

# Met

Kwartaalblad  
over  
bijbelvertalen

# Andere Woorden



34ste jaargang  
**december 2015**

**Fik Meijer en de  
zoektocht naar  
de historische Jezus**  
M.J. de Jong

**De inclusiviteit van  
de Bijbel in Gewone  
Taal**  
E.D. Hof

**Betekenis en  
vertaling van *karfos*  
in Matteüs 7 en  
Lucas 6**  
G.M. Knepper

**Willem Baudartius  
en het vertalen  
van de Bijbel**  
A.J. van den Berg

**De Wech-bereyder  
van Statenvertaler  
Baudartius**  
A.J. van den Berg,  
G.J. de Bruijn en  
J. van Dorp

**Enkelvoud en  
meervoud in het  
spreken over God**  
S. Janse

# Met Andere Woorden

Kwartaalblad over bijbelvertalen

34ste jaargang nr. 4, december 2015

**uitgave** Nederlands Bijbelgenootschap in samenwerking met  
het Vlaams Bijbelgenootschap

**redactie** Dr. A.J. van den Berg (hoofdredacteur), drs. A.M. Bol-Driehuizen,  
dr. J. van Dorp, dr. M.J. de Jong, drs. C.N. van der Kruk-de Boer  
(eindredacteur), drs. M.E. Verburg en prof.dr. L.J. de Vries

**adviesraad** Prof.dr. Th.A.J.M. Janssen, dr. J.C. van Loon,  
dr. E. van Staalduine-Sulman

**kopijredactie** Drs. M.J.C. Hamers

**redactiesecretariaat** Y. Zwart

**t** 023 - 514 61 51

**e** yzwart@bijbelgenootschap.nl

**p** Postbus 620, 2003 RP Haarlem

**beeldredactie** A.E. Haverman

**ontwerp** HSTotaal Communicatie & Design, Haarlem

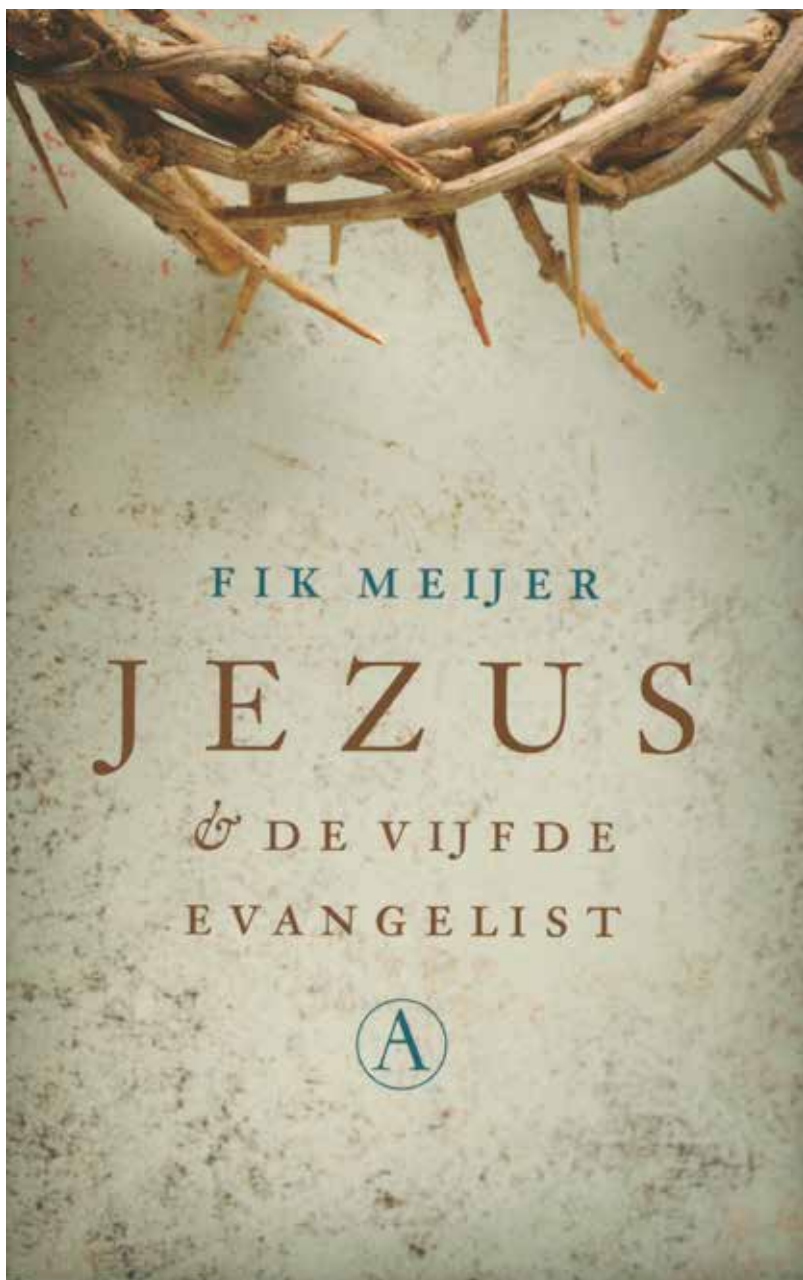
**opmaak en druk** De Groot Drukkerij bv, Goudriaan  
ISSN 0168-18969

**foto omslag** De balk en de splinter, uitsnede uit: *Historie des Ouden en Nieuwen Testaments,  
Verrykt met meer dan vierhonderd Printverbeeldingen [...]*, Amsterdam 1700.

Foto: NBG/Sandra Haverman

# Inhoud

<b>Fik Meijer en de zoektocht naar de historische Jezus</b>	<b>2</b>
Matthijs de Jong	
<b>De inclusiviteit van de Bijbel in Gewone Taal</b>	<b>16</b>
Eleonora Hof	
<b>Een splinter in de tekst</b>	<b>28</b>
Betekenis en vertaling van <i>karfos</i> in Matteüs 7 en Lucas 6	
Gert Knepper	
<b>Willem Baudartius en het vertalen van de Bijbel</b>	<b>36</b>
Anne Jaap van den Berg	
<b>De Wech-bereyder van Statenvertaler Baudartius</b>	<b>42</b>
Hertaling en toelichting	
Anne Jaap van den Berg, Gera de Bruijn en Jaap van Dorp	
<b>Enkelvoud en meervoud in het spreken over God</b>	<b>52</b>
1 Tessalonicenzen 3:11 en 2 Tessalonicenzen 2:16-17 in de Nieuwe Bijbelvertaling	
Sam Janse	



▲ Foto: NBG/Sandra Haverman

# Fik Meijer en de zoektocht naar de historische Jezus

Matthijs de Jong

**De historicus Fik Meijer schreef een populair boek over het leven van Jezus: *Jezus & de vijfde evangelist* (Athenaeum 2015). Die vijfde evangelist is de Joodse schrijver Flavius Josephus. Zijn werk is voor Fik Meijer dé bron om Jezus in een historisch decor te plaatsen. Meijers boek staat flink in de belangstelling. Het is vlot geschreven en lekker leesbaar, maar inhoudelijk is er veel op aan te merken. Waarom blijkt het zo moeilijk om op een goede manier over de historische Jezus te schrijven? Die kwestie staat centraal in deze bijdrage. Ik ga erop in aan de hand van vier vragen:**

- 1. Waarom zou je op zoek gaan naar de historische Jezus?**
- 2. Wat zijn de moeilijkheden bij die zoektocht?**
- 3. Waarom stelt Fik Meijers boek mij teleur?**
- 4. Is er iets beters aan te raden op dit terrein?**

## **1. Waarom zou je op zoek gaan naar de historische Jezus?**

Als je tevreden bent met de verhalen over Jezus in de vier evangeliën en geen behoefte hebt om een kijkje achter de schermen te nemen, kun je de zoektocht naar ‘de historische Jezus’ achterwege laten; niemand is verplicht om mee te doen. Toch waren de afgelopen eeuwen veel mensen juist enorm nieuwsgierig naar deze vraag. Ze zagen allerlei verschillen tussen de vier evangeliën. Ze kregen het sterke vermoeden dat de evangelisten alle vier een bepaalde visie op Jezus uitdroegen. En ze begonnen zich af te vragen: hoe zag het publieke optreden van Jezus eruit? Wat voor indruk maakte hij op zijn tijdgenoten? Hoe dachten zijn tegenstanders over hem? Wat is er precies gebeurd in die jaren, voordat de evangelisten de verhalen vastlegden? Zo begon de zoektocht naar de historische Jezus.<sup>1</sup>

De vier evangeliën zijn geschreven lang na het leven en werken van Jezus, voor een publiek dat Jezus erkende als de opgestane Heer, en vanuit het geloof dat heel zijn optreden volgens Gods plan is verlopen. Het zijn door-en-door christelijke documenten. Maar zat er niet ook een menselijke kant aan Jezus’

optreden die in de evangeliën onderbelicht blijft: Jezus te midden van zijn Joodse tijdgenoten met hun toenmalige ideeën en verwachtingen?

Behalve nieuwsgierigheid naar de gebeurtenissen achter de latere verhalen, is er misschien ook zoiets als een historische plicht. Er wordt van alles over Jezus gezegd, door gelovigen en ongelovigen. Af en toe verschijnt er weer een boek van iemand die beweert dat Jezus helemaal niet heeft bestaan, maar een verzinsel is, of een mythologische figuur.<sup>2</sup> Daar kun je natuurlijk je eigen geloofsverhaal tegenover plaatsen. Maar het is in het publieke debat sterker om (daarnaast) een goed historisch verhaal te vertellen: het verhaal over Jezus als historische figuur die we kennen uit meerdere bronnen. Ook als je gelooft wat de Bijbel over hem vertelt, blijft er ruimte voor de historische vraag, om – met de verschillende bronnen in de hand, wikkend en wegend – op zoek te gaan naar het meest plausibele verhaal over de mens Jezus.

Natuurlijk kan de inzet bij die zoektocht heel verschillend zijn. Sommige auteurs proberen zo dicht mogelijk te blijven bij wat de evangeliën ons over Jezus vertellen. Anderen zijn kritischer, en reconstrueren een Jezusbeeld dat verder van de evangeliën af staat. Het veld van onderzoek is divers. Het type onderzoek dat in deze bijdrage centraal staat en waartoe het boek van Fik Meijer behoort, benadert de vraag naar de historische Jezus op dezelfde manier als waarop je Alexander de Grote zou kunnen onderzoeken of Julius Caesar. Een zo goed mogelijke weging van de relevante bronnen vanuit een zo objectief mogelijke vraagstelling. Maar ja, echt objectief is natuurlijk niemand. Dus wat nodig is, is openheid en helderheid over je weging en argumentatie.<sup>3</sup>

## **2. Wat zijn de moeilijkheden bij die zoektocht?**

Eigenlijk zijn we wat betreft de historische Jezus in een gunstige positie. Er zijn veel meer bronnen die – direct of indirect – licht op Jezus' leven kunnen werpen dan voor de meeste andere personen uit de oudheid. De grootste moeilijkheid is de weging van de verschillende bronnen. Het is ontzettend moeilijk om een juiste beoordeling van die bronnen te maken, en om vervolgens van alle puzzelstukjes een consistent verhaal te maken.

### *De oudste bronnen*

De oudste geschriften die naar Jezus verwijzen, zijn de brieven van Paulus, een kleine twintig jaar na Jezus' dood geschreven. Maar over Jezus' leven en zijn publieke optreden schrijft Paulus bijna niets.<sup>4</sup>

Het oudste evangelie is dat van Marcus. Hij schrijft, volgens de meeste onderzoekers, zo'n dertig tot veertig jaar na Jezus' dood. De andere evangeliën zijn, direct of indirect, op hem gebaseerd. Naast Paulus en Marcus is er een

derde relatief oude bron, de zogenoemde bron Q. Een tekst met voornamelijk uitspraken van Jezus die door zowel Matteüs als Lucas is gebruikt.

De oudste bronnen, Paulus, Q en Marcus, staan alle drie op afstand van de historische Jezus. Paulus omdat hij Jezus niet zelf gekend lijkt te hebben, en Q en Marcus omdat ze op afstand van de gebeurtenissen staan. Alle vroege bronnen baseren zich op overlevering: informatie van horen zeggen. Dat past ook bij het beeld van Jezus zoals dat in de evangeliën naar voren komt. Alle nadruk ligt op het horen van zijn woorden, het zien van zijn daden, het geloven in zijn missie en het doorvertellen ervan. Het is allemaal van horen zeggen. Niets werd er opgeschreven, niets werd vastgelegd. Behalve het bordje boven het kruis: ‘de koning van de Joden’ – door de Romeinen.

Het is pas een volgende generatie die het verhaal op schrift stelt. Maar dan is de situatie inmiddels sterk veranderd. Als Marcus schrijft, is er een wijdvertakte, uitgebreide christelijke beweging die Jezus vereert als hemelse Heer. De opstanding van Jezus, zijn hemelse positie en zijn spoedige terugkeer horen bij de vaste overtuiging van de vroege kerk.

Ja, zeggen historische onderzoekers dan, het kan niet anders of dit diepge wortelde geloof van de vroege christenen heeft de evangeliën – de verhalen over Jezus – diepgaand beïnvloed. Eenvoudig gezegd: het geloof in Jezus als de opgestane Heer kleurt, met terugwerkende kracht, alle verhalen over Jezus’ aardse optreden. Dus als een historicus terug wil naar de Jezus van rond het jaar 30, dan moet hij ‘achter’ die christelijke bronnen zien te komen, toen Jezus in de ogen van zijn tijdgenoten nog Jezus van Nazaret was, en velen zich verbijsterd afvroegen waar zijn autoriteit, macht, aanzien en wijsheid vandaan kwamen.

### *Instrumenten*

Er zijn in de laatste eeuwen diverse methoden en technieken bedacht om ‘achter de schermen’ van de evangeliën te kijken. Sommige zijn breed geaccepteerd, andere zijn omstreden. Het bekendste en minst omstreden instrument is de *meervoudige attestatie*, het voorkomen van een bepaald element rond Jezus in meerdere, van elkaar onafhankelijke, bronnen. Op basis van dit criterium menen historici, bijvoorbeeld, dat het zeker is dat Jezus ‘gezalfde’ (*messias, christos*; een koninklijke titel) werd genoemd, want je komt deze titel in vrijwel alle vroege bronnen tegen. Na die vaststelling begint het redeneren: het is onwaarschijnlijk dat hij die titel pas na zijn dood kreeg, want sterven aan een kruis staat in het scherpst denkbare contrast met alles wat men toen van de messias verwachtte. Dat impliceert dat Jezus waarschijnlijk al tijdens zijn leven als messias werd gezien. Waarschijnlijk zagen (bepaalde?) mensen

hem als messias in de zin van de ideale toekomstige koning van een binnenkort bevrijd Israël. En terecht of niet, dit is inderdaad de aanklacht (‘koning van de Joden’) op grond waarvan Jezus werd gedood volgens de evangeliën. De technieken om achter de bronnen te kijken zijn geen wondermiddelen om ‘authentiek’ en ‘secondair’ materiaal simpel van elkaar te scheiden, maar hulpmiddelen om gradaties van waarschijnlijkheid aan te geven.

### *De evangeliën en hun karakteristieken*

Waar je in elk geval rekening mee moet houden is dit: elk van de vier evangelisten heeft gekozen voor een eigen opzet, een eigen insteek van het verhaal. Ze schreven, zo wordt aangenomen, voor verschillende lezersgroepen en in uiteenlopende omstandigheden. Elk van de vier evangeliën geeft daarmee een eigen portret van Jezus. Binnen het onderzoek naar het Nieuwe Testament worden daarom al een paar eeuwen lang bij ieder evangelie steeds de volgende vragen gesteld: Wat wil de schrijver er precies mee vertellen? Wat wil hij zijn lezers duidelijk maken? Waarom vertelt hij het verhaal over Jezus op deze manier?

Een bekend voorbeeld is het messiasgeheim in Marcus. In het boek Marcus lezen we vaak dat Jezus mensen of onreine geesten streng verbiedt om bekend te maken wie hij is (de messias, de afgezant van God) en wat voor bijzondere dingen hij doet (genezingen, dodenopwekking). Daarmee laat Marcus zien dat Jezus niet zelf zijn populariteit creëerde – het was hem niet om de aandacht te doen. En nog belangrijker: Marcus werkt hiermee stap voor stap toe naar het moment dat Jezus’ identiteit wél bij iedereen bekend mag worden. Eerst moet duidelijk worden dat Jezus’ messiaschap een lijdend messiaschap is. Hij zal niet als overwinnaar naar Jeruzalem trekken, maar hij moet lijden, sterven en opstaan uit de dood. Pas als je deze invulling van zijn messiaschap scherp voor ogen hebt, kun je zijn messiaschap verkondigen. Marcus houdt zijn lezers dus voor dat Jezus inderdaad de messias is, maar dat zijn messiaschap – tegen de gangbare verwachting in – lijden, dood en opstanding omvat. De afgelopen honderd jaar zijn tekstuitleggers van Marcus het grotendeels met elkaar eens dat dit ‘messiasgeheim’ hoort bij Marcus’ vertelling. Je kunt het niet één-op-één projecteren op de historische Jezus. In dat geval is de kwestie niet: ‘Waarom wil Jezus zijn identiteit geheimhouden?’ maar: ‘Waarom vertelt Marcus het verhaal op deze manier?’

