

Kwartaalblad
over
bijbelvertalen
20e jaargang
september 2001

Met *Andere* Woorden

**Themanummer over
concordant vertalen**

**Concordant of idiolect
vertalen?**

pagina 3
prof. dr. K.A.D. Smelik

**Vertaalstrategie in de
Septuaginta**

pagina 11
dr. C.G. den Hertog

**Verbintenis en gebonden
zijn. Over Genesis 17**

pagina 17
dr. I. Van Den Eynde

**Transparantie, geen
interpretatie!**

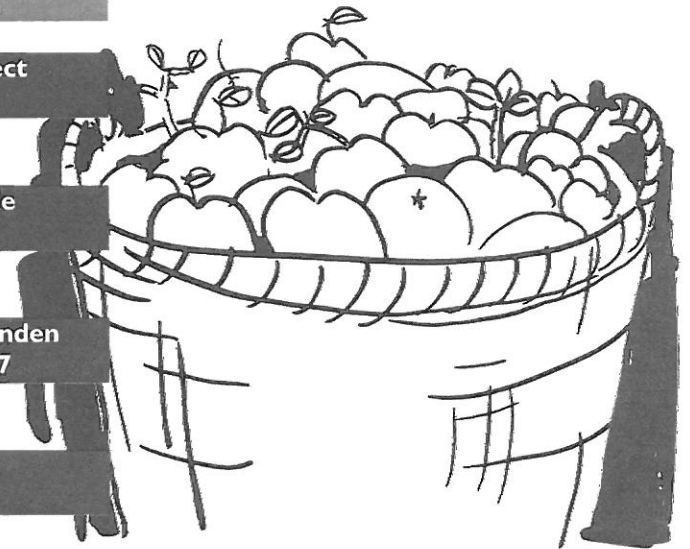
pagina 25
A. Piet

**Bronzen zuilen en koperen
schalen**

pagina 30
drs. S. van der Lingen en
dr. M.J. Wijntjes

Wat is concordantie?

pagina 35
drs. S. van der Lingen en drs. T. Mewe



01 3

Nederlands

Bijbelgenootschap



Met *Andere* Woorden

Kwartaalblad over bijbelvertalen

20^{ste} jaargang nr. 3, september 2001

Uitgave:

Nederlands Bijbelgenootschap
Postbus 620, 2003 RP Haarlem
Zijlweg 198, 2015 CK Haarlem
Tel (023) 514 61 46 Fax (023) 534 20 95
E-mail: info@bijbelgenootschap.nl
Internetsite: www.bijbelgenootschap.nl
In samenwerking met:
Vlaams Bijbelgenootschap
H. d'Ydewallestraat 61, 8730 Beernem, België
Tel (0)50-791022
E-mail: vl.bijbelgenootschap@ping.be

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

Met *Andere* Woorden wordt ten behoeve van iedereen die niet op de gebruikelijke manier kan lezen, uitgegeven op geluidscassette, verkrijgbaar bij de Christelijke Bibliotheek voor Blinden en Slechthzienden, tel. (0341) 56 54 77.

Redactie:

dr. A.J. van den Berg, dr. J. van Dorp, dr. K.A. van der Jagt, dr. L. van Kampen (hoofdredacteur), dr. L.J. de Regt, drs. C. Verheul, drs. M. Vermeij (eindredacteur) en prof. dr. L.J. de Vries

Redactiesecretariaat:

Nederlands Bijbelgenootschap, afd. Communicatie
Tel. (023) 514 61 76.

Beeldredactie:

mw. A.E. Haverman

Basis-layout:

Tineke Wieringa BNO, Haren

Opmaak en druk:

Grafisch bedrijf Papyrus bv, Diemen

Adreswijzigingen aanbrengen op de adresband van dit nummer en deze retour zenden aan het Nederlands Bijbelgenootschap.

Giften voor het werk van het Nederlands Bijbelgenootschap in binnen- en buitenland, en bijdragen ter bestrijding van de kosten van dit blad kunnen gestort worden op giro 30 04 82 van het Nederlands Bijbelgenootschap te Haarlem, onder vermelding van 'gift Met *Andere* Woorden'.

Voorbehoud:

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

ISSN 0168-1869

Van de redactie

Het is ons gelukt om een heel nummer aan concordant vertalen te wijden, en dat was niet de gemakkelijkste opdracht. Smelik opent de reeks met een overzicht van enkele vertaalmethoden en de plaats daarin van concordant vertalen. Hij beschrijft concordant vertalen en idiolect vertalen en overziet in vogelvlucht de tijd tussen *Septuaginta* en de huidige tijd.

Vervolgens zoomt Den Hertog in op die *Septuaginta*. Is die vertaling concordant of eerder dynamisch-equivalent vertaald? Er zijn nogal wat factoren die in ogenschouw genomen moeten worden alvorens daar een antwoord op te kunnen geven. De analyse verschilt per bijbelboek, het is van belang te weten welke brontekst er vertaald werd en vooral wat die vertalers exegetisch met die brontekst deden, en ten slotte spelen uiteraard de verschillende mogelijkheden die het Hebreeuws en Grieks als taal hebben een rol.

We proberen in *Met *Andere* Woorden* altijd een concrete bijbeltekst aan bod te laten komen. Daarom gaat Van Den Eynde in op Genesis 17, waarin zij het Hebreeuwse woord *b'rit*, 'verbond', bespreekt, vanuit de vraag wat die term daar precies betekent en of de machtsverhoudingen in de tekst en de verhoudingen tussen de seksen daarbij een rol spelen. Dat blijkt het geval te zijn en dat zal ook consequenties kunnen en/of moeten hebben voor de vertaling van de term op andere plaatsen.

Maar waarom zouden we eigenlijk concordant, 'eensluidend', willen en moeten vertalen? Op een eigen website en nu ook in *MAW* legt Piet het belang van die vraag uit. Waarom zou het de vertaler zijn die uitmaakt welke betekenis in een context prevaleert en hoe kun je als 'gewone' lezer daar ook nog enig zicht op houden? Het is overigens de moeite waard om eens met een goede zoekmachine op het internet de trefwoorden 'concordant' en 'bijbelvertalen' (c.q. 'bible translation') te zoeken.

Terug naar een concrete tekst en nu in de gestalte van de vertaling van een Hebreeuws woord in de Nieuwe Bijbelvertaling. Wat lijkt simpeler dan het concordant vertalen van realia, van zaken uit de tastbare wereld? Dat dat niet zo simpel is en waarom niet, leggen Van der Lingen en Wijntjes uit, die als vertalers betrokken zijn bij de Nieuwe Bijbelvertaling.

Maar wat was concordantie ook alweer? Na een blad vol artikelen over concordant vertalen betogen Mewe en Van der Lingen dat concordant vertalen helemaal niet bestaat! De lezer oordele zelf; de redactie meent in ieder geval dat we met deze collectie artikelen toch iets meer weten over dit fenomeen, dat ook in eerdere nummers al enige aandacht kreeg (zie *MAW* 00.2 en 01.1).

Perspectief op

appels

Illustratie: Willeke

Brouwer



Illustratie: Willeke Brouwer

Nader bekeken

Concordant of idiolect vertalen?

Prof.dr. Klaas Smelik

Hoe moet men een gecanoniseerde tekst voor lezers of hoorders toegankelijk maken, wanneer de taal waarin de tekst is geschreven, niet meer wordt verstaan? Moet men de tekst zo letterlijk mogelijk weergeven of meer naar de geest vertalen en zich vooral op de boodschap van de schrijvers richten?

Rabbi Jehoeda (tweede eeuw van de christelijke jaartelling) heeft in dit verband opgemerkt: 'Wie een bijbelpassage vertaalt naar haar vorm [= letterlijk], zie die is een leugenaar; en wie eraan toevoegt, zie die lastert (God)' (*Tosefta Megilla* 4 [3], p. 41).

Het vraagstuk is dus reeds in de oudheid gesignaleerd en – opvallend genoeg – zijn de mogelijke oplossingen voor dit probleem reeds in de oudheid voorgesteld. Om Prediker aan te halen: er is niets nieuws onder de zon.

Vier oplossingen

De eenvoudigste oplossing vinden wij bij een Romeins religieus genootschap, de broederschap der Arvalen. De leden van deze elitaire club kwamen elk voorjaar bijeen om een zeer oud ritueel te voltrekken. Het lied dat zij daarbij moesten zingen, was in de keizertijd reeds zo antiek geworden dat de oud-Latijnse tekst geheel verbasterd was geraakt en niemand meer precies wist wat men zong. Toch probeerde men de woorden zo te herhalen als men van de voorgangers had geleerd. In de communicatie met de goden was het belangrijker dat alles precies zo werd gedaan als vroeger, dan dat de deelnemers de taal van de liturgie zouden kunnen verstaan.

Een tweede oplossing, die in de synagoge tot op de dag van vandaag gebruikelijk is gebleven, is om de heilige taal (het Hebreeuws, soms

Aramees) in de liturgie te blijven gebruiken, maar deze daarnaast uit de vrije hand te vertalen, of nog beter uitgedrukt: te parafraseren. Een derde oplossing is om de vorm van de oorspronkelijke tekst te laten voor wat hij is, en de lezers een vertaling te geven die op hen is toegespitst. Dat wil zeggen een vertaling waarbij de nadruk ligt op de taal waarin wordt vertaald ('de ontvangende taal' of 'doeltaal') en niet op de oorspronkelijke taal ('de gevende taal' of 'brontaal'). Voor geschriften die geen sacraal karakter hebben, is dit de meest gebruikelijke vertaalmethode, maar bij teksten met een zo bijzondere status als de Bijbel of de Koran ligt deze werkwijze niet zonder meer voor de hand. Er is een tekst uit waarschijnlijk 116 vóór de jaartelling waarin het probleem reeds aan de orde wordt gesteld. Het is het woord vooraf dat de kleinzoon van Jezus Sirach aan de door hem vervaardigde Griekse vertaling van het werk van zijn grootvader heeft meegegeven. Wij citeren hieruit een gedeelte, waarin de vertaler zich tot de lezer richt.

'U wordt daarom verzocht met welwillende aandacht te lezen en ons te verontschuldigen wanneer, ondanks al de zorg aan de vertaling besteed, mocht blijken dat wij enkele uitdrukkingen niet precies hebben weergegeven. Bij de weergave in een andere taal drukken de woorden nu eenmaal niet volledig uit wat oorspronkelijk in het Hebreeuws is gezegd. Dit geldt niet alleen van dit boek, maar ook van de Wet zelf, de Profetieën en de Overige Boeken, die in de vertaling niet weinig verschillen van wat oorspronkelijk daarin wordt gezegd.'

Met dit laatste verwijst Sirachs kleinzoon naar de *Septuaginta*, een Griekse bijbelvertaling die in de derde en tweede eeuw vóór de jaartelling in Alexandrië tot stand kwam. Het origineel van de *Wijsheid van Jezus Sirach* was in de loop der tijd zoekgeraakt, maar dankzij tekstvondsten gedaan in de afgelopen honderd jaar beschikken wij nu weer over een vrij volledige Hebreeuwse tekst. Uit een vergelijking van deze tekst met de Griekse weergave blijkt hoe vrij Sirachs kleinzoon heeft vertaald, veel vrijer dan zijn woord vooraf doet vermoeden.

De oplossing van Aquila

Een vierde oplossing die in de oudheid voor het vertalen van bijbelteksten werd gevonden, is om de voorrang bij de gevende taal (brontaal) te leggen en zo letterlijk mogelijk het Hebreeuws in een andere taal om te zetten, in dit geval het Grieks. De joodse vertaler Aquila uit de tweede eeuw van de jaartelling ging zelfs zover dat hij het woordje dat in het Hebreeuws een lijdend voorwerp kan inleiden en eigenlijk niet in het Grieks (of het Nederlands) kan worden weergegeven, toch ging vertalen. Op deze wijze

werd zijn Griekse vertaling minder makkelijk te begrijpen voor een lezer die geen basiskennis van het Hebreeuws heeft. Aan de andere kant kenmerkt zijn vertaling zich door een grote nauwgezetheid en vindingrijkheid. Daarom begroette de joodse gemeenschap deze vertaling indertijd met geestdrift, omdat men had gemerkt dat de vertaling die men daarvoor had gebruikt, de *Septuaginta*, onvoldoende met de inmiddels canoniek geworden Hebreeuwse versie van de Schrift overeenkwam. Dat kwam trouwens niet alleen omdat sommige vertalers van de *Septuaginta* nogal vrij te werk waren gegaan, maar ook omdat zij een ander type Hebreeuwse tekst als basis voor hun vertaling hadden gebruikt dan de versie die uiteindelijk canoniek is geworden.

