diens *Antiquitates Judaicae* VI,68-71 staat een passage waarin Josephus de gebeurtenissen vertelt die direct volgen op het moment dat Saul als koning is aangewezen (1 Samuel 10:24-27).

[68] Een maand later verwierf hij (= Saul) de achting van allen door de oorlog tegen Naäs (= Nachas), de koning van de Ammanieten (= Ammonieten). Deze had de Joden die aan de overzijde van de Jordaan woonden veel kwaad gedaan door met een grote strijdmacht hun gebied binnen te vallen. [69] Hun steden had hij in een toestand van slavernij gebracht en om ervoor te zorgen dat ze voor altijd te zwak zouden zijn om weer in opstand te komen en het juk van de slavernij zouden afwerpen, had hij niet alleen voor het moment met kracht en geweld hun onderwerping zeker gesteld, maar had hij hen met wijsheid en beleid voorgoed weerloos gemaakt. Hij had namelijk van allen die zich onder ede aan hem hadden overgegeven of krachtens het oorlogsrecht gevangen waren genomen, het rechteroog laten uitsteken. [70] Hij deed dat met de bedoeling om hen ongeschikt te maken voor de strijd, omdat hun linkeroog door hun langwerpige schild werd bedekt. [71] Nadat de koning van de Ammanieten op deze wijze de mensen aan de overzijde van de Jordaan had mishandeld, trok hij op tegen de Galadenen (= inwoners van Gilead) (...)

Vanaf paragraaf 71 loopt het relaas van Josephus parallel aan 1 Samuel 11:1 e.v. in de masoretische tekst. Het gedeelte in de paragrafen 68-70 bevat informatie waarvoor in de overgeleverde bijbeltekst geen aanknopingspunten zijn te vinden.

De langere tekst van 4QSam^a

Het bijzondere van 4QSam^a is nu dat dit manuscript gegevens bevat waaruit duidelijk zou moeten worden dat Josephus voor zijn uitweiding in zijn *Antiquitates Judaicae* kennelijk gebruik kon maken van een in zijn tijd bestaande literaire bron. In 4QSam^a volgt na het eerste deel van 1 Samuel 10:27 een belang-

rijk ‘plus’ van vier regels ten opzichte van de masoretische tekst. De vertaling van deze tekst luidt:

r. 6 Nachas nu, de koning van de Ammonieten, had de Gadieten en de Rubenieten zwaar onderdrukt. Bij ieder van hen had hij

r. 7 het rechteroog uitgestoken, [zonder dat er iemand] Israël [te hulp was gekomen.] Aan de overzijde van de Jordaan was er geen enkele Israëliet te vinden

r. 8 bij wie Nachas, de koning van de Ammonieten, niet het rechteroog had uitgestoken. [Toch] waren zeventuizend man

r. 9 gevlucht voor de Ammonieten. Zij waren gegaan naar Jabes in Gilead.

r. 9a Ongeveer een maand later trok Nachas de Ammoniet ten strijde en belegerde hij Jabes (...)

Toelichting op vertaling en tekst

De vertaling van de tekst is gebaseerd op de reconstructie van F.M. Cross, D.W. Parry en R.J. Saley uit 2005. Op een aantal plaatsen verschilt deze reconstructie van eerdere publicaties over deze passage in 4QSam^a. Ongedierte heeft een deel van het beschreven perkament op bepaalde plaatsen zwaar beschadigd (zie ook de foto van de tekst op p. 66), zodat daar meerdere interpretaties mogelijk zijn. De letters en de woorden die discutabel zijn, staan tussen vierkante teksthaken. Ze zijn door Cross, Parry en Saley zelf aangevuld, omdat zij goede redenen hebben te veronderstellen dat die woorden en letters oorspronkelijk op die plaats stonden. Zo is er in regel 7 een gat in het manuscript waardoor een groot deel van een woord is verdwenen. Cross, Parry en Saley achten het op grond van 1 Samuel 11:3 en 2 Koningen 13:5 waarschijnlijk dat er een vorm van het werkwoord ‘helpen, redden’ heeft gestaan. Vandaar dat vertaald is: ‘zonder dat er iemand Israël te hulp was gekomen’. Maar volgens een vroegere interpretatie zou men ook kunnen vertalen: ‘hij maakte iedereen in Israël doodsbang’.

Ook in regel 8 zijn er door een beschadiging van de tekst verschillende interpretaties mogelijk. In plaats van ‘Toch waren zeventuizend man gevlucht’ kan men ook lezen: ‘Slechts zeventuizend man waren gevlucht’.

Interessant is verder dat er in de ruimte tussen de regels 8 en 9 een aantal woorden is ingevoegd (regel 9a hierboven). Boven ‘Jabes in Gilead’ in regel 9 staat het eerste woord van de ingevoegde tekst. Dat betekent dat de lezer vanaf dat punt de interlineaire tekst moet volgen en na het laatste woord van de interlineaire tekst (‘Jabes’) moet terugkeren naar het woord in regel 9 waar hij was gebleven. Dat de tekst, duidelijk herkenbaar als geschreven door dezelfde hand als de rest van de tekst, later is ingevoegd, heeft waarschijnlijk de volgende reden. De kopiïst van 4QSam^a had zich bij het overschrijven vergist, doordat er

in zijn origineel twee zinnen voorkwamen die met ‘Jabes (in Gilead)’ identiek eindigden (*homoioteleuton*). In plaats van beide zinnen over te schrijven kopieerde hij per abuis alleen de eerste zin. Dit is een typisch geval van haplografie (‘één keer schrijven’). De kopiïst van 4QSam^a ontdekte echter zijn vergissing en voegde de woorden die hij had overgeslagen alsnog in op de onbeschreven ruimte tussen de regels.

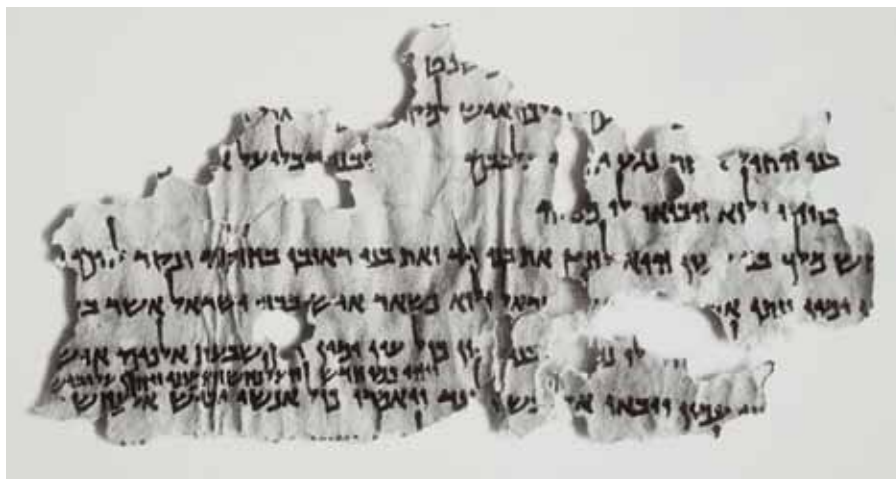
Verder verdienen de eerste woorden van de tekst van regel 9a enige aandacht: *w-j-h-j k-m-w ch-d-sj*, ‘(het was) ongeveer een maand later’. Het is een tijdsbepaling die aangeeft wanneer Nachas de stad Jabes begon te belegeren. Na deze tijdsbepaling heeft 4QSam^a dezelfde tekst als 1 Samuel 11:1 in de masoretische tekst. Opvallend is dat de laatste woorden die in de masoretische tekst aan 1 Samuel 11:1 voorafgaan, te vertalen als ‘hij was als doof’ (1 Samuel 10:27b), in het Hebreeuws erg lijken op de tijdsbepaling van 4QSam^a. Het enige substantiële verschil tussen beide Hebreeuwse frasen is het verschil tussen een d (*dalet*) en een r (*reesj*) in het laatste woord. Dat zijn twee medeklinkers die in het Hebreeuwse schrift veel op elkaar lijken. Door hun grote overeenkomst zijn de *dalet* en de *reesj* tijdens de overlevering van de tekst vaak verwisseld. Mogelijk speelt die verwisseling ook in de overlevering van 1 Samuel 10:27-11:1 een rol.

Is 4QSam^a de oorspronkelijke tekst?

De vraag is hoe het opmerkelijke verschil tussen de langere tekst van 4QSam^a en de masoretische tekst beoordeeld moet worden. Het is goed een aantal interpretaties de revue te laten passeren.

Volgens sommigen bestond er een oorspronkelijke, langere tekst van 1 Samuel 11:1, en die is hoogstwaarschijnlijk in 4QSam^a teruggevonden. De masoretische tekst die ten grondslag ligt aan de moderne bijbelvertalingen, is volgens deze opvatting in 11:1 gebaseerd op een fout van een kopiïst die bij het overschrijven van een tekst een hele paragraaf oversloeg. Het manuscript 4QSam^a bevat dan de oorspronkelijke tekst. De langere tekst in 4QSam^a is te beschouwen als introductie op het verhaal in 1 Samuel 11. Daardoor wordt de bizarre voorwaarde van Nachas bij een akkoord met de inwoners van Jabes begrijpelijk: Nachas wil de inwoners van Jabes niet zozeer als onderdanen of bondgenoten bejegenen, maar hen als rebellen straffen. Hij wil de inwoners van Jabes nu dezelfde behandeling geven als de Gadieten en de Rubenieten, omdat ze eerst daaraan hadden weten te ontsnappen.

Bij de onderbouwing van de suggestie dat de langere Qumrantekst van 1 Samuel 11:1 ook de oorspronkelijke tekst moet zijn, worden ook andere gegevens betrokken waarvan sommige hierboven al aan de orde kwamen. Ten eerste: Jo-



▲ De langere tekst van 1 Samuel 11 (4QSam^a): Dit is een gedeelte van Samuel, dat een langere versie van 1 Samuel 11:1 biedt. Van Dorp geeft een vertaling en een bespreking van deze tekst.

Foto: uit: F.M. Cross, D.W. Parry, R.J. Saley en E. Ulrich, *Qumran Cave 4.XII 1-2 Samuel*, Discoveries in the Judean Desert XVII, Oxford 2005, Plaat X.

sephus gebruikt elementen uit de langere paragraaf in zijn *Antiquitates Judaicae* VI,68-71. In de *Antiquitates* sluit de beschrijving van de geschiedenis van Israël vaker aan bij teksten die als oorspronkelijker moeten worden beschouwd dan de masoretische tekst.

Ten tweede: De langere Qumrantekst introduceert Nachas op dezelfde wijze als elders in de Bijbel koningen worden voorgesteld. De schrijver presenteert Nachas eerst met zijn volledige titel als ‘de koning van de Ammonieten, en daarna korter als ‘de Ammoniet’. Een dergelijke manier van presenteren lijkt sterk op wat elders in de Bijbel gebruikelijk is.

Ten derde: De frase ‘ongeveer een maand later’ in regel 9 past heel goed in de context van 4QSam^a, terwijl de woorden ‘hij was als doof’ in 1 Samuel 10:27b veel minder lijken aan te sluiten bij de ontwikkeling van het verhaal. Waarschijnlijk biedt 4QSam^a daarom de betere tekst. Deze lezing wordt ook gesteund door de *Septuaginta*, die dezelfde tekst heeft als de masoretische tekst, maar met één opvallend verschil: 1 Samuel 10:27 eindigt niet met het zinnetje ‘en hij was als doof’, terwijl 1 Samuel 11 begint met de zin ‘ongeveer een maand later ...’