Wie de evangeliën wil gebruiken voor een reconstructie van de historische Jezus, moet hun eigenaardigheden en karakteristieken goed kennen. Dat is trouwens ook op zichzelf een boeiende vraagstelling die in het rumoer rondom de historische Jezus vaak wat ondergesneeuwd raakt: welke boodschap draagt elk van de evangelisten uit met zijn werk?



### *Diversiteit aan bronnen*

Naast de evangeliën zijn er andere bronnen. Er is de archeologie van Galilea, die ons veel kan leren over de leefwereld van de Joden waarbinnen het verhaal van Jezus zich afspeelt. Er is de Joodse literatuur, die ons leert over de godsdienstige beleving, de ideeën, voorstellingen en verwachtingen in die tijd. Er zijn de vondsten van Qumran, die – daar is iedereen het inmiddels over eens – een schat aan informatie opleveren over het toenmalige Jodendom.<sup>5</sup>

### *Flavius Josephus*

En dan is er ook het werk van Josephus. Zijn boeken zijn inderdaad van grote waarde om het historische decor beter te begrijpen. Maar ook bij hém moet je de vraag stellen: wat leert zijn werk ons precies? Omdat Josephus voor Fik Meijer zo'n centrale rol speelt, ga ik er hier iets dieper op in.

Josephus leefde van 37 tot circa 100 na Christus. Zijn Joodse naam was Joseph ben Mattias, en hij hoorde bij de hogere klasse in Jeruzalem. Hij was betrokken bij de Joodse opstand tegen de Romeinen die in 66 na Christus begon, als militaire generaal in Galilea. Toen de Romeinen Galilea binnenvielen, bood Josephus met zijn mannen verzet in het stadje Jotapata. Al snel werd hun verzet gebroken. Veel Joden kwamen om, maar Josephus viel levend in handen van de Romeinen. De Romeinse generaal Vespasianus doodde hem niet, maar hield hem als gevangene bij zich. Toen Vespasianus naar Rome vertrok om zich te mengen in de strijd om het keizerschap na de dood van Nero, was het aan zijn zoon Titus om de stad Jeruzalem in te nemen. Tijdens de jaren van het beleg van Jeruzalem veranderde Josephus' positie van die van gevangene in vertrouweling en beschermeling van Titus.

Terug in Rome, toen de strijd gewonnen was, werd Josephus niet als overwonnen vijand in de triomftocht door de straten gevoerd. Integendeel, hij bleef een beschermeling van de keizerlijke familie, de Flavianen. Hij kreeg hun naam: Flavius Josephus. Zijn leven als 'Romein' begon, hij woonde in het huis waar Vespasianus zelf had gewoond en bleef tot zijn dood beschermeling van de familie – de opeenvolgende keizers Vespasianus, Titus en Domitianus. Josephus zag zichzelf ongetwijfeld nog steeds als een Jood. Maar zijn volksgenoten zagen hem als een verrader. Zijn vroegere sociale banden waren doorgesneden. In Rome begint Josephus' carrière als schrijver. In 79 voltooit hij zijn eerste grote werk: *De Joodse Oorlog*. In de jaren daarna werkt hij aan een nog veel omvangrijker werk: *De oude geschiedenis van de Joden*, voltooid in 94. Josephus schrijft zijn boeken voor een Romeins publiek. Wat hij schrijft over de geschiedenis tussen 200 voor Christus en het eind van de Joodse opstand in 70 na Christus, is fascinerend. Voor wie houdt van geschiedenis is het lezen

van *De Joodse Oorlog* absoluut een aanrader. Josephus is een kundig en mee-slepend verteller.

Er zijn wel een paar factoren om rekening mee te houden. Josephus vertelt het verhaal over de Joodse oorlog op zo'n manier dat het zijn eigen optreden daarin verklaart: hij maakt duidelijk hoe en waarom hij de kant van de Romeinen kiest, zijn eigen hachje redt, en in feite de Romeinen helpt om de opstand succesvol te beëindigen. De rollen die hij iedereen toebedeelt in zijn verhaal leren ons vooral over *zijn* waarheid, *zijn* kijk op de zaak: revolutionaire figuren (boeven, tuig en geteisem volgens Josephus) werpen zich op als leiders, slepen de verarmde bevolking mee en zetten de bovenlaag voor het blok; de Romeinse bestuurders in Palestina zijn stuk voor stuk incapabel en wreed, en gooien voortdurend olie op het vuur; de Joodse aristocratie (waartoe hijzelf behoort) doet alles om de opstand te voorkomen, en, als dat niet meer kan, om die in goede banen te leiden; Romeinse aristocraten zoals Vespasianus en Titus zijn rechtvaardig, ze houden niet van geweld, en ze zijn in feite instrumenten in Gods hand, om zijn zondige volk te straffen. Josephus zelf is de nieuwe Jeremia die de onvermijdelijke verwoesting van Jeruzalem en de tempel aanzegt. Niet toevallig is het een spontane profetie waaraan hij zijn leven te danken heeft: als hij oog in oog met Vespasianus staat, voorspelt hij dat Vespasianus de nieuwe keizer zal worden.

Josephus neemt een lange aanloop in de tijd en beschrijft de decennia vóór het uitbreken van de opstand als een opeenvolging van revolutionaire oprispingen volgens een vast patroon: revolutionair tuig misleidt arme mensen en sleept ze mee, en Romeinse bestuurders in Palestina nemen keer op keer de verkeerde beslissingen en maken het allemaal nog erger. Zo vertelt hij een helder verhaal, maar in hoeverre dit patroon klopt, zou natuurlijk onderwerp van bespreking moeten zijn.

Daarbij schrijft Josephus voor een Romeins publiek. Het gaat over een tijdperk in het Jodendom dat voorbij is. De tempel is verwoest, en het daarop gebaseerde godsdienstige leven – de offercultus, de tempelfeesten, de cultische kalender, de priesterdienst, het is allemaal weg. Josephus schetst zijn publiek een beeld van het Jodendom van vóór 70 waarvan hij verwacht dat ze het kunnen behappen, dat ze kunnen plaatsen. Hij schetst begrijpelijkerwijs een versie toegesneden op zijn publiek.

Dit alles maakt zijn werk niet minder interessant, maar je moet niet verwachten daarin een kant-en-klare typering aan te treffen van 'het Joodse decor' waarin je vervolgens Jezus kunt plaatsen.<sup>6</sup>

### 3. Waarom stelt Fik Meijers boek mij teleur?

#### *Over Josephus*

Dat laatste is nu precies wat Fik Meijer wél doet in het eerste deel van zijn boek. In deel 1 van zijn boek lezen we in feite een navertelling van Josephus. Heel boeiend, maar hoe kan Josephus' relaas zonder enig voorbehoud, zonder kritische bevraging, doorgaan voor 'het decor' waartegen de gebeurtenissen uit Jezus' leven zich afspelen? Als er iemand een eigen waarheid heeft en een eigen agenda voert met zijn geschiedschrijving, dan is het Josephus. En je kunt het hem moeilijk kwalijk nemen dat hij aan zijn Romeinse publiek een versie van de Joodse godsdienst en geschiedenis voorschotelt die voor hen begrijpelijk, behapbaar en aanvaardbaar is. Dat doet niets af aan zijn belang als bron. Maar het moet je weging van wat hij ons vertelt beïnvloeden, en dat gebeurt bij Meijer niet of nauwelijks.

Bovendien, waarom stelt hij alleen die ene bron centraal? Alsof er geen vondsten in Qumran zijn gedaan. Alsof er geen Joodse literatuur naast Josephus bestaat. Alsof de archeologie ons niets te vertellen heeft. Die exclusieve aandacht voor één bron, vind ik moeilijk te verdedigen.

#### *Over de evangeliën*

In het tweede en grootste deel van het boek gaat het over Jezus. Hier bespreekt Fik Meijer de vier evangeliën. En hier gebeurt iets gekks. Ik heb hierboven geschreven over de bronnenproblematiek. Fik Meijer weet daar wel van, maar hij doet er weinig mee. Nergens gaat hij dieper in op wat de verschillende evangelisten beogen met hun verhaal. Zijn beschrijving van het leven van Jezus is voor een groot deel gewoon een samenvatting van wat hij in de evangeliën aantreft. Hij gebruikt ze kris kras door elkaar, vermengt ze soms, brengt een eigen rangschikking aan in de gebeurtenissen (die hij niet verantwoordt), vat de stof samen, brengt soms een kritische noot in (bij de maagdelijke geboorte en bij de wonderen van Jezus) – hij put er naar believen uit om zijn verhaal te vertellen. Een reconstructie kun je dit niet noemen, eerder een vrije herversing.

Zijn kritische omgang met zijn bronnen is terloops, zonder veel argumentatie. Zoals bekend worden de vier evangeliën alle gedomineerd door wat we kunnen noemen een 'hemelse plot': achter alle gebeurtenissen zit Gods plan. Dát haalt Fik Meijer weg uit zijn herversing (zonder dat te benoemen en te bespreken) en hij ruilt het in voor menselijke, psychologische redeneringen. Dat werkt bijvoorbeeld zo. In Marcus 1:12-13 lees je dat Jezus, direct nadat

hij door Johannes gedoopt is, door de Geest naar de woestijn wordt gedreven, veertig dagen lang, waar hij door Satan op de proef wordt gesteld, leeft tussen de wilde dieren en verzorgd wordt door de engelen. Fik Meijer filtert de Geest, de engelen en de wilde dieren eruit. Blijft over: Jezus verblijft een tijdje in de woestijn. Waarschijnlijk gevlucht na de gevangenneming van Johannes de Doper. Wat deed hij er? Meijer denkt: worstelen met de gedachte dat hij Gods Zoon was en met de vraag hoe hij de mensen daarvan kon gaan overtuigen. Hij heeft het zwaar. Dat geven de latere evangeliëschrijvers beeldend weer met de verzoeken van Satan. Zo laten ze zien: wie Satan kan weerstaan, kan ook die gehate Romeinen het hoofd bieden. Dat noem ik: de evangeliën naar Josephus toepaten.

Veel tekstuitleggers kijken anders tegen deze passage in Marcus aan: voorafgaand aan Jezus' publieke optreden krijgt hij Gods Geest, en met de verzoeking in de woestijn wordt duidelijk gemaakt dat in het optreden van Jezus achter de schermen de hoogste en sterkste machten aan het werk zijn. Jezus wordt gedreven door de Geest en zijn werkelijke vijand is Satan. Achter de conflicten verderop in het verhaal, tussen Jezus en de godsdienstige leiders, zit dus een dieper conflict. Het verhaal over Jezus, zo maakt Marcus meteen duidelijk, is van een kosmische en wereldomvattende betekenis: de beslissende strijd tussen goed en kwaad. En het leert je ook al meteen iets over de hoofdpersoon: hij houdt stand in een zware beproeving, hij heeft zich bewezen. De mensen om hem heen zullen zich gaan afvragen waar zijn autoriteit vandaan komt – de lezer kent het antwoord.

Maar als je niet gelooft dat het de Geest is die Jezus naar de woestijn dreef en ook niet dat hij daar door Satan werd lastiggevallen, waarom zou je dan wél aannemen dat hij naar de woestijn ging, maar dan om een andere reden? Ja, alles kan, maar het is pas overtuigend als er een goede analyse en argumentatie achter zit. Dat kom je in dit boek erg weinig tegen. Meijer wil het de lezer vooral niet moeilijk maken. Hij vertelt het verhaal uit de losse pols, een mix van evangeliebeschrijving, eigen invulling, psychologisering en de geschiedvisie van Josephus als model.

### *Jezus' dood*

Het wordt interessant bij hét moment waar Jezus' leven en Josephus' visie op de geschiedenis bij elkaar komen: bij Jezus' dood aan het kruis. Dat Jezus door de Romeinse bestuurder Pilatus tot de kruisdood is veroordeeld, is een historisch feit. De kruisdood was een straf voor, onder anderen, oproerlingen,

revolutionaire figuren (of mensen die daarvoor doorgingen of met succes van zulke praktijken beschuldigd werden). Veel onderzoekers denken dat de evangelisten de rol van Pilatus kleiner voorstellen dan die waarschijnlijk was.<sup>7</sup> Meerdere bronnen (waaronder Josephus en Philo) typeren Pilatus als een hard en wreed bestuurder. Waarom zou hij zijn macht niet hebben laten gelden als hij meende dat Jezus werkelijk onschuldig was? Bovendien hebben de evangelisten een goede reden om het op deze manier voor te stellen: het was in hun tijd van groot belang om duidelijk te maken dat de christenen geen revolutionaire figuren waren. Weliswaar was Jezus gekruisigd, maar eigenlijk wisten alle betrokkenen inclusief de Romeinse bestuurder dat hij geen enkel politiek gevaar voor Rome vormde. Voor Pilatus stond zijn onschuld vast. Zo stellen de evangelisten het voor.

Veel hedendaagse onderzoekers hebben het vermoeden dat hier misschien meer aan de hand was. Maar wat precies? De aanklacht tegen Jezus luidt dat hij de koning van de Joden zou zijn. Een politieke pretendent, een bevrijder-messias. Het oudste evangelie, Marcus, maakt duidelijk dat dit een volkomen verkeerde kijk is op Jezus' messiasschap. Dat is van een heel ander type. Hoe zit dit?

Doordat Fik Meijer Josephus' geschiedvisie volgt – 'gespuis met leiderschapspretenties en mooie verhalen verleidt het arme deel van het volk om zich te verzetten tegen de brute, zich misdragende Romeinse bestuurders in Palestina' – masseert hij ook Jezus in de richting van zo'n gewelddadige anti-Romeinse vecht-messias. Is dat terecht? Jezus kreeg inderdaad de doodstraf die daarbij past, je ziet bij Marcus de gevoeligheid op dit punt, en het past in de 'mal' van Josephus. Is de zaak daarmee rond? Nee, het is te simpel. Die 'mal' van Josephus zou eerst zélf onderwerp van discussie moeten zijn. Zijn visie is overtuigender naarmate we dichter bij de Joodse opstand komen, in het jaar 66, maar voor de periode ervoor is het de vraag: was rebellie een terugkerend fenomeen of is het de tunnelvisie van Josephus? Bovendien vinden we in de bronnen over Jezus geen aanwijzingen voor de gedachte dat hij gewapend verzet tegen de Romeinen propageerde.

Wat wél zou kunnen is dat Jezus en zijn aanhang door de Joodse leiders en de Romeinse bestuurders gezien werden als bedreiging voor de orde en stabiliteit, en dat Jezus daarom werd gedood. Per slot van rekening werd de titel 'messias' voor hem gebruikt (zie boven), wat de indruk kon wekken dat zijn optreden op een revolutie kon uitlopen.

Om Jezus richting de 'mal' van Josephus te praten, vult Meijer de situatie in met speculaties over Jezus' aanhang. Die hadden nu wel genoeg mooie woorden van Jezus gehoord en wilden eindelijk actie. Tijd om de Romeinen eruit te

slaan. En om zijn geloofwaardigheid tegenover zijn aanhang niet te verliezen moest Jezus daar wel in meegaan. Dit is speculatie om het plaatje rond te krijgen.

### *Jezus' opstanding*

Tot slot kunnen we wél iets over Jezus zeggen dat Meijer niet ziet. Historici en tekstuitleggers zijn het erover eens: het staat als een paal boven water dat in de boodschap van Jezus de naderende komst van Gods nieuwe wereld een hoofdrol speelde. Jezus leefde en sprak vanuit een sterke eschatologische verwachting. Dat speelt geen rol in het boek van Fik Meijer. Het valt namelijk buiten het decor zoals Josephus het schetst. Meijer heeft er geen oog voor. Hij schrijft geregeld dat hij Jezus' boodschap maar vaag vindt. Hij heeft geen oog voor het eschatologisch zelfbewustzijn van Jezus. Dat wreekt zich het sterkst in het slotgedeelte van het boek als het gaat over de opstanding. Daar kan Meijer als seculier historicus niets mee. Goed, opstanding als buiten-historisch verschijnsel is een kwestie van geloof. Maar het opstandingsgeloof van de volgelingen van Jezus is een verschijnsel dat je historisch zou moeten kunnen duiden. Dat lukt Meijer niet. Hij schrijft er de vreemdste dingen over, zoals: 'ze moesten iets verzinnen'. Alsof de leerlingen na Jezus' dood een reünie hielden en met elkaar bespraken: 'Jammer dat het zo is afgelopen, of wacht, kunnen we nog iets verzinnen? Kunnen we er nog een mooie draai aan geven?' Maar het opstandingsgeloof kwam niet uit de lucht vallen. Het is niet alleen iets van ná Pasen. Het geloof dat een rechtvaardige die lijdt en gedood wordt, door God in zijn hemelse heerlijkheid wordt opgenomen, bestond al lang in de Joodse traditie. Dat was geen vergezocht idee. Al helemaal niet voor iemand die je als profeet, als afgezant van God zou kunnen zien.

Als Jezus zijn missie als door God gestuurd beschouwde en de spoedige komst van Gods nieuwe wereld aankondigde, ligt het voor de hand dat hij en zijn leerlingen ook de goede afloop van God verwachtten. Er is dan alle reden om een basale continuïteit te zien tussen het opstandingsgeloof na Pasen en hoe Jezus door zijn volgelingen werd gezien vóór Pasen.