Vertaling Buber en Rosenzweig

Om een grote sprong in de tijd te maken naar de twintigste eeuw: twee Duits-joodse filosofen: Martin Buber (1878-1965) en Franz Rosenzweig (1886-1929) hebben in de lijn van Aquila geprobeerd om de Hebreeuwse Bijbel zo in het Duits te vertalen dat de originele tekst nog goed herkenbaar blijft.

Uitgangspunt voor hun benadering van de Schrift is dat de Hebreeuwse Bijbel oorspronkelijk werd gehoord in plaats van gelezen. In de oudheid werden teksten namelijk niet stil gelezen, zoals nu, maar hardop, zoals bijvoorbeeld uit het verhaal van de Moorse kamerling (Handelingen 8:26-40) blijkt. Hierin wordt verteld dat deze man, op een wagen gezeten, aan het lezen is in de Bijbel. Dan staat er: 'En Filippus liep snel erheen en hoorde hem de profeet Jesaja lezen' (v. 30). De kamerling las dus hardop, zo hard dat Filippus hem kon verstaan. Daarom is het klankeffect dat de tekst op de oorspronkelijke hoorders heeft gehad, een belangrijk punt bij het verstaan van de Bijbel en dus ook bij de vertaling.

'Leitwortstil'

Een belangrijke ontdekking van Buber en Rosenzweig is wat zij 'Leitwortstil' noemen. Een 'Leitwort' is volgens Buber 'een woord of woordstam [...] die zich binnen een tekst [...] op zinvolle wijze herhaalt: wie deze herhalingen volgt, ontsluit of verduidelijkt daarmee voor zichzelf de zin van de tekst [...]'. De bijbelse auteurs gebruiken in een perikoop bepaalde woorden zeer geregeld of opvallend om daarmee een bepaald effect op de hoorders van de tekst te creëren en de bedoeling van wat zij schrijven, te verduidelijken. Een mooi voorbeeld is het veelvuldig gebruik van het Hebreeuwse woord *jam* (= 'zee') in het eerste hoofdstuk van het boek Jona (in het totaal elf keer). Op deze wijze wordt dit gedeelte door dit woord getekend. Laten wij niet vergeten dat het woord *jam* in het bijbels-Hebreeuws een ongunstige connotatie had. De Israëlieten

lieten de zeevaart liever aan de Feniciërs over. *Jam* was bovendien de naam van een weinig sympathieke god in het Kanaänitische pantheon. Omdat het hier gaat om een typische literaire techniek van de bijbelschrijvers, is het volgens Buber en Rosenzweig van groot belang om zo'n 'Leitwort' (in het Nederlands wordt meestal de term 'motiefwoord' gehanteerd) ook steeds met hetzelfde woord in de vertaling weer te geven. Dit noemt men 'concordant vertalen'. De keuze om op die manier te vertalen is een concessie aan de schrijfstijl van de originele tekst, omdat deze literaire techniek thans zelden wordt gebruikt. Integendeel, het behoort nu tot een goede stijl om woorden te variëren. Vandaar dat in een vertaling waarin de nadruk ligt op de ontvangende taal (doeltaal), men geneigd is om het woord *jam* in Jona 1 op verschillende wijze te vertalen, ook al gaat daarmee het oorspronkelijke literaire effect verloren. Ook belangrijke begrippen in de Hebreeuwse Bijbel zullen Buber en Rosenzweig zoveel mogelijk met één woord in het Duits weergeven, dus concordant vertalen. Daarbij schrokken zij er niet voor terug om nieuwe woorden te vormen. De Duitse taal biedt daartoe meer mogelijkheden dan de Nederlandse, maar ook voor een gemiddelde Duitse lezer/hoorder zijn deze nieuw gevormde woorden wel even wennen. De etymologie van een Hebreeuws woord speelde bij deze neologismen een grote rol.

Concordant of idiolect

Hoewel bij een idiolecte vertaling ditzelfde principe wordt gehanteerd als bij een concordante, wijkt deze vertaalmethode toch op bepaalde punten af. Het gaat bij de idiolecte vertaalmethode namelijk niet om het mechanisch vervangen van een Hebreeuws woord door steeds hetzelfde woord in het Nederlands, zoals bijvoorbeeld Albert Koster werkt in zijn strikt concordante vertalingen (zie *MAW* 00.2, p. 19, red.). De aanduiding 'idiolect' (van de Griekse woorden *idion*, 'het eigene', en *legein*, 'zeggen') verwijst in de eerste plaats naar de nauwe band die er bestaat tussen vorm en inhoud. Deze band wil men bij de vertaling zo min mogelijk verbreken. Wie de vorm van een tekst wijzigt, verandert ook de inhoud. Daarom moeten vorm, sfeer en dynamiek van het origineel in de vertaling zoveel mogelijk behouden blijven. Een poëtische tekst dient als poëzie te worden vertaald; een gedragen toonzetting moet ook in de vertaling gedragen overkomen; een liturgisch gedeelte dient in de weergave liturgisch van klank te blijven. En dan steeds in een vorm die het origineel zo dicht mogelijk benadert en die waar nodig ook het ritme van de oorspronkelijke tekst overneemt. Door de vorm zoveel mogelijk te handhaven stelt de vertaler een hoorder/lezer die het Hebreeuws niet machtig is, toch in staat vertrouwd te raken met de specifieke stijl van de bijbelschrijvers.

De waarde van het woord

Deze schrijfstijl kenmerkt zich door een karigheid aan woorden, waardoor de woorden die wel worden gebruikt, meer nadruk en betekenis hebben dan in onze tijd gebruikelijk is, waar zelfs een pak melk door een overdaad aan tekst wordt bedekt. Daarom dient bij de vertaling aan elk woord van een bijbelse tekst afzonderlijk aandacht te worden besteed. Bij zowel een concordante als idiolecte vertaling wordt dan ook in principe elk woord van de grondtekst weergegeven. In zoverre sluiten beide methoden goed aan bij de bijbelse schrijfstijl. Binnen de bijbelse theologie speelt een aantal woorden, zoals 'gerechtigheid', 'bevrijding', 'goed' en 'kwaad', een belangrijke rol. Voor het verstaan van de teksten is het daarom van belang deze woorden zoveel mogelijk concordant te vertalen, zodat de grotere verbanden die binnen de Bijbel door het herhalen van deze woorden ontstaan, voor de gebruiker van de vertaling zichtbaar blijven. Op dit punt stemmen concordante en idiolecte vertaalwijze dus overeen.

Moeilijk blijft moeilijk

Wanneer de originele tekst dubbelzinnig of zonder meer duister is, zal men bij een idiolecte of concordante vertaalwijze niet proberen om deze problemen op te lossen door een eenduidige Nederlandse vertaling te produceren. Wanneer het Hebreeuws voor de oorspronkelijke lezer moeilijk of dubbelzinnig moet zijn geweest, zal ook de vertaling dat voor een hedendaagse hoorder/lezer dienen te zijn. Desnoods zal men in een voetnoot een alternatieve vertaling geven. Ook de natuurlijke neiging die iedere vertaler voelt om de tekst te generaliseren, te normaliseren of te verfraaien, wordt bij deze vertaalmethoden onderdrukt. De vertaling mag niet duidelijker, niet minder weerbarstig maar ook niet aangepaster worden dan de oorspronkelijke tekst was.

Om van dit laatste een voorbeeld te geven. Wanneer in 1 Koningen 14:10 wordt gesproken van 'wie tegen de wand plast', zal men volgens de concordante evenmin als de idiolecte methode deze zegswijze weergeven met 'allen van het mannelijk geslacht' of een vergelijkbaar eufemisme, zoals in de meeste Nederlandse vertalingen is gedaan. Ja, het gaat zelfs zover dat in de moderne edities van de *Statenvertaling*, die hier oorspronkelijk 'die aan de wandt pist' had, dit heeft vervangen door de omschrijving 'wat mannelijk is'. Men kan zich afvragen of vertalers hun lezers werkelijk moeten lastigvallen met hun preutsheid.

Wat te doen met idioom en syntaxis?

Een punt waarin de concordante en idiolecte vertaalmethode weer wel van elkaar verschillen, is de vraag hoe men bijbels-Hebreeuws idioom moet weergeven. Wanneer men Genesis 12:4b weergeeft met: 'En Abram – zoon van vijf jaren en zeventig jaar bij zijn uittrekken uit Haran', heeft men concordant vertaald. Op een Nederlandstalige lezer maakt deze zin echter een vrij merkwaardige indruk, terwijl het origineel toch normaal bijbels-Hebreeuws is. Volgens de idiolecte methode zal men in zulk soort gevallen concessies moeten doen om verkeerde suggesties te vermijden. Punt van discussie blijft de mate waarin men dit doet.

Een tweede probleem dat zich voordoet, is de verhouding tussen de syntaxis van de bijbelse talen (Hebreeuws, Aramees en Grieks) ten opzichte van het Nederlands. Wanneer men bijvoorbeeld de Griekse zinsbouw zonder meer in het Nederlands overneemt, krijgt men in de vertaling een veelvuldig gebruik van participia, hetgeen in het Koinè-Grieks normaal taalgebruik was, maar in het Nederlands zeer ouderwets overkomt.

Een voorbeeld: 'Jozef nu, de man van haar, rechtvaardig zijnde en niet willende haar aan de kaak stellen, wenste op verborgen wijze van haar te scheiden' (Matteüs 1:19). Heeft het zin om hier de Griekse zinsbouw zoveel mogelijk over te nemen?

Woordspelingen

Een ander probleem vormen de woordspelingen in de bijbeltekst, die uiteraard op de mogelijkheden van de brontaal zijn gebaseerd en daarom niet zonder meer concordant kunnen worden weergegeven. Neem nu bijvoorbeeld Amos 8:2. Het vers is als volgt weergegeven in de idiolecte *Vertaling om voor te lezen*:

Hij zei:

Wat zie je, Amos?

Ik zei: Een mand met rijp ooft.

De HEER zei tot mij:

Overrijp is de tijd voor mijn volk Israël,

ik zal het voortaan niet meer voorbijgaan.

In de *Statenvertaling* lezen wij echter:

'Ende Hy seyde; Wat siet gy Amos? ende ick seyde, Een en korf met somervruchten: doe seyde de HEERE tot my; Het eynde is gekomen over mijn volck Israël, ick en sal het voortaan niet meer voorby gaen'.

Het voornaamste verschilpunt ligt in de weergave van een Hebreeuwse zinswending die de Statenvertalers met 'het eynde is gekomen' hebben weergegeven, maar die in de *Vertaling om voor te lezen* luidt: 'overrijp is de tijd'. Hoewel de *Statenvertaling* hier concordanter is dan de idiolecte, is de tweede toch idiolecter. Het gaat hier namelijk om het weergeven van een woordspel, zoals ook blijkt uit de noot die in de *Vertaling om voor te lezen* bij dit vers is opgenomen: 'In deze verzen vinden we een woordspel met de uitdrukkingen *kaiṯs* – zomer(fruit), hier: rijp ooft, en *keets* – einde. De uitdrukking 'het einde (*keets*) is gekomen' is hier weergegeven met 'overrijp is de tijd'.

Tijden in Hebreeuws

Een ander punt is de weergave van de 'tijden' in het bijbels-Hebreeuws. De grammaticale aanduiding is hier tussen aanhalingstekens gezet, omdat het bijbels-Hebreeuws in tegenstelling tot de latere stadia van deze taal geen tijden in onze zin kent. Wat men gewoonlijk *imperfectum* noemt, moet soms met een tegenwoordige, soms met een verleden, soms met een toekomstige tijd worden weergegeven, terwijl er ook nog andere mogelijkheden zijn. Ook hier zien wij een onderscheid tussen concordant en idiolect vertalen. Zo kiest de Frans-joodse vertaler A.N. Chouraqui ervoor om bij het weergeven van tijden concordant te werk te gaan, hoewel dit grammaticaal niet te rechtvaardigen is.