Ten vierde: In het algemeen biedt 4QSam^a een betrouwbare tekst, terwijl de masoretische tekst op vele plaatsen corrupt is en problematische lezingen biedt.

Ten vijfde: De langere tekst in 4QSam^a is niet direct gebaseerd op een ander gedeelte in de Bijbel en dient ook geen specifiek ideologisch, theologisch of apologetisch doel. Het langere gedeelte is door de auteur van het boek Samuel volkomen geïntegreerd in wat in dit hoofdstuk wordt verteld. Met behulp hiervan kan de lezer een aantal details begrijpen van het verhaal in 1 Samuel 11, die in de masoretische tekst en in andere tekstgetuigen onduidelijk of onbegrijpelijk blijven.

Op grond van al deze gegevens veronderstelt men dat de langere tekst in 4QSam^a oorspronkelijk moet zijn. De passage is reeds in een vroege fase van de tekstoverlevering per ongeluk weggelaten. Dat zou verklaren waarom er slechts één manuscript gevonden is waarin de langere tekst van 1 Samuel 11 voorkomt. De vraag waarom de langere tekst in haar geheel ooit door een kopiïst over het hoofd is gezien, is niet goed meer te beantwoorden.

Is de langere tekst in 4QSam^a een midrasj?

Toch roept het langere gedeelte in 4QSam^a bij nadere bestudering een aantal vragen op. Ten eerste: De passage werpt weliswaar licht op de wrede eis die Nachas in 1 Samuel 11:2 aan de inwoners van Jabes stelt, maar verklaart niet waarom Nachas de Gadieten en de Rubenieten het rechteroog zou hebben willen uitsteken. De langere tekst biedt daarover geen enkele informatie. Ontbraken daar gegevens over? Biedt 11:1 het oorspronkelijke kader waarin de gebeurtenissen die in 11:2-3 worden verteld, begrepen moeten worden? Of is het omgekeerde het geval? Is misschien 11:2-3 de oorspronkelijke passage die voor de schrijver de aanleiding was om een uitbreiding als die in 11:1 te construeren?

Ten tweede: Is het zeker dat we in de langere tekst van 11:1 te maken hebben met authentiek materiaal zoals sommigen beweren? Alle gebeurtenissen die daarin ter sprake komen, zijn op een of andere manier aanwezig in de literatuur waarmee de bijbelschrijvers in de Perzische en Hellenistische tijd vertrouwd zijn geweest. De zware onderdrukking van Israël door een vreemde koning is een motief dat ook voorkomt in Rechters 4:3. Het uitsteken van het rechteroog door Nachas is bekend uit 1 Samuel 11:2. Voor gegevens over de woonplaats van de stammen Gad en Ruben, namelijk het zuidelijke en het centrale gedeelte van het land aan de overzijde van de Jordaan, kan men Numeri 32 raadplegen. En het verhaalmotief van een rest van zeventienduizend man, te onderscheiden van het gehele volk, doet denken aan 1 Koningen 19:18. Wie die details uit de bijbelse geschiedwerken kent, moet in staat worden geacht ze bij elkaar te brengen en daarmee een kleine narratieve literaire eenheid te creëren. Ten derde: Opvallend is dat de langere tekst van 11:1 een kenmerk vertoont

dat belangrijk is in *midrasj* literatuur. Wanneer men een positief of negatief personagebeeld wil creëren, herhaalt men ten aanzien van dezelfde persoon of verschillende personen één keer of meerdere keren bepaalde elementen die bekend zijn uit de bijbelse geschiedenis. In het boek Jubileeën bijvoorbeeld komt Abraham naar voren als de rechtvaardige bij uitstek die staande blijft als hij op de proef wordt gesteld. Het bijbelboek Genesis telt één beproevingsmoment (Genesis 22:1-19), maar de schrijver van Jubileeën laat Abraham maar liefst tien keer zo'n test afleggen. En David die in de Bijbel bekend is geworden als de dichter van drieënzeventig psalmen, heeft volgens 11QPs^a niet minder dan 3600 psalmen en 450 liederen geschreven. Zo is hij voorgesteld als de dichter der dichters. In feite is met Nachas in de langere tekst van 1 Samuel 11:1 iets soortgelijks aan de hand. In 1 Samuel 11:2 betreft zijn suggestie om bij de verbondssluiting het rechteroog van de inwoners van Jabes uit te steken een eenmalige actie. In de aan 11:1 toegevoegde tekst is die wrede maatregel een middel tot blijvende onderwerping. Door deze literaire constructie wordt Nachas getekend als een weerzinwekkende wrede aartsvijand. Het effect van die karakterisering van Nachas is dat de noodsituatie waarin de Israëlieten zich volgens 1 Samuel 11 bevinden, wordt beklemtoond, en dat de overwinning van Saul op de Ammonieten vervolgens meer glans krijgt.

Een en ander betekent wel dat de langere tekst in 1 Samuel 11:1 in 4QSam^a vanwege zijn *midrasj*-achtig karakter secundair is en betrekkelijk laat in de overleveringsgeschiedenis van Samuel moet worden geplaatst. Dan komt deze tekst zeker niet in aanmerking om als de oorspronkelijke beschouwd te worden. Daarvoor zijn ook andere argumenten te noemen. Nachas wordt in de langere tekst van 11:1 tweemaal (en dus consequent) aangeduid als 'de koningen van de Ammonieten'. Dat is anders dan in de tekst van 1 Samuel 11, waarin Nachas 'de Ammoniet' wordt genoemd (zie 11:1 en 2). Dit verschil wijst op een andere herkomst van de extra informatie in de Qumrantekst. Verder fungeert de zin 'ongeveer een maand later' zinvol als een literaire brug tussen het einde van 1 Samuel 10 en het begin van 1 Samuel 11. Zo legt de *Septuaginta* het chronologisch verband tussen beide hoofdstukken. Maar met de extra tekst daaraan voorafgaand is 'ongeveer een maand later' in de Qumrantekst een nietszeggende mededeling geworden. Aangezien zo een oorspronkelijke literaire samenhang tussen hoofdstuk 10 en 11 is verstoord, moet de extra tekst in de Qumranversie wel als secundair worden beschouwd.

Besluit

De vraag of de langere tekst van 4QSam^a als oorspronkelijk of als secundair moet worden beschouwd, is niet zo eenvoudig te beantwoorden. Sommige

commentaren zoals *The Anchor Yale Bible Commentaries* and *The World Biblical Commentary* integreren het gedeelte in de uitleg van 1 Samuel 10-11. Andere echter handhaven de masoretische tekst zowel in 1 Samuel 10:27 als in 11:1, met argumenten die gebaseerd zijn op uitgebreide tekstkritische en narratieve analyses van de tekst. Een enkele vertaling neemt de langere tekst van 4QSam^a op: *New Revised Standard Version*. De meeste bijbelvertalingen doen dat echter niet, omdat de argumenten *pro* en *contra* moeilijk tegen elkaar af te wegen zijn. Voor de problemen die 4QSam^a ten aanzien van de overlevering van 1 Samuel 10:27-11:1 oproept, zijn er bijna zestig jaar na de vondst van het manuscript vooralsnog geen overtuigende oplossingen.

Gebruikte literatuur

- D. Barthélemy, *Critique Textuelle de l'Ancien Testament*, Orbis Biblicus Orientalis 50/1, Freiburg/Göttingen 1982.
- F.M. Cross, D.W. Parry, R.J. Saley en E. Ulrich, *Qumran Cave 4. XII 1-2 Samuel*, Discoveries in the Judean Desert XVII, Oxford 2005.
- F.M. Cross, 'A New Qumran Biblical Fragment Related to the Original Hebrew Underlying the Septuagint' in: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 132 (1953), 15-26.
- F.M. Cross, 'The Ammonite Oppression of the Tribes of Gad and Reuben: Missing Verses from 1 Samuel 11 Found in 4QSamuel^a' in: E. Tov (ed.), *The Hebrew and Greek Texts of Samuel*, Jerusalem 1980, 105-119.
- S.R. Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, Oxford 1913.
- Flavius Josephus, *De Oude Geschiedenis van de Joden* [Antiquitates Judaicae], vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door F.J.A.M. Meijer en M.A. Wes, Amsterdam 2008.
- J. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel*, vol. IV Vow and Desire, Assen 1993.
- R.W. Klein, *1 Samuel*, Word Biblical Commentary vol. 10, Waco 1983.
- P. Kyle MacCarter Jr., *1 Samuel*, The Anchor Yale Bible Commentaries vol. 8, New Haven/London 2007.
- The Dead Sea Scrolls Bible*, vertaald en van commentaar voorzien door M. Abegg Jr., P. Flint en E. Ulrich, Edinburgh 1999.
- M.N. van der Meer, 'De Nieuwe Bijbelvertaling in het licht van recente ontwikkelingen op het gebied van de tekstkritiek van het Oude Testament' in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 57 (2003), 193-206
- S. Pisano s.j., *Additions or Omissions in the Books of Samuel—The Significant Pluses and Minuses in the Massoretic, LXX and Qumran Texts*, Orbis Biblicus Orientalis 57, Freiburg/Göttingen 1984.
- A. Rofé, 'The Acts of Nahash according to 4QSam^a' in: *Israel Exploration Journal* 32, 129-133.
- E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis/Assen 2001 (tweede druk).

Dr. J. van Dorp is werkzaam bij het Nederlands Bijbelgenootschap als oudtestamenticus.

Jeremia en Jeremia

Hoe fragmenten uit Qumran het beeld deden kantelen

Matthijs de Jong

Lang voor de ontdekking van de Dode Zeerollen was bekend dat de Hebreeuwse tekst van de boeken van het Oude Testament gedurende vele eeuwen aan veranderingen onderhevig was geweest. Het begrip ‘boeken’ is in feite misleidend, want het Oude Testament bestaat merendeels uit gelaagde geschriften, resultaat van opeenvolgende edities waarin de sporen van de verschillende handen, tendensen en tijden zichtbaar zijn. De aanwijzingen voor dit proces van groei en ontwikkeling zijn te vinden in de tekst van deze geschriften. Daarnaast zijn er voor de periode vanaf ongeveer 300 v.Chr. de aanwijzingen uit de overlevering van de teksten: de oude vertalingen, waaronder de oudste Griekse vertaling (Septuaginta), en de vondsten van Qumran. De tekstoverlevering biedt sterke aanwijzingen dat de Hebreeuwse tekst van de geschriften die wij nu aanduiden als het Oude Testament tot in de eerste eeuw n.Chr. nog geen volledig uniform en gestandaardiseerd karakter had. Deze bijdrage bespreekt een in dit opzicht tamelijk extreem geval, de tekst van het geschrift Jeremia. Van dit boek blijkt een ‘korte’ en een ‘lange’ versie te bestaan en de vraag is welke versie de voorkeur verdient.