De zoektocht naar de historische Jezus is een ingewikkeld vraagstuk. Iedere serieuze poging verdient respect, ook het boek van Fik Meijer. Maar zonder een doordachte en overtuigende bronnenanalyse kom je er niet. In feite negeert Fik Meijer de problematiek zoals die hierboven is geschetst. De vier evangeliën zelf zijn op hun manier overtuigend voor wie meegaat met hun claims over wie Jezus werkelijk is en wat zijn messiasschap inhoudt. Wie daarentegen wil

proberen om als historicus zo goed mogelijk te beschrijven hoe het publieke leven van Jezus eruitzag, moet zich allereerst realiseren dat deze klus buitengewoon moeilijk is. Veel moeilijker dan Fik Meijers boek het voorstelt.<sup>8</sup>

#### 4. Is er iets beters aan te raden op dit terrein?

Ja, volgens mij wel. Een jaar geleden las ik het boek van Jona Lendering, *Israël verdeeld. Hoe uit een klein koninkrijk twee wereldreligies ontstonden*. Dit gaat over het Jodendom tussen 180 voor Christus en 70 na Christus. Alles komt hierin voorbij: Josephus, de Joodse oorlog, Qumran, de historische Jezus, de evangeliën, Paulus. Degelijk behandeld voor een breed geïnteresseerd publiek. Dit boek is eveneens fraai uitgegeven bij Athenaeum. Het is nét iets dikker dan het boek van Meijer en heeft meer noten. Maar het legt alles haarfijn uit, is perfect te volgen, en eveneens vlot geschreven. Het is iets pittiger kost, maar die extra inspanning is een zinvolle investering. Lendering neemt *alle* beschikbare bronnen erbij, weegt ze, geeft de lezer inzicht in de bronnenkritiek, zijn methode en zijn technieken. Hij komt met afwegingen die vaak overtuigend zijn en die een consistent verhaal opleveren.

Natuurlijk hoor je een uitgebreide bespreking zoals deze af te sluiten met een verzuchting: de situatie op de Nederlandse boekenmarkt is beroerd. Populaire boeken over Jezus schieten vaak flink te kort; we blijven maar wachten op een leesbaar boek over de historische Jezus van iemand die het speelveld overziet en de vragen overtuigend behandelt. Maar ik zou ook zeggen: als u tot die tijd uw nieuwsgierigheid niet kunt bedwingen, lees dan het boek van Lendering.<sup>9</sup>

#### Noten

- 1 Dé klassieker over de eerste eeuwen van het onderzoek naar de historische Jezus, is Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1913<sup>2</sup>.
- 2 Recentelijk het boek van Edward van der Kaaij, *De ongemakkelijke waarheid van het Christendom. De echte Jezus onthuld*, Soest 2015. Voor een kritische bespreking van dit boek, zie Bert Jan Lietaert Peerbolte, 'Het geding om de historiciteit van Jezus: Edward van der Kaaij in perspectief,' in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 69 (1015), 87-101. Voor een introductie op de kwestie of Jezus een historisch persoon is, zie Bart D. Ehrman, *Did Jesus Exist? The Historical Argument for Jesus of Nazareth*, New York 2012.
- 3 Over de zoektocht naar de historische Jezus als historische plicht, zie de blog van prof. Annette Merz, <http://www.pthu.nl/Bijbelblog/jesusendeplichtenvandehistoricus/>  
Voor een verkenning van het onderzoeksveld naar de historische Jezus, zie de recente oratie van prof. Annette Merz, <http://www.pthu.nl/actueel/nieuws/Nieuwspdf/oratiemerzdigitaal311.pdf>.

- 4 Voor een overzicht over wat Paulus over Jezus schrijft, zie de serie blogs van Cor Hoogerwerf op zijn weblog: <https://gegrammena.wordpress.com/2015/04/15/paulus-en-de-jezuistradities-1/>. Deze weblog bevat veel goede bijdragen op het onderzoeksveld van de historische Jezus.
- 5 Een prachtig overzichtsboek op dit terrein is Mladen Popović (red.), *De Dode Zeerollen: Nieuw licht op de schatten van Qumran*, Zwolle 2013.
- 6 Zie voor deze kwestie Steve Mason, 'What is History? Using Josephus for the Judaeo-Roman War' in: Mladen Popović (red.), *The Jewish Revolt against Rome. Interdisciplinary Perspectives*, Leiden 2011, 155-240.
- 7 Bijv. prof. Annette Merz in haar oratie (zie noot 3), 16. Zie ook Niclas Förster, 'Der titulus crucis. Demütigung der Judäer und Proklamation des Messias', *Novum Testamentum* 56 (2014), 113-133.
- 8 Diverse publicaties van prof. Henk Jan de Jonge laten zien hoe op belangrijke onderdelen deze zoektocht kan worden ingevuld. Vrij beschikbaar op <https://openaccess.leidenuniv.nl/> zijn bijv. 'De opstanding van Jezus: de joodse traditie achter een christelijke belijdenis' (1991); 'The Historical Jesus' View of Himself and of his Mission' (1993), 'Visionary Experience and the Historical Origins of Christianity' (2002).
- 9 Natuurlijk bestaat er meer goede literatuur. Geschied als kennismaking met de materie: Marinus de Jonge, *Het verhaal van Jezus volgens de bronnen*, Maarssen 1997, en E.P. Sanders, *Jezus: Mythe en werkelijkheid* (Vertaald door Lutgard Debroey; Averbode 1995). En een aanrader voor de liefhebbers: Dale C. Allison Jr., *Constructing Jesus. Memory, Imagination and History*, Grand Rapids 2010.

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





# De inclusiviteit van de Bijbel in Gewone Taal

Eleonora Hof

**Met de Bijbel in Gewone Taal (BGT) is een belangrijke stap gezet op weg naar een inclusieve bijbelvertaling, een vertaling die zo veel mogelijk mensen insluit. De BGT is uniek binnen het Nederlandse taalgebied: nog niet eerder is er een bijbelvertaling in dagelijkse omgangstaal gemaakt waarbij nieuwe taalkundige inzichten met betrekking tot leesbaarheid en begrijpelijkheid zijn toegepast. Daarom is de BGT toegankelijk voor lezers met een heel uiteenlopende beheersing van de Nederlandse taal. In dit artikel wil ik dieper ingaan op de inclusiviteit van de BGT.**

## Het perspectief van de missiologie

Mijn primaire focus bij het thema is de missiologie, een subdiscipline van de theologie waarin de missie van de kerk enerzijds kritisch bestudeerd en bevraagd wordt, en anderzijds theologisch wordt onderbouwd. Het ligt voor de hand om vanuit missiologisch perspectief naar de BGT te kijken, vanwege de belangrijke rol die het vertalen van de Bijbel gespeeld heeft in de missiegeschiedenis. Een tweede reden is het inzicht dat zending in binnen- en buitenland niet van elkaar te scheiden is, maar één ondeelbare realiteit vormt. Kernbegrip hierbij is de *Missio Dei*: het inzicht dat missie primair het werk van God zelf is, en dat wij als christenen het voorrecht hebben om te delen in Gods heilswerk. Het overkoepelende perspectief van de *Missio Dei* laat zien dat missie niet begint bij het oversteken van een landsgrens, maar dat het participeren in de *Missio Dei* overal kan plaatsvinden.

Vanuit de missiologie breng ik postkoloniale kritiek in als een denkrichting die helpt om op zoek te gaan naar een diepere vorm van inclusiviteit.

## De oneindige vertaalbaarheid van de Bijbel

Een van de kernideeën die de missiologie inbrengt in de discussie over bijbelvertalen is het uitgangspunt van de 'oneindige vertaalbaarheid van de Bijbel'. Dit houdt in dat geen enkele taal te complex of te ver verwijderd is van de taal en cultuur van de bijbelse geschriften om een vertaling te kunnen rechtvaardigen. De geschiedenis van de missie heeft aangetoond dat het mogelijk is om

begrijpelijke en zelfs aantrekkelijke vertalingen tot stand te brengen ondanks – vaak onoverkomelijk geachte – problemen die te maken hebben met sterk uiteenlopende werelden van doeltaal en brontekst. Voor de missioloog Lamin Sanneh, zelf afkomstig uit Senegal, is deze vertaalbaarheid een kernkwaliteit van het christelijk geloof.<sup>1</sup> Het primaire symbool van deze vertaalbaarheid vormt het pinkstergebeuren. In de woorden van de BGT zelf: ‘Zo kwam de heilige Geest in alle gelovigen. Daardoor begonnen ze te spreken in vreemde talen’ (Handelingen 2:4). Het werk van de Geest is daarom vanaf het eerste begin verbonden met zowel vertaalbaarheid als verstaanbaarheid in zeer diverse talen. Zoals de verbaasde omstanders het verwoordden: ‘Er zijn hier Joden uit alle delen van de wereld.’ Het is daarom niet verbazingwekkend dat het pinksterverhaal het symbool bij uitstek geworden is voor de mogelijkheid om de boodschap van Christus in diverse culturele settings te verwoorden. Het feit dat lokale culturen diepgaand beïnvloed worden door de Bijbel komt volgens Sanneh doordat een bijbelvertaling werkt als een bevestiging van de waarde en integriteit van deze culturen.

Het gevolg van deze oneindige vertaalbaarheid is een diepgeworteld pluralisme: er is niet één taal of culturele bedding superieur om de bijbelse boodschap te verkondigen. Alle talen en culturen kunnen gezien worden als gelijkwaardig in het spreken over God.

Een ander belangrijk gevolg van deze vertaalbaarheid is haar anti-elitaire inslag: er is geen verheven, cultische of heilige taal nodig om het Woord van God in uit te drukken. Het normale, dagelijkse taalgebruik volstaat. In een koloniale setting, waarin de integriteit van lokale gewoontes en tradities vaak sterk onder druk stond, was dit een bijzonder waardevolle, maar ook subversieve boodschap. Sanneh schreef zijn boek in het bijzonder vanuit het perspectief van klassieke zendingssituaties: een team zendelingen vertaalde de Bijbel in taalomgevingen die sterk verschilden van hun eigen referentiekader, en vaak ook van de taalsituatie en culturele context waarin de bijbelse teksten tot stand kwamen.

### **De Bijbel in Gewone Taal**

De situatie waarin de BGT tot stand kwam, verschilt uiteraard sterk van deze setting. Toch denk ik dat de uitgangspunten van Sanneh ook – en misschien juist nu – in het Nederlandse taalgebied van belang zijn. Allereerst: het gebruik van normaal en alledaags Nederlands bevestigt ook in onze eigen taal de waarde en integriteit van onze eigen cultuur, leef- en belevingswereld. Meer in het bijzonder: de BGT bevestigt de wereld waarin we ons in ons dagelijks leven bevinden door de taal waarin we ons uitdrukken. De bevestiging van

het alledaagse en het normale is niet vanzelfsprekend: de BGT is juist heftig bekritiseerd omdat de BGT de vreemdheid en de onvervreemdbare ‘andersheid’ van de bijbelse teksten zou wegmasseren, en slechts een gedomesticiseerd evangelie over zou houden. Maar het verwijt van domesticatie kan ook opgevat worden als een geuzennaam, als hiermee het waagstuk van de incarnatie aangeduid wordt: God is mens geworden en heeft onder ons gewoond en onze taal gesproken.

Uiteraard moet mijn argument hier niet gelezen worden als een pleidooi voor god-in-mijn-broekzak. Ik zou daarom, in navolging van de missioloog Andrew Walls, graag onderscheid willen maken tussen het ‘pelgrimsprincipe’ en het ‘inculturatieprincipe’ (*indigenizing principle*).<sup>2</sup> Walls ziet het inculturatieprincipe als de mogelijkheid dat het evangelie een thuis vindt in elke nieuwe cultuur, en die cultuur daarmee bevestigt. Ook genereert de boodschap van het evangelie in elke nieuwe context nieuwe betekenissen, vanwege de verbinding die evangelie en cultuur met elkaar aangaan. De tegenhanger van het inculturatieprincipe is het pelgrimsprincipe: de overtuiging dat het christelijk geloof zich ook kritisch verhoudt tot de culturele uitingen ervan, en die dus ook ter discussie kan stellen. De boodschap van Christus valt immers nooit samen met een specifieke culturele uiting daarvan. De boodschap is veeleer een onuitputtelijke bron, die in elke nieuwe context opnieuw gestalte krijgt.

In het licht daarvan heeft bijvoorbeeld Marion Grau erop gewezen, in een verwijzing naar Sanneh, dat oneindige vertaalbaarheid ook oneindige verliezen met zich meebrengt.<sup>3</sup> Vanwege de onderbepaaldheid van de bronteksten – zoals in alle talige uitingen blijft ook in de bijbelse teksten veel impliciet en is de tekst vaak voor meerderlei uitleg vatbaar – kan de vertaling nooit recht doen aan de oneindige rijkdom en nuances van de brontekst. Volgens Grau zijn de verliezen die optreden bij het vertalen dan ook reële verliezen: verliezen die niet verdoezeld hoeven te worden, maar in plaats daarvan open en eerlijk erkend mogen worden.

De BGT gaat mijns inziens de erkenning van het verlies niet uit de weg. Door het speelveld van vertaalkeuzes te beschrijven aan de hand van de drie assen ‘betrouwbaarheid’, ‘begrip’ en ‘beleving’ kan een genuanceerd beeld geschetst worden van de keuzes die gemaakt zijn in de BGT, en de winst- en verliespunten die daarmee samenhangen. Het verwijt dat de BGT vorm en inhoud van elkaar loskoppelt, en alleen inhouden probeert over te dragen, is mijns inziens dan ook niet gegrond. Wel kunnen verhoudingsgewijs minder vormkenmerken van het Grieks en Hebreeuws overgedragen worden naar het Nederlands wanneer het corpus van Nederlandse woorden dat de vertalers ter beschikking staat, relatief klein is.

Het eerste argument van Sanneh, waarin hij poneert dat een bijbelvertaling in de lokale taal die taal een belangrijke rol geeft als drager van de bijbelse boodschap, is dus ook in de Nederlandse context relevant.

Het volgende punt, dat hiermee nauw verbonden is, laat zien dat bijbelvertalen in omgangstaal ook een duidelijk anti-elitair gevolg heeft. Een Bijbel in gewone taal is het primaire eigendom van gewone mensen. Dit betekent ook dat plaatsen waar de Bijbel gebruikt wordt, niet per definitie elitaire plekken hoeven te zijn. Ik denk hierbij specifiek aan kerkdiensten. Als in de bijbellezingen, die een belangrijk en integraal onderdeel van de kerkdienst vormen, een taal wordt gebruikt die dicht bij het dagelijkse taalgebruik staat, dan kan dat een impuls zijn om ook het taalgebruik in de rest van de kerkdienst onder de loep te nemen. Op die manier kan de BGT als katalysator werken om de taal in de kerk kritisch te bekijken.

### **Een postkoloniale blik**

Vanuit een postkoloniale opvatting van zowel bijbelvertalen als missie in het algemeen kunnen we ons het volgende afvragen: in hoeverre zijn bijbelvertalen en zendingsactiviteiten bepaald geweest door een koloniale agenda, en in hoeverre werkt deze geschiedenis nog door tot in het heden? Het voorvoegsel ‘post’ heeft hier een tweeledige werking. In de eerste plaats is het een temporele aanduiding: het duidt de periode aan ná het formele einde van het koloniale systeem. In de tweede plaats duidt ‘post’ een agenda aan: om actief de erfenis van het kolonialisme kritisch te bekijken en te boven te komen.

Postkoloniale kritiek gaat daarbij uit van de vooronderstelling dat kennis niet neutraal is. Vanuit het perspectief van degenen die in hun eigen leven de erfenis van het koloniale verleden dagelijks ervaren, spreekt het vanzelf dat kennis en wetenschap de belangen kunnen dienen van ofwel de kolonisator ofwel de gekoloniseerde. In het bijzonder is dit het geval met het Engels, de taal die voor elk wetenschappelijk betoog gebruikt wordt. Het Engels is niet alleen een algemene wetenschappelijke taal, maar de verspreiding van het Engels als wetenschapstaal hangt nauw samen met de koloniale geschiedenis van het Britse Rijk.<sup>4</sup> Voor de behandeling van ons onderwerp is postkoloniale kritiek vooral van belang bij het ter discussie stellen van de vermeende objectiviteit van de bijbelwetenschap. Postkoloniale kritiek ziet de ontwikkelingen in de bijbelwetenschap niet als een onontkoombaar, evident gebeuren, maar probeert de diverse belangen en gezichtspunten bloot te leggen die schuilen achter deze ontwikkelingen.<sup>5</sup>

Een van de doelen van een postkoloniale analyse is daarom om het reservoir van uitleggers van de bijbelse teksten te verbreden. Deze verbreding vindt

vooral plaats door de bijbelse teksten te interpreteren vanuit het perspectief van gemarginaliseerde groepen en groepen die worstelen met de impact van kolonialisme op hun leven.<sup>6</sup> Juist dit perspectief kan verrassende inzichten opleveren. Zo beschrijft Dube hoe ze er geleidelijk aan achter kwam dat de vertaling van de Bijbel in het Setswana, gemaakt door zendelingen, een negatieve visie op de Setswana-cultuur liet zien.<sup>7</sup> Ze pleit dan ook voor een proces van bewustwording om kritisch te onderzoeken welke culturele vooronderstellingen van de vertalers in dit type vertaling terechtgekomen zijn.