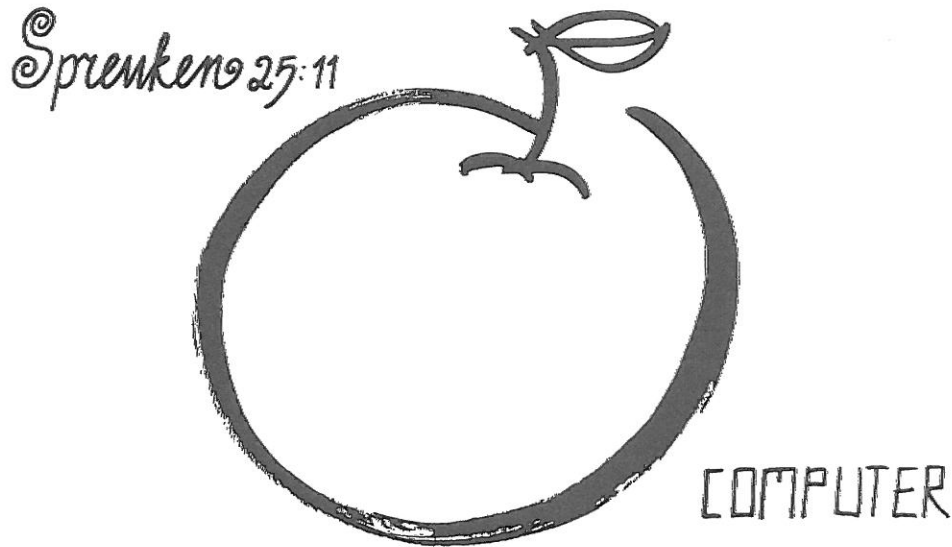
Tot slot

Wij stellen vast dat concordante en idiolecte vertaalgwijze in belangrijke mate overeenkomen, zeker vergeleken met de dynamisch-equivalente vertaalmethode. Maar er is ook een wezenlijk onderscheid. Dit onderscheid heeft te maken met het streven naar een verstaanbare vertaling, maar meer nog met grammaticale en lexicale overwegingen. Het lexicon van het Hebreeuws is afwijkend van het Nederlands. De bijbels-Hebreeuwse woordenschat is beperkter in omvang en woorden hebben een veel ruimere betekenis dan een gemiddeld Nederlands woord. Dit maakt een uitsluitend concordante vertaalgwijze minder geschikt. De idiolecte vertaalmethode houdt daarentegen enerzijds vast aan de verworvenheden van de concordantie zonder zich anderzijds in het extreme te verstrikken.

Prof.dr. K.A.D. Smelik is hoogleraar Hebreeuws, Oudtestamentische vakken en Judaïca aan de Universitaire Faculteit voor Protestantse Godgeleerdheid te Brussel, België.

Vertaalstrategie in de Septuaginta

Dr. Kees den Hertog



Illustratie: Willeke Brouwer

In deze bijdrage komt de vraag aan de orde hoe de Griekse vertaling van het Oude Testament, in het vervolg kortweg 'Septuaginta' genoemd, met het verschijnsel concordantie is omgegaan. Met het oog op moderne discussies tussen voorstanders van een concordante en die van een dynamisch-equivalente vertaalwijze, wil ik vooral ingaan op de vraag of de vertalers van de *Septuaginta* bewust voor een concordante vertaalwijze gekozen hebben, of dat deze keuze slechts om bijkomstige redenen voor de hand lag.

Allereerst geef ik in dit artikel aan wat ik onder het begrip 'concordant' versta en wordt de lezer met wat feitenmateriaal verzorgd. Daarna stel ik een hypothese voor omtrent het aan de *Septuaginta* ten grondslag liggende vertaalproces. Vervolgens wordt op een aantal factoren gewezen, die de mate van concordantie in de *Septuaginta* beïnvloed hebben.

Definitie

Voor de *Septuaginta* als geheel geldt dat zij een concordante vertaling is. Zo wordt *dibber*, 'spreken' in veruit de meeste gevallen met *lalein* weergegeven, *amar*, 'zeggen' met *legein*. *Ben* 'zoon' is *huios*, *iesj* 'man' is *anèr*, *adam* 'mens' is *antrôpôs*, *elohim* 'God' is *theos*, *bajit* 'huis' is *oikos* (vooral wanneer het 'familie', 'gezin' betekent) of *oikia* (vooral wanneer het huis als ruimte of gebouw bedoeld is), *alah* 'naar boven, omhoog gaan' is *anabainein*. De Godsnaam *YHWH* 'HERE' wordt in de meeste gevallen als *kurios* 'heer' weergegeven.¹

Dit alles wil niet zeggen dat een bepaald Hebreeuws woord steeds met één en hetzelfde Griekse woord is weergegeven, maar wel dat de vertalers in de meeste gevallen van één Grieks woord gebruikgemaakt hebben, zij het in verschillende vormen. Om dit goed te begrijpen moeten wij ons een

karacteristiek verschil tussen de Hebreeuwse en de Griekse taal voor ogen houden: het Grieks kan – net als het Nederlands – een (werk)woord in verschillende samenstellingen gebruiken, die de grondbetekenis ervan toespitsen. Wij gebruiken het werkwoord ‘zien’, maar ook ‘inzien’, ‘uitzien’, ‘opzien’, ‘terugzien’ enzovoort; wij kennen naast ‘zicht’ ook ‘uitzicht’, ‘toezicht’, ‘opzicht’ enzovoort. Het Hebreeuws kent strikt genomen geen samengestelde woorden. Onder concordantie versta ik hier nu niet alleen de weergave van een Hebreeuws woord met een enkelvoudig Grieks woord, maar ook met de daarvan afgeleide (samengestelde) woorden. Zo wordt het Hebreeuwse *sjama* ‘horen’ in het Grieks concordant weergegeven met *akoueïn* ‘horen’, ‘luisteren’, maar ook met *eisakoueïn* ‘luisteren (naar)’, *hupaoueïn* ‘gehoorzamen’ enzovoort.

Men kan zich zelfs afvragen, of niet ook de weergave van het woord *tsoer* ‘rots’ (wanneer dit in Deuteronomium 32 en de Psalmen als titel voor God gebruikt wordt) met het Griekse *theos* ‘God’ – in zoverre als dit regelmatig en dus concordant gebeurt –, terwijl de weergave voor het in eigenlijke zin gebruikte *tsoer* meestal het overeenkomstige Griekse woord *petra* ‘rots’ is, als (deel-)concordante vertaling beschouwd mag worden.

Wie vertaalde de verschillende boeken?

Het onderzoek van de afgelopen eeuw heeft aangetoond dat wij in de regel mogen aannemen dat één bijbelboek door één Griekse vertaler is bewerkt. Een uitzondering vormen de twaalf Kleine Profeten, die als één boek behandeld werden; voor de boeken Samuël en Koningen beschikken wij nog niet over voldoende gegevens. Uiteraard draagt het werk van deze vertalers telkens een verschillend karakter – taalgebruik is immers iets heel individueels – en dient de vraag naar de concordantie strikt genomen voor elke vertaaleenheid afzonderlijk gesteld te worden.

Slechts enkele bijbelboeken zijn min of meer vrij vertaald – Exodus, Jesaja, Spreuken, Genesis, Jozua – maar ook zij dragen een overwegend concordant karakter. Omgekeerd komen wij ook in woordelijk vertaalde bijbelboeken soms heel geslaagde vrije vertalingen tegen, bijvoorbeeld wanneer het Hebreeuwse *sjama* ‘horen’ in Jeremia 25:8 met *pisteneïn* ‘vertrouwen’, ‘geloven’ wordt weergegeven.

Een – werkelijk of alleen schijnbaar – andere Hebreeuwse tekst

De Griekse vertaling gaat niet in alle gevallen terug op de Hebreeuwse tekst zoals wij die kennen. Van verschillende bijbelboeken (Samuël, Jeremia) bezitten wij sinds de tekstvondsten ten noordwesten van de

Dode Zee Hebreeuwse handschriften die dicht bij de Hebreeuwse tekst staan zoals die aan de *Septuaginta* ten grondslag gelegen moet hebben, dan de overgeleverde Hebreeuwse bijbeltekst.

Vaak veronderstellen de Griekse vertalers echter slechts schijnbaar een afwijkende Hebreeuwse tekst, omdat zij zich namelijk bepaalde vrijheden veroorloofden in de omgang met de Hebreeuwse bijbeltekst: het verwisselen van (soms sterke, maar meestal) zwakke werkwoorden die twee stammedeklinkers gemeenschappelijk hebben; het onderling uitwisselen van twee medeklinkers in een woord; het toevoegen of weglaten van een medeklinker aan het begin of aan het eind van een woord.

Voorbeelden: Grieks *apokalulteïn*, ‘onthullen’, ‘openbaren’, vaak als weergave van Hebreeuws *gala*, maar Psalm 37:5 voor *galal* ‘(af)wentelen’; *akoueïn* ‘horen’, vaak als weergave van *sjama*, maar Jozua 22:2 voor *sjamar* ‘bewaren’, ‘bewaken’; *eulogia* ‘zegen’ vaak als weergave van *beracha*, maar 1 Kronieken 5:1, 2 voor *bekora* ‘(recht van) eerstgeboorte’; in Deuteronomium 28:10 vertaalt de *Septuaginta* ‘en alle volken der aarde zullen u zien, dat de naam van de HEER ...’, omdat de letter *kaph* (aan het begin van het volgende woord) twee keer gelezen werd.

Uiteraard bezitten wij geen mogelijkheden om te controleren of een afwijking in de *Septuaginta* op een werkelijke of alleen op een schijnbare variant in de Hebreeuwse tekst teruggaat; het feit dat bepaalde afwijkingen regelmatig en in verschillende bijbelboeken optreden, maakt evenwel de laatstgenoemde mogelijkheid waarschijnlijker. In ieder geval spreken zulke varianten in de Griekse tekst niet tegen, maar eerder vóór het concordante karakter van de *Septuaginta*.

In andere gevallen – en evenals de hierboven beschreven vertaaltechnieken is ook dit verschijnsel een teken van de vrijheid ten opzichte van de *letter* van de Hebreeuwse tekst ten gunste van de trouw aan de door de vertalers zo verstande boodschap zelf – ‘corrigeerden’ de vertalers de Hebreeuwse tekst in hun Griekse weergave. Zoals in de Hebreeuwse bijbeltekst Israël vaak als *am* van de heidense volken als *gojim* onderscheiden wordt, zo differentiëren de Griekse vertalers tussen Israël als *laos* en de volken als *ethnè*. Zij hanteren deze onderscheiding evenwel zelfstandig, dat wil zeggen onafhankelijk van de Hebreeuwse tekst: ook als Israël in de Hebreeuwse tekst eenmaal als *goj* wordt aangeduid, vertalen zij toch *laos*; omgekeerd: wanneer de volken *ammiem* genoemd worden, vertalen zij in principe niettemin met *ethnè*.²

Ten slotte dient er nog op gewezen te worden, dat de Griekse vertaler soms een opvallende weergave heeft, omdat hij moeite had met de

Hebreeuwse tekst. Men heeft zulke gevallen in het verleden wel eens al te gemakkelijk als 'verlegenheidsvertalingen' afgedaan of verondersteld dat de vertaler slechts 'geraden', 'gegist' had. Met zulke oordelen dienen wij heel voorzichtig te zijn. Niettemin zijn er verschijnselen waarvan wij weten dat zij voor de vertalers moeilijkheden opleverden. Een goed voorbeeld daarvoor zijn de zgn. causatieve stammen van het Hebreeuwse werkwoord, de Pi'el (soms) en de Hif'il, die herhaaldelijk omslachtig weergegeven worden, vaak met het 'hulpwerkwoord' *poiein* 'maken', bijvoorbeeld Leviticus 26:22 *ma'at* (Hi) 'decimeren' – *oligostous poiein* 'weinig(e) maken'.³ Toch blijft ook hier de weergave vaak in de ruimere zin van het woord concordant.

Het vertaalproces achter de Septuaginta

Toen men in de derde eeuw voor Christus aan de Griekse vertaling van de vijf boeken van Mozes begon, bestond er geen schriftelijke vertaaltraditie. Wij bezitten vooral uit Mesopotamië weliswaar incidentele voorbeelden van tweetalige, vooral religieuze teksten, maar hier gaat het hoofdzakelijk om compilaties van zeer geijkte tekststukken (gebedsbezweringsen). Zij waren niet geschikt om voor de vertaling van de Hebreeuwse Bijbel in het Grieks als voorbeeld te dienen.