Twee versies

Het geschrift Jeremia in de oude Griekse vertaling van de *Septuaginta* (Jeremia^{LXX}) wijkt sterk af van de Hebreeuwse versie in de masoretische tekst (Jeremia^{MT}). In de eerste plaats is de Griekse tekst ongeveer 1/7 deel korter; zo’n drieduizend woorden uit Jeremia^{MT} ontbreken in Jeremia^{LXX} (andersom ontbreken zo’n honderd woorden van Jeremia^{LXX} in Jeremia^{MT}). Soms betreft het verschil een enkel woord, soms een of enkele zinnen, en af en toe een groter stuk (de grootste aaneengesloten stukken die ontbreken in Jeremia^{LXX} zijn 33:14-26 en 39:4-13). In de tweede plaats staat een aantal hoofdstukken (Jeremia 46-51)

in Jeremia^{LXX} op een andere plaats, namelijk na 23:13, en in een afwijkende volgorde.

Lange tijd was het mogelijk om de Griekse vertaler van Jeremia verantwoordelijk te stellen voor deze vergaande afwijkingen. Verscheidene onderzoekers verklaarden de verschillen als gevolg van de eigenzinnigheid en willekeur van deze vertaler.¹

Of dit ook toen een voor de hand liggende visie was, mag men zich afvragen. Ten eerste blijkt uit de oude Griekse vertaling van andere Hebreeuwse boeken geen algemene tendens tot het sterk inkorten van de Hebreeuwse *Vorlage*. Ten tweede blijkt Jeremia^{LXX}, gemeten aan al die gedeelten waar zijn *Vorlage* identiek lijkt te zijn geweest aan de ons bekende Jeremia^{MT}, in allerlei opzichten een sterke volgzzaamheid aan zijn origineel aan de dag te leggen. Dat laat zich moeilijk samen denken met een verregaand inkorten van zijn origineel. Ten derde stemt de tekst van 2 Koningen 25 (MT), die een paralleltekst met Jeremia 52 biedt, in bepaalde detailopzichten overeen met Jeremia^{LXX}, waarbij juist Jeremia^{MT} afwijkt. Er was dus ook vroeger wel aanleiding te veronderstellen dat de verschillen tussen Jeremia^{LXX} en Jeremia^{MT} niet volledig waren terug te voeren op de vertaler. Niettemin bleven veel wetenschappers de vertaler als belangrijkste oorzaak voor de verschillen zien.

Qumran heeft een doorslaggevende rol gespeeld om dit beeld te laten kantelen. Dankzij de vondsten van Qumran is het nu algemeen geaccepteerd dat er van de tekst van Jeremia *twee Hebreeuwse versies* bestonden die sterk van elkaar verschilden: de ene is (getrouwelijk) overgeleverd in een Griekse vertaling (Jeremia^{LXX}), de andere is deel geworden van de masoretische tekst (Jeremia^{MT}). De twee Qumranfragmenten die hier een hoofdrol spelen, 4QJer^b en 4QJer^d, zullen we nader introduceren.

4QJer^b

Het fragment 4QJer^b (= 4Q71) bevat delen van Jeremia 9:22-10:21. Het is minder dan tien cm lang en vier cm breed, en duidelijk leesbaar. Het wordt gedateerd in de eerste helft van de tweede eeuw v.Chr.² Bij de weergave van het fragment in vertaling staan links de regelnummers van het fragment en rechts tussen haakjes het bijbelvers waarin de betreffende woorden te vinden zijn:

- | | | |
|---|--|--------|
| 1 | [op] zijn [w]ijsheid, en zich niet beroeme[n] | (9:22) |
| 2 | [rechtvaardig]heid en recht in het land, want | (9:23) |
| 3 | [met hun] kaalgeschoren slapen, de bewoners van | (9:25) |
| 4 | [] naar de weg van de andere volken | (10:2) |
| 5 | [met g]oud versiert men het, met hamers | (10:4) |

6	[] blauw- en roodpurper	(10:9)
7	[] ze zullen van de aarde verdwijnen	(10:11)
8	[aan het e]inde van de aarde, bliksems	(10:13)
9	[] wanneer de tijd van de bestraffingen komt	(10:15)
10	[] ik zal de inwoners wegslingeren	(10:18)
11	[] ze zijn mij [ontvallen]	(10:20)
12	[] ze gaan [niet] te rade	(10:21)

Wat kan men uit dit fragment afleiden? We komen hier woorden uit Jeremia 9:22-10:21 tegen. Op basis van de bewaard gebleven tekst kan worden berekend hoe breed de tekstkolom moet zijn geweest. De experts berekenen dat de kolom 21-24 cm breed was en circa 115 'lettereenheden' bevatte, wat betekent dat ongeveer 10% van de beschreven regels is bewaard, aan het uiteinde van de beschreven kolom.³

De regels 5-7 van het fragment springen in het oog. We treffen hier woorden uit Jeremia 10:4, 10:9, 10:11. Het is echter uitgesloten dat op deze drie regels de volledige tekst van Jeremia 10:4-11 (MT) heeft gestaan: dat past niet. Wat stond er dan wel? De woorden in regel 5 bieden een aanwijzing. Ze vormen het slot van 10:4a ('met goud versiert men het') en het begin van 10:b ('met hamers ...'). En juist aan het begin van 10:4b is er een verschil tussen Jeremia^{LXX} en Jeremia^{MT}:

Jeremia ^{MT}	met spijkers en met hamers maakt men ze vast
Jeremia ^{LXX}	met hamers en spijkers maakte men ze vast

4QJer^b stemt overeen met Jeremia^{LXX} aan het begin van 10:4b. Dit is een belangrijke aanwijzing. In de verzen die volgen wijkt Jeremia^{LXX} sterk af van Jeremia^{MT}: in de plaats van 10:5-11 heeft Jeremia^{LXX} 10:4, 5a, 9, 5b, 11. Dat wil zeggen, een tekst zonder 10:6-8 en 10:10, en met vers 9 ingebed in vers 5. En terwijl de tekst van 10:4-11 van Jeremia^{MT} veel te lang is voor de ruimte van regels 5-7, past déze versie (10:4, 5a, 9, 5b, 11) wel precies op de berekende ruimte van de tekst. Alternatieve reconstructies van 4QJer^b zijn overwogen, maar de enig mogelijke plausibele reconstructie van dit Qumranfragment vraagt om een tekst van Jeremia die zeer sterk lijkt op wat we in Jeremia^{LXX} in een vertaling weerspiegeld zien.⁴

4QJer^b bevatte een tekst die in sterke mate overeenkwam met de versie van Jeremia 10 zoals we die in Jeremia^{LXX} aantreffen, een versie zónder 10:6-8 en 10:10 en met vers 9 ingebed in vers 5. Wie de korte en de lange versie van Jeremia 10 met elkaar vergelijkt, kan constateren dat de korte een hechtere eenheid vormt dan de tekst mét vers 6-8 en 10. Op dit punt zullen we later terugkomen.

4QJer^d

4QJer^d (= 4Q71a) is een fragment van Jeremia 43:2-10, dat in een aantal opzichten een tekst weerspiegelt die overeenkomt met Jeremia^{LXX} in afwijking van Jeremia^{MT}. Een aantal verschillen springt in het oog:

	4QJer ^d / Jeremia ^{LXX}	Jeremia ^{MT}
43:4	Jochanan	Jochanan, de zoon van Kareach
43:5	Jochanan	Jochanan, de zoon van Kareach
43:6	Nebuzaradan	Nebuzaradan, de commandant van de lijfwacht
43:6	Gedalja, de zoon van Achiqam	Gedalja, de zoon van Achiqam, de zoon van Safan

4QJer^d biedt dus een kortere tekst dan Jeremia^{MT} en stemt in zijn afwijkingen grotendeels overeen met Jeremia^{LXX}.⁵ De opgesomde verschillen zijn van hetzelfde soort. Het zijn eigennamen die korter (4QJer^d, Jeremia^{LXX}) dan wel uitgebreider (Jeremia^{MT}) worden weergegeven.⁶ Dit is een van de kenmerkende verschillen tussen Jeremia^{LXX} en Jeremia^{MT} in het hele boek Jeremia. Jeremia^{LXX} heeft veelal beknopter persoonsaanduidingen dan Jeremia^{MT}: ‘Jeremia’ tegenover ‘de profeet Jeremia’, ‘Baruch’ tegenover ‘de schrijver Baruch’, ‘Jochanan’ tegenover ‘Jochanan, de zoon van Kareach’ enzovoort.⁷ De visie dat deze verschillen zijn terug te voeren op de vertaler van Jeremia^{LXX}, is door de publicatie van 4QJer^d onhoudbaar geworden. Er moet een Hebreeuwse tekst van Jeremia zijn geweest met dit kenmerkende verschil ten opzichte van Jeremia^{MT}.

Gevolgtrekkingen

De twee besproken Qumranfragmenten laten zien dat er een Hebreeuwse tekst van Jeremia bestond die in de meest kenmerkende opzichten sterk leek op de *Vorlage* van Jeremia^{LXX}, de Hebreeuwse tekst van Jeremia die aan de basis lag van de oude Griekse vertaling. We kunnen ervan uitgaan dat er tussen circa de derde eeuw v.Chr. en het begin van onze jaartelling twee Hebreeuwse versies van het boek Jeremia waren. De ene, die we voor het gemak de korte versie noemen, is vertegenwoordigd in een Griekse vertaling, Jeremia^{LXX}, en in de Qumranfragmenten 4QJer^b en 4QJer^d. De andere, aan te duiden als de lange versie, is vertegenwoordigd in Jeremia^{MT}, eveneens in enkele Qumranfragmenten (2QJer, 4QJer^a, QJer^c) en in de andere oude vertalingen.⁸

Welk van de twee versies is de oudste? Die vraag is niet simpel te beantwoorden. De oudste manuscripten die we hebben zijn de fragmenten uit Qumran, en die vertonen sporen van zowel de korte als de lange versie. Ze bestonden dus

naast elkaar in de laatste eeuwen voor het begin van de jaartelling. Maar welke was er het eerst? Soms wordt gesteld dat de korte versie er eerder was, op grond van de waarneming dat de ontwikkeling en overlevering van teksten over het algemeen wordt gekenmerkt door uitbreiding, uitdijning en explicatie, en niet door inkorting. Dat is waar, maar te algemeen om hier als doorslaggevend argument te gelden. De enige manier is om beide tekstversies, zo goed als dat gaat, met elkaar te vergelijken, en al redenerend vast te stellen hoe ze zich tot elkaar verhouden. De afgelopen decennia is hier veel studie naar gedaan. Het beeld laat zich volgens mij samenvatten als een *relatieve prioriteit* van de korte versie. Dat betekent: de korte versie bevat in veel gevallen de ‘meer oorspronkelijke’ tekst, maar niet in alle gevallen.

In veel gevallen kan de lange versie worden aangemerkt als een latere uitbreiding van of aanvulling op de korte versie. Deze positie is sterk neergezet in enkele diepgravende studies naar de complete tekst van Jeremia.⁹ Zij wordt verder ondersteund door een aantal ‘schoolvoorbeelden’, die inderdaad moeilijk te weerleggen lijken.¹⁰ Ook is deze positie op tal van detailpunten uitgewerkt in verschillende commentaren op het boek Jeremia.¹¹ Jeremia^{MT}, de versie van het boek die wij het best kennen, is dus een soort ‘uitgebreide editie’ ten opzichte van de ‘eerdere editie’ zoals die min of meer in Jeremia^{LXX} bewaard is gebleven. Voor het gemak wordt dit vaak zo vereenvoudigd: de korte versie, ‘Editie I’, weerspiegelt een oudere fase in de ontstaansgeschiedenis van het boek, en de lange versie, ‘Editie II’, is een bewerking en uitbreiding van Editie I. Deze positie en bijbehorende termen (Editie I en Editie II) zijn sterk neergezet door Emanuel Tov, die stelt: ‘The first, short, edition, preserved in Qumran and in the LXX, was expanded to the form now found in edition II (MT) during one of the stages of the literary growth of the book.’¹² Deze voorstelling doet echter onvoldoende recht aan de complicerende factor van de relatieve prioriteit van de korte versie, zoals blijkt uit de volgende kanttekeningen.