### Op weg naar inclusiviteit

In dit artikel gebruik ik inclusiviteit om de doelstelling van de BGT te beschrijven, namelijk om zo veel mogelijk Nederlandstalige lezers de beschikking te geven over een duidelijke en begrijpelijke bijbelvertaling. In deze paragraaf wil ik de definitie van inclusiviteit uitbreiden. Ik wil duidelijk maken dat het mogelijk is om inclusiviteit ook op te vatten als een definiëring van a) degenen die betrokken zijn in het vertaalproces, en b) hoe er over vrouwen in de Bijbel gesproken wordt.

Ik pleit voor een gelaagde opvatting van inclusiviteit, om zo aspecten van inclusiviteit te belichten die tot nu toe weinig aandacht gehad hebben in de discussie.

In het licht van de postkoloniale kritiek zoals hierboven geschetst wil ik het volgende naar voren brengen: in hoeverre zou het mogelijk geweest zijn om in de BGT de meningen en stemmen te laten doorklinken van degenen die gebruik gaan maken van de BGT? De inclusiviteit van de BGT had vergroot kunnen worden door de inbreng en de expertise van diverse groepen gebruikers. Dit stelt een professionele aanpak ter discussie, namelijk het gezichtspunt dat deelname aan het vertaalproces primair bepaald wordt door de professionele expertise die men meebrengt, te weten: kennis van de bijbelwetenschap en vertaalwetenschap. Mijn pleidooi hier moet absoluut niet gelezen worden als een pleidooi voor het tegenovergestelde van een strikt professionalisme, namelijk een *anything goes*-benadering van vertalen. Ik pleit veeleer voor een samenwerking van professionals en beoogde lezers, zodat er daadwerkelijk een vorm van *ownership* bereikt kan worden.

De BGT heeft gewerkt met focusgroepen waarbij de vertaling getest werd door diverse lezersgroepen. Op de website van de BGT wordt een aantal van zulke focusgroepen genoemd, zoals bijvoorbeeld het dovenpastoraat en gevangenen.<sup>8</sup> De deelnemers aan de focusgroepen zijn op drie verschillende manieren aan het woord gekomen. In de eerste plaats zijn in de focusgroepen specifieke reacties gegeven en zijn deze doorgespeeld naar het vertaalteam. De tweede

werkwijze was meer indirect: de begeleiders van de focusgroepen hebben hun waarnemingen en algemene impressies doorgespeeld naar het vertaalteam. Ten slotte is een aantal vertalers aanwezig geweest bij de focusgroepen en hebben zij hun ervaringen verwerkt in het vertaalproces.

Hoewel ik deze rol zeker ondersteun, vraag ik me af of het niet mogelijk geweest was om diverse segmenten van de doelgroep een duidelijker stem te geven in het vertaalproces. Deze lezers spreken en denken in de taal die gebruikt is in de BGT: gewoon, alledaags Nederlands. Een voorbeeld van de inclusie van de gewone sprekers in het vertaalproces is te vinden bij Wycliffite Bijbelvertalers. Wycliffite werkt met teams van moedertaalvertalers die bijgestaan worden door exegeten en taalwetenschappers. Op deze manier ligt de prioriteit bij de moedertaalvertalers, die experts zijn op het gebied van hun eigen taal. Hun expertise wordt aangevuld met de technische expertise die exegeten en taalwetenschappers met zich meebrengen. Het zou een zeer interessant experiment zijn om de *gewone* lezers van de BGT een meer actieve inbreng te geven in het vertaalproces.

De toegevoegde waarde van het gebruik van een postkoloniaal gezichtspunt voor het analyseren van de BGT ligt vooral op dit punt: wie krijgt er een sprekende rol toebedeeld, en hoe zijn deze rollen geconstrueerd? Postkoloniale kritiek is daarom geïnteresseerd in representatie: wie representeert wie, en hoe lopen de (subtiele) lijnen van macht en invloed die bepalen wie een actieve, sprekende rol krijgt, en wie door anderen gerepresenteerd wordt. Ik zou daarom een stap verder willen gaan en op zoek gaan naar de mogelijkheid van een actieve en sprekende rol van deze gewone lezers. De rol van de lezers in de focusgroepen voltrekt zich nu langs de lijnen van ‘expert’ en ‘informant’. De experts van het vertaalteam gebruiken de ervaringen en informatie die de leden van de focusgroepen kunnen bieden in hun rol als informant. De bijdrage van de gewone lezers wordt daarom vooral ‘bemiddeld’ door de leiders van de focusgroepen. Vanuit het perspectief van een postkoloniale analyse hebben de deelnemers van de focusgroepen hiermee nog geen gelijkwaardige stem verkregen in het vertaalproces. Hun stem wordt voornamelijk gehoord via de experts en krijgt waarde door deze bemiddeling en validatie. Ik zou daarom voorstellen om liever de taal van ‘partners’ te gebruiken. Partnerschap duidt gelijkwaardigheid aan en kan daarbij creatieve manieren suggereren om als partners het vertaalproces vorm te geven.

### **Christenen met een migratieachtergrond**

Een belangrijke component van een inclusieve vertaling vormt de rol van christenen met een migratieachtergrond. Op de website van de BGT wordt

aandacht gegeven aan focusgroepen waarin zowel allochtonen als autochtonen participeerden. Toch worden de ervaringen van christenen met een migratiegeschiedenis zelf niet expliciet belicht. Een mogelijke reden voor de omissie van stemmen van christenen met een migratieachtergrond vormt het bredere kerkelijke landschap in Nederland. Martha Frederiks en Nienke Pruiksma kwamen in 2010 tot de conclusie dat de identiteit van de Protestantse Kerk in Nederland nauw samenhangt met de Nederlandse identiteit.<sup>9</sup> Deze territoriaal gekleurde opvatting van wat het betekent om, in bredere zin, protestants te zijn, staat in Nederland vaak een daadwerkelijke eenheid van traditionele kerken en christenen met een migratieachtergrond in de weg. Juist vanuit een missionaire theologie is het belangrijk om deze impliciet territoriale visie ter discussie te stellen. Een significante groep christenen met een migratieachtergrond is in Nederland terechtgekomen als direct gevolg van het koloniale verleden van Nederland. Mijns inziens is het een belangrijke stap om de link tussen Nederland als kolonisator en de aanwezigheid van migrantenchristenen in Nederland te onderkennen. De volgende stap in het proces kan dan zijn om kritisch te kijken naar de manieren waarop het voor christenen met een migratieachtergrond lastig is om hun plek in het bredere kerkelijke leven in te nemen.

Concreet betekent dit dat christenen met een migratieachtergrond een gelijkwaardige plek zouden verdienen bij het werk aan de BGT. Op die manier zou de expertise van christenen met een migratieachtergrond een integraal onderdeel kunnen zijn van het werk aan de BGT. Juist als er wegbewogen wordt van een louter professionele benadering van bijbelvertalen, is er ruimte voor een breder model, waarin kennis van *gewoon* Nederlands de reden vormt voor inclusie in het vertaalproces.

### **Genderstereotypering**

Een tweede mogelijkheid om de BGT inclusiever te maken is door een expliciete bewustwording van genderstereotypen die mogelijk in de vertaling doorwerken.

In deze paragraaf licht ik twee voorbeelden uit waar de BGT voorbeeldig inclusief vertaalt. Ten slotte belicht ik een voorbeeld waar de BGT mijns inziens de fout ingaat.

De beslissing van de Nieuwe Bijbelvertaling (NBV) om het Griekse *adelphoi* in de brieven inclusief te vertalen met ‘broeders en zusters’ riep veel discussie op. Mijns inziens was deze beslissing alleszins te rechtvaardigen, zowel met het oog op de brontekst als met het oog op de *skopos* van de vertaling zelf. Interessant genoeg kiest de BGT hier voor ‘vrienden’. Deze vertaling heeft het voor-



deel dat ‘vrienden’ korter en krachtiger is en daarmee de breedsprakigheid van ‘broeders en zusters’ omzeilt. Op deze manier heeft de BGT op een zeer natuurlijke en haast onopvallende wijze een inclusieve vertaling gerealiseerd. Een volgende stap betreft de onbewuste gendertyperingen en -rollen die in de vertalingen meespelen. Deze gendertyperingen kunnen bijvoorbeeld een rol spelen bij de vertaling van teksten waar vrouwen een gesprek voeren met mannen. Vooral de Hebreeuwse teksten zijn vatbaar voor over-interpretatie op dit gebied, omdat de brontekst zelf vaak onderbepaald is vanwege het alomtegenwoordige werkwoord ‘zeggen’ (*amar*) in de verhalende gedeeltes. Het is een risico dat in vertalingen die de monotonie van *amar* willen doorbreken door gebruik te maken van de schakeringen in de doeltaal, er onbewust genderstereotypen gaan doorklinken. Een voorbeeld hiervan is de dialoog tussen Rebekka en Jakob in Genesis 27. De NBV vertaalt in vers 11: ‘Maar Jakob wierp tegen ...’, terwijl het Hebreeuwse werkwoord hier gewoonweg *amar* is. Onbewust zijn de rollen tussen moeder en zoon hierdoor gedefinieerd: de moeder doet het voorstel, de zoon levert kritiek en tegenwerpingen tegen de moeder. De BGT omzeilt deze stereotypering door eenvoudigweg te spreken van: ‘Toen zei Jakob tegen zijn moeder’. Dit is hier een letterlijkere weergave van het Hebreeuws (‘en Jakob zei tegen Rebekka’). Overigens moet hierbij opgemerkt worden dat de vermelding van de persoonsnaam van Rebekka in het Hebreeuws niet zonder betekenis is, en ik liever de vertaling van de BGT gezien zou hebben als: ‘Toen zei Jakob tegen Rebekka’. Niettemin is het winst dat de BGT dicht bij het Hebreeuwse taaleigen blijft door *amar* vrij consequent met ‘zeggen’ te vertalen. Op die manier is de kans kleiner dat ongewenste genderstereotypen de vertaling in sluipen.

Dit wil niet zeggen dat de BGT wegkomt met een vertaling waarin genderstereotypen geen rol spelen. Dat blijkt bijvoorbeeld uit de vertaling van het verhaal van Debora in Rechters 4 en 5. De hoofdkoppen in dit bijbelboek spreken steeds over rechters (‘De eerste rechters’, ‘De rechter Gideon’, etc.) en dus zou je boven Rechters 4 als hoofdkop ‘De rechter Debora’ mogen verwachten. Maar de kop luidt: ‘Debora en Barak’. Debora wordt in het begin van het verhaal gepresenteerd als rechter en profetes. De hoofdkop ‘De rechter Debora’ zou meer recht doen aan het verhaal. Deze wijziging geeft Debora een duidelijkere en robuustere rol als leider, en sluit beter aan bij de tekstuele gegevens zelf. In vers 4 duidt de BGT Debora aan als ‘een rechter’. Deze aanduiding wekt de suggestie dat er meerdere rechters waren in Israël, terwijl het boek Rechters de term juist gebruikt op een exclusieve manier, om de leidende positie van de rechterfiguur aan te geven. Het is frappant dat de unieke positie van



▲ Debora, uit: H. Beecher Stowe, *Woman in Sacred History* [...], Londen 1874.

Foto: NBG/Sandra Haverman

Debora wordt ondermijnd door te suggereren dat zij een van meerdere rechters was. Bovendien is Debora de enige die op deze manier, als ‘een rechter’, wordt aangeduid. De andere, mannelijke rechters worden wél aangeduid als mensen met een exclusieve positie (‘de rechter’, ‘de nieuwe rechter’, ‘rechter’). Het gevolg van de vertaling van Rechters 4:4 en van de kop boven de tekst is dat de leidende functie van Debora als rechter over Israël op een subtiele manier geminimaliseerd wordt. Om recht te doen aan de rol van Debora en haar leiderschap moet Rechters 4:4 gewijzigd worden in: ‘In die tijd was de profetes Debora de rechter in Israël.’ Dat is overigens ook wat je in andere vertalingen leest, zoals in de NBV, de NBG-vertaling 1951, de Herziene Statenvertaling en de Statenvertaling.

Hoe zou je zulke genderstereotypering kunnen voorkomen? In de eerste plaats door bewustwording van het feit dat de rol van stereotypering verder gaat dan de in het oog springende voorbeelden zoals een vertaling van *adelphoi* met ‘broeders’. Deze bewustwording hangt samen met het besef dat de bijbelwetenschap als zodanig niet neutraal, maar ook gekleurd is, zowel in positieve als in negatieve zin, door persoonlijke overtuigingen en voorkeuren. Het zou daarom aan te bevelen zijn om vooral bij de perikopen waar vrouwen een handelende rol hebben, een vertaling te maken die ervoor zorgt dat stereotypen zo veel mogelijk voorkomen worden.

### **Voortgaande inclusiviteit**

In dit artikel heb ik laten zien hoe inclusiviteit in bijbelvertalen op verschillende manieren uitgewerkt kan worden. Ik heb bronnen uit de missiologie ingebracht om te laten zien dat de BGT in een lange traditie staat van vertalen in *gewone* taal. Vertalen in *gewone* taal laat zien dat elke taal, ook het alledaagse Nederlands, geschikt is om de bijbelse teksten te laten weerklinken. Deze oneindige vertaalbaarheid leidt tot een anti-elitaire gerichtheid, omdat spreken over God plaatsvindt in de taal van het alledaagse leven. Door het verbinden van de BGT met een lange traditie van vertalen in zendingssituaties wordt ook de impliciete scheiding tussen zending in Nederland en het buitenland ter discussie gesteld. De BGT is daarom een mijlpaal in het Nederlandse taalgebied te noemen.

Ik heb daarna twee mogelijke richtingen aangeduid waarin de BGT haar inclusiviteit nog verder had kunnen vormgeven. In de eerste plaats pleitte ik ervoor om, in navolging van veel vertalingen die tot stand komen in een zendingcontext, de daadwerkelijke sprekers van het *gewone* Nederlands een actievere rol te laten spelen. Dit is vooral van belang voor christenen met een migratieachtergrond; zij zouden een handelende rol moeten krijgen in het

vertaalproces, zodat de BGT een vertaling wordt van en voor de totaliteit van Nederlandse kerken. Ten tweede zou deze inclusiviteit in de vertaling ook op het gebied van gendervraagstukken een rol moeten spelen. Aan de hand van voorbeelden heb ik laten zien dat de vertaalaanpak van de BGT enerzijds veelbelovende resultaten boekt bij het ontmantelen van genderstereotypen. Aan de andere kant zou een expliciete focus op deze thema's een cruciale rol kunnen spelen bij het vervaardigen van een vertaling waarin de *agency* van vrouwen voor het voetlicht gebracht wordt.

### Noten

- 1 Lamin O. Sanneh, *Translating the Message. The Missionary Impact on Culture*, American Society of Missiology Series 42 (2009).
- 2 Andrew F. Walls, 'Christianity in the Non-Western World. A Study in the Serial Nature of Christian Expansion' in: Andrew F. Walls, *The Cross-Cultural Process in Christian History. Studies in the Transmission and Appropriation of Faith*, Maryknoll 2002, 27-48.
- 3 Marion Grau, *Rethinking Mission in the Postcolony. Salvation, Society and Subversion*, Londen 2011.
- 4 Kwok Pui-lan, *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*, Louisville 2005.
- 5 Rasiyah S. Sugirtharajah, *The Postcolonial Bible*, Sheffield 1998.
- 6 Musa W. Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, St. Louis 2000.
- 7 Musa W. Dube, 'Consuming a Colonial Cultural Bomb Translating Badimo Into "Demons" in the Setswana Bible (Matthew 8.28-34; 15.22; 10.8)' in: *Journal of the Study of the New Testament* 21, no. 73 (1999), 33-58.
- 8 <http://bijbelingewonetaal.nl/over-deze-bijbel/de-vertalers/>.
- 9 Martha Frederiks and Nienke Pruiksmā, 'Journeying Towards Multiculturalism? The Relationship between Immigrant Christians and Dutch Indigenous Churches' in: *Journal of Religion in Europe* 3, no. 1 (2010), 125-154.

**E.D. Hof, MA rondt op dit moment haar proefschrift in de missiologie af aan de Protestantse Theologische Universiteit in Amsterdam. Ze volgde de master *Bible Translation* aan de Vrije Universiteit.**





▲ De balk en de splinter, uit: *Thesaurus [...] Veteris et Novi Testamenti*, Antwerpen 1585.