De joden in de grote havenstad Alexandrië hadden daarentegen dagelijks het voorbeeld van de tolken voor ogen, die bij talloze gelegenheden – in het handelsverkeer, maar ook in de omgang met bestuurlijke instanties – mondelinge vertalingen produceerden. Voor een tolk, die met zijn vertaling de gesproken tekst op de voet moet volgen, is van essentieel belang dat hij een groot repertoire aan vaste equivalenten paraat heeft, die hij bijna zonder nadenken kan toepassen; hij kan het zich niet permitteren, voortdurend naar de meest passende weergave te zoeken. Het is aannemelijk dat de Griekse vertalers volgens dit model te werk zijn gegaan, temeer omdat wij moeten aannemen dat een fase van *mondelinge* vertaling, volgend op de schriftlezing in de eredienst, aan de schriftelijke vastlegging is voorafgegaan. In deze fase werden waarschijnlijk ook voor 'gevoelige' begrippen – uit de wereld van de cultus, maar ook uit de morele en religieuze sfeer – vaste equivalenten gesmeed, die in de vertaling inderdaad met een opvallende consistentie gebruikt worden. Zo wordt bijvoorbeeld in de hele *Septuaginta* streng onderscheiden tussen een heidens altaar, *bomos* en een legitiem altaar voor de God van Israël, een *thusiastèrion* (eigenlijk 'offerplaats'), terwijl in het Hebreeuws steeds hetzelfde woord *mizbeach* gebruikt wordt. Ook wordt voor het begrip *svel* 'heilig' (Hebreeuws *qadasj* en andere) betrekkelijk zelden

het gebruikelijke Griekse *ieros* gebruikt, maar overwegend het minder gebruikelijke *hagios*.⁴

De Septuaginta als vertaling én als woordenboek

Als eerste zijn ongetwijfeld de vijf boeken van Mozes – voor het jodendom de eigenlijke 'heilige Schrift' – in het Grieks vertaald. Pas na verloop van tijd volgden de andere boeken, als eerste wellicht de Psalmen (noodzakelijk met het oog op de liturgie) en Jozua (omdat dit boek in verhalend opzicht een afronding van de Pentateuch biedt). Men neemt aan dat door de latere vertalers de vijf boeken van Mozes als 'woordenboek' werden gebruikt, uiteraard niet voor de veelvoorkomende woorden omdat daarvoor vaste vertaalequivalenten bestonden, maar wel voor zeldzame, dus moeilijke woorden.⁵ Soms heeft een vertaler door zijn woordkeuze bewust op de vertaling van de boeken van Mozes gezinspeeld, bijvoorbeeld wanneer de bouw van het altaar (*thusiastèrion*, niet *bomos*, want het is een legitiem altaar!) op de berg Ebal in Jozua 8:30v. met dezelfde woorden verhaald wordt, die in de *opdracht* tot de bouw van dit altaar in Deuteronomium 27 gebezigd worden.

Zelfs binnen de vijf boeken van Mozes valt op dat twee bijbelplaatsen soms op een opvallend eendere wijze weergegeven zijn. Zo zijn de overeenkomsten in de vertaling van de lijsten van reine en onreine dieren (Leviticus 11 en Deuteronomium 14) frappant.

Het karakter van de tekst en zijn invloed op de concordantie

Tot slot wil ik nog op het volgende wijzen. Zelfs binnen een vertaaleenheid kan de mate van concordantie wisselen. Dit komt omdat het karakter van de Hebreeuwse tekst niet overal eender is. Poëtische teksten zijn vaak moeilijke teksten; zij zijn in de regel vrijer en ook minder concordant vertaald. Dat komt waarschijnlijk doordat de vertaler door de moeilijkheidsgraad van de Hebreeuwse tekst werd 'afgeremd': hij werd gedwongen langzamer te werken en ging zodoende vanzelf vrijer vertalen omdat hij de tijd nam om zijn vertaling af te wegen. Dit is duidelijk te zien in teksten als Deuteronomium 33 of Jozua 5:2v.⁶

Dr. C.G. den Hertog is onderzoeker Koptische dochtervertaling Deuteronomium aan de Theologische Universiteit van Kampen.

1. Vergelijk over de weergave van de Godsnaam R. Hanhart, *Der status confessionis Israels in hellenistischer Zeit*, in: ders., *Studien zur Septuaginta und zum hellenistischen Judentum* (hrsg. von R.G. Kratz), Tübingen 1999, (p. 165-178) 166v.; M. Rösel, art. 'Names of God', in: L.H. Schiffmann, J.C. VanderKam (ed.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls, Vol. 1*, Oxford 2000, p. 600-602 en vooral R. Hanhart, *Textgeschichtliche Probleme der LXX. von ihrer Entstehung bis Origenes*, in: ders., *Studien* (als boven), (p. 25-42) p. 32v.
2. Vergelijk C.G. den Hertog, *Studien zur griechischen Übersetzung des Buches Josua* (diss.), Gießen 1996, p. 181v. en vooral het uiterst lezenswaardige opstel van I.L. Seeligmann, *Problemen en perspectieven in het moderne Septuaginta-onderzoek*, JEOL 7 (1940), (p. 359-390e; p. 763-766) p. 390a-b.
3. Vergelijk P. Katz, *Zur Übersetzungstechnik der Septuaginta*, WdO II,3, (p. 267-273) p. 269v.
4. Vergelijk in dit verband het belangrijke artikel van Ch. Rabin, *The Translation Process and the Character of the Septuagint*, Textus VI (1968) p. 1-26, hier vooral p. 21v.
5. Vergelijk E. Tov, *The Impact of the Septuagint Translation of the Torah on the Translation of the Other Books*, in: dez., *The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint*, SVT 72, Leiden, Boston, Köln 1999, p. 183-194.
6. Vergelijk voor Jozua 5:2v.: M.N. van der Meer, *Formation and Reformulation. The Redaction of the Book of Joshua in the Light of the Oldest Textual Witnesses* (diss.), Leiden 2001, p. 219-352 (lit.).

Verbintenis en gebonden zijn: over Genesis 17

Dr. Ine Van Den Eynde

'Wat ik aan Genesis 17 zo mooi vind, is dat God zich met dit *b'rit* tegenover Sara op dezelfde manier verbindt als tegenover Abraham.'

Uit de discussie die op deze opmerking van een deelnemer volgde, bleek hoe sterk de spontane interpretatie van een tekst gekleurd is door de eigen maatschappelijke en culturele context. De hedendaagse huwelijksopvatting als een wederzijds bondgenootschap, én de overtuiging dat God toch dezelfde liefdevolle God is voor elke mens, met name voor de zwakste, waren voor de spreker sterker dan de soms weerbarstige gegevens in de bijbeltekst. Termen als verbintenis, belofte en dergelijke worden zelden geassocieerd met machtsverhoudingen, en bovendien als genderneutraal ingevuld. Maar klopt dat wel? Is hier niet eerder onze eigen (democratische) cultuur aan het woord?

Bij een grondigere lezing van Genesis 17, tegen de achtergrond van de term *b'rit* in de Hebreeuwse Bijbel, komt een heel ander beeld naar voren van het verbondsconcept en het daarmee verbonden godsbeeld, en in het bijzonder van het gender- en machtspatroon dat met deze term samengaat. Na een algemene schets van de connotaties van de term *b'rit* met het oog op het vaststellen van de machtsverhoudingen, bestudeer ik Genesis 17 vanuit genderperspectief. Is een *b'rit*-verbintenis vrij van machtsverhoudingen en genderneutraal? Of is dit een invulling vanuit onze eigen cultuur?

De term *b'rit*: méér dan een woord

De term *b'rit* is in de Hebreeuwse Bijbel een sleutelwoord (287 keer), en komt voor in theologisch belangrijke teksten: over God die God wil zijn voor zijn volk, hun een land belooft, aan respectievelijk David en Pinechas

een blijvend koningshuis en priesterschap toelegt, maar ook zijn volk een wet geeft en bitter klaagt dat zij zijn geboden overtreden. Bij zo'n gewichtige term is het cruciaal zich te realiseren hoe sterk dit woord in de eigen cultuur verankerd is.

Traditioneel wordt *berît* weergegeven door *verbond*, als een wederzijdse relatie met rechten en plichten.¹ Sinds D.J. McCarthy werd met name het *berît* aan de Sinai literair in verband gebracht met de structuur van Oud-Oosterse verdragsteksten, wat de idee van wederzijdsheid (zij het hiërarchisch gekleurd) nog versterkte.² E. Kutsch verwierp echter deze 'wederzijdsheid' als het gaat om God en mensen.³ In zijn visie geeft *berît* niet een relatie aan, maar wel een handeling waarmee iemand zichzelf dan wel iemand anders ergens toe verplicht (en feitelijk ook de inhoud van deze verplichting).

Deze stelling werd hevig bediscussieerd. Vooral in belofte-contexten nemen de meeste exegeten Kutsch' stelling nu over. Voor het *berît* aan de Sinai houdt men dikwijls wél de weergave 'verbond' aan, omwille van de gelijkenissen met de Oud-Oosterse verdragsteksten.

Machtsverhoudingen

Toch gaat een weergave als 'verbintenis, engagement' niet in tegen de resultaten van het onderzoek naar die verdragsteksten. Een *adê* geeft in veel gevallen geen wederzijds verdrag, maar wel een eed van trouw weer. Hiermee bedoelt men tekst, opgesteld door een heerser, waarmee die heerser zijn vazal ertoe verbindt, zich aan zijn verbintenis te houden. Een bekend voorbeeld is de *adê* van Esarhaddon.⁴ Deze koning laat verschillende vazallen zweren, Assurbanipal als troonopvolger te accepteren. Hoewel Esarhaddon het initiatief neemt, verplicht hij zichzelf tot niets. Het is de vazal die zich moet verbinden. Géén 'verbond' als wederzijdse rechten en plichten, maar een duidelijk eenzijdig én hiërarchisch gebeuren. Dit rollenpatroon (wie neemt initiatief, wie bepaalt wie zich verbindt, wie verbindt zich, wie heeft er voordeel bij?) loopt duidelijk parallel met het *berît* aan de Sinai. God kiest zich een volk en vraagt dit volk zich te verbinden tot zijn wet. De hogere positie van God staat zowel bij teksten over Gods beloften als bij teksten over Gods geboden buiten discussie.⁵ Telkens is het God die het initiatief neemt, bepaalt wie de ontvangers van zijn beloften of geboden zijn, tegenover wie God beloften in de toekomst gestand zal doen, wie door de verbintenis gebonden is, wat de inhoud ervan concreet is, hoe lang beloften gelden (van generatie op generatie) enzovoort. Deze hiërarchische wijze waarop beslissingen genomen worden en verbintenissen en wetten vastgelegd, staat ver af van onze democratische besluitvorming. Hiermee is reeds één

aspect van de culturele achtergrond, de hiërarchische machtsverhoudingen, aangegeven.

Het tweede aspect, het genderpatroon, zal nu verder uitgediept worden aan de hand van Genesis 17, tegen de ruimere achtergrond van hoe de term *berît* in de Hebreeuwse Bijbel functioneert.