(1) De korte versie, zoals vastgelegd in Jeremia^{LXX}, bevat zelf óók een aantal secundaire elementen: toegevoegde woorden, die in de lange versie ontbreken. Het gaat hier om hetzelfde soort gevallen van secundaire toevoegingen of uitbreidingen zoals we die – maar dan in veel grotere mate – tegenkomen in de lange versie.¹³ Dit betekent dat men niet blind kan varen op de prioriteit van de korte versie. Bovendien betekent dit zeer waarschijnlijk dat de voorloper van de lange versie, de Hebreeuwse tekst die werd bewerkt tot de lange versie van Jeremia^{MT}, niet identiek was aan de Hebreeuwse *Vorlage* van Jeremia^{LXX}.¹⁴ De teksten zijn daarentegen te zien als twee bewerkte versies van een gemeenschappelijke voorloper, waarbij de korte versie weerspiegeld in Jeremia^{LXX} dichterbij de gezamenlijke voorloper staat dan de lange versie van Jeremia^{MT}.¹⁵ Het

is daarom onjuist om te stellen dat we van het boek Jeremia twee opeenvolgende edities hebben, de ‘voorlaatste’ (in Jeremia^{LXX}) en de ‘laatste’ (Jeremia^{MT}). We hebben van dit boek twee verschillende eindversies, waarbij kan worden aangetekend dat de korte eindversie relatief dichter staat bij de gezamenlijke voorloper van de twee versies.

(2) Pleitbezorgers van de prioriteit van de korte versie hebben veel overtuigende voorbeelden aangedragen van het secundaire karakter van de lange versie. Toch zijn er heel wat verschillen tussen de korte en de lange versie die niet zo makkelijk op die manier verklaard kunnen worden. En omdat ook de korte versie zelf een bewerking is met secundaire elementen (zie punt 1), kan in onzekere gevallen niet zonder meer worden aangenomen dat de korte versie de oorspronkelijke tekst biedt. Verschillende onderzoekers hebben met succes tegenvoorbeelden gegeven: gevallen waarin juist de korte versie een tekst biedt die secundair is ten opzichte van een meer oorspronkelijke tekst in Jeremia^{MT} (een goed voorbeeld is het ontbreken van verwijzingen naar de deportatie van de Judeeërs in Jeremia 52^{LXX}; dit is geen origineel element, maar een secundaire voorstelling in de korte versie, die als doel heeft ‘de ballingschap’ te beperken tot die rond Jojachin, 598 v.Chr., en de gebeurtenissen rond Sedekia, 586 v.Chr., voor te stellen als een totale vernietiging).¹⁶

Als de twee versies beide een bewerking zijn van een gezamenlijke voorloper, kan de relatieve prioriteit van de korte versie uitstekend samengaan met een aantal voorbeelden van het omgekeerde.

(3) De kwestie wordt gecompliceerd doordat de korte versie – afgezien van twee Qumranfragmenten – uitsluitend als Griekse vertaling beschikbaar is. Hoeveel brontekstgetrouwheid men de vertaler van Jeremia^{LXX} ook toedicht, zijn werk bevat evident sporen van zijn voorkeuren, eigenaardigheden en vergissingen. Het reconstrueren van zijn *Vorlage* gaat gepaard met onzekerheid en onenigheid. We hebben dus niet de beschikking over de precieze Hebreeuwse tekst van de korte versie.

(4) De tekst van Jeremia^{LXX} bevat niet alleen fouten die aan de vertaler zijn toe te schrijven, maar ook een aantal fouten die reeds in de Hebreeuwse *Vorlage* moeten hebben gestaan. De *Vorlage* van Jeremia^{LXX} was een Hebreeuwse tekst waarin nogal wat fouten en onzuiverheden waren geslopen. Zo is een aantal ontbrekende elementen in de korte versie niet te verklaren als originele tekst, maar juist als het gevolg van overschrijffouten (meestal *haplografie*).¹⁷

Doorgaande ontwikkeling?

Stel nu dat het zou lukken om de gezamenlijke voorloper van Jeremia^{LXX} en Jeremia^{MT} te reconstrueren. Deze tekst zou aanzienlijk korter zijn dan Jeremia^{MT},

op sommige punten korter en op andere punter juist langer dan Jeremia^{LXX}, en in alle gevallen de beste, dat wil zeggen meest oorspronkelijke, tekst bieden. Zouden we daarmee dé tekst van Jeremia in handen hebben? Nee, ook deze tekst zou slechts één moment vastleggen uit de lange ontstaansgeschiedenis van het boek.

Men kan dit illustreren aan de hand van de al besproken tekst, Jeremia 10.

We zagen dat Jeremia^{LXX} en 4QJer^b een versie van de tekst bieden waarin vers 6-8 en 10 ontbreken. Dit is een voorbeeld van de prioriteit van de korte versie, waarbij de verzen 6-8 en 10 te zien zijn als een latere aanvulling. In de korte versie heeft de tekst van 10:2-5a, 9, 5b een duidelijk thema: een herhaalde oproep om niet bang te zijn voor verkeerde gebruiken en goden (vers 2, vers 5b) omsluit een satirische beschrijving van de onmacht van godenbeelden (vers 3-5a, 9). De oproep om hiervoor geen ontzag te hebben wordt ondersteund door de godenbeelden als levenloze objecten te kijk te zetten: fraai maar machteloos. In Jeremia^{MT} is een aanvullend element in de tekst verwerkt, dat fungeert als tegenbeeld van de afgoden: de onvergelykbare grootheid van de HEER als de enige God (vers 6-8, 10). Samen met de verplaatsing van vers 9, levert dit een nieuwe tekst op, waarin tweemaal de nietswaardigheid van godenbeelden wordt gecontrasteerd met de macht en majesteit van de enige God. Het negatieve element is hier aangevuld met een positieve tegenhanger: alleen de HEER verdient werkelijk verering.

Jeremia^{MT} is hier zeer waarschijnlijk secundair ten opzichte van Jeremia^{LXX}, omdat er een goed motief is aan te dragen voor de extra tekst als bewuste aanvulling, namelijk het creëren van een tegenbeeld voor de machteloze afgoden. Daarentegen is het moeilijk voorstelbaar waarom iemand deze verzen, als ze oorspronkelijk waren, zou hebben weggelaten.¹⁸ De latere aanvulling van vers 6-8 en 10 kwam niet uit de lucht vallen. Wie thuis is in de Bijbel, weet dat de satire op de godenbeelden van Jeremia 10:3-5a, 9 zijn meest opvallende parallellen niet in Jeremia maar in Jesaja vindt (Jesaja 40:19-20, 41:7, 44:9-20). En het is juist in deze delen van Jesaja dat de onvergelykbare macht van de HEER als de enige God hier tegenover wordt geplaatst (bijvoorbeeld Jesaja 40:18, 44:6-8). In het licht van deze tradities was het dus een voor de hand liggende, 'bijbelse' aanvulling.

In beide versies van Jeremia volgt op het besproken gedeelte de volgende uitspraak: 'Zo zult u tegen hen zeggen: Goden die de hemel en de aarde niet gemaakt hebben zullen verdwijnen van de aarde en vanonder deze hemel.' (vers 11). Dit vers was dus deel van de gezamenlijke voorloper van de twee versies. Toch is het de vraag hoe origineel dit vers is. Het betreft namelijk één Aramese zin in een Hebreeuwse tekst. Inhoudelijk lijkt het een soort samenvatting van

10:12-16 (met name vers 12 en 15), maar het is geformuleerd als een bezwering of vervloeking. Het lijkt een zelfstandige spreuk, die wellicht in de tekst terecht is gekomen als glosse, een notitie die in de marge geplaatst werd en in een later stadium in de tekst werd opgenomen. Terwijl men vers 11 kan zien als een latere opmerking geplaatst bij de basistekst van Jeremia 10, menen veel onderzoekers dat de basistekst van Jeremia 10 zelf ook pas in een later stadium deel is geworden van het boek Jeremia. En het feit dat de passage 10:12-16 exact terugkomt in 51:15-19 (LXX 28:15-19) bevestigt eens te meer dat het reproduceren van passages niet alleen plaats had in de eindfase maar ook in de fases daarvoor.¹⁹

Net als veel andere boeken van het Oude Testament is het boek Jeremia het eindresultaat van een serie opeenvolgende bewerkingen. Vergeleken met de andere boeken echter is het geval van Jeremia bijzonder, omdat we dit boek niet in één, maar in twee verschillende eindversies hebben. Beide versies zijn te zien als een bewerking van een gezamenlijke voorloper, en die voorloper had op zijn beurt ook weer een voorganger enzovoort.

Welke tekst vertalen we?

In de vertaalpraktijk van het Oude Testament wordt de tekst van MT vrijwel altijd als uitgangspunt genomen. Globaal gesproken zijn er drie manieren om daarmee om te gaan.²⁰

(1) MT wordt in alle opzichten gevolgd (zie het pleidooi hiervoor in de bijdrage van Emanuel Tov). In feite voldoet geen enkele vertaling hier volledig aan, omdat zelfs de meest MT-trouwe vertaling de behoefte heeft evidente fouten te corrigeren. Een nadeel van deze werkwijze is dat hierdoor ook breed geaccepteerde verbeteringen van MT de lezer onthouden blijven (of hoogstens in een noot medegedeeld worden).

(2) MT wordt gevolgd en problematische – onvertaalbare – passages worden opgelost met behulp van tekstkritiek (variante lezingen, emendaties). Veel vertalingen nemen deze middenpositie in, waaronder ook *De Nieuwe Bijbelvertaling*. Deze werkwijze wordt problematischer naarmate men meer verschillen constateert tussen vertalingen in hun tekstkritische keuzes.

(3) MT wordt gevolgd, maar waar mogelijk verbeterd met behulp van een tekstkritische beoordeling van alle beschikbare relevante lezingen – ook in die gevallen waar MT weliswaar geen moeilijkheden oplevert, maar er een alternatieve lezing beschikbaar is met betere papieren. Sommige vertalingen gaan een eind in deze richting, maar geen enkele doet dit volledig. Een moeilijkheid hierbij is, dat het tekstkritische werk een hoge mate van specialisatie vereist en dat een tekstkritisch oordeel vaak met onzekerheden omkleed is.