Foto: NBG/Sandra Haverman

# Een splinter in de tekst

## Betekenis en vertaling van *karfos* in Matteüs 7 en Lucas 6

Gert Knepper

**Het Griekse woordje *karfos* vinden we op zes plaatsen in het Nieuwe Testament: drie keer bij Matteüs 7 (vers 3, 4 en 5) en drie keer bij Lucas 6 (vers 41 en twee keer in vers 42). In beide evangeliën gaat het om een vrijwel identieke passage: die van ‘de balk en de splinter’. Het begin van Matteüs 7:3 in de Nieuwe Bijbelvertaling (2004) luidt als volgt: ‘*Waarom kijk je naar de splinter in het oog van je broeder ...*’, waarbij ‘splinter’ de vertaling is van het Griekse woordje *karfos*. Ook alle andere Nederlandse vertalingen blijken *karfos* met ‘splinter’ te vertalen. Maar is dat terecht?**

### **Uiteenlopende vertaaltradities**

In opmerkelijke eensgezindheid kiezen de Nederlandse vertalingen, van de Vorstermanbijbel in 1531 tot de Bijbel in Gewone Taal in 2014 mét de Nieuwe Bijbelvertaling voor het woord ‘splinter’ als weergave van het Griekse *karfos*.<sup>1</sup> Een blik op buitenlandse vertalingen levert daarentegen een aanzienlijk minder unaniem beeld op. In het Engelse taalgebied wordt *karfos* vaak vertaald met (*little*) *mote*: ‘klein deeltje’ (King James Version, American Standard Version, Wycliffe; ook in de spelling *moot* of *moote*), maar ook met *speck*: ‘stofje’ (New King James Version), *speck of sawdust*: ‘zaagselkorreltje’ (New International Version), *grain of dust*: ‘stofje’, ‘vuiltje’ (Bible in Basic English), *little piece of dust*: ‘stofje’, ‘vuiltje’ (New Century Version), *splinter*: ‘splinter’ (Common English Bible).

Duitse bijbelvertalers vertalen *karfos* vrijwel altijd met *Splitter*: ‘splinter’ (bijvoorbeeld in de vertaling van Luther), terwijl Franse vertalingen in grote meerderheid kiezen voor (*brin/bout de*) (*la*) *paille*: ‘strootje’. In de Latijnse bijbelvertaling Vulgata (ca. 400 n.C.) ten slotte vinden we *karfos* weergegeven door *festuca*: ‘strootje’, ‘takje’, ‘halm’.

Samenvattend: Nederlandse en Duitse vertalingen kiezen voor de betekenis ‘splinter’; in het Engelse taalgebied geeft men de voorkeur aan ‘klein deeltje’, vaak geconcretiseerd tot ‘stofje’ of ‘zaagselkorreltje’, terwijl Franse bijbelver-

talers eendrachtig *karfos* als ‘strootje’ opvatten, daarin voorgegaan door de Vulgata.

Deze hier geschetste variatie in vertalingen hoeft niet op voorhand tot de conclusie te leiden dat sommige van die vertalingen *dus* ‘fout’ zijn. Het is in principe mogelijk dat het betekenisveld van *karfos* zo breed is dat het de betekenissen van *alle* bovenstaande vertalingen omvat. Als bijvoorbeeld de moderne talen en het Latijn geen woord zouden bezitten dat het gehele betekenisveld van *karfos* dekt, kan een vertaler ervoor gekozen hebben zich tevreden te stellen met het weergeven van slechts een *gedeelte* van het betekenisveld van *karfos*. Uiteraard is het dan wel opmerkelijk dat Nederlandse en Duitse vertalers *en masse* voor hetzelfde gedeelte (‘splinter’) van dat brede betekenisveld gekozen hebben, terwijl hun Franse collega’s vrijwel allemaal een ander gedeelte (‘strootje’) daarvan weergeven. Bovendien lijken de Engelsen weliswaar een flink stuk van het betekenisveld te bestrijken (met ‘iets kleins’, in allerhande verwoordingen), maar vinden we ze toch weer nauwelijks op het gedeelte waar hun Nederlandse, Duitse en Franse collegae zich ophouden.

Er is, kortom, alle reden om het betekenisveld van *karfos* nader te onderzoeken.

### Woordveld van *karfos*

De zes keer dat dit woordje in het Nieuwe Testament voorkomt bieden daarbij maar weinig houvast. Uit de tegenstelling ‘balk’ – *karfos* die we zowel bij Matteüs als bij Lucas aantreffen, wordt duidelijk dat we ons een *karfos* (aanzienlijk) kleiner dan een balk moeten voorstellen: iemand die, terwijl hij in zijn eigen oog een balk heeft, liever de *karfos* uit het oog van een ander verwijderd, wordt een ‘huichelaar’ genoemd.

Om de betekenis van *karfos* nader te bepalen moeten we ons dus richten op het gebruik van dit woord in andere geschriften.

Ook in de buitenbijbelse literatuur blijkt *karfos* niet heel vaak voor te komen. Toch leveren die weinige plaatsen nuttige informatie op. Zo wordt het woord *karfos* (of het meervoud daarvan, *karfê*) gebruikt als verwijzing naar:

- een bepaald soort brandstof voor een houtvuur;<sup>2</sup>
- van de grond opgeraapt materiaal om daarmee de pit van een olielamp langer te maken;<sup>3</sup>
- materiaal dat een zwaluw gebruikt ter versteviging van zijn nest,<sup>4</sup> ook: kleine stukjes boombast die vogels als nestmateriaal gebruiken;<sup>5</sup>



- organisch materiaal dat door statisch geladen barnsteen wordt aange-trokken;<sup>6</sup>
- iets dat gebruikt wordt als tandenstoker;<sup>7</sup>
- (in uitdrukkingen) iets heel kleins, ‘zier’, ‘sikkepiti’.<sup>8</sup>

Verwante woorden zijn onder meer het werkwoord *karfein*, ‘verdrogen’,<sup>9</sup> en het zelfstandig naamwoord *perikarfismos*, ‘stofbad’ (lett. ‘*karfos* over zich heen werpen’).<sup>10</sup>

Al het bovenstaande is in overeenstemming met de verklaring die een vierde-eeuws Grieks woordenboek van *karfos* geeft: ‘stro’, ‘hooi’, ‘kaf’, ‘fijn houtachtig deeltje’.<sup>11</sup> Samenvattend kunnen we dus concluderen dat het bij een *karfos* om een (soms zeer) klein, (uitge)droog(d) organisch deeltje gaat.

In de Septuaginta, de Griekse vertaling van het Oude Testament, treffen we het woord *karfos* eveneens (één keer) aan. Als in Genesis 8:11 Noach voor de tweede keer een duif heeft losgelaten uit de ark, komt het dier tegen de avond bij hem terug ‘met een jong olijfblad in haar snavel’ (Nieuwe Bijbelvertaling). ‘Jong’ is daar de vertaling van het Hebreeuwse *taraf*.<sup>12</sup>

Maar de Septuaginta vertaalt op die plaats de Hebreeuwse tekst met ‘een olijfblad, een *karfos*’, waarbij *karfos* dus als bijstelling bij ‘olijfblad’ fungeert. De Septuagintavertaler heeft het Hebreeuwse *taraf* blijkbaar niet opgevat als ‘jong’ (of ‘vers’, of ‘fris’), maar interpreteerde het waarschijnlijk als ‘afgebroken’ (en ten gevolge daarvan ‘droog’), zoals later ook bijvoorbeeld Luther en de Statenvertaling zouden doen. In moderne Nederlandse vertalingen is deze interpretatie niet meer gebruikelijk.<sup>13</sup>

### Waarom geen ‘splinter’?

Over de betekenis van *karfos* bestaat dus geen onduidelijkheid. Een *karfos* is een heel klein stukje droog, organisch materiaal. Des te opmerkelijker is de weergave van dit woordje in vrijwel alle Nederlandse bijbelvertalingen uit de afgelopen zes eeuwen: met ‘splinter’. Immers: een splinter is een stukje hard materiaal (glas, steen, bot, metaal, hout), dat scherp is omdat het ergens van ‘afgesplinterd’ is. De gebruikelijke associatie met het woord ‘splinter’ is bovendien, dat het begrip waarnaar dit woord verwijst een verwonding (aan de huid) veroorzaakt, terwijl bij *karfos* de connotatie met ‘verwonding’ geheel afwezig is.

De enige reden die ik kan bedenken om *karfos* in Matteüs 7:3, 4, 5 en Lucas 6:41, 42 met ‘splinter’ te vertalen, is dat een splinter als een mini-uitvoering van een balk valt te beschouwen: een splinter kán immers van hout zijn.

In vijf eeuwen vertaalhistorie ging de vertaaltraditie ongetwijfeld steeds zwaarder wegen: hoe langer ‘splinter’ de standaardvertaling voor *karfos* was, hoe moeilijker het werd om de Griekse term door een ander Nederlands woord weer te geven. Dat de ‘splinter’ daarbij ook nog een spreekwoordelijke status kreeg, maakte het waarschijnlijk vrijwel ondenkbaar of onmogelijk om een andere vertaalkeuze te maken.

Maar het nadeel van ‘splinter’ als vertaling van *karfos* is evident. Een splinter in iemands oog is niet alleen buitengewoon pijnlijk, het betekent ook een niet onaanzienlijk risico op blijvende schade. En dat, terwijl de bijbelteksten met het gebruik van het woordje *karfos* nu juist iets onbeduidends en ongevaarlijks aanduiden.

### Alternatieven

Bestaat er voor *karfos* dan een betere vertaling dan ‘splinter’?

Ik denk dat die er inderdaad is. In de genoemde bijbelteksten gaat het immers vooral om de tegenstelling tussen iets (heel) groots en iets (heel) kleins, *die beide het zicht belemmeren*. Dit laatste element is het wezenlijke *tertium comparationis*, het punt van overeenkomst waarom de vergelijking draait.

Als we ‘balk’ in de vertaling handhaven, is voor *karfos* te denken aan een weergave door ‘strootje’. Een strootje is klein, en wanneer het terechtkomt in je oog veroorzaakt het een gering gezichtsprobleem. Een bijkomend voordeel van de vertaling ‘strootje’ is dat een balk en een strootje een vergelijkbare vorm hebben en bestaan uit soortgelijk materiaal, waardoor de vergelijking aan kracht wint.

Niettemin zijn vorm en substantie van de twee onderdelen van de vergelijking niet essentieel om de vergelijking te begrijpen. We kunnen er ook voor kiezen om *karfos* te vertalen met het meest gewone Nederlandse woord voor een ongerechtigheid in het oog: ‘vuiltje’. Een vuiltje is qua vorm en substantie weliswaar minder specifiek dan een strootje (en kan bijvoorbeeld ook naar een vliegje verwijzen), maar ook het Griekse *karfos* heeft een breder betekenisveld dan alleen ‘strootje’. Zo kan *karfos* bijvoorbeeld goed verwijzen naar een – niet nader gespecificeerd – vuiltje dat zich op een beker bevindt.<sup>14</sup> Oftewel: waar wij in het Nederlands een vuiltje in ons oog hebben, heeft iemand in het Grieks een *karfos* in zijn oog.

Dat het begrip ‘vuiltje’ minder punten van overeenkomst met een balk heeft dan ‘strootje’ kan als nadeel worden gezien, maar zoals gezegd: vorm en substantie zijn niet de wezenlijke onderdelen van de vergelijking tussen een *karfos* en een balk; bovendien wordt de functie van het Nederlandse woord ‘vuiltje’ in het Grieks vervuld door *karfos*.

De broeder uit Matteüs 7:3, 4, 5 en Lucas 6:41, 42 heeft, gelukkig, geen last van een splinter in zijn oog: het is niet meer dan een vuiltje.<sup>15</sup> Na vijfhonderd jaar is het hoog tijd de splinter uit de Nederlandse vertalingen te verwijderen.

## Noten

- 1 De vertaling 'strootje' trof ik aan in verschillende artikelen van prof.dr. Henk Jan de Jonge, waaronder 'Het Evangelie naar Thomas' in: *Plein. Tijdschrift voor theologie, kerk en cultuur*, 2 nr. 4 (februari 2002), 8; ik ben prof. De Jonge erkentelijk voor onze gedachteswisseling. Ook de *Nieuwe Wereldvertaling van de Heilige Schrift* (Wachttoren-, Bijbel- en Traktaatgenootschap, New York 1969) vertaalt met 'strootje'; dit werk is echter een vertaling uit het Engels, en niet uit de bijbelse brontalen.
- 2 O.m. Aeschylus, *Fragmenta* 24.
- 3 O.m. Aristofanes, *Sfêkes* 643.
- 4 O.m. Aristoteles, *Peri ta zôia historiai* 1,7.
- 5 O.m. Herodotus, *Historiai* 3,111.
- 6 Clemens Alexandrinus, *Stromateis* 2,6.
- 7 Alcifron, *Epistulae* 3, 39.
- 8 Zoals in een Grieks grafschrift (Kaibel 980) '(de overledene) is geen *karfos* schade/leed overkomen'.
- 9 O.m. Homerus, *Odusseia* 13,398.
- 10 Plutarchus 2.700d, die uit een werk van Theophrastus citeert.
- 11 Hesychius' *Lexikon* s.v. *karfos*.
- 12 In Ezechiël 17:9 komt *taraf* eveneens voor, in de betekenis 'jonge loten'. De Septuaginta heeft daar *proanatellonta* (= 'opkomende gewassen').
- 13 In moderne Engelse vertalingen is – blijkbaar – gezocht naar een compromis tussen de 'oude' en de 'nieuwe' interpretatie: 'freshly plucked' (zo bijv. de New King James Version, de New Revised Standard Version en de New International Version). De Bijbel in Gewone Taal omzeilt het interpretatieprobleem met 'een blaadje van een olijfboom'.
- 14 Athenaios, *Deipnosophistai* 5,187c (ca. 200 n.C.).
- 15 Ook zou nog te denken zijn aan 'stofje'. Deze vertaling heeft een beperkter betekenisveld dan 'vuiltje' (zo vallen, evenals bij *karfos*, vliegjes erbuiten); maar in combinatie met 'oog' is 'vuiltje' veel gangbaarder dan 'stofje'.

## Geraadpleegde literatuur

Susan Brayford, *Genesis* (Septuagint Commentary Series), Leiden 2007.

Umberto Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis, Vol. II*, Jerusalem 1949.

Philip L. Culbertson, *A Word Fitly Spoken. Context, Transmission and Adoption of the Parables of Jesus*, New York 1995.

- W.D. Davies & D.C. Allison, *The Gospel according to Matthew 1-7*, Londen 1988.
- G.B. King, 'The Mote and the Beam', in: *Harvard Theological Review* 17 (1924), 393-404.
- M. van Loopik, *Balk en splinter. Joodse achtergronden van de Bergrede*, Amsterdam 2011.
- Samuel D. Luzzato, *The Book of Genesis. A Commentary by ShaDal* (translated by Daniel A. Klein), New York 1998.
- THESAURUS LINGUAE GRAECAE, University of California, Irvine (USA).
- Thomas F. McDaniel, *Clarifying more baffling Biblical Passages*, chapter 1 (Suggestions for Genesis 2:1-3, 8:11 and 39:6, <http://tmcdaniel.palmerseminary.edu/> 2008).
- A. Sacconi, 'The Monogram KAPO in the Mycenaean Texts' in: *Kadmos* 11 (1972), 22-26.
- J.J. Wettstein, *Novum Testamentum Graecum editionis receptae cum lectionibus variantibus codicum manuscriptorum*, Amsterdam 1751.
- Salomon Speier, 'Alttestamentliche Wortforschung: 'araf' in: *Theologische Zeitschrift* 2 (1946), 153-154.
- K.D. White, *Farm Equipment of the Roman World*, Cambridge 1967.

**Drs. G.M. Knepper is graecus en nieuwtestamenticus.**





▲ Willem Baudartius.

# Willem Baudartius en het vertalen van de Bijbel

Anne Jaap van den Berg

**In de loop van de zestiende eeuw verschenen er diverse bijbelvertalingen in het Nederlands. Aan protestantse zijde gingen deze vertalingen alle terug op die van Luther. In Nederland was aan het einde van de zestiende eeuw de in 1562 uitgekomen Deux-aesbijbel de bijbel die door de gereformeerden gebruikt werd. Het Oude Testament in deze bijbel was een vertaling van een uitgave van de Duitse Lutherbijbel, terwijl het Nieuwe Testament een nieuwe uit het Grieks vertaalde tekst bevatte. In die periode kwam op verschillende nationale en provinciale synodes steeds vaker de vraag naar een nieuwe Bijbel, vertaald uit de oorspronkelijke talen. Maar pogingen van provinciale synodes – vooral die van Noord- en Zuid-Holland – in het laatste kwart van de zestiende eeuw om een nieuwe vertaling te laten maken, mislukten geheel en al.**

In de discussies rondom het vertalen van de Bijbel nam de theoloog Willem Baudartius een belangrijke plaats in. Baudartius (1565-1640) was geboren in Deinse; zijn vader vluchtte na zijn geboorte naar Engeland, waar Baudartius in 1567 naartoe werd meegenomen door zijn moeder. Nadat hij in 1576 in Vlaanderen was teruggekeerd, vestigde hij zich in 1585 in Noord-Nederland. Hij studeerde theologie in Leiden, in Franeker – waar hij onderricht kreeg van de vermaarde hebraïcus Johannes Drusius – en in Heidelberg. Tijdens zijn studie legde hij zich vooral toe op het Hebreeuws. In Heidelberg werd hij gevraagd om hoogleraar Hebreeuws te worden, maar hij zag daarvan af om predikant te worden in Nederland. Vanaf 1593 oefende hij dat ambt uit in Kampen (1593) en in Lisse (1596), en vanaf 1598 tot zijn overlijden in Zutphen. Als predikant nam hij in het kerkelijke leven een vooraanstaande plaats in. Hij was een aantal keren preses van de provinciale synode van Gelderland. Tevens is hij bekend geworden als geschiedschrijver, vooral om zijn beschrijving van de geschiedenis van de Nederlandse opstand. Het is niet verwonderlijk dat Baudartius wegens zijn kennis van het Hebreeuws en het bijbelvertalen in het algemeen lid werd van het vertaalteam van de Statenvertaling.<sup>1</sup>

Rond 1605 was het wel duidelijk dat pogingen een nieuwe vertaling van de Bijbel te maken op niets zouden uitlopen. Nog in 1599 had de Zuid-Hollandse synode twee predikanten – Arnold Cornelisz en Wernerus Helmichius – hier toe opdracht gegeven, maar na zes jaar was men nog niet verder gekomen dan een aantal tekstfragmenten. Bovendien overleed Cornelisz in 1605 en Helmichius was bij zijn overlijden in 1608 niet verder gekomen dan het boek Genesis. Ook voortzetting van het werk na zijn overlijden zou niet tot een resultaat leiden.