Sara en het *berît* tegenover Abraham, zijn zaad en met name Isaak

Al in het begin van de verhalen over Abram en Sarai (Genesis 11:27-32, vergelijk 16:1) wordt vermeld dat Sarai onvruchtbaar is. Dit creëert spanning in het verhaal, zeker als Abraham keer op keer van Godswege een talrijk nageslacht toegezegd wordt, dat het land zal erven (Genesis 12:7; 13:16; 15:4-5). Is er in dit toekomstplaatje ook ruimte voorzien voor Sara? In Genesis 17:15-16 wordt helder dat via Sara deze belofte van nakomelingschap vervuld zal worden. Dit is des te opvallender, omdat de verwoording ervan zo expliciet parallel loopt met beloften aan Abraham zelf (Genesis 17:4-6). Zoals eerder haar man, zal ook Sarai voortaan met een andere naam door het leven gaan. Volken en koningen van volken zullen 'uit haar' (Sara) voortkomen zoals eerder een menigte van volken 'uit u' (Abraham). Voor het eerst krijgt Sara Gods zegen toegezegd (vergelijk met Abram: reeds in Genesis 12:2) en wordt de belofte van ouderschap uitgebreid van Abraham tot Sara. De bewuste parallele formulering van deze belofte roept vragen op naar de woorden aan Abraham die *niet* uitgestrekt worden tot Sara. Hierbij valt het sleutelwoord *berît* op. Dertien keer wordt deze term gebruikt in dit hoofdstuk, en niet één keer is Sara direct betrokken. Het begint al bij de inleiding van de belofte aan Abraham. God verklaart zijn voornemen om zich plechtig te engageren (12:2). Concreet houdt dit engagement in dat Abraham vader wordt van een menigte volken.⁶ Vanaf dit punt is ook 'zijn zaad' inbegrepen bij degenen tegenover wie God zich engageert van generatie op generatie (v. 7). Datgene waartoe God zich tegenover hen verplicht is tweeledig: God zal hun God zijn en hun het land Kanaän als bezit geven. Een belofte die ook voor Sara niet zonder belang is: God zal zijn engagement immers gestand doen tegenover haar nakomelingschap, zoals uit 17:21 duidelijk blijkt, en tegenover het volk waartoe zij als stammoeder behoort. De God die God wil zijn van dit volk is de God die haar zegent. Toch is zij geen rechtstreekse deelgenote van deze belofte. Dit betekent niet dat zij totaal buiten de geldigheid van deze plechtige verbintenis staat. Alsof God God zou willen zijn van heel het volk, maar niet van Sara. Maar het ontvangen van een dergelijk engagement is blijkbaar een mannenzaak, en het is via haar man en haar zoon dat ook Sara van de vruchten van deze verbintenis zal plukken.

Vanaf 17:9 is er sprake van een ander engagement, waar God Abraham toe bindt: hij en zijn nageslacht moeten alle mannen laten besnijden, vrijen en slaven gelijk. Het uitvoeren van dit gebod geldt als teken voor Gods belofte. Duidelijker seksespecifiek kan een gebod niet zijn. Enkel mannen kunnen in hun lichaam het teken dragen van een engagement dat ook voor hun vrouwen en dochters van wezenlijk belang is. Opvallend is, dat Ismaël besneden wordt zonder begunstigde te zijn van Gods verbintenis. Hoe valt dit alles te interpreteren vanuit de ruimere achtergrond van *b^erit* in de Hebreeuwse Bijbel?

***b^erit*: een zaak van macht en gender⁷**

Als men de teksten nagaat waarin enkel sprake is van mensen, blijkt hoe een *b^erit* (verbintenis, engagement, belofte) een typische mannenzaak is. Het aangaan van een dergelijke verbintenis gebeurt uitsluitend door mannen, en wel door mannen van macht en aanzien: stamleiders, koningen, priesters. Hun (hiërarchisch genomen) beslissingen hebben uiteraard een weerslag op de mensen voor wie zij verantwoordelijk zijn, en kunnen letterlijk over leven en dood gaan (bijvoorbeeld de belofte om de Gibeonieten in leven te laten, Jozua 9). Maar zelfs als vrouwen of ondergeschikte mannen rechtstreeks de gevolgen dragen van een *b^erit*, hebben zij hier niets in te zeggen (bijvoorbeeld Jeremia 34, de vrijlating van de slaven).

Met de term *b^erit* wordt ook het gender- en machtspatroon overgenomen in het spreken over God en mensen, zowel in het godsbeeld als in het mensbeeld. God handelt hiërarchisch, als een man van aanzien en macht, tegenover zijn uitverkorenen. De ontvangers van Gods beloften zijn mannen van aanzien: Noach en zijn zonen (Genesis 9), Abraham en zijn zaad (Genesis 15; 17), David en zijn koningshuis (2 Samuël 23:5; Psalm 89), Pinechas' zonen (Numeri 25:12-13). Zelfs als de inhoud van die beloften van wezenlijk belang is voor vrouwen, is die inhoud androcentrisch: het gaat om het overleven van mannen, hun bezit van het land, hun koningschap, hun priesterschap van vader op zoon. De machtspositie van deze belangrijke mannen wordt zo van Godswege bekrachtigd.

Gods beloften blijven eeuwig gelden en worden herdacht en gestand gedaan tegenover het volk. Ook beloften over de toekomst gelden voor heel het volk. Indirect zijn hiermee deze beloften inclusief geworden: ook de vrouwen zijn inbegrepen. Toch blijft de verwoording ervan dikwijls androcentrisch. Zo wordt naar Gods beloften uit het verleden verwezen als naar het 'engagement tegenover de vaders' (Deuteronomium 4:31 en 7:12). Hetzelfde geldt voor de verbintenis waartoe God heel het volk

verbindt: Gods wet. Waar *b^erit* verwijst naar datgene waartoe God mensen verplicht, kunnen vrouwen vermeld worden onder de mensen die de geboden moeten onderhouden (bijvoorbeeld Deuteronomium 29:8). Toch wordt deze vorm van engagement zelfs dan in androcentrische taal gegoten, het is 'de verbintenis die God de vaders bevolen heeft' (1 Koningen 8:21; Jeremia 11:4) of kortweg 'het *b^erit* van de vaders' (Maleachi 2:10). Omdat vrouwen net als mannen zich aan Gods geboden moeten houden, kunnen zij deze geboden ook overtreden. Dit is de enige situatie waarin een concrete vrouw als subject van de verbintenis-handeling wordt vermeld: als zij de verbintenis van haar God vergeet (Spreuken 2:17). Enkel in beeldspraak, waar het volk wordt voorgesteld als een vrouw, kan deze 'vrouw' zowel ontvangster van een belofte als degene die gebonden wordt door Gods wetten zijn (Ezechiël 16). De context is echter zeer negatief, de nadruk ligt vooral op het verbreken van de verbintenis waartoe het volk gebonden was.

Genderbepaald

Samenvattend kunnen we zeggen, dat de term *b^erit* (verbintenis, engagement) genderbepaald is. In de Oud-Oosterse samenleving verbinden machtige mannen zichzelf en anderen, ook als dit grote gevolgen kan hebben voor vrouwen en lager geplaatsten. In het theologische gebruik van de term *b^erit* wordt dit genderpatroon, net als de hiërarchische structuur, overgedragen op de houding van God tegenover zijn volk. Het is God die autonoom en hiërarchisch bepaalt waartoe hij zich verbindt, en tegenover wie. Zoals bij menselijke verbintenissen zijn de ontvangers van dergelijke beloften mannen, en zijn vrouwen maar impliciet betrokken via hun man, hun zoon, hun volk. Zoals een Oud-Oosters heerser zijn vazallen ergens toe kan verbinden, verbindt God ook zijn volk om zijn geboden na te leven. Hierbij zijn zowel mannen als vrouwen betrokken, wat inhoudt dat ook aan vrouwen verweten kan worden dat zij Gods wetten overtreden. Verbintenis en engagement, het zijn als weergave van *b^erit* geen machtsvrije of genderneutrale woorden. Integendeel: ze houden een hiërarchisch en androcentrisch perspectief in.

Sara in Genesis

Wat betekent dit nu voor de interpretatie van Genesis 17? Deze tekst bevat ideeën die in hun context opmerkelijk zijn. De onvruchtbare vrouw wordt ten dele op hetzelfde niveau gezet als haar man. De zoon van een slavin deelt gedeeltelijk in de belofte aan de zoon van haar meester. Toch is het duidelijk dat de tekst Sara als personage niet op dezelfde manier benadert als Abraham. Er wordt niet met haar, maar enkel over haar

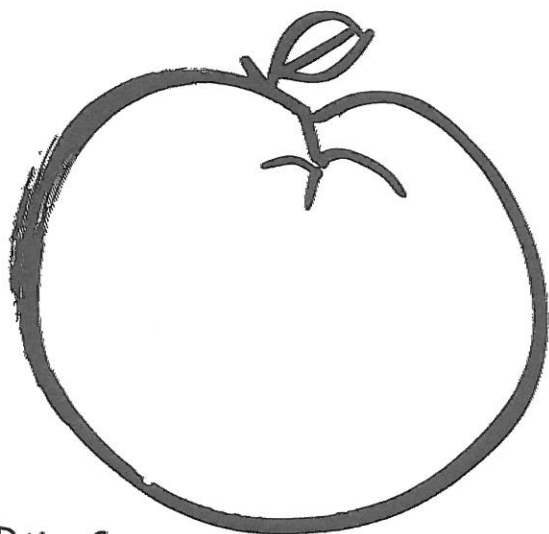
gesproken. Zij is geen deelgenote van een *b^crit*-belofte, kan niet zelf het teken dragen van Gods belofte aan haar zoon. Het engagement wordt aangegaan tegenover en door mannen. Er is een zekere parallel te trekken tussen de positie van Sara en van Ismaël. Geen van beiden zijn ontvangers van de belofte die Abrahams nageslacht geldt, hoezeer dit ook hun eigen leven raakt. Dit ligt in de lijn van het Oud-Oosterse denken, waarbij verbintenissen hiërarchisch aangegaan worden door en tegenover mannen, zelfs als de inhoud ervan de levens van vrouwen (en van ondergeschikte mannen) sterk beïnvloedt.

Dr. S. Van Den Eynde is als postdoctoraal onderzoekster van het Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek Vlaanderen verbonden aan de afdeling Bijbelwetenschappen – Oude Testament van de faculteit Godgeleerdheid aan de Katholieke Universiteit Leuven, België.

Noten

1. Vergelijk J. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen sowie die Stellung des Eides im Islam* (SGKIO, 3) Straatsburg 1914, p. 33: 'een wederzijdse relatie van bondgenoten met alle rechten en plichten die deze relatie voor de betrokkenen inhoudt'.
2. D.J. McCarthy, *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament* (AnBib 21A), Rome 1963, 2^e uitgebr. ed. 1978.
3. E. Kutsch, *Verheißung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten 'Bund' im Alten Testament* (BZAW, 131) Berlin/New York 1973. Het is bijvoorbeeld opvallend hoe God en mensen nooit tezelfder tijd subject zijn van een werkwoord met *b^crit* als object.
4. Naar deze *adê* wordt vooral verwezen in de context van de bespreking van *b^crit* in het boek Deuteronomium, omdat de vervloekingen in Deuteronomium 28 grote parallellen bevatten met die van deze *adê*. Van deze *adê* over de troonsopvolging zijn fragmenten van acht documenten gevonden, elk gericht tot een andere stadhouder, met telkens dezelfde inhoud (vandaar de 'vazallenverdragen van Esarhaddon').
5. In een beperkt aantal teksten verplichten mensen zich (opnieuw) ertoe om Gods geboden na te leven (2 Koningen 23:3 // 2 Kronieken 34:31-32; 2 Koningen 11:17; 2 Kronieken 23:16; 2 Kronieken 15:17).
6. Dat deze belofte herhaald wordt (zonder de *b^crit*-terminologie) in de beloften over Sara, kan niet als argument gelden om deze beloften als een *b^crit* te beschouwen. De inhoud van de belofte kan gelijkaardig zijn, zonder dat het engagement zelf een *b^crit* is. Vergelijk bijvoorbeeld de beloften over Ismaël in Genesis 16:10 en de beloften aan Abraham. Hoewel de verwoording van de beloften gelijkloopt, blijft Ismaël expliciet uitgesloten van het *b^crit* dat van generatie tot generatie via Isaak zal lopen (Genesis 17:21).
7. Zie hiervoor ook: S. Van Den Eynde, *Verbintenis, b^crit en gender*, in K. Biezeveld – S. Van Den Eynde – M. Misser – G. Speelman – M. Vermeij (eds.), *Proeven van Vrouwenstudies Theologie 6* (IIMO Research Publications), 2000, p. 199-212.

VERGELPING



golden delicious

Illustratie: Willeke Brouwer

Transparantie, geen interpretatie!

André Piet

Vijfenzeventig jaar geleden verscheen in Amerika het *Concordant Literal New Testament*. Adolph Ernst Knoch was de man achter deze *Concordant Version*. Overtuigd van de inspiratie van de 'heilige Schriften', vond hij dat de bestaande vertaalmethoden te veel ruimte boden aan de interpretaties van de vertalers. Knoch meende dat het mogelijk moest zijn om een veel *transparantere* bijbelvertaling te presenteren. Een bijbelvertaling die niet zozeer mooi en literair verantwoord is, maar die maximaal laat zien wat 'er staat geschreven' in de grondtekst. En waarin eigen gedachten van vertalers zoveel mogelijk uitgesloten zijn. Een bijbelvertaling dus die de lezer maximaal confronteert met de feiten van de grondtekst en minimaal met de *meningen* van de vertaler.