Het is te verwachten dat toekomstige vertalingen MT als uitgangspunt zullen blijven nemen, waarbij de hier als derde genoemde werkwijze, onder leiding van specialisten, misschien meer terrein zal winnen. Maar welke rol spelen de twee versies van Jeremia in dit opzicht? Jeremia^{LXX} en Jeremia^{MT} representeren twee verschillende versies van het boek. De keuze tussen de ene of de andere versie is dan ook niet van tekstkritische aard. Bijvoorbeeld de tekst van Jeremia 10 zónder de verzen 6-8 en 10 is in de ontwikkeling van de tekst te zien als ‘origineler’, maar het weglaten van deze verzen in een vertaling, op grond van hun ontbreken in Jeremia^{LXX} en (hoogstwaarschijnlijk) 4QJer^b kan niet als een tekstkritische ingreep gepresenteerd worden. In dit geval zijn de eindversies zo verschillend dat men een principiële keuze moet maken.

Welke tekst verdient dan de voorkeur als brontekst voor onze vertaling? De gezamenlijke voorloper komt niet in aanmerking: die is met te veel onzekerheden omkleed om als zodanig te functioneren. Maar ligt het niet voor de hand om de lange versie in te ruilen voor de korte? Die ligt immers dichterbij de gezamenlijke voorloper en is in die zin meer oorspronkelijk dan de ons bekende versie van het boek.

In deze kwestie kan ‘meer oorspronkelijk’ echter niet als argument gelden. De tekstkritiek heeft als doel de oorspronkelijke tekst zoveel als mogelijk vast te stellen op basis van een beoordeling van de beschikbare gegevens uit de tekstoverlevering. De kwestie van Jeremia betreft echter niet de tekstoverlevering, maar de ontstaansgeschiedenis van de tekst. En als we ons de verschillende stadia die het boek Jeremia heeft doorlopen voor ogen stellen, dan zien we in dat ‘oorspronkelijk’ niet het criterium kan zijn om een keuze te maken. We kunnen alleen terugkijken vanuit de twee eindversies die we hebben en alle gereconstrueerde voorlopers zijn in meer of mindere mate hypothetisch. De ‘meest oorspronkelijke’ versie van het boek is door een lange ontwikkeling aan het zicht onttrokken. Dit geldt voor de meeste oudtestamentische boeken: we vertalen de eindversie, of beter gezegd, een eindversie, in de veronderstelling dat er aan die eindversie een lange ontwikkeling is voorafgegaan.

In feite kan de vraag welke versie van Jeremia als basis voor een vertaling dient op een andere manier worden beantwoord. De ene versie is deel geworden van de Hebreeuwse/Joodse canon en de andere van de Griekse canon. De christelijke kerk volgt (nu) grotendeels de Hebreeuwse/Joodse canon en dus de lange versie van Jeremia; de Grieks-orthodoxe kerk volgt de Griekse canon en dus de korte versie (dat was ook het geval in de eerste eeuwen van het christendom). Hoe het boek Jeremia eruitziet, hangt af van de traditie die men volgt. Zolang men de Bijbel vertaalt, zal men binnen onze traditie dus de lange versie volgen. Iets anders wordt het wanneer men zich vanuit een wetenschappelijke

interesse richt op het geschrift Jeremia en zijn ontstaan. Dan gaat het niet om de ene of de andere versie, maar moet de aandacht naar beide uitgaan, als twee verschillende eindpunten van een lange geschiedenis.

Het belang van Qumran voor de oudtestamentische geschriften hangt niet af van de mate waarin de Dode Zeerollen teksten kunnen aanleveren die ‘beter’ of ‘oorspronkelijker’ zijn dan de overgeleverde tekst. Van zeer groot belang is het zicht dat Qumran biedt op het karakter van de bijbelse teksten: hun ontwikkeling, hun overlevering, de manieren waarop ze werden verzorgd, uitgelegd en toegepast. Qumran laat zien hoe rijk en hoe veelzijdig de geschiedenis van deze teksten was in het prechristelijke tijdvak.

Noten

- 1 Bijv. K.H. Graf, *Der Prophet Jeremia erklärt*, Leipzig 1862, xl-lvii.
- 2 E. Tov, in: E. Ulrich, F.M. Cross e.a. (eds), *Qumran Cave 4: X, The Prophets*, Discoveries in the Judaean Desert 15, Oxford, 1997, 170-172.
- 3 Tov, 174-176.
- 4 Tov, 174-176.
- 5 Tov, 203-205.
- 6 Nog zo'n verschil lijkt in 43:3 te staan, waar 4QJer^d waarschijnlijk ‘Baruch’ heeft (zoals Jeremia^{LXX}) tegenover ‘Baruch, de zoon van Neria’ in Jeremia^{MT}. De tekst van 4QJer^d is hier echter beschadigd.
- 7 Zie hiervoor J.G. Janzen, *Studies in the Text of Jeremiah*, Cambridge MA 1973, 69-75 en 139-155.
- 8 De verschillende representanten van de korte Hebreeuwse tekst zijn niet in alle opzichten identiek; er zijn een paar detailverschillen tussen Jeremia^{LXX} enerzijds en 4QJer^b, 4QJer^d anderzijds. Dit geldt ook voor de representanten van de lange Hebreeuwse tekst: Jeremia^{MT}, de Qumranfragmenten 2QJer, 4QJer^a, QJer^c, en andere oude vertalingen. Ook deze teksten vertonen op detailniveau onderlinge verschillen.
- 9 Vooral de studie van Janzen, en die van H.-J. Stipp, *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches. Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte*, Göttingen 1994.
- 10 Vooral de artikelen van Tov en Bogaert. Bijv. E. Tov, ‘Some Aspects of the Textual and Literary History of the Book of Jeremiah’, 145-167 en P.-M. Bogaert, ‘Les mécanismes rédactionnels en Jér 10,1-16 (LXX et TM) et la signification des suppléments’, 222-238, beide artikelen in: P.-M. Bogaert (ed.), *Le Livre de Jérémie. Le prophète et son milieu les oracles et leur transmission*, Leuven 1981.
- 11 O.m. het commentaar van W. McKane, *Commentary on Jeremiah*, Edinburgh 1986; R.P. Carroll, *The Book of Jeremiah. A Commentary*, London 1986; L.C. Allen, *Jeremiah*, Louisville 1989.
- 12 Tov, ‘Some Aspects’, 149.
- 13 Voor voorbeelden, zie Janzen, 63-65; Stipp, 145-165.

- 14 Ook Tov, 'Some Aspects', 151, tekent dit aan – '[E]ditor II rewrote a text which was very similar to Edition I, but not identical with it' – maar houdt vast aan het model van twee opeenvolgende edities. Het nadeel daarvan is, dat het gekozen model de (mogelijkheid van) secundaire elementen in de 'oudere' editie I automatisch onderbelicht.
- 15 Zo luidt ook de conclusie van Stipp, 165.
- 16 Het voorbeeld is van A. Rofé, 'Not Exile but Annihilation for Zedekiah's People: The Purport of Jeremiah 52 in the Septuagint' in: L. Greenspoon en O. Munnich, *VIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*, Atlanta 1995, 165-170.
- 17 Janzen, 127-128.
- 18 Voor uitgebreide argumentatie, zie Bogaert, 222-238.
- 19 Voor dit gedeelte over Jeremia 10 is gebruik gemaakt van de commentaren genoemd in noot 11.
- 20 Zie hiervoor M.N. van der Meer, 'De Nieuwe Bijbelvertaling in het licht van recente ontwikkelingen op het gebied van tekstkritiek van het Oude Testament' in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 57/3, 2003, 193-206.

Dr. M.J. de Jong is werkzaam bij het Nederlands Bijbelgenootschap als nieuwtestamenticus.



◀ Een snipper van Marcus? (7Q5): Deze snipper papyrus is gevonden in Grot 7, een grot waarin uitsluitend Griekse papyri gevonden zijn. Het fragment werd berucht toen in de jaren zeventig en tachtig werd betoogd dat het tekst uit het evangelie volgens Marcus zou bevatten. Enkele geleerden meenden sporen van Marcus 6:52-53 te kunnen identificeren. Zichtbaar zijn de letters *kai* (Mc 6:53 begint met het woord *kai*) en een paar letters die tot de naam Gennesaret zouden horen (Mc 6:53). Maar enkele gedeeltelijk bewaarde letters zijn niet in overeenstemming met deze theorie te brengen. De meeste geleerden menen dan ook dat deze snipper van alles kan zijn, maar niet een gedeelte uit Marcus. De conclusie blijft dat er geen christelijke teksten in Qumran gevonden zijn.

Foto: D. Rubinger

‘ZOON VAN GOD’

4Q246 en het Nieuwe Testament

Rieuwerd Buitenwerf

De oudste tradities in het Nieuwe Testament zijn ontstaan in de Joodse context waarin de vroegste christenen zich bewogen. Om de denkbeelden en terminologie van de vroegste christenen te begrijpen, moeten we ons dus verdiepen in de Joodse context waarin ze hun basis hebben. Dit geldt bijvoorbeeld voor de aanduidingen en titels die in het Nieuwe Testament voor Jezus gebruikt worden, zoals messias, Mensenzoon, redder, koning, zoon van David, Heer. In dit artikel zullen we spreken over de titel ‘Zoon van God’. Deze titel komt ook voor in een van de geschriften die gevonden zijn in Qumran. We zullen laten zien dat een juiste interpretatie van dit Qumranfragment een belangrijke bouwsteen levert in de vraag: wat bedoelden de vroegste christenen toen zij Jezus als ‘Zoon van God’ aanduidden?

Mogelijke achtergrond van de titel ‘Zoon van God’

In de oudere boeken van het Nieuwe Testament, bijvoorbeeld de brieven van Paulus en het evangelie volgens Marcus, wordt de titel ‘Zoon van God’ gebruikt om Jezus’ status en wezen aan te duiden. Een goede passage om dit mee te illustreren is Romeinen 1:1-4:

Van Paulus, dienaar van Christus Jezus, geroepen tot apostel en uitgekozen om het evangelie van God te verkondigen, 2 dat al bij monde van zijn profeten in de heilige geschriften is beloofd: 3 het evangelie over zijn Zoon, een mens voortgekomen uit het nageslacht van David, 4 aangewezen als Zoon van God en door de heilige Geest bekleed met macht toen hij, Jezus Christus, onze Heer, opstond uit de dood.

In deze passage staat dat Jezus als ‘Zoon van God’ werd ‘aangewezen’; het lijkt een functie die Jezus vervulde. In latere teksten, met name in Matteüs 1 en Lucas 1, zien we een ontwikkeling: deze verhalen werken de voorstelling uit van een ‘fysieke’ vader-zoon relatie tussen God en Jezus. Dit laatste is in het chris-

tendom de gangbare theologische voorstelling geworden. Toch is het zinvol om verder terug te kijken en te vragen waar de titel ‘Zoon van God’ vandaan komt en wat de oorspronkelijke betekenis ervan was in de vroegste christelijke teksten.

Waarom begonnen volgelingen van Jezus de titel ‘Zoon van God’ te gebruiken voor Jezus? Onderzoekers hebben hier twee verschillende antwoorden op gegeven. Het ene antwoord is: zij zagen Jezus als een lijdende rechtvaardige (een goed mens die zijn rechtvaardigheid en trouw aan God moest bekopen met een gewelddadige dood); en in de traditie werden zulke lijdende rechtvaardigen aangeduid als ‘zoon van God’ (zie bijvoorbeeld Wijsheid 2:18 en 5:5). Het andere antwoord is: zij zagen Jezus als de messias en daarom was de titel ‘Zoon van God’ volgens hen op hem van toepassing. Jezus was, volgens hen, de nieuwe koning die zou komen als onderdeel van Gods eschatologische ingrijpen om zijn volk te bevrijden en de titel die in de traditie voor deze koningsfiguur werd gebruikt was, onder andere ‘Zoon van God’. We zullen in dit artikel zien dat beide antwoorden van belang zijn om de vroegchristelijke titel ‘Zoon van God’ goed te begrijpen.