Baudartius was over het verloop van de vertaalpogingen ontstemd. Hij wilde een andere weg inslaan. Inmiddels had hij kennisgenomen van de in 1603 gereedgekomen Duitse vertaling van de Herbornse geleerde Johan Piscator, die in opdracht van de gereformeerde graaf Jan van Nassau gemaakt was. Baudartius achtte deze vertaling, die in tegenstelling tot die van Luther veel preciezer de Hebreeuwse brontekst weergaf, veel beter dan de Lutherbijbel waarop de Deux-aesbijbel voor een groot deel terugging. Ook de korte aantekeningen in deze bijbel bevielen hem zeer. In Duitsland echter kon deze vertaling de inmiddels ingeburgerde en om zijn taalgebruik aantrekkelijke bijbel van Luther niet verdringen.

Op de Gelderse synode van 1605 stelde Baudartius voor een vertaling van Piscators bijbel in het Nederlands te maken, maar door tegenwerking van de synodes van Noord- en Zuid-Holland kwam dat er niet van. Men wilde een vertaling die in opdracht en onder toezicht van de gehele Nederlandse kerk gemaakt werd; particulier initiatief kon verkeerd uitpakken.

Geïrriteerd door de traagheid waarmee de pogingen tot een nieuwe bijbelvertaling vorderden, publiceerde Baudartius in 1606 een pamflet *Wech-bereyder op de verbeteringhe van den Nederlantschen Bybel*, dat veel beroering zou veroorzaken.<sup>2</sup> In dit boekje zette hij zijn gedachten over een nieuwe vertaling uiteen. Baudartius ging uitvoerig in op ‘fouten’ in de Deux-aesbijbel, waarbij, blijkens de vele toelichtingen, zijn grote kennis van het Hebreeuws duidelijk aan het licht kwam. Hij gaf drie mogelijkheden om tot een betere nieuwe vertaling te komen:

- door een geheel nieuwe vertaling uit de oorspronkelijke talen te maken. Dit zou echter een project van lange duur zijn;
- door een gedeeltelijke verbetering van de Deux-aesbijbel te maken, waarbij bij discutabele plaatsen aantekeningen in de marge toegevoegd zouden worden;
- door gebruik te maken van een Duitse of Franse vertaling. Met behulp daarvan zou iemand met kennis van de brontalen de Deux-aesbijbel op



tallose plaatsen kunnen verbeteren. Daarvoor waren in Nederland genoeg geleerden te vinden, waarbij Baudartius vooral dacht aan Drusus.

De laatste mogelijkheid had om praktische redenen Baudartius' voorkeur. Zo zou immers een nieuwe vertaling vrij snel beschikbaar kunnen zijn. Hij bepleitte daarom gebruik te maken van de vertaling van Piscator, omdat deze vertaling veel nauwkeuriger was en daarom als bron veel bruikbaar was dan de vertaling van Luther, waarop men veel aanmerkingen had. Hoewel de synode van Gelderland wel voelde voor Baudartius' oplossing, waren de synodes van Noord- en Zuid-Holland hierop tegen. Niet alleen vonden zij zijn voorstel grievend ten aanzien van Helmichius, ook hadden zij er bezwaar tegen dat Baudartius zijn pamflet in het Nederlands – en zo voor iedereen toegankelijk – had geschreven. Dergelijke zaken dienden in de ogen van de kerk niet door 'de gewone man' besproken te worden. Uiteindelijk zag Baudartius in 1607 op advies van de Gelderse synode van zijn plannen af.<sup>3</sup>

Hoewel de oplossing van Baudartius geen doorgang vond en zijn pamflet slecht gevallen was bij vooral de Hollandse synodes, heeft zijn boekje wel betekenis gehad. Het heeft ertoe bijgedragen dat de discussie over het vertalen van de Bijbel in bredere kring dan alleen op kerkvergaderingen gevoerd werd. Ook heeft het tot gevolg gehad dat algemeen de opvatting gedeeld werd dat de kerk een nieuwe bijbelvertaling nodig had.

Het zou nog tien jaar duren voordat daadwerkelijk het besluit tot een nieuwe vertaling genomen werd, waaraan pas in 1626 begonnen werd. Baudartius' gaven werden door de kerk zeker erkend: hij werd op de synode van Dordrecht aangewezen om met Gerson Bucerus en Johannes Bogerman het Oude Testament te vertalen. Dat deze bijbel pas in 1637 uitkwam, zal hem niet verbaasd hebben.<sup>4</sup>

## Noten

- 1 O.C. Broek Roelofs, *Willem Baudartius*, Kampen 1947 (diss. VU), met name 135-151; C.C. de Bruin, *De Statenbijbel en zijn voorgangers. Nederlandse bijbelvertalingen vanaf de Reformatie tot 1637*, bewerkt door F.G.M. Broeyer, Haarlem-Brussel 1993, 216-228; D. Nauta, 'Baudartius, Willem' in: D. Nauta e.a. (red.), *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme* 1, Kampen 1985<sup>2</sup>, 40-42; Dirk van Miert, 'De Statenvertaling', in: Paul Gillaerts e.a. (red.), *De Bijbel in de Lage landen. Elf eeuwen van vertalen*, Heerenveen 2015, 407-411.
- 2 Het verscheen bij Jan Jansz te Arnhem; van dit boekje zijn nog twee exemplaren beschikbaar, één in de Openbare Bibliotheek te Arnhem (sign. Schatkamer 88 [KLUIS 597]) en één in de Uni-

versiteitsbibliotheek Leiden (sign. THYSIA 54). Wij hebben gebruikgemaakt van het Leidse exemplaar. Het boekje heeft 108 blz. en het formaat is 12°.

- 3 Van Miert, 408.
- 4 Broek Roelofs, 149-151.

**Dr. A.J. van den Berg is kerkhistoricus. Hij is als bibliothecaris verbonden aan het NBG.**



# VVECH-BEREYDER

Op de

**Verbeteringhe van den Neder-**  
lantſchen Bybel / die / dooz de ghenade des  
Heeren / coets aen den dach ſal ghegheben  
worden /

Daer in verhaelt ende aenghewefen worden be-  
le oorzaken van de verſchepdenheyt der ouder  
Tranſlationen. Beſchreben ende aen den dach  
ghegheben dooz

WVilhelmum Baudartium *Leeraer des Godlycken woorts  
in der Ghemeynte Iefu Chriſti binnen Zutphen.*

*Iohan. Druf. in ſine notarum ad Paralle.*

Non debet habere autoritatem ſententia, ubi quis vitupe-  
rat quæ non intelligit. Muſicorum eſt de Muſica judica-  
re. Nemo libentius aliorum labores carpit, quàm qui  
laudabile nihil ipſe præſtat. Scitum autem illud eſt, Μα-  
θησαὶ δὲ πᾶν ἴσως, ἢ μαθησαὶ.



Tot Arnhem

By Jan Jansen,

1606.

▲ W. Baudartius, *Wechbereyder* [...], Titelblad, OB Arnhem, Schatkamer 88.

Foto: Jaap van Dorp.

# De Wech-bereyder van Statenvertaler Baudartius

## Hertaling en toelichting

Anne Jaap van den Berg, Gera de Bruijn en Jaap van Dorp

**Bijna vierhonderd jaar geleden nam de synode van Dordrecht (1618-1619) het besluit om te komen tot een nieuwe vertaling van de Bijbel uit de bronteksten. Al in de tweede helft van de zestiende eeuw zijn er diverse aanzetten geweest om dat doel te bereiken. Tot dan werd de Nederlandse bijbel van de protestanten voornamelijk uit het Duits van de Lutherbijbel vertaald.**

**Rond 1600 waren alle pogingen om in Nederland op basis van de bronteksten een vertaling van de hele Bijbel te maken op niets uitgelopen. De Zutphense predikant Willem Baudartius, die later behoorde tot de Statenvertalers, was daarover zeer teleurgesteld. In 1606 publiceerde hij *Wech-bereyder op de verbeteringhe van den Nederlantschen Bybel*, een boekje waarin hij zijn gedachten over het vertalen van de Bijbel aan de hand van veel voorbeelden uiteenzette.**

Deze publicatie is niet alleen vanuit historisch oogpunt interessant, maar ook vertaalwetenschappelijk gezien van grote waarde. Baudartius spreekt zich duidelijk uit over de vertalingen die tot dan toe door de protestanten in de Nederlanden maar ook in Duitsland en Frankrijk werden gelezen. Hij is ervan overtuigd dat er een nieuwe bijbelvertaling gemaakt moest worden. Dat roept allerlei vragen op: Welke inzichten zijn fundamenteel voor de visie van Baudartius? Hoe dacht hij over de vertaalmethode van Luther? Waarop stoelt zijn kritiek op Luthers vertaling en de daarvan afgeleide vertalingen? Welke ideeën van Baudartius zijn terug te vinden in de richtlijnen die de synode van Dordrecht aan de Statenvertalers meegaf? In de Statenvertaling, die in 1637 werd gepubliceerd, zijn Baudartius' inzichten en kwaliteiten tot op de dag van vandaag aanwijsbaar.

Het boek van Baudartius is bijzonder: voor het eerst verscheen in Nederland een uitvoerige beschouwing van een bijbelvertaler en bijbelwetenschapper.

*Aen de Edele, moghende, hooch-gheleerde,  
en hooch-achtbare Heeren, de Heeren*  
GENERALE STATEN;

*Ende*  
RADEN VAN STATEN  
der VER-EENICHDE Neder-lant-  
sche Provintien:

*Als oock*  
Den Edelen, Hooch-gheleerden, seer  
vvyfen, ende acht-baren Heeren  
STATEN DER PARTICULIERE  
PROVINTIEN  
Deser ver-eenichder Neder-landen:

*Mitsgaders*  
Den Edelen, hooch-gheleerden, seer vvyfen,  
ende hooch-achtbaren Heeren  
CANCELER, PRAESIDENTEN, ende  
RAETSHEEREN  
Der Ed. Hoven der respectieue Provintien:

*Als mede*  
Den Edelen, Acht-bare, seer vvyfen, en voor-sienigen  
Heeren der ADMIRALITEYT: *Ende*  
ALLEN CHRISTLICKEN MAGISTRATEN  
In de Geuniceerde Neder-lantsche Provintien.

**M**ijn Heeren,  
Den grootsten en dierbaer-  
sten schat vvelcken vvy men-  
schen van de handt Godes ontfangen

\* 2

▲ Opmacht [...], uit: W. Baudartius, *Wechbereyder [...]*, UB Leiden, THYSIA 54.

Foto: A.J. van den Berg.

Het werk biedt een uniek inzicht in de visie van vertalers toentertijd. Omdat dit werk later volledig uit het zicht is verdwenen – er zijn nog slechts enkele exemplaren van bewaard, één ervan bevindt zich in de Leidse Universiteitsbibliotheek – bieden wij er in de komende nummers van *Met Andere Woorden* een hertaling van.

De eerste aflevering betreft de inleiding in het boek van Baudartius. De schrijver droeg zijn boek op aan de overheid en de christelijke lezers. In de opdracht richtte Baudartius zich tot de regering, de provinciale en stedelijke bestuurders en de admiraliteit, met het verzoek om een nieuwe Nederlandse bijbeluitgave te financieren.

Mijne Heren,

De grootste en kostbaarste schat die wij mensen van de hand van God ontvangen hebben, is zijn heilig woord, waarin hij ons zijn wil en wetten bekendgemaakt heeft, die ons veel liever en meer waard zouden moeten zijn dan vele duizenden goud- of zilverstukken.<sup>1</sup> Want zij zijn als een lantaarn, die ons licht geeft zolang wij door het donkere dal van de wereld wandelen moeten.<sup>2</sup> Maar aangezien de boeken van de Heilige Schrift, zolang zij in een onbekende taal blijven, niets anders zijn dan een verzegeld boek of een verborgen schat, hebben al sedert een paar honderd jaar verscheidene uitnemende mannen deze boeken vertaald in de volkstaal, tot nut van iedereen die de Bijbel graag wil lezen of horen voorlezen.<sup>3</sup> Om maar niet te spreken over de vertalingen van de Bijbel die lang voor onze tijd en de tijd van onze vaders gemaakt zijn. Het is daarom zo, dat nu in deze laatste tijd met de reformatie van de kerk verscheidene vertalingen van de Bijbel aan het licht gekomen zijn, in het

- 
- 1 Baudartius schreef nog geen hoofdletters bij voornaamwoorden die betrekking hebben op God of Jezus. Het werd in de negentiende eeuw gebruikelijk dat te doen.
  - 2 Baudartius verwijst in de marge naar Psalm 119:72 en 105.
  - 3 Hier valt niet alleen te denken aan de vertalingen van gedeelten van de Bijbel die vanaf de middeleeuwen gemaakt werden, waarvan in het Nederlandse taalgebied de Wachtendonkse psalmen (900) en de Hernse bijbel (ca. 1350-1400) de bekendste zijn, maar ook aan de Delftse bijbel.

Hoogduits, Nederlands, Frans, Engels, Spaans, Italiaans en andere talen, ten dienste van en tot zaligheid van veel mensen.<sup>4</sup> Maar zoals geen enkel ding als het uitgevonden wordt, direct volmaakt is, zo is ook dit grote en zware werk (hoewel veel vrome mannen daar trouw en met grote ijver aan gewerkt hebben) nooit in alle opzichten zo volmaakt geweest als te wensen zou zijn. Dit hebben veel geleerde en in verscheidene talen ervaren kerkleraren en andere voortreffelijke vrome mannen al lange tijd gezien en begrepen, die daarom al hun inzet hebben aangewend om te verbeteren, of in orde te maken dat oude vertalingen, die ettelijke jaren geleden uitgegeven zijn, verbeterd zouden kunnen worden. In dit verband moeten we de zeer Christelijke ijver prijzen van Jacobus VI, de koning van Groot-Brittannië, die, nadat hij gekroond was, zich met hart en ziel heeft ingespannen voor het welzijn van de kerk van Christus in zijn koninkrijk. Tot bevordering daarvan heeft hij direct enige voortreffelijke mannen de verbetering van de Engelse Bijbel ter hand doen nemen.<sup>5</sup>

De hooggeboren Graaf, *Graaf Johan van Nassau* etc.<sup>6</sup> heeft ook moeite noch geld gespaard om door de hooggeleerde *Dr. Johannes Piscator*, professor

- 
- 4 Om er enkele te noemen: Nederlands: Liesveltbijbel (1526), Deux-aesbijbel (1561); Duits: Lutherbijbel (1521 N.T., 1534 gehele bijbel) vertaling van Piscator (1601-1603); Frans: Geneefse bijbel, oorspronkelijk van Pierre Robert (Olivetianus) uit 1535 en door het predikantencorps verschillende malen herzien; Spaans: de Reina Valeravertaling (1569, bekend om de afbeelding van een beer op het titelblad); Italiaans: de vertaling van A. Bucioli (1532); Engels: Tyndale (1530) en vele andere.
  - 5 Jacobus VI was de naam die James had als koning van Schotland. Hij volgde in 1603 koning Elizabeth in Engeland op en was daar James I. Hier doelt Baudartius op de King James Bible, die op last van James I werd gemaakt. Er was in 1604 mee begonnen en de vertaling werd in 1611 voltooid. Deze vertaling kreeg in Groot-Brittannië dezelfde status als in Nederland de Statenvertaling.
  - 6 Graaf Johan van Nassau (1536-1606) was de jongere broer van Willem van Oranje. Toen deze het prinsdom Orange erfde, werd Johan erfgenaam van de Nassause bezittingen. In tegenstelling tot zijn oudste broer ging Johan over tot het calvinisme. Hij is in Nederland bekend geraakt als 'Jan de Oude' en was korte tijd stadhouder van Gelderland (1577). In 1580 verliet hij Nederland weer om zich definitief te vestigen in Duitsland.



in de Heilige Schrift te *Herborn*,<sup>7</sup> en andere zeer geleerde mannen de oude Hoogduitse Bijbel te laten verbeteren op wel zo'n duizend plaatsen. Daarvoor moet de graaf, en het hele huis van *Nassau* eeuwige lof en roem hebben en behouden. Dit zeer noodzakelijke werk heeft ook in de Franse taal de achtswaardige en wijze Raad van de stad Genève,<sup>8</sup> naar zijn beste vermogen helpen bevorderen, zelfs in die tijd dat de hertog van Savoye oorlog met hen voerde.<sup>9</sup>

Indien Uwe Mogendheden en Edelen het voorbeeld van de voornoemde Prinzen en Heren serieus volgen en met alle mogelijke ijver dit meer dan noodzakelijke werk bevorderen, tot troost en zaligheid van veel mensen, dan doen zij precies dat, wat zorgzame Heren van de kerk van God betaamt en zij zullen er een eeuwige en onsterfelijke lof voor krijgen van allen die na hen komen. Wat mij betreft, ik zal, naar mijn beste vermogen, met de mond en met de pen een van de eersten zijn die deze Christelijke daad van U Hoogmogenden en Edelen zal bekendmaken.