'Concordant' wil zeggen 'eensluidend', 'overeenstemmend'. Een concordante vertaling beoogt een één-op-één vertaling te zijn. Eén woord in de grondtekst met één vertaalwoord weergeven. Het uitgangspunt bij concordant vertalen is dan ook: *concordant waar mogelijk, maar altijd consistent*. De woordenschat van de grondtekst moet zoveel mogelijk in de vertaling intact blijven.

Woorden en hun betekenis

Woorden ontleen hun betekenis aan de wijze waarop ze worden gebruikt. Wanneer men een bepaald woord in de Bijbel wil leren kennen, dient men een concordantie op de grondtekst te raadplegen, om vervolgens na te gaan waar en hoe het betreffende woord wordt gebruikt. Het probleem is echter dat de concordantie op de grondtekst meestal de

discordantie van de bijbelvertaling aan het licht brengt. Iedereen die vertrouwd is met het bestuderen van de Bijbel kent dat verschijnsel. Om een willekeurig voorbeeld (of een voorbeeld van willekeur?) te geven: het Griekse woord *muthos* (vergelijk ons woord 'mythe') komt vijf keer in het Nieuwe Testament voor. Drie keer wordt het in de *NBG-vertaling 1951* weergegeven met 'verdichtsel', één keer met 'fabel' en één keer met '(oudevrouwen-)praat'. Dat is dus discordant, in tegenstelling overigens tot de *Statenvertaling*, die vijf keer van 'fabelen' spreekt.

Niet alleen wordt één woord uit de grondtekst met verschillende vertaalwoorden weergegeven, maar die vertaalwoorden kunnen op hun beurt weer de weergave zijn van verschillende woorden uit de grondtekst. Zo wordt bijvoorbeeld het woord *aion* onder meer met 'eeuwigheid' en 'wereld' vertaald. Discordant dus. Maar het woord 'wereld' dient niet slechts als vertaalwoord van *aion* maar ook van *kosmos*. Zo ontstaat er een wirwar van vertaalwoorden die het onderzoek naar bijbelwoorden buitengewoon lastig maakt.

Nog een voorbeeld: het Griekse woord *metano'eo* wordt afwisselend vertaald met 'berouw hebben' en 'bekeren'. Niet concordant dus. Maar 'bekeren' kan ook de weergave zijn van het Griekse woord *epi'strepho*. Het laat zich raden dat wanneer bij gelegenheid beide Griekse woorden in één zin worden gebruikt, zoals dat bijvoorbeeld in Handelingen 3:19 het geval is, dit wel tot geforceerde constructies moet leiden.

Een concordante vertaalmethode onderkent het hierboven beschreven probleem. Zij neemt daarom haar uitgangspunt in de woordenschat van de grondtekst. Dat levert niet altijd tekst op die het gehoor streelt. Maar het brengt wel veel meer de waarheid van de oorspronkelijke Schriften aan het licht. Is dat niet van veel groter waarde?

De methodiek van de *Concordant Version* opent de ogen voor veel zaken die in de gebruikelijke discordante vertalingen onder een bedekking blijven liggen.

Eeuwigheid of aeon?

Een ingrijpende verrassing levert de concordante vertaling van het reeds eerder genoemde Griekse woord *aion* op. Dit woord wordt in de *NBG-vertaling* weergegeven met 'wereld', met 'eeuw', maar meestal met 'eeuwigheid'. Het gaat er nu niet om *hoe* het woord *aion* concordant het beste kan worden weergegeven. Maar wel wat het resultaat zou zijn *als* dit woord concordant zou worden weergegeven. Een consequente weergave van een ronduit slecht vertaalwoord als 'eeuwigheid' kan dan al heel 'ontdekkend' zijn! In dat geval zouden we lezen over 'het einde van de eeuwigheid' (Matteüs 28:20), maar ook over 'vóór de eeuwigheden'

(1 Korintiërs 2:7), 'de voorbije eeuwigheden' en over 'de voleinding van de eeuwigheden' (Hebreeërs 9:26). Het idee van eindeloosheid dat het woord eeuwigheid in zich draagt, zou door de keuze van een concordante weergave vanzelf worden gecorrigeerd.

In Lucas 1:33 (*NBG*) wordt gezegd dat Christus zal heersen 'tot in eeuwigheid'. Paulus daarentegen stelt in 1 Korintiërs 15:25 dat Christus 'heerschappij uitdrukkelijk een 'totdat' heeft. Hoe kan dat?

Wel, in een concordante vertaling bestaat deze tegenstrijdigheid niet. Want deze leest in Lucas 1:33 (geheel conform de grondtekst) dat Christus heerst 'tot in de *aeonen*'. Geen eeuwigheid dus, maar aeonen.

De waarheid aangaande de aeonen in het verleden, het heden en de toekomst is in vrijwel alle bijbelvertalingen wegvertaald. De reden en achtergrond van dat fenomeen zijn nu niet aan de orde, maar het feit als zodanig is gemakkelijk te staven. Hieronder volgt een beknopte lijst van verwante uitdrukkingen, met in de linkerkolom de concordante, letterlijke weergave en in de rechterkolom de *NBG-vertaling*.

Concordante weergave	Weergave in NBG-vertaling 1951
tot in de aeon (Johannes 13:8)	in eeuwigheid
tot in de aeonen (Lucas 1:33)	tot in eeuwigheid
tot in al de aeonen (Judas:25)	in alle eeuwigheden
tot in de aeonen van de aeonen (Openbaring 20:10)	in alle eeuwigheden
tot in de aeon van de aeon (Hebreeën 1:8)	in alle eeuwigheid
tot in ... de aeon van de aeonen (Efeziërs 3:21)	van eeuwigheid tot eeuwigheid

Wat is er in de *NBG-vertaling* overgebleven van de verschillende uitdrukkingen waarin aeonen een rol spelen? Het woord 'alle' is in een aantal gevallen zomaar toegevoegd. Van *aeonen* worden (soms) eeuwigheden gemaakt, een woord dat op de keper beschouwd innerlijk tegenstrijdig is. Diverse nuancerings in de grondtekst zijn zonder enige noodzaak verdwenen. Een concordante vertaling daarentegen brengt ze aan het licht.

Andere voorbeelden

De waarde van consistentie in vertaalwoorden kan nauwelijks overschat worden. Voor bijbelstudie is zij onontbeerlijk. Hoe zouden we ons anders bijbelse (kern-)begrippen eigen kunnen maken? Laat ik nog een paar voorbeelden geven om dit duidelijk te maken.

Het meervoud van het Griekse woord *daimon* wordt in de *NBG-vertaling 1951* een enkele keer weergegeven met 'goden', soms met 'duivelen', maar meestal met 'boze geesten'. Dat laatste is niet echt een vertaling, maar een interpretatie. Niet dat het Nieuwe Testament geen melding maakt van 'boze geesten', maar dan staat er iets totaal anders (Lucas 8:2: *pneumatoon ponéroon*).

Door *daimon* met 'boze geest' te vertalen wordt er een moreel element ('boos') aan een volstrekt neutraal Grieks woord toegevoegd. Die keren dat *daimon* wordt vertaald met 'duivel' maakt de zaak evenmin duidelijker, omdat 'duivel' gewoonlijk het vertaalwoord is van *diabolos*. Op deze manier wordt de bijbellezer het onmiskenbare verschil onthouden dat de grondtekst maakt tussen verschillende begrippen. Discordante vertalingen blokkeren daarom de weg naar het verkrijgen van een juiste kennis van bijbelwoorden.

Het Griekse woord *apostolos* wordt vrijwel altijd met 'apostel' weergegeven. Van de ongeveer tachtig keer dat het woord voorkomt zijn daar drie uitzonderingen op. Eén keer wordt het vertaald met 'gezant' en twee keer met 'afgevaardigde'. Vanuit concordant gezichtspunt bezien had het vertaalwoord 'gezant' niet gebruikt mogen worden, omdat dit een aantal keren als vertaalwoord van het woord *pres'beno* dient.

Het woord 'afgevaardigde' geeft perfect de betekenis van *apostolos* weer. Waarom maakt men dan geen *consequente* keuze voor dit woord? Of (als u het onverteerbaar zou vinden wanneer de 'apostelen' uit het Nieuwe Testament zouden verdwijnen) waarom niet *apostolos altijd* weergeven met 'apostel'? De discordante weergave van de *NBG-vertaling 1951* wekt nu de indruk dat een 'afgevaardigde' iets anders zou zijn dan een 'apostel'. Daarmee bevestigt de *NBG-vertaling 1951* weliswaar een gangbaar dogmatisch inzicht, maar is ze daarmee niet inconsistent in haar benadering van de brontaal?

Laatste voorbeeld: het Griekse woord *aggelos*. Gewoonlijk wordt dit woord weergegeven met 'engel', soms met 'bode' en één keer met 'boodschapper'. De laatste twee vertaalwoorden heeft men gekozen wanneer het woord *aggelos* op Johannes de Doper, op Paulus, of op de verspieters in Jericho betrekking heeft. Begrijpelijk is deze discordantie natuurlijk wel, omdat het overeenkomt met het heersende idee dat engelen nu eenmaal geen mensen zijn. Maar het is strijdig met het gegeven dat het woord *aggelos* in de grondtekst zowel voor hemelwezens als voor mensen gebruikt wordt.

Tot slot

Uit bovenstaande voorbeelden moge duidelijk zijn welke waarde de

concordante vertaalmethode voor de liefhebber van de woorden Gods kan hebben. Slechts eensluitende vertaalwoorden stellen de bijbellezer in staat door te dringen tot de betekenis van de woorden van de grondtekst. Een concordante vertaling confronteert de bijbellezer met de feiten van de grondtekst, waardoor de 'leek' – niet afhankelijk van de interpretaties van de 'professional' – zijn eigen conclusies kan trekken.

Concordante en discordante vertaalwoorden verhouden zich als sterren tot planeten. Echte sterren hebben een vaste plaats aan het firmament, terwijl planeten – naar hun oorspronkelijke betekenis – dwaalsterren zijn. Zeker, planeten verspreiden licht. Maar de ene keer staan ze in het ene sterrenbeeld, de andere keer in een ander sterrenbeeld. Planeten dwalen aan de hemel en laten zich daardoor moeilijk vinden. Ze bieden geen houvast.

In onze donkere wereld is er niets wat meer vóórlicht en wezenlijke oriëntatie biedt dan de woorden Gods. Een consequente, betrouwbare overzetting van die woorden is van vitaal belang. Aan deze overtuiging ontleent de concordante vertaalmethode haar bestaansrecht.

Dhr. A. Piet is beheerder van de internetsite www.goedbericht.nl en medewerker van www.soundwords.nl. Hij is tevens werkzaam in de bloemisterij.

Bronzen zuilen en koperen schalen

Saskia van der Lingen en dr. Marie-José Wijntjes

In de Nieuwe Bijbelvertaling wordt ernaar gestreefd op een consistente manier om te gaan met de vertaling van 'realia', zaken uit de werkelijkheid waarover in de bijbelteksten sprake is. Concordant vertalen van realia klinkt eenvoudig, maar is het allerminst. Niet elk woord betekent in elke context hetzelfde. Het gaat erom de juiste betekenis in de betreffende context te vinden en daar vervolgens concordant mee om te gaan.

Een voorbeeld van zo'n woord is de Hebreeuwse term *nechosjèt*. Dit woord kan zowel koper als brons betekenen. Een bewijsplaats voor de betekenis 'koper' treft men aan in Deuteronomium 8:9: '... een land waar u ijzer vindt in het gesteente, en waar u *koper* delft uit de bergen.'

Aangezien het woord hier een delfstof aanduidt, moet het wel 'koper' betekenen en dat hebben alle vertalingen hier dan ook.

Maar vervolgens hebben enkele vertalingen op *alle* andere plaatsen waar het voorkomt: 'brons'. De Spaanse vertaling *Dios Habla Hoy* (DHH) maakt alles van 'bronce', ook de slang in 2 Koningen 18:4, maar niet in Deuteronomium 8:9; de *Willibrordvertaling* (1995) vertaalt overal 'brons', maar niet in Deuteronomium 8:9 en Zacharia 6:1; de *Traduction Oecuménique de la Bible* (TOB) heeft overal 'bronze', behalve in Deuteronomium 8:9. Op semantisch niveau in de vertaling ontstaat dan wel enig ongemak, vooral waar het woordje 'brons' opduikt in opsommingen van grondstoffen, van metaalertsen dus, in de reeks: 'goud, zilver, *brons* en ijzer'. Op veel plaatsen kan het woord zeker brons betekenen. Maar het op alle plaatsen zo vertalen is de werkelijkheid geweld aandoen.