We zullen nu eerst de vraag behandelen hoe het gebruik en de betekenis van de titel in de verschillende nieuwtestamentische boeken zich tot de oorspronkelijke achtergrond verhouden. Is er een betekenisverschuiving waar te nemen? Het is in deze context dat 4Q246, het Qumranfragment dat hier centraal staat, van groot belang kan zijn.¹

4Q246, ofwel de ‘Aramese Zoon van God-tekst’, is een van de meest opzienbarende Dode Zeerollen. Helaas is de tekst zwaar beschadigd: slechts twee kolommen zijn bewaard gebleven, waarvan de eerste bovendien slecht. Wat de tekst toch bijzonder maakt, is dat er gesproken wordt over iemand die ‘zoon van God genoemd zal worden’ en ‘zoon van de Allerhoogste’, op een manier die verwantschap lijkt te vertonen met Lucas 1:30-35. In dit artikel zal ik 4Q246 bespreken, en proberen aan te duiden welke rol deze tekst kan spelen voor ons begrip van de titel ‘Zoon van God’ in het Nieuwe Testament. Deze korte studie is bedoeld als illustratie van de manier waarop de vondst van de rollen van de Dode Zee onze kennis en interpretatie van het Nieuwe Testament heeft beïnvloed.

4Q246: datering, vertaling, interpretatie en parafraze

Genrematig en stilistisch kan 4Q246 gekarakteriseerd worden als een Daniëlimitatie: de Aramese tekst beschrijft hoe een droomuitlegger bij een koning komt en hem zijn droom uitlegt. De tekst is hoogstwaarschijnlijk afhankelijk van de Aramese gedeeltes van Daniël, en is dus later geschreven dan de eerste

helft van de tweede eeuw v.Chr. Het manuscript van 4Q246 zelf moet in de tweede helft van de eerste eeuw v.Chr. gedateerd worden. Laten we voor het gemak zeggen dat de tekst tussen 150 en 25 v.Chr. geschreven is. De bewaarde gedeelten van de tekst kunnen als volgt vertaald worden:²

I¹ [... op] hem neerkwam, viel hij voor de troon. ² [... De kon]ing [leve] voor altijd! U bent woedend en u ³ [knarst] met uw tanden. [... Ik zal] uw visioen uit[leggen] en u [...] alles voor altijd.

⁴ [... m]achtigen; er zal verdrukking komen op de aarde. ⁵ [...] en een enorme slachting in de gewesten. ⁶ [...] de koning van Assur [en die van Eg]ypte.

⁷ [...(iemand anders)] zal een groot man zijn op aarde. ⁸ [...] knechten en allen zullen hem dienen. ⁹ [...] zal hij genoemd worden en met zijn naam zal hij genoemd worden. II¹ Zoon van God zal hij genoemd worden en men zal hem zoon van de Allerhoogste noemen.

Als de bliksems ² die u gezien hebt, zo zal hun koninkrijk zijn. Jaren zullen zij regeren op ³ aarde en zij zullen allen vertrappen. Het ene volk zal het andere vertrappen en het ene gewest het andere.

⁴ Totdat hij het volk van God zal oprichten en alles zal laten rusten van het zwaard. ⁵ Zijn koninkrijk zal een eeuwig koninkrijk zijn en al zijn wegen zullen in waarheid zijn. Hij zal ⁶ de aarde in waarheid richte[n] en allen zullen vrede sluiten. Hij zal het zwaard van de aarde laten verdwijnen ⁷ en alle gewesten zullen hem hulde brengen. De grote God zal hem tot kracht zijn; ⁸ hij zal voor hem oorlogvoeren.

Het grootste probleem bij de vertaling van deze tekst zit in de interpretatie van regel II 4. In Hebreeuwse en Aramese manuscripten is het soms niet goed mogelijk om de letters *jod* en *wav* te onderscheiden. Dat geldt ook voor 4Q246. Voor de in II 4 gebruikte werkwoorden is het verschil aanzienlijk: in 4a staat ‘hij zal oprichten’ (haf’el-vorm *jeqim*) of ‘hij staat op’ (pe’al-vorm *jeqoem*) en in 4b ‘hij zal laten rusten’ (haf’el-vorm *jeniach*) of ‘hij zal rusten’ (pe’al-vorm *jenoeach*). Je kunt de regel dus vertalen als: ‘Totdat hij het volk van God zal oprichten en alles zal laten rusten van het zwaard’ of ‘Totdat het volk van God zal opstaan en alles zal rusten van het zwaard’. De consequenties van de keuze voor de ene of de andere lezing zijn groot. Ik zal hieronder beide interpretaties bespreken en mijn keuze beargumenteren.

Het volk richt zich op tegen de slechte koning (de minder waarschijnlijke uitleg)
Kies je voor de tweede lezing (de pe’al-vormen), dan is de tekst een beschrij-

ving van al het kwaad dat op aarde plaatsvindt (I 4-II 3), gevolgd door een eeuwigdurende, goede heerschappij van het volk van God. Een dergelijke voorstelling kennen we bijvoorbeeld ook uit Daniël 2 en 7. Een voordeel van deze interpretatie is bovendien dat de opbouw van de tekst eenvoudig is: de beschrijving van de ellende (I 1-II 3) wordt gevolgd door de beschrijving van de nieuwe tijd (II 4-8).

Een nadeel is dat de regels I 7-II 1a moeilijk te verklaren zijn. De zoon van God-passage moet dan beschouwd worden als een min of meer ironische verwijzing naar een tiran.³ In de regel 'Zoon van God zal hij genoemd worden en men zal hem zoon van de Allerhoogste noemen' moet de nadruk liggen op 'genoemd worden' – hij is niet de zoon van God, hij wordt slechts zo genoemd.⁴ Een dergelijk gebruik van 'genoemd worden', waarbij niet verder wordt aangeduid dat het omgekeerde van wat gezegd wordt bedoeld is ('de mensen noemden hem "zoon van God", maar dat was hij natuurlijk niet'), is echter erg ongebruikelijk. Bovendien zijn er geen bijbelse of vroeg-Joodse parallellen bekend waarin hoogmoedige mensen zichzelf aanduiden als 'zoon van God'. Er



▲ 'Zoon van God'-tekst (4Q246): Dit is een fragment van de Aramese tekst die bekend staat als de 'Zoon van God'-tekst. Buitenwerf geeft een vertaling en een bespreking van deze tekst. De titels waar het om gaat staan in kolom 2 (linkerkolom) regel 1: *brh dy 'l yt'mar wbr 'ljwn yqrwnh*, 'Zoon van God zal hij genoemd worden en men zal hem zoon van de Allerhoogste noemen'.

Foto: Ancient Biblical Manuscript Center / Israel Antiquities Authority

zijn in het Oude Testament wel passages te vinden waarin koningen beschreven worden die menen dat ze zelf God zijn, of aan God gelijk zijn. Ze worden voor hun hoogmoed gestraft (zie bijvoorbeeld Ezechiël 28:2; Daniël 11:36; 2 Makka-beeën 9). Deze koningen denken echter dat ze *God* zijn, geen zoon van God. Een ander probleem bij deze interpretatie is dat het antecedent van ‘*hun koninkrijk*’ in II 2 onduidelijk is – bij de beschrijving van een laatste, allesvernietigende koning zou een enkelvoud veel beter passen (vergelijk Daniël 7:24-26). Een laatste probleem bij deze interpretatie is dat, hoewel het grammaticale onderwerp in de regels II 5b-8 niet expliciet genoemd wordt (dat betekent dat zowel het volk als de koning het onderwerp kunnen zijn), de regels beter passen bij een koning dan bij het volk.

De goede koning richt het volk op (de meer waarschijnlijke uitleg)

Wie in II 4 kiest voor de lezing ‘totdat hij het volk van God zal oprichten en alles zal laten rusten van het zwaard’, kan I 7-II 1a goed uitleggen: de ‘zoon van God’ is daar een aanduiding voor een goede eindtijdkoning. De structuur van de tekst wordt nu wel iets ingewikkelder. Eerst is er oorlog (I 4-6), dan begint de nieuwe tijd met de goede koning (I 7-II 1a), dan volgt weer een aantal regels over de oorlog (II 1b-II 3), dan weer een stuk over de nieuwe tijd en de goede koning (II 4-8). Dit geldt eigenlijk als het voornaamste argument tegen deze uitleg. Maar in andere teksten waarin visioenen worden uitgelegd, komt een vergelijkbare opbouw ook voor, bijvoorbeeld in de droomuitleg in Daniël 7:17-29:

- A Algemene aanduiding van de slechte koninkrijken (7:17)
- B De nieuwe, goede heerschappij (7:18)
- A’ Specifiekere beschrijving van de slechte koninkrijken, verwijzing naar visioen (7:19-26)
- B’ De nieuwe, goede heerschappij (7:27)

De uitleg in 4Q246 kan op dezelfde manier worden ingedeeld:

- A Voorspelling van ellende (I 4-6)
- B Voorspelling van een nieuwe, goede koning (I 7-II 1a)
- A’ Voorspelling van ellende, verwijzing naar visioen (II 1b-II 3)
- B’ Voorspelling van een nieuwe, goede koning (II 4-8)

De ‘bliksems die u gezien hebt’ uit II 1b-3, verwijzen in deze interpretatie naar een detail in het niet overgeleverde visioen. Net als in I 4-6 wordt beschreven hoezeer het kwaad de overhand zal krijgen op aarde, vlak voor de definitieve

wending in de geschiedenis. Dat is een bekend motief in Joodse en christelijke eschatologische teksten (vergelijk bijvoorbeeld Daniël 7:23-27; 4 Ezra 5:1-13; Marcus 13:19-20). II 1b-3 pakt zo, na de introductie van de ‘zoon van God’, de draad van I 4-6 weer op. Daarna wordt in II 4-8 beschreven wat er zal gebeuren tijdens de heerschappij van de ‘zoon van God’. Het voornaamste bezwaar tegen deze uitleg van de tekst is dus niet doorslaggevend. Daarnaast is er juist een belangrijk argument om de ‘zoon van God’, die in deze tekst genoemd wordt, te zien als een goede koning (en niet als een slechte). Dat wordt duidelijk als we nader ingaan op de betekenis van deze titel.

‘Zoon van God’

Met de term ‘zoon van God’ wordt een nieuwe (Davidische) koning aangeduid. Dit gaat terug op teksten in het Oude Testament, waarin de relatie tussen God en de koning van Israël wordt uitgedrukt als een vader-zoonrelatie. Ik citeer drie plaatsen:

Wanneer je leven voorbij is en je bij je voorouders te ruste gaat, zal ik je laten opvolgen door je eigen zoon en hem een bestendig koningschap schenken. Hij zal een huis bouwen voor mijn naam, en ik zal ervoor zorgen dat zijn troon nooit wankelt. Ik zal een vader voor hem zijn en hij voor mij een zoon (...) Jou stel ik in het vooruitzicht dat je koningshuis eeuwig zal voortbestaan en je troon nooit zal wankelen. (2 Samuel 7:12-16)

Het besluit van de HEER wil ik bekendmaken. Hij sprak tot mij: ‘Jij bent mijn zoon, ik heb je vandaag verwekt.’ (Psalm 2:7)

Hij (David) zal tot mij (God) roepen: ‘U bent mijn vader, mijn God, de rots die mij redt!’ Ik maak hem tot mijn eerstgeborene, tot de hoogste van de koningen der aarde. (Psalm 89:27-28)

In deze teksten is het steeds David of een nazaat van David die (indirect) ‘zoon van God’ genoemd wordt.