*Ptolomeus Philadelphus, Aquila Ponticus, Symmachus, Theodotion*, die geen Christenen geweest zijn, hebben de Bijbel uit het Hebreeuws in het

- 
- 7 Johannes Piscator (1546-1625) was hoogleraar in het gereformeerde Heidelberg van 1574-1577. Omdat de nieuwe keurvorst lutheraan was, nam hij de wijk. In Nassau was op initiatief van de gereformeerde graaf Johan van Nassau in Herborn een universiteit gesticht, die onder leiding van Piscator een belangrijk centrum werd van gereformeerde wetenschapsbeoefening. Graaf Johan van Nassau wilde voor de Duitse gereformeerden één nieuwe bijbelvertaling, die bindend zou werken. De hebraïcus Piscator werd met dit werk belast. Hoewel zijn vertaling veel preciezer was dan die van Luther, is er verwantschap tussen beide vertalingen. Zijn vertaling droeg een sterk hebraïserend karakter en is in Duitsland niet populair geworden, ook niet onder de gereformeerden die de voorkeur gaven aan de meer toegankelijke vertaling van Luther.
- 8 Baudartius bedoelt de Geneefse bijbel, oorspronkelijk uit 1535 en door de predikanten uit Genève (o.a. Farel, Calvin en Beza) herzien in 1546, 1551, 1553 en definitief in 1588.
- 9 Genève stond oorspronkelijk onder het gezag van de hertog van Savoye, maar was vanaf ca. 1530 een onafhankelijke stadsstaat. De stad was inmiddels overgegaan tot de reformatie. In 1536 echter poogde de hertog van Savoye de stad gewapenderhand te overmeesteren, maar na enkele maanden moest hij deze poging opgeven.

Grieks vertaald,<sup>10</sup> of laten vertalen, zowel uit liefde voor de geschiedenis als ook vanwege de oude gebruiken en zaken die daarin voorkomen: moeten dan niet veel meer wij Christenen ons beijveren om dit boek zo goed mogelijk in onze taal te hebben, omdat wij weten en geloven dat het alles bevat wat wij moeten weten voor onze zaligheid? Ik weet wel dat U al heel wat jaren geleden, op initiatief van de kerkleraars, het heeft goedgevonden dat men dit noodzakelijke werk ter hand zou nemen en dat U daarvoor niet bespaard heeft op de kosten die voor de bevordering van dit werk nodig zijn. In de jaren daarna heeft men ook op veel synodes en kerkelijke vergaderingen hierover gesproken en deze zaak behandeld, terwijl men dan weer deze, dan weer die stap bedacht.<sup>11</sup> Maar er is, God betert, tot nog toe niets verschenen en het valt te vrezen dat dit noodzakelijke werk heel langzaam zal voortkruipen, tenzij Uwe Hoogmogenden en Edelen er goed de hand aan houden en u zich inspannt voor de voortgang ervan. Er zijn drie belangrijke middelen of manieren om tot verbetering van onze Bijbel te komen, maar de een is geschikter dan de andere. Enige voortreffelijke mannen menen dat het raadzaam zou zijn onze Nederlandse tekst geheel te veranderen,<sup>12</sup> of dat men een geheel nieuwe vertaling zou maken. Maar dit werk zou heel zwaar zijn, men zou er lang mee bezig zijn, het zou te veel kosten. En het zou moeilijk zijn voor velen die de tekst goed kennen; ook zouden veel zwakke mensen er door geërgerd worden. Hoewel er veel fouten in onze tekst zijn, is nochtans verreweg het grootste deel zo in het Nederlands vertaald, dat het geen verbetering nodig heeft.

- 
- 10 Baudartius doelt hier op de Septuaginta, de Griekse vertaling van de Hebreeuwse bijbelboeken. Ptolomeus II Philadelphus (282-246 v.Chr.) zou volgens de gefingeerde Brief van Aristeas het initiatief hebben genomen tot de vertaling van de heilige Joodse boeken. Aquila, Symmachus en Theodotion maakten hun Griekse vertalingen van de Hebreeuwse bijbel in de eerste tot de derde eeuw n.Chr.
  - 11 Baudartius refereert aan de verschillende pogingen tot een nieuwe bijbelvertaling die in het laatste kwart van de zestiende eeuw op last van verschillende synodes ondernomen zijn en die alle niet tot het beoogde doel geleid hebben. Onder andere Marnix van St. Aldegonde, en na zijn overlijden de predikanten Arnold Cornelisz en Wernerus Helmichius hebben daartoe pogingen gedaan, maar ze zijn er om verschillende redenen niet in geslaagd.
  - 12 Namelijk de Deux-aesbijbel.

Daarom achten anderen het beter als men alleen verbetert wat noodzakelijk verbeterd moet worden, en de plaatsen die discutabel zijn te laten staan, met een aantekening in de kantlijn dat men deze of die woorden ook zo en zo kan en mag vertalen. Dat werk zou gemakkelijk en in korte tijd te voltooien zijn als het serieus vooruit geholpen werd. Anderen menen dat wij het snelst en best tot verbetering van onze Bijbel zullen kunnen komen, als wij in onze taal het werk dat de Franse en Hoogduitse vertalers hebben gedaan, overbrengen of vertalen.<sup>13</sup>

Want deze staten hebben de weg voor ons zo goed gebaad, dat wij, als wij hun voetstappen volgen, met weinig moeite en in korte tijd onze Nederlandse Bijbel op vele honderden, ja zelfs duizenden plaatsen zouden kunnen verbeteren. Maar of men nu deze of gene weg inslaat, dit blijft zeker en ontegenzeggelijk: *het is zeer noodzakelijk dat de tekst van de Nederlandse Bijbel verbeterd wordt*. Het ontbreekt ons hier in Nederland niet aan geleerde en voor dit werk bekwame mannen; er zijn enkelen die geschikt en bekwaam genoeg zijn om onze kerk zo'n goede vertaling te geven als welke kerk ook ooit gehad heeft. Om van andere geleerde mannen niet te spreken, moeten wij het als een grote weldaad beschouwen dat God de Heer ons in deze tijden de hooggeleerde *Dr. Iohannes Drusius* gegeven heeft,<sup>14</sup> die in de Hebreeuwse, Chaldee, Syrische, Rabbijnse en andere talen zo zeer ervaren is als in vele honderden jaren iemand is geweest. Wij behoren zijn werk tot ons nut te gebruiken in de verbetering van de Bijbel, zolang hij hier in ons land leeft. Men kan het werk dat hiervoor gedaan wordt, niet te duur betalen. Koning *Alexander Magnus* heeft voor het boek van Aristoteles *Over de Natuur der dieren*, vele tonnen

---

13 Bedoeld wordt Johan Piscator voor de Duitse vertaling en de Geneefse bijbel (door verschillende personen gemaakt) die onder Franssprekende protestanten in gebruik was.

14 Johannes Drusius (Vlaanderen 1550-Franeker 1616) was een uitnemend oriëntalist. Hij was van 1577-1585 hoogleraar te Leiden in de oosterse talen en vanaf 1585 tot zijn dood hoogleraar Hebreeuws in Franeker. Hij was een geleerde van internationale faam en trok studenten uit geheel Europa. Baudartius was in Franeker een van zijn leerlingen. Hij werd verdacht van heterodoxie en dat zal de reden zijn dat hij, een van de begaafdste hebraïci van zijn tijd, niet gevraagd werd als bijbelvertaler. Baudartius, hoewel zelf zeer rechtzinnig, had grote bewondering voor Drusius en had een voorkeur voor hem als vertaler van de Bijbel.

goud besteed. Zo moet men dan om dit werk te bevorderen niet op duizend gulden of vele duizenden guldens meer kijken.

Edele, machthebbende, hooggeleerde, hoogachtbare, zeer wijze en goede zorg hebbende Heren,

Ik vertrouw er vast op dat Uwe Mogendheden en Edelen, in hoge mate gene- gen bent dit Christelijke en meer dan noodzakelijke werk naar behoren te be- vorderen; daarom wil ik U hier niet lastig vallen met het opsommen van veel redenen die men om U hiertoe te bewegen, zou kunnen en mogen gebruiken. Maar ik beëindig dit, met onderdanig te bidden dat Uwe Mogendheden en Edelen, dit werk van mij in dank willen aannemen en ik wens van harte dat de Almachtige God Uwe Mogendheden en Edelen, wil sparen in een lange en goede welstand tot zijn eer en tot opbouw van zijn Kerk.

Zutphen, de 10<sup>e</sup> dag van juli (oude stijl).<sup>15</sup> Op deze dag is de Markies Spi- nola met zijn leger voor Lochem gekomen. Anno 1606.<sup>16</sup>

Uw onderdanige en getrouwe dienaar,  
WILHELMUS BAUDARTIUS

**De hertaling met korte toelichtende aantekeningen is verzorgd door:**

**dr. A.J. van den Berg, kerkhistoricus en als bibliothecaris verbonden aan het NBG;**

**G.J. de Bruijn, neerlandica en deskundig in het Nederlands van de zeventiende eeuw;**

**dr. J. van Dorp, oudtestamenticus en een van de vertalers van de Bijbel in Gewone Taal.**

---

15 In 1582 was de Gregoriaanse kalender ingevoerd om een verschil van tien dagen te overbruggen. In katholieke landen en gebieden gebeurde dit meteen, in protestantse gebieden was de invoering hiervan voltooid in 1700. In de Nederlanden kende men rond 1600 twee kalenders en daarom werd er gesproken over ‘oude en nieuwe stijl’. In Holland was de nieuwe stijl wel al ingevoerd, in Gelderland gebeurde dit pas in 1700. Om verwarring te voorkomen werd daarom vaak de ‘stijl’ nog vermeld.

16 Dit was op 21 juli. Lochem gaf zich 23 juli over aan de Spaanse bevelhebber Spinola. Maurits heroverde Lochem eind oktober.





▲ C. van Sichem, Paulus , uit Biblia Sacra [...], [Amsterdam] 1657.

Foto: NBG/Sandra Haverman.

# Enkelvoud en meervoud in het spreken over God

## 1 Tessalonicenzen 3:11 en 2 Tessalonicenzen 2:16-17 in de Nieuwe Bijbelvertaling

Sam Janse

**Wanneer is er sprake van een taalkenmerk, en wanneer van een tekstkenmerk? De vertaling van twee verzen in 1 en 2 Tessalonicenzen, waar een meervoudig subject gecombineerd wordt met een enkelvoudige persoonsvorm, roept deze vraag op.<sup>1</sup>**

### Taalkenmerk en tekstkenmerk

In de Nieuwe Bijbelvertaling (NBV) speelt het verschil tussen een taalkenmerk en een tekstkenmerk een belangrijke rol. Taalkenmerken zijn elementen in de tekst die eigen zijn aan de gebruikte taal: ‘idioom’ noemen we dat. Ze hebben binnen de tekst geen specifieke functie. Het is het materiaal waar de schrijver mee werkt. Een idiolecte vertaling, zoals de Naardense Bijbel, probeert het eigene van de gevende taal maximaal over te brengen in de ontvangende taal, omdat de vertaler ervan uitgaat dat de inhoud van de brontekst niet te scheiden is van de taalvormen die deze tekst gebruikt. Een functioneel-equivalente vertaling zoals de NBV, wil niet de taalstructuren overbrengen in de ontvangende taal, maar alleen de manier waarop een bepaalde schrijver gebruik heeft gemaakt van zijn taal. Niet het eigene van de taal, maar het eigene van de schrijver krijgt hier maximale aandacht.

Dat laatste uitgangspunt lijkt me terecht. ‘Je le vois’ vertalen we niet met ‘Ik hem zie’, omdat we weten dat het Frans een andere zinsvolgorde kent: subject – object – persoonsvorm, in plaats van de volgorde die het Nederlands, net als het Engels en Duits, aanhoudt: subject – persoonsvorm – object. Een voorbeeld uit het Grieks: in deze taal wordt er veel met participia (deelwoorden) gewerkt. Dat kunnen we wel overbrengen in het Nederlands, want wij hebben ze ook, maar het zou gemankeerd Nederlands opleveren als we alle Griekse participia zouden overbrengen in de ontvangende taal. Het *Ièsous eidòs* van

Johannes 13:1 is in de Statenvertaling met ‘Jezus wetende’ vertaald, maar al in de NBG-vertaling 1951 (NBG 1951), wordt het ‘toen Jezus wist’. De NBV volgt vanzelfsprekend deze lijn, maar ook in de Herziene Statenvertaling is het participium in de vertaling van deze tekst verdwenen.

### **Uitzonderingen**

Toch is het onderscheid tussen taalkenmerken en tekstkenmerken lastig. De vertalers van de NBV hebben ook al uitzonderingen op de regel aangebracht. Het vaak gebrekkige Grieks van het boek Openbaring valt, strikt genomen, niet onder de taalkenmerken, maar onder de tekstkenmerken. Maar: ‘Fouten vertalen we niet’, is dan de nieuwe regel die de eerdere regel relativeert.

Lastig is deze regel ook bij uitzonderlijke grammaticale vormen en zeldzame structuren in de zinsbouw. Valt alles wat de grammatica’s bieden onder de taalkenmerken? Ook die vreemde uitzondering, die we slechts in een paar teksten vinden? Of kunnen we daar toch beter van een tekstkenmerk spreken? Die vraag is aan de orde in twee teksten uit de brieven aan de gemeente van Tessalonica.

#### 1 Tessalonicenzen 3:11

NBG 1951 Hij, onze God en Vader, en onze Here Jezus, *bane* ons de weg tot u;

NBV *Mogen* God, onze Vader, en onze Heer Jezus ons pad naar u leiden.

#### 2 Tessalonicenzen 2:16-17

NBG 1951 En Hij, onze Here Jezus Christus, en God, onze Vader, die ons heeft liefgehad en ons eeuwige troost en goede hoop door zijn genade verleend heeft, *trooste* uw harten, en make ze sterk in alle goed werk en woord.

NBV *Mogen* onze Heer Jezus Christus en God, onze Vader, die ons zijn liefde heeft getoond en ons door zijn genade blijvende steun en goede hoop gegeven heeft, u aanmoedigen en sterken in al het goede dat u doet en zegt.

Ik heb de teksten in twee vertalingen weergegeven om het probleem duidelijk te maken. In beide teksten zijn ‘God de Vader’ en ‘de Heer Jezus Christus’ het onderwerp. Een samengesteld, meervoudig onderwerp dus, waar een meervoudige persoonsvorm bij past, maar een enkelvoudige geboden wordt. De NBG 1951 laat het probleem staan en vertaalt enkelvoudig: ‘bane’, ‘trooste’. Het Nederlands is hier wat vreemd. De NBV heeft twee keer de meervoudige



vorm ‘mogen’. Dat is correct Nederlands, maar doet het recht aan het opvallende Grieks van de teksten?

De meeste commentaren die ik raadpleegde, vertalen hier enkelvoudig. Veel moderne vertalingen daarentegen, die aan de ontvangende taal maximaal recht willen doen, geven de werkwoordsvorm meervoudig weer. De Bijbel in Gewone Taal volgt op dit punt de NBV. De Willibrordvertaling 1995 vertaalt in 1 Tessalonicenzen 3:11 meervoudig en biedt voor 2 Tessalonicenzen 2:16-17 de oplossing van een dubbele enkelvoudige in steek: ‘Laat onze Heer Jezus Christus zelf, laat God, onze Vader (...) u bemoedigen ...’ Het probleem kan ook omzeild worden met een vertaling in de geest van de Groot Nieuws Bijbel: ‘Wij smeken onze God en Vader en onze Heer Jezus, de weg naar u voor ons vrij te maken.’

In het buitenland bieden onder meer de Bible en Français Courant, de Traduction Oecuménique de la Bible en La Bible Sainte van Segond een meervoudige vertaling. De Luther-edities, de Elberfelder Überzetzung en de Zürcher Bibel vertalen enkelvoudig. Opvallend is dat de Einheitsübersetzung in 1 Tessalonicenzen meervoudig en in 2 Tessalonicenzen enkelvoudig vertaalt. De Engelsen hoeven niet te kiezen (‘Now may our God and Father himself and our Lord Jesus direct our way to you’; 1 Tessalonicenzen 3:11 New Revised Standard Version).

Het zijn de enige teksten in het Nieuwe Testament met ‘God de Vader’ en ‘Jezus Christus’ als meervoudig onderwerp gecombineerd met een enkelvoudige werkwoordsvorm. Een complicatie is dat vele geleerden ervan uitgaan dat de tweede brief aan de Tessalonicenzen niet van Paulus is. Voor ons onderzoek is het niet van cruciaal belang. Of Paulus is in de twee brieven consistent, tot in de grammatica toe, of zijn imitator heeft de meester goed aangevoeld, ook taalkundig, en heeft bewust dezelfde grammaticale constructie gebruikt.