Andere vertalingen wisselen 'koper' en 'brons' af naar gelang de context. Zo bijvoorbeeld de *Jewish Publication Society* (zie bijvoorbeeld

1 Kronieken 18:8 en 10); de *New English Bible* (NEB; vergelijk 1 Kronieken 18:8 en 10); de *Groot Nieuws Bijbel* (1996) die erg vaak met 'brons' vertaalt, maar ook 'koper' gebruikt (vergelijk 1 Kronieken 15:19 met 18:8 en 18:10); de *Einheitsübersetzung* (EÜ) die erg vaak 'brons' heeft, maar in 2 Koningen 18:4 toch geen bronsen slang durft te vertalen, daar heeft EÜ 'Kupferschlange'.

Koper en brons in de NBV

In de NBV is de volgende vertaalstrategie gevolgd: in opsommingen met andere zuivere metalen of in opsommingen van voorwerpen van zuivere metalen vertalen we met 'koper'. In andere gevallen laten we de keuze afhangen van het formaat en de functie van het betreffende voorwerp en van de manier waarop het is vervaardigd. Voor deze keuze zijn de volgende redenen:

1. Het is waarschijnlijk dat er in het Oude Testament zowel van koperen als van bronzen voorwerpen wordt gesproken, en onwaarschijnlijk dat er uitsluitend van het een of uitsluitend van het ander wordt gerept.
2. Een argument om met 'brons' te vertalen is dat er veel bronzen voorwerpen uit de oudheid zijn gevonden. Daartegenover staat dat er ook koperen voorwerpen zijn gevonden. Tegelijkertijd zijn koperen voorwerpen in de minderheid juist omdat ze eerder vergaan en ook omdat ze gemakkelijk om te smelten zijn en beter kunnen worden hergebruikt. Hoe het precies zat met de koperlegeringen in het Oude Testament kunnen wij niet weten. Tegenwoordig zijn er ongeveer achthonderd legeringen bekend, allemaal met andere eigenschappen. Wij zullen dus moeten afgaan op de eigenschappen die alle koperlegeringen met elkaar delen, en waarin koperlegeringen verschillen van koper. Een leidraad bij die keuze kan het werkwoord zijn dat in combinatie met *nechosjèt* wordt gebruikt.

Het werkwoord 'gieten' komt dikwijls voor bij voorwerpen die waarschijnlijk van brons zijn gemaakt, het werkwoord 'hameren' of de term 'vlechtwerk' bij voorwerpen die waarschijnlijk van koper zijn.

Delfstof en koperlegeringen

Koper is een *delfstof*. Waarschijnlijk werd koper gevonden in de vorm van erts (zie de *Anchor Bible Dictionary* onder Timna). Het is een stevig maar pletbaar, vrij zwaar metaal met een hardheid van 50-130 Vickers¹. Koper wordt geslagen, rond een aambeeld, om er een vorm in te krijgen. Het is geschikt materiaal om gedetailleerde versieringen uit te maken. Koper heeft, als het gepoetst wordt, een sterke, blinkende glans en wordt groen als het oxideert.

Brons is een verzamelnaam voor *koperlegeringen*. Brons heeft een grotere hardheid dan koper en leent zich daarom goed voor grote, dragende constructies. Brons wordt gegoten. Het heeft een smeltpunt dat gemiddeld 100-50 graden lager is dan dat van koper, afhankelijk van de samenstelling van de legering. Brons is in tegenstelling tot koper zeer goed tegen water bestand, vandaar dat waterbekkens en voorwerpen die buiten worden gebruikt waarschijnlijk eerder van brons werden gemaakt.

Het woord *nechosjèt* komt 133 maal in het Oude Testament voor. De concordantie van Eben-Shoshan geeft als inleiding bij het woord: 'roodachtig of geel metaal, gemakkelijk dun te slaan', een typische beschrijving voor 'koper'. Het *Hebraïsches und Aramaïsches Lexicon zum Alten Testament* (HAL) geeft de omschrijving: 'Kupfer, m. Zinn legiert > Bronze', maar waagt zich niet aan een betekenis in vette lettertjes. Wel noemt het HAL de kopermijnen van Timna. Een ander woordenboek, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (BDB), geeft 'copper, bronze'. In het hedendaags Hebreeuws heeft het woord nog steeds de twee betekenissen 'brons' en 'koper'.

'Koper' en 'brons' in 1 en 2 Samuël

In 1 Samuël² komt het woord *nechosjèt* voor in 17:5, 6, 38. Al deze plaatsen hebben betrekking op de wapenuitrusting van Goliath. Omdat het waarschijnlijk is dat wapens in het eerste millennium voor Christus vanwege de hardheid van brons werden vervaardigd en niet van koper, hebben wij hier in alle vijf de gevallen met 'brons' vertaald.

In 2 Samuël komt de term voor in 8:8, 10 en 21:16. In 2 Samuël 8:8 gaat het om buit die David weghaalt uit de op Hadadezer veroverde steden Betach en Berotai. Daar lijkt koper als grondstof, als erts of als koper gewonnen uit erts, meer voor de hand te liggen. In vers 10 worden geschenken naar David gebracht 'van goud, zilver en koper', in een opsomming van metalen dus waarin wij aan koper de voorkeur hebben gegeven omdat koperen voorwerpen, naast de waarschijnlijk iets kleinere gouden en zilveren voorwerpen, goed passen. Ook zij glimmen, ook zij kunnen elegante vormen hebben. In 21:16 gaat het om een gewicht van 300 sjekel koper (een vertaling als *DHH* impliceert hier het woord 'koper/brons').

'Koper' en 'brons' in 1 en 2 Koningen

Het woord komt vaak voor in verband met de inrichting van de tempel in 1 Koningen. De plaatsen zijn: 1 Koningen 4:13; 7:14, 15, 16, 27, 30, 38, 45, 47; 8:64; 14:27.

In 4:13 hebben wij vertaald: '... in deze streek lagen zestig grote,

ommuurde steden met poorten met bronzen grendels'. Alles in deze tekst wijst erop dat hier stevigheid en onneembaarheid bedoeld wordt, en daar hoort een bronzen grendel bij, en niet een gemakkelijk vervormbare van koper. In 1 Koningen 7 gaat het over de tempelbouw, en vanaf vers 14 ook over het vervaardigen van de bronzen en koperen voorwerpen. In vers 14 voeren wij Chiram als 'bronsgieter' op, die alle kennis bezit 'voor het vervaardigen van brons- en koperwerk'. In vers 15 begint hij met 'bronzen zuilen', die in vers 16 kapitelen krijgen van 'gegoten brons'. Ook de 'Zee', het enorme waterbekken dat gedragen wordt door twaalf stieren, is in de NBV van gegoten brons. Daarna maakt Chiram de verrijdbare wasbekkens, waarvan de onderstellen, de wielen, de assen, velgen, spaken en naven van de wielen, de ophanging, de bronzen ringen waarin de bekkens rusten en de bekkens zelf allemaal van brons zijn (v. 27-39). Vanaf vers 40 worden er kleinere voorwerpen genoemd, zoals offerschalen en vuurscheppen, en die zouden van koper gemaakt kunnen zijn. Daarom vertalen we in vers 45 dat Chiram alle eerder genoemde dingen maakte van 'gepolijst koper en brons'. Er zat een zo grote hoeveelheid materiaal in deze voorwerpen verwerkt, dat Salomo ze niet wilde laten wegen: 'het gewicht aan koper en brons was te groot om het te kunnen bepalen'. In 8:64 wordt gesproken van het 'bronzen altaar', het altaar was vrij groot en daarom waarschijnlijk van gegoten brons. In 14:27 laat koning Rechabeam bronzen schilden maken; brons omdat dat harder is en voor wapens meer geschikt.

De plaatsen in 2 Koningen zijn: 16:14, 15, 17; 18:4; 25:13, 14, 16, 17. In 2 Koningen 16 gaat het over het bronzen altaar waar sprake van was in 1 Koningen en ook over de 'Zee' en de bronzen stieren waarop die rustte. In 18:4 gaat het over een koperen slang, die wij 'Koperslang' hebben genoemd. In 25:13-17 gaat het weer over de voorwerpen in de tempel die reeds in 1 Koningen aan de orde zijn geweest. Ook hier hebben we de grote voorwerpen, zoals de zuilen en hun kapitelen, de verrijdbare wasbekkens en de 'Zee' van brons gemaakt, maar de kleine voorwerpen zoals de vuurbekkens, vuurscheppen, messen en kommen van koper. Dat laatste wordt versterkt doordat in vers 15 zilveren en gouden vuurbakken en offerschalen worden genoemd, waarnaast koperen vuurbekkens, vuurscheppen, messen en kommen niet misstaan.

'Koper' en 'brons' in 1 Kronieken

De plaatsen in 1 Kronieken zijn: 15:19; 18:8, 10; 22:3, 14, 16; 29:2, 7.

In 15:19 gaat het over 'koperen cimbalen'. In 18:8 staat: 'Uit Tibchat en Kun ... bracht hij een grote hoeveelheid koper mee. Dit werd later door Salomo gebruikt om er de bronzen Zee, de zuilen en andere voorwerpen

van brons en koper van te maken.' Dit is dezelfde vertaalstrategie als in 1 Koningen in een notendop. In vers 10 stuurt Toï gouden, zilveren en koperen voorwerpen naar David. Dit is vergelijkbaar met 2 Samuël 8:8, zie boven. In hoofdstuk 22 wordt verteld over het aanleggen van voorraden materiaal voor de tempelbouw, waarbij het woord 'koper' tweemaal voorkomt in een volledige opsomming van zuivere metalen (in vv. 14 en 16) en eenmaal in een onvolledige opsomming, waarin verder alleen 'ijzer' wordt genoemd (vers 3). Dat is ook het geval in 29:2 en 7, waarin 'koper', naast 'goud', 'zilver' en 'ijzer' zijn natuurlijke, door waarde bepaalde plaats inneemt.

S. van der Lingen is als vertaalkundige in dienst van het project NBV.
Dr. M.J.A. Wijntjes is vertaler klassiek-Hebreeuws bij het Nederlands Bijbelgenootschap.

Geraadpleegde literatuur

- *Anchor Bible Dictionary*, David Noel Freedman, Doubleday 1992 (ABD).
- *Hebraisches und Aramaisches Lexicon zum Alten Testament*, Leiden 1967-1996 (HAL).
- *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs (BDB).
- Kenneth G. Budinski, *Materiaalkunde voor Technici*, Academic Service Schoonhoven 1996. Hieruit hoofdstuk 16 'Koper en Koperlegeringen', p. 615-642.

Noten

1. Dit is de hardheidsbepaling volgens Vickers. Met een diamanten piramide wordt een indruk in het materiaal gemaakt. Onder een daartoe geschikte microscoop wordt de oppervlakte van de indrukking gemeten. De hardheid volgens Vickers is dan gedefinieerd als de verhouding tussen de uitgeoefende kracht in kilogramforce en de oppervlakte van de indrukking in vierkante millimeter.
2. De auteurs van dit artikel waren als vertalers betrokken bij de boeken 1 en 2 Samuël, 1 en 2 Koningen en 1 Kronieken.