Ook in andere passages binnen en buiten de Bijbel komen we het motief tegen dat opnieuw een familielid van David koning zal worden. Zo lezen we in Jeremia 33:17: ‘dit zegt de HEER: Er zal altijd een nakomeling van David op de troon van Israël zitten’. Deze verwoording van de profetie staat in een context waarin er geen Davidische koning over het volk meer heerst. In 33:15 belooft God: ‘Op die dag, in die tijd, zal ik aan Davids stam een rechtmatige

telg laten ontspruiten, die recht en gerechtigheid in het land zal handhaven.’ In het boek Jeremia wordt de belofte van eeuwig koningschap aan David, die niet leek te zijn uitgekomen, uitgelegd als de belofte dat er een nieuwe koning zal komen in de toekomst. De term ‘telg van David’ (*tsèmach dawied*) is in Jeremia 23:5 en 33:15 een aanduiding voor een komende Davidische koning. Dezelfde term wordt in 4Q252 (4Q pesher Genesis) gebruikt voor de in de toekomst verwachte Davidische messias: ‘(...) totdat de rechtvaardige gezalfde (*mesjiach hatsedaqa*), de telg van David (*tsèmach dawied*) komt, want aan hem en aan zijn nakomelingen is het verbond van het koningschap over zijn volk gegeven, tot in eeuwige geslachten’ (4Q252 V 3-4).⁵

Psalmen van Salomo 17 (tweede helft eerste eeuw voor Christus) is een gebed om een nieuwe Davidische koning. Israël is veroverd door de Romeinen en er heerst grote ellende. De dichter vraagt, net als in Psalm 89, of God een nieuwe Davidische koning zou willen laten opstaan (17:21, *huios Daudid*), een ‘gezalfde van de Heer’ (17:32, *christos kuriou*), om het volk te verzamelen, de heidenen te verslaan, en de aarde aan een rechtvaardig gericht te onderwerpen.

Er bestonden dus in het vroege Jodendom verwachtingen dat God een nieuwe koning uit de familie van David zou sturen om voor eens en voor altijd een eind te maken aan de overheersing van het Joodse volk. Zoals we hierboven hebben gezien, is de bijbelse achtergrond voor deze verwachtingen onder andere te vinden in teksten waarin de Davidische koning als ‘zoon van God’ aangeduid wordt. Het zou dus goed verklaarbaar zijn als in een eschatologische verwachting van een nieuwe koning gebruikgemaakt zou worden van de term ‘zoon van God’.⁶

De combinatie van het gebruik van de termen ‘zoon van God’ en ‘zoon van de Allerhoogste’ met de eindtijdsbeschrijving in II 4-8, biedt aanknopingspunten om 4Q246 als een voorspelling van een nieuwe, goede koning te interpreteren, die door Gods toedoen de heerschappij zal overnemen van kwade machten. Deze interpretatie is overtuigender dan de eerder beschreven interpretatie.⁷

Conclusie: de inhoud van 4Q246

Op grond van de bovenstaande argumentatie kunnen we nu parafraseren wat er in het fragment 4Q246 staat:

1. Een droomuitlegger komt bij een koning, groet hem, en constateert dat de koning woedend is. De uitlegger zegt de koning toe dat hij zijn visioen (dat ongetwijfeld in de vorige, niet bewaarde kolom was beschreven) zal uitleggen. [I 1-3]
2. Er zal een tijd van ellende aanbreken op aarde. Er zal verdrukking zijn en een grote slachting op allerlei plaatsen. De koning van Egypte en die van Assur

zullen oorlogvoeren. [I 4-6]

3. Dan zal er een andere, goede koning komen. Hij zal heel machtig zijn op aarde en ‘zoon van God’ genoemd worden. [I 7-II 1a]

4. De heerschappij van de slechte koningen zal zijn zoals de bliksems uit het visioen: ze vertrappen iedereen, en volkeren zullen elkaar vertrappen, maar dit duurt een gelimiteerde tijd. [II 1b-3]

5. Dan namelijk zal de zoon van God Gods volk oprichten. Zijn koninkrijk zal eeuwig zijn. Hij zal oordelen over de wereld, en allen zullen vrede sluiten. [II 4-9]

In het laatste deel van dit artikel zal ik ingaan op het belang van deze tekst voor het Nieuwe Testament.

4Q246 en het Nieuwe Testament

Tot de ontdekking van 4Q246 waren er geen voorchristelijke buitenbijbelse parallellen bekend voor het gebruik van ‘zoon van God’ als aanduiding voor de eschatologische goede koning, de messias. Het kon alleen worden verondersteld, aangezien de koning in het Oude Testament als ‘zoon van God’ werd aangeduid en aangezien de messias werd voorgesteld als een koning. Maar er was nog geen tastbaar bewijs. 4Q246 kan dus gezien worden als een ‘missing link’. We mogen ervan uitgaan dat Jezus door zijn volgelingen gezien werd als de verwachte messias. Dankzij 4Q246 kunnen we begrijpen waarom hij vanaf een vroeg moment ook ‘Zoon van God’ werd genoemd. We weten immers dankzij deze tekst dat de oudtestamentische aanduiding van de Judese koning als ‘zoon van God’ ook door Joden rond het begin van onze jaartelling gebruikt werd als aanduiding voor de te verwachten eschatologische koning.⁸ De oorsprong van de toepassing van de titel op Jezus moet dus waarschijnlijk in deze context gezocht worden: Jezus werd als messias gezien, en werd vanuit die hoedanigheid ook als ‘Zoon van God’ aangeduid. De termen zijn synoniem. De volgelingen van Jezus hebben hem waarschijnlijk als messias en dus ook als ‘Zoon van God’ gezien omdat hij op een bepaalde manier voldeed aan de messiasverwachtingen die ze vanuit hun Joodse achtergrond kenden.

Marcus

Na Jezus’ dood en opstanding onderging het beeld van Jezus als messias veranderingen. Je zou deze herijking kunnen karakteriseren als een vergeestelijking van het messiasbeeld. Marcus bijvoorbeeld gebruikt het woord *christos* (‘messias’) niet vaak; waar hij dat wel doet, probeert hij duidelijk te maken dat de ware betekenis ervan totaal anders is dan de mensen denken. In 8:27-33 wordt bijvoorbeeld uitgelegd dat Jezus als messias zal moeten lijden, sterven

en opstaan, terwijl de gebruikelijke Joodse messiasverwachtingen in de regel duidelijk van politieke aard waren. De verschillende titels waarmee Jezus werd aangeduid (naast Zoon van God en messias bijvoorbeeld ook Mensenzoon en Heer) kregen allemaal een plaats in het evangelie, maar het is duidelijk dat Marcus ze zo in zijn verhaal inzet, dat het traditionele messiasbeeld gecorrigeerd wordt. We hebben gezien dat de titel Zoon van God van oorsprong voor Jezus werd gebruikt als synoniem voor messias. In het Marcusevangelie zien we die gelijkschakeling nog terug in de vraag van de hogepriester aan Jezus: ‘Bent u de messias, de Zoon van de Gezegende?’ (Marcus 14:61).

Hoewel uit Jezus’ antwoord in 14:62 blijkt dat voor Marcus de titels messias, Zoon van God en Mensenzoon allemaal op dezelfde functie duiden (Gods definitieve afgezant, die het rijk van God aankondigt en inluidt, die moet lijden, sterven en opstaan en die ooit het koninkrijk definitief zal inluiden), is het uit de rest van het evangelie duidelijk dat de titels Mensenzoon en Zoon van God voor de evangelist nauwkeuriger aangeven waar het om gaat dan ‘messias’. De titel Mensenzoon staat in het Marcusevangelie zowel voor de lijdende Jezus (zie bijvoorbeeld 9:12, 31; 10:33) als voor de eschatologische redder die ooit het koninkrijk van God definitief zal laten aanbreken (zie bijvoorbeeld 8:38; 13:26; 14:62). Iets dergelijks geldt voor Jezus als Zoon van God – hij is Gods unieke, definitieve afgezant (zie bijvoorbeeld 1:11; 9:7; zie ook de uitspraken van de onreine geesten in 3:11 en 5:7), maar hij is ook degene die moet lijden (zie bijvoorbeeld de reactie van de centurio als Jezus sterft, in 15:39). Dit betekenisaspect van de titel ‘Zoon van God’ in Marcus sluit aan bij het gebruik in de Wijsheidsliteratuur om rechtvaardige mensen die moesten lijden door toedoen van onrechtvaardigen aan te duiden als ‘zoon van God’ (zie bijvoorbeeld Wijsheid 2:18).⁹

Marcus benadrukt in zijn evangelie dat Jezus *niet* als een politieke messiasfiguur was gekomen om zijn volk van de vijandelijke overheersing te bevrijden, een troonpretendent wiens project mislukt was door zijn vroegtijdige dood aan het kruis. Marcus maakt duidelijk dat Jezus als Gods komende eschatologische redder *moest* lijden, sterven en opstaan. Om dit duidelijk te maken, vult Marcus Jezus’ messiasschap nader in met behulp van de titel Mensenzoon en de bredere betekenis van ‘Zoon van God’.

Lucas

Deze vergeestelijkende interpretatie van de politieke messiasverwachting vinden we ook terug in de andere evangeliën. Voor Lucas is deze niet-politieke interpretatie het uitgangspunt. Hij betoogt dit niet zoals Marcus, maar hij veronderstelt dit – het is voor hem een feit: Jezus is als messias degene die

geleden heeft, gestorven is en opgestaan, en nu in de hemel als Heer regeert, tot hij zal terugkeren aan het eind van de tijd. Lucas heeft er echter in zijn eerste twee hoofdstukken voor gekozen de politiek klinkende terminologie uit Joodse messiasverwachtingen onverbloemd te laten horen, om te laten zien dat Jezus daadwerkelijk de voorspelde en verwachte messias was.¹⁰ Juist omdat de ‘geestelijke visie’ op Jezus’ messiaschap voor Lucas zonder meer een gegeven was, kon hij in zijn nieuwe stof (hoofdstuk 1-2) de traditionele messiasterminologie een plaats geven (zonder het gevaar te lopen daarmee van Jezus een politieke troonpretendent te maken, dat was in Lucas’ dagen een gepasseerd station), om op die manier te benadrukken dat Jezus inderdaad de voorspelde en verwachte messias was.

Het gesprek van Gabriël met Maria (Lucas 1:26-38) is daarvan het eerste en misschien wel duidelijkste voorbeeld. In vertaling luidt Lucas 1:30-35 (het voor ons nu meest relevante deel):

³⁰ Maar de engel zei tegen haar: ‘Wees niet bang, Maria, God heeft je zijn gunst geschonken. ³¹ Luister, je zult zwanger worden en een zoon baren, en je moet hem Jezus noemen. ³² Hij zal een groot man worden en Zoon van de Allerhoogste worden genoemd, en God, de Heer, zal hem de troon van zijn vader David geven. ³³ Tot in eeuwigheid zal hij koning zijn over het volk van Jakob, en aan zijn koningschap zal geen einde komen.’