### **Meervoudig onderwerp, enkelvoudige persoonsvorm**

Nu is de combinatie van een meervoudig onderwerp met een enkelvoudige persoonsvorm in het Grieks op zich niet uitzonderlijk.<sup>2</sup> Als de persoonsvorm voorop gaat is dat zelfs zeer gebruikelijk.<sup>3</sup> Een mooi voorbeeld is Johannes 20:3: ‘Op weg ging Petrus en de andere leerling ...’ In goed Nederlands: ‘Petrus ging met de andere leerling op weg ...’ Ook als de persoonsvorm na het eerste subject komt en nog een of meer subjecten na zich krijgt, is een enkelvoudig onderwerp zeker mogelijk, zowel in het klassieke Grieks als in het *koinè*-Grieks.

Anders wordt het wanneer het samengestelde subject vooropgaat. Ook dan komt het wel voor, maar vooral bij onpersoonlijke grootheden. In 1 Korintiërs

15:50 staat, letterlijk vertaald uit het Grieks: ‘Vlees en bloed *kan* het koninkrijk van God niet beërven.’ ‘Hemel en aarde *zal* voorbijgaan’ zegt Jezus in Matteüs 24:35. Het samengestelde onderwerp wordt blijkbaar gezien als iets dat zo sterk bij elkaar hoort dat het een enkelvoudige persoonsvorm verdient. De grammatica’s kennen ook voorbeelden van een enkelvoudige persoonsvorm volgend op een samengesteld onderwerp dat personen aanduidt, waarbij een van die personen de belangrijkste is. Mayer geeft het volgende voorbeeld: *katha kai ho Basileus kai Apollônios ho dioikêtês suntetachen*: ‘zoals ook de koning en Apollonios, de gouverneur, heeft vastgesteld’. Ik volg met de vertaling van de enkelvoudige persoonsvorm weer het Grieks. Mayer zegt erbij dat de koning de hoofdpersoon is en dat dat het enkelvoud verklaart. ‘In seltenen Fällen’ gebeurt dat zo in de ‘Papyrussprache’ die hij onderzocht heeft. Nog zeldzamer zijn de gevallen waarin het gaat om gelijkwaardige subjecten: ‘ohne besondere Betonung eines der beiden Subjekten’.<sup>4</sup> Hij noemt er daar twee van. Verder terug, in het klassieke Grieks, is ook een dergelijke zinsconstructie met gelijkwaardige subjecten te vinden. De grote grammatica van Kühner-Gerth biedt voorbeelden van een vooropgaand samengesteld onderwerp dat op personen betrekking heeft in combinatie met een enkelvoudige persoonsvorm. Ik kies daaruit de duidelijkste parallel met de genoemde voorbeelden uit Paulus’ correspondentie met de gemeente in Tessalonica. In de *Ilias* 18.398 zegt de goddelijke smid Hefaistos: ‘als Eurynome (...) en Thetis mij niet aan haar boezem had gedrukt’. Ik vertaal weer enkelvoudig om de eigenaardigheid van het Grieks weer te geven.<sup>5</sup>

De grammatica’s doen vermoeden dat de oogst niet groot is.<sup>6</sup> Heeft de goede Homerus bij de bovengenoemde tekst even zitten slapen?<sup>7</sup> Verderop in de *Ilias* (18.405) krijgen beide subjecten weer een meervoudige persoonsvorm. De achterliggende vraag is of de grammaticus bij zo’n hoge uitzondering nog van een taalkenmerk kan spreken.

## 1 en 2 Tessalonicenzen

Hoe ligt het in de onderhavige teksten in 1 en 2 Tessalonicenzen? Dat het tweede subject samengenomen moet worden met het eerste met identificatie van beide personen, is onwaarschijnlijk omdat het tweede subject ook het bepalende lidwoord heeft,<sup>8</sup> in 1 en 2 Tessalonicenzen respectievelijk *ho kurios* en *ho theos*.<sup>9</sup>

Gaat het hier dan om teksten waarbij de ene persoon van het samengestelde subject belangrijker is dan de andere, zodat de enkelvoudige persoonsvorm zich daarop richt? Dat zou tot een discussie leiden over de vraag wie belangrijker is: God de Vader of Jezus Christus, en ik weet niet of Paulus dit een zinnige

discussie zou vinden. Opvallend is bovendien dat in 1 Tessalonicenzen 3:11 God, de Vader, voorop staat en in 2 Tessalonicenzen 2:16-17 Jezus Christus. De schrijver van 2 Tessalonicenzen keert de volgorde dus om, en daar kan toch niet achter zitten dat hij Jezus belangrijker vindt dan God de Vader.

Er is nog een gezichtspunt. In beide teksten wordt de betekenis en handelwijze van het tweede subject breder uitgewerkt. In 1 Tessalonicenzen 3:11 is dat dus Christus, de Heer, van wie in het volgende vers gehoopt wordt dat hij de liefde van de gelovigen laat groeien. In 2 Tessalonicenzen 3:16-17 is het God de Vader, van wie het vervolg zegt dat hij 'ons heeft liefgehad en ...'. Het lijkt me dat deze uitwerking de volgorde van de twee subjecten in beide teksten bepaalt.<sup>10</sup> Het *autos* (hij, zichzelf) waarmee de zinnen beginnen, kan een zekere nadruk geven, maar het bijzondere is wel, dat deze dan in de eerstgenoemde tekst op God de Vader en in de tweede op Jezus Christus valt. Het lijkt me onwaarschijnlijk dat het *autos* God en Jezus tegen elkaar uit wil spelen en de ene meer accent geeft dan de andere. Het voornaamwoord komt nog twee keer in de brieven aan Tessalonica voor in het kader van een verzuchting waarin Gods genadige bemoeienis de gelovigen wordt toegewenst: ook de wensen van 1 Tessalonicenzen 5:23 en 2 Tessalonicenzen 3:16 hebben een inzet met *autos*, gevolgd door een aoristus optatief. De nadruk die *autos* meebrengt duidt de tegenstelling aan tussen wat mensen niet kunnen en God wel kan. In 1 Tessalonicenzen 3:11 is dat heel duidelijk: in de voorafgaande verzen (6-10) zegt Paulus dat hij ernaar verlangt de gemeente van Tessalonica weer te zien, in 2:18 schrijft hij dat Satan hem belet heeft te komen en in dat verband zegt hij te hopen dat 'Hijzelf, onze God en Vader en onze Heer Jezus Christus een weg voor ons bane ...'.

### **Eenheid en veelheid**

Het lijkt me dat de woorden van deze teksten bewust gekozen zijn. En ook de grammaticale vormen. Dat zou betekenen dat het hier eerder om een tekstkenmerk dan om een taalkenmerk gaat. In dat geval verdient het aanbeveling om dit ook in de vertaling uit te drukken. Uit de teksten spreekt de voorstelling van de nauwe verbondenheid tussen God de Vader en Jezus Christus, een intensieve samenwerking, een opereren als eenheid. Zo laten de teksten zien dat er meervoud in God is, maar ook enkelvoud. Het betekent dat hier al iets zichtbaar wordt van de spanning waar de latere theologen van het trinitarisch dogma mee geworsteld hebben: hoe verhoudt zich de eenheid van God tot zijn veelheid?

Hier ligt een schone taak voor de dogmatici om verder over door te denken. Maar dan hebben we van deze tekst een vertaling nodig zoals de NBG 1951 die

biedt en niet zoals die van de NBV. Dat wordt wat vreemd Nederlands. Maar het Grieks was ook wat vreemd. Juist dat vreemde roept een vraag op. En die moet blijven klinken.

### Noten

- 1 Mijn dank gaat uit naar drs. G.M. Knepper die bij dit artikel kritisch met mij meedacht.
- 2 Verschillende voorbeelden bij J.A. Hewett, '1 Thessalonians 3:11' in: *The Expository Times* 87 (1975-1976), 54-55; m.n. 54. Hier wordt echter onvoldoende gelet op de volgorde van subject en persoonsvorm en ook niet onderscheiden tussen subjecten die naar personen en die naar zaken verwijzen.
- 3 F. Blass, A. Debrunner en F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1990<sup>7</sup>, 112.
- 4 E. Mayser, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit: mit Einschluss der gleichzeitigen Ostraka und der in Ägypten verfassten Inschriften* II,3, Berlijn 1970, 33.
- 5 R. Kühner, F. Blass en B. Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache* (2 delen; Leverkusen 1955<sup>4</sup>) 2.1, 79. De schrijvers laten dit voorbeeld vallen onder de categorie die zo getypeerd wordt: 'Jedes der Subjekte wird einzeln und für sich betrachtet; alsdann schliesst sich das Prädikat an eines der Subjekte an und kongruiert mit demselben' (79). Daar wordt nog aan toegevoegd dat dit vooral gebeurt wanneer een van de twee subjecten het belangrijkste is of wanneer het meervoudige subject tot één geheel samengevoegd wordt.
- 6 In E. Schwyzer en A. Debrunner, *Griechische Grammatik auf der Grundlage von Karl Brugmanns Griechischer Grammatik* (2 delen; München 1939-1950) 2.611, vinden we dezelfde literatuurvoorbeelden van zinnen met een enkelvoudig predikaat achter een meervoudig subject als bij Kühner-Gerth. Het zou kunnen dat de voorbeelden van de laatstgenoemde grammatica gemakshalve zijn overgenomen, het kan ook betekenen dat er niet veel meer voorbeelden te noemen zijn.
- 7 Naar de zegswijze: 'Ook de goede Homerus slaapt wel eens.' Horatius (*Ars Poëtica* 359), op wie deze spreuk teruggaat, zei trouwens: *Indignor, quandoque bonus dormitat Homerus* (Ik erger mij, telkens als de goede Homerus indut).
- 8 D.B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics. An Exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids 1996, 482.
- 9 In 2 Tessalonicenzen 2:16 is het lidwoord tekstueel omstreden.
- 10 Zo W. Trilling, *Der zweite Brief an die Thessalonicher*, EKK, Zürich enz. 1980, 131.

**Dr. S. Janse is emeritus predikant en nieuwtestamenticus te Ameide.**



# Studiepunten verdienen met de Bijbel

Het NBG heeft dit jaar voor het eerst de mogelijkheid geboden aan predikanten en voorgangers om een studieprogramma te volgen rond de Bijbel in Gewone Taal. Deelname aan dit programma leverde studiepunten op in het kader van het open aanbod binnen de Permanente Educatie van Predikanten van de Protestantse Kerk in Nederland.

Het studieprogramma werd begeleid door dr. Jaap van Dorp en dr. Matthijs de Jong, en betrof een combinatie van literatuurstudie, een werkvertaling in 'gewone taal' en een afsluitende studiebijeenkomst.

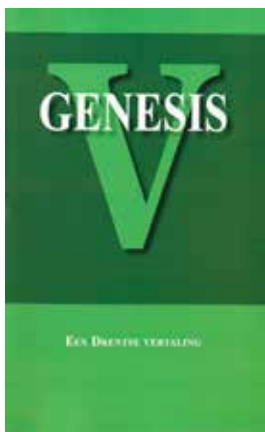
Er blijkt onder predikanten veel belangstelling te bestaan voor een dergelijk studieprogramma. De enthousiaste reacties van de deelnemers moedigen ons aan om volgend jaar opnieuw een studieprogramma rond bijbelvertalen aan te bieden. We zijn van plan om het programma komend jaar toe te spitsen op de bijbelboeken Job en Romeinen.

Inlichtingen bij Matthijs de Jong, [mdjong@bijbelgenootschap.nl](mailto:mdjong@bijbelgenootschap.nl)

# Aankondiging nieuwe uitgaven

## Genesis – Een Drentse vertaling

De Biebelvertaalgroep van de Warkgroep Drentstalige Kerkdiensten heeft sinds 2008 gewerkt aan een vertaling van het bijbelboek Genesis in het Drents. In juni 2015 kwam de vertaling gereed. Het boek is uitgegeven door het Huus van de Taol in Beilen ([www.huusvandetaol.nl](http://www.huusvandetaol.nl)).



ISBN 978 90 6509 507 7

Prijs € 9,95

◀ Omslag *Genesis. Een Drentse vertaling.*

## BGT Kort & Krachtig

Deze dwarsligger bevat een selectie van 150 geliefde bijbelteksten uit de Bijbel in Gewone Taal, samengesteld door het NBG. Er is ten minste één tekst uit ieder bijbelboek opgenomen.



576 pagina's

ISBN 978 94 6073 029 0

Prijs € 12,50

(lezers van MAW krijgen € 2,50 korting bij aanschaf via de boekhandel of een bestelling [zonder verzendkosten] bij [www.uitgeversgroepjongbloed.com](http://www.uitgeversgroepjongbloed.com); kortingscode NBG-kkt – geldig t/m 11 februari 2016).

▲ Omslag *Kort & krachtig. 150 bijbelteksten.*

### Muziekbundel bij de Samenleesbijbel

Bij de Samenleesbijbel horen veertig liedjes; ze staan achter in de Bijbel en op cd. In dit boek staan de pianobegeleidingen, aangevuld met illustraties afkomstig uit de Samenleesbijbel. Componist is Jan Marten de Vries, in opdracht van het NBG.



96 pagina's  
ISBN 978 90 8912 100 4  
Prijs € 24,95

◀ Omslag *Samenleesbijbel. Begeleidingsbundel bij de liedjes.*

### BGT scheurkalender 2016

Geen dag zonder de Bijbel? Met deze scheurkalender lees je elke dag een bijbeltekst uit de Bijbel in Gewone Taal. Laat de dagelijkse teksten je raken, inspireren of verleiden tot een glimlach.



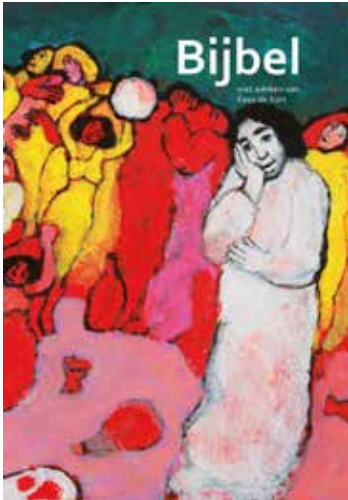
Prijs 768 pagina's  
ISBN 978 90 8912 095 3  
Prijs € 8,50  
(lezers van MAW krijgen € 3,50 korting bij aanschaf via de boekhandel of een bestelling [zonder verzendkosten] bij [www.uitgeversgroepjongbloed.com](http://www.uitgeversgroepjongbloed.com); kortingscode NBG-skl)

◀ Omslag *BGT Scheurkalender.*



## **Bijbel met werken van Kees de Kort**

Deze speciale NBV-huisbijbel verschijnt ter gelegenheid van de tachtigste verjaardag van Kees de Kort. In vijftien kleurkaternen staan circa veertig reproducties van werken van Kees de Kort, waarvan er zo'n vijftien nog niet eerder zijn gepubliceerd in Nederland. Voor in de bijbel staat een overzichtsartikel, geschreven door Willem van der Meiden; achterin wordt Kees de Kort geïnterviewd door Thea Westerbeek.



1700 pagina's

ISBN 978 90 6539 379 1

Prijs ca. € 49,95

(lezers van MAW krijgen € 7,50

korting bij bestelling via

[www.uitgevergroepjongbloed.com](http://www.uitgevergroepjongbloed.com);

kortingscode: NBG-nbvK)

◀ Omslag *Bijbel met werken van Kees de Kort*.



**Met Andere Woorden** wordt gratis toegezonden aan hen die geïnteresseerd zijn in het vertalen van de Bijbel en de geschiedenis daarvan.

Bijdragen ter bestrijding van de onkosten van dit blad kunnen gestort worden op IBAN NL74 SNSB 0266 3808 08 van het Nederlands Bijbelgenootschap te Haarlem, onder vermelding van 'gift **Met Andere Woorden**'.

Adreswijzigingen kunt u doorgeven door de adresband van dit nummer te voorzien van het juiste adres en deze retour te zenden aan het Nederlands Bijbelgenootschap.

*Voorbehoud:*

De redactie wijst erop dat de mening die uit de artikelen spreekt niet overeen hoeft te komen met de mening van de redactie.

Artikelen voor **Met Andere Woorden** kunt u zenden aan het redactiesecretariaat, Mevr. Y. Zwart, tel. 023 - 514 61 51, e-mail: yzwart@bijbelgenootschap.nl of Postbus 620, 2003 RP Haarlem. De redactie behoudt zich het recht voor artikelen te weigeren of (na overleg met de auteur) te wijzigen of in te korten.

Het Nederlands Bijbelgenootschap (NBG) brengt de Bijbel dichtbij in binnen- en buitenland. Dat doet het door de Bijbel te vertalen, te verspreiden, het begrip van de Bijbel te bevorderen en door de relevantie van de Bijbel te laten ervaren. Meer dan 140.000 leden en donateurs maken het werk van het Nederlands Bijbelgenootschap mogelijk.

U kunt het werk van het NBG in binnen- en buitenland steunen door uw lidmaatschap of door het geven van een gift op IBAN NL74 SNSB 0266 3808 08 van het Nederlands Bijbelgenootschap te Haarlem, onder vermelding van 'gift NBG'.

Meer informatie vindt u op [www.bijbelgenootschap.nl](http://www.bijbelgenootschap.nl).