³⁴ Maria vroeg aan de engel: ‘Hoe zal dat gebeuren? Ik heb immers nog nooit gemeenschap met een man gehad.’ ³⁵ De engel antwoordde: ‘De heilige Geest zal over je komen en de kracht van de Allerhoogste zal je als een schaduw bedekken. Daarom zal het kind dat geboren wordt, heilig worden genoemd en Zoon van God.’

Er is een aantal opvallende parallellen aan te wijzen tussen 4Q246 en Lucas 1:30-35:

4Q246	Lucas
I ⁷ [... (iemand anders)] zal een groot man zijn op aarde	1:32 Hij zal een groot man worden
II ¹ (...) men zal hem zoon van de Allerhoogste noemen	1:32 Hij zal (...) Zoon van de Allerhoogste worden genoemd
III ⁵ Zijn koninkrijk zal een eeuwig koninkrijk zijn	1:33 Tot in eeuwigheid zal hij koning zijn over het volk van Jakob, en aan zijn koningschap zal geen einde komen
II ¹ Zoon van God zal hij genoemd worden (...)	1:35 Daarom zal het kind (...) heilig worden genoemd en Zoon van God.

Als we de overeenkomsten zien, dringt de vraag zich op of Lucas bekend was met 4Q246 of een verwante, niet bewaarde tekst. Om die vraag goed te kunnen beantwoorden, moeten we ook andere mogelijkheden overwegen. Lucas 1-2 en andere delen van Lucas-Handelingen, illustreren dat de auteur goed op de hoogte was van oudtestamentische passages die als bewijsplaats voor een messiasverwachting werden gebruikt, bijvoorbeeld 2 Samuel 7:12-17. In deze passage wordt aan David een eeuwige dynastie beloofd, wordt hem gezegd dat God voor zijn opvolger als een vader zal zijn, en die voor God als een zoon. In deze passage wordt het woord 'troon' metonymisch gebruikt voor de heerschappij, net als in Lucas 1:32. We vinden dus veel van de motieven uit Lucas 1:30-35 ook terug in 2 Samuel 7 en andere passages in het Oude Testament.

Het enige element dat ontbreekt is het gebruik van 'zoon van God' en 'zoon van de Allerhoogste' als titels voor de nieuwe koning. Dat is nu precies het element dat we terugvinden in 4Q246. Ik zou niet willen bepleiten dat Lucas 4Q246 gekend heeft. Maar dankzij 4Q246 weten we wel dat 'zoon van God/zoon van de Allerhoogste genoemd worden' een traditioneel Joods element is om de verwachte eindtijdkoning mee aan te duiden. Lucas combineert gegevens uit 2 Samuel 7 met dat traditionele element in het gesprek van Gabriël met Maria. De verhaalcontext en de uitwerking van elementen in het vervolg van het evangelie maken dat de politiek geladen termen door de lezer goed begrepen kunnen worden; het beoogde effect is immers niet dat de lezer Jezus als politieke figuur gaat zien, maar dat hij of zij begrijpt dat Jezus daadwerkelijk de voorzegde messias, de Zoon van God is. Lucas weet op deze wijze dus traditionele verwachtingen met een politieke ondertoon te combineren met een vergeestelijkte opvatting van het messiasbegrip.

Tot slot

De vondst van 4Q246 is van groot belang, omdat deze tekst een buitenbijbelse, voorchristelijke getuige is van het gebruik van de titel 'zoon van God'. Ik heb in dit artikel aan de hand van 4Q246 willen laten zien wat het belang van de Dode Zeerollen kan zijn voor het onderzoek naar het Nieuwe Testament. We hebben echter ook gezien dat de interpretatie van de Dode Zeerollen zelf ook problemen met zich meebrengt. Vaak zijn slechts fragmenten van boeken overgeleverd, die om verschillende redenen moeilijk te interpreteren zijn (in het geval van 4Q246 zijn er bijvoorbeeld inhoudelijke moeilijkheden die samenhangen met het fragmentarische karakter en de leesbaarheid van de tekst).

Er zijn tal van raakvlakken aan te wijzen tussen Qumran en het Nieuwe Testament, in de zin van verwante concepten en vergelijkbare voorstellingen. Zo zijn er overeenkomsten aan te wijzen in concepten, zoals het optreden van een

messias, het komende eschatologische oordeel van God, en een zelfidentificatie van een groep met het ware Israël. Er zijn ook terminologische overeenkomsten, bijvoorbeeld in zaligsprekingen en bij titels als ‘Zoon van God / Zoon van de Allerhoogste’.

Deze overeenkomsten laten zien dat de vroege christenen hun geloofsvoorstellen tot uitdrukking brachten in de termen van hun eigen tijd. Geen wonder dus dat in de Dode Zeerollen een aantal opvallende parallellen naar voren komt, zoals dat ook in allerlei andere geschriften uit de Grieks-Romeinse periode het geval is. En ook al biedt Qumran lang niet altijd hét ontbrekende puzzelstukje, zoals in de hier beschreven casus, de Dode Zeerollen blijven van groot belang voor een juist zicht op de voorstellingswereld van het Nieuwe Testament.

Noten

- 1 Zie voor beschrijvingen van de betekenis van ‘Zoon van God’ in diverse nieuwtestamentische boeken bijv. M. de Jonge, *Christology in Context. The Earliest Christian Response to Jesus*, Philadelphia 1988, o.a. 48-49, 57-63, 79-82, 112-115, 167-169; C. Tuckett, *Christology and the New Testament. Jesus and his Earliest Followers*, Edinburgh 2001, o.a. 5, 49-52, 114-116.
- 2 Zie voor de tekst van 4Q246 o.a. E. Puech, ‘Fragment d’une apocalypse en araméen’ in: *Revue Biblique* 99 (1992), 98-131; F. García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Study Edition. Volume One: 1Q1-4Q273*, Leiden 199, 492-495; een gevoicaliseerde versie is te vinden in A. Steudel (red.), *Die Texte aus Qumran II. Hebräisch/Aramäisch und Deutsch*, Darmstadt 2001, 167-173.
- 3 Er zijn artikelen waarin de pe’al-lezing (‘het volk zal opstaan ...’) wel gecombineerd wordt met een positieve interpretatie van ‘zoon van God’. In deze artikelen wordt betoogd dat de ‘zoon van God’-referenties in II 1 te verklaren zijn als een interpretatie van de ‘mensenzoon’ uit Daniël 7:13 (‘iemand die eruitzag als een mens’): de zoon van God is dan net als die figuur in Daniël 7:13 iemand die door God naar de aarde gezonden wordt en die staat voor de heerschappij van Gods volk (vgl. Daniël 7:27 en 4Q246 II 4-8). In dat geval is een positieve interpretatie van ‘zoon van God’ te combineren met de interpretatie van II 4 als ‘het volk zal opstaan’. Het grote probleem bij deze interpretatie van de tekst is echter dat de ‘mensenzoon’ in Daniël 7 onderdeel is van het visioen, terwijl daar voor de ‘zoon van God’ in 4Q246 geen aanwijzing voor is. Zie voor deze interpretatie bijvoorbeeld J.J. Collins, *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, New York 1995, 154-172; G.W. Buchanan, ‘4Q246 and the political titles of Jesus’ in: Z.J. Kapera (red.), *Mogilany 1993. Papers on the Dead Sea Scrolls offered in memory of Hans Burgmann*, Kraków 1996, 77-87; J. Zimmermann, ‘Observations on 4Q246 – The “Son of God”’ in: J.H. Charlesworth e.a. (red.), *Qumran-Messianism. Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls*, Tübingen 1998, 175-190.
- 4 Voor deze of een vergelijkbare interpretatie kiezen bijv. A. Steudel, ‘The eternal reign of the people of God - collective expectations in Qumran texts (4Q246 and 1QM)’ in: *Revue*

de Qumran 17 (1996), 507-525; H.-J. Fabry, 'Die frühjüdische Apokalyptik als Reaktion auf Fremdherrschaft. Zur Funktion von 4Q246' in: Bernd Kollmann e.a. (red.), *Antikes Judentum und frühes Christentum. Festschrift für Hartmut Stegemann zum 65. Geburtstag, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 97*, Berlin 1999, 84-98.

- 5 In 4Q174 (4QFlorilegium) 110-13 wordt 2 Samuel 7:11-14 aangehaald, de tekst waarin de koning wordt aangeduid als Gods zoon. Hoewel de aanduiding in verband gebracht wordt met de verwachting van een nieuwe davidide, lijkt het erop dat de auteur niet een nieuwe koning, maar de leden van de gemeenschap als de vervulling ervan ziet. Deze tekst is dus wel een parallel bij het voorkomen van een Davidsverwachting, maar niet bij het gebruik van 'zoon van God' voor een koning. Vergelijk CD VII 16.
- 6 Een van de weinige Joodse geschriften waarin de aanduiding 'zoon van God' als messiaanse term lijkt voor te komen is 4 Ezra (zie 7:28, 29; 13:32, 37, 52 en 14:9). Deze tekst is echter van veel later datum dan 4Q246 (eind eerste eeuw n.Chr.) en bovendien is er discussie of de oorspronkelijke Hebreeuwse tekst het woord *ben* ('zoon') gebruikte waar de *Vulgata filius* leest, of 'eved' ('knecht'). Hierdoor is 4 Ezra slechts beperkt bruikbaar als parallel bij 4Q246. Zie bijv. M.E. Stone, *Fourth Ezra*, Hermeneia, Minneapolis 1990, 207-208. Een zelfde probleem doet zich voor in Psalmen van Salomo 17:21, waar de te verwachten 'zoon van David (*huios David*)' de *pais* ('kind' of 'knecht') van God genoemd wordt.
- 7 Zie voor een vergelijkbare interpretatie bijvoorbeeld J.A. Fitzmyer, 'The Aramaic "Son of God" Text from Qumran Cave 4 (4Q246)' in: J.A. Fitzmyer (red.), *The Dead Sea scrolls and Christian origins*, Grand Rapids 2000, 41-61; C.A. Evans, 'Are the "Son" Texts at Qumran Messianic? Reflections on 4Q369 and Related Scrolls' in: J.H. Charlesworth e.a. (red.), *Qumran-Messianism. Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls*, Tübingen 1998, 135-153.
- 8 Zie bijv. A. Yarbro Collins, *Mark. A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis 2007, 53-72.
- 9 Zie bijv. De Jonge, *Christology in Context*, 175-179; H.N. Roskam, *The purpose of the Gospel of Mark in Its Historical and Social Context*, Leiden 2003, 204-206.
- 10 We zien die traditionele 'messias'-motieven bijvoorbeeld in de lofzang van Zacharias (Lucas 1:67-79), in het bijzonder in de verzen 1:68-71. Zie ook 2:10-11, waar Jezus aangeduid wordt als *sôtêr* ('redder'), messias en Heer, 'geboren in de stad van David'. Vergelijk ook 2:25-38 (het verhaal over Simeon en Hanna).

Dr. R. Buitenwerf is nieuwtestamenticus en is als manager van de afdeling Vertalen en Bijbelgebruik werkzaam bij het Nederlands Bijbelgenootschap