Definitie

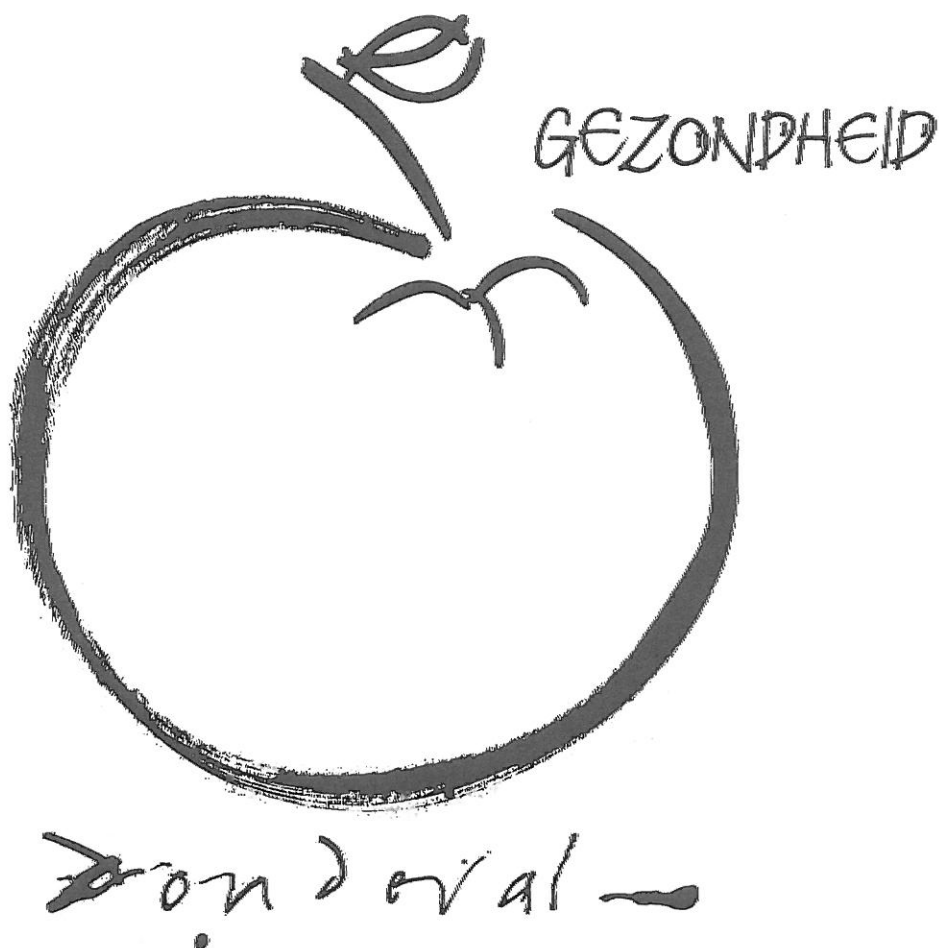
Concordantie, wat is dat?

Drs. Tamara Mewe en Saskia van der Lingen

Er zijn eigenlijk maar twee manieren om met de Bijbel om te gaan: men kan hem letterlijk nemen of men neemt hem serieus.¹

Het project Nieuwe Bijbelvertaling is doelbewust breed opgezet. Het vertaalteam bestaat uit theologen, hebraïci, neerlandici en vertaalwetenschappers. Al meteen in de aanloopfase van het project dreigde er tussen de nieuwbakken collega's begripsverwarring te ontstaan. Elk bracht vanuit zijn of haar discipline een eigen begrippenapparaat mee. Sommige vaktermen bleken in de verschillende disciplines een andere inhoud te hebben, andere waren voor collega's uit andere vakgebieden onbekend. Voor het *Handboek NBV* is daarom in 1998 een lijst opgesteld van vaktermen zoals ze binnen het project worden gebruikt.

Een van de vaktermen die voor de niet-theologen onbekend was, was het begrip 'concordantie'. Vanuit de literatuur- en vertaalwetenschap kende men het alleen zoals het in Van Dale wordt omschreven: 'register waarin al de woorden van een bepaald auteur alfabetisch voorkomen, met aanwijzing van de plaats waar zij staan, m.n. zo'n register van de bijbel'. Inmiddels hebben de literatuur- en vertaalwetenschappers in het vertaalteam door ondervinding twee dingen geleerd, namelijk wat concordantie, of liever gezegd, concordant vertalen in de bijbelwetenschap betekent, en dat het begrip in de geschiedenis en praktijk van het bijbelvertalen een belangrijke rol speelt. Concordant vertalen betekent, kort gezegd, één en hetzelfde woord uit de brontekst steeds op dezelfde wijze in de vertaling weergeven. Op welke manier daarmee in de NBV moet worden omgegaan, is binnen het project



Illustratie: Willeke Brouwer

onderwerp van veel methodische discussie. In het artikel van S. van der Lingen en M.J. Wijntjes wordt daar verder op ingegaan.

Bijbelvertalen en concordantie

Tekenend voor de vanzelfsprekendheid van het begrip concordantie binnen de wereld van het bijbelvertalen is dat niemand eraan gedacht heeft de term in de lijst van vaktermen in het *Handboek* te definiëren. In de Vertaalprincipes, die voorafgaand aan de start van het project in februari 1993 zijn geformuleerd, valt de term slechts tussen haakjes. Het streven om zo dicht mogelijk bij de grondtekst te blijven betekent volgens vertaalprincipe B.2.3: 'Niet een en hetzelfde woord op verschillende manieren weergeven als de context dezelfde is (de beperkte concordantie).'²

Het begrip concordantie in de vertaalwetenschap

In de 'seculiere' vertaalwetenschap is het begrip concordantie zo goed als onbekend. Vertaalwetenschap als onderwerp van studie en theorievorming is een betrekkelijk jonge discipline. In Nederland werd het van circa 1960 tot 2000 onderwezen als doctoraalstudie aan de Universiteit van Amsterdam en sinds een tiental jaren als afstudeerrichting aan de Rijksuniversiteit Utrecht. De Vrije Universiteit kent een postdoctorale opleiding bijbelvertalen.

De vertaalwetenschap stoelt in belangrijke mate op de geschiedenis van het bijbelvertalen. De Bijbel is immers in de westerse cultuur de tekst met de langste en rijkste vertaaltraditie. Al heel vroeg hebben bijbelvertalers in traktaten verantwoording van hun werkwijze afgelegd. De oudste vertaaltheoretische bronnen waarmee studenten vertaalwetenschap in inleidende colleges bekend worden gemaakt zijn (na Cicero) Hiëronymus en Luther. Als grondlegger van de moderne vertaalwetenschap en uitvinder van het begrip 'dynamische equivalentie' wordt Eugene Nida behandeld, wiens theorieën eveneens in de praktijk van het bijbelvertalen verankerd zijn. Maar het begrip concordantie komt in die colleges ondanks alle aandacht voor bijbelvertalers en hun overwegingen niet aan de orde.

In de recente vertaalwetenschappelijke literatuur is de term 'concordantie' vrijwel niet te vinden: niet in inleidingen in de vertaalwetenschap³, niet in encyclopedische werken⁴, niet in handleidingen voor vertalers of vertaalkundige beschouwingen⁵ en zelfs niet in boeken die specifiek ingaan op wat tegenwoordig wordt genoemd het vertalen van sensitieve teksten (zoals de Bijbel).⁶ Hooguit wordt er in paragrafen over 'equivalentie' of 'herhaling' gewaarschuwd tegen mechanistische een-op-

een-weergave van woorden uit de brontekst in de vertaling. De term 'concordantie' valt daarbij niet. Slechts in één enkel vertaallexicon wordt het begrip genoemd. In de *Dictionary of translation studies* is de term 'concordance' opgenomen. Daar is echter geen definitie te vinden, maar slechts een verwijzing naar de term 'verbal consistency' zoals Nida die gebruikt.⁷ In het 'Vertaal-ABC' van Siegel en Naaijens komt de term 'concordantie' daarentegen niet voor, terwijl er onder 'herhaling' slechts over herhaling als stijlfiguur wordt gesproken en wordt gewaarschuwd tegen merkwaardige resultaten bij letterlijk vertalen.⁸

Van concordant naar idiolect

Alleen in literatuur die geheel of gedeeltelijk aan bijbelvertalen is gewijd, komt de term 'concordantie' voor. Vaak gaat het dan om literatuur uit theologische hoek die binnen de vertaalwetenschap vrijwel onbekend blijft.

Hollander, die zich op het raakvlak tussen beide disciplines begeeft, noemt in een inleiding op de vertaalpraktijk het begrip concordantie wanneer hij Hiëronymus bespreekt in een hoofdstuk over de geschiedenis van het bijbelvertalen. Hij beschrijft hoe Hiëronymus 'de draak steekt met mensen die eigen Griekse versies van het oude testament maakten die veel letterlijker [dan de Septuaginta] waren en zelfs de etymologie van woorden en delen van woorden in hun vertaling wilden laten doorklinken.' Concluderend wordt over Hiëronymus opgemerkt: 'het *concordantiebegin*sel, dat wil zeggen de opvatting dat een woord in de gevende taal altijd door eenzelfde woord in de ontvangende taal moet worden weergegeven, is hem volkomen vreemd. *En terecht*.'⁹ [curs. TM/SvdL.] Waarna ook Hollander zich kritisch uitlaat over de veronderstelling dat brontaalwoorden één op één in de doeltaal kunnen worden overgezet.

Overigens wordt in een later werk van Hollander de voorkeur gegeven aan de term 'idiolect vertalen' in plaats van 'concordant vertalen'.¹⁰ Opmerkelijk genoeg wordt de term 'idiolect' in de seculiere taal- en vertaalwetenschap voor iets heel anders gebruikt, namelijk ter aanduiding van het particuliere taalgebruik van één bepaald persoon of personage. Ook 'idiolect vertalen' is daarmee een term die uitsluitend in bijbelvertaalkringen gehanteerd wordt.

'Real' en 'pseudo' concordance

Beekman en Callow behandelen concordantie in een apart hoofdstuk van hun boek *Translating the Word of God*.¹¹ Beekman en Callow

onderscheiden 'real concordance' en 'pseudo concordance'. Van 'real' of 'true concordance' is alleen sprake wanneer een woord dat verschillende keren in een tekst voorkomt steeds naar slechts een van zijn betekenissen verwijst. Wanneer dat niet het geval is en het woord verschillende betekenisnuances vertoont in de tekst, dan is er volgens hen sprake van pseudo-concordantie, die in de vertaling zelden gehandhaafd kan blijven omdat de doeltaal de verschillende betekenissen vaak met verschillende woorden zal moeten weergeven.

Brontaalgericht en doeltaalgericht

De eeuwenoude richtingenstrijd in de vertaalkunde is die tussen 'letterlijk' en 'vrij' vertalen. Tegenwoordig spreekt men liever van 'brontaalgericht' en 'doeltaalgericht', hoewel dat onderscheid niet helemaal hetzelfde is. Cicero (en later Horatius), voor wie het vertalen in dienst stond van de opleiding in de retorica, raadde woord-voor-woordvertaling (*ut interpretes*) af en pleitte voor vertalen *ut orator* met als doel het doeltaalpubliek zo effectief mogelijk te overtuigen – een vorm van dynamische equivalentie *avant la lettre*. Hiëronymus prefereerde een betekenis-voor-betekenisvertaling en Luther maakte een doeltaalgerichte vertaling; hij wilde het woord van God weergeven in de omgangstaal van de gewone mensen van zijn tijd.¹²

Tijdens de Duitse romantiek leefde de voorkeur voor letterlijk vertalen sterk op, zowel in de vertaalpraktijk als in de theorievorming, met Schlegel en Schleiermacher als voornaamste vertegenwoordigers. Zij streefden ernaar het taalsysteem van de brontekst door de vertaling heen te laten schemeren, zodat de lezers als het ware Grieks konden lezen in Duitse woorden. Het ging hen daarbij in de eerste plaats om zinsbouw en grammatica, niet om woordkeus, en van concordantie wordt niet gerept.¹³ Nida heeft samen met Charles Taber zijn theorie gepubliceerd in 1969.¹⁴ Zijn werk heeft ook buiten de wereld van het bijbelvertalen veel invloed gehad. In hun boek wordt de term 'concordantie' wel genoemd, althans in het register, waar wordt verwezen naar 'verbal consistency'. In de tekst zetten Nida en Taber uiteen wat het verschil is tussen 'contextuele consistentie' en 'lexicale consistentie' en betogen zij dat het Griekse woord *sōma* in verschillende contexten vaak iets anders betekent en dan bij voorkeur verschillend vertaald moet worden. Zij houden dus een pleidooi tegen concordant vertalen.

Buber en Rosenzweig

Twee bijbelvertalers uit de twintigste eeuw die zich opnieuw bij de richting van het 'letterlijk' vertalen aansloten, zijn Martin Buber en Franz

Rosenzweig met hun vertaling van de Pentateuch. Het begrip 'concordantie' wordt door Nederlandse bijbelvertalers vaak met deze twee mannen in verband gebracht. In zijn commentaar bij de vertaling heeft Buber het echter niet over concordantie, maar over de weergave van motiefwoorden: 'Onder motiefwoord [Leitwort] moeten woorden of woordstammen worden verstaan die binnen een tekst of samenhangend tekstgedeelte op betekenisvolle wijze worden herhaald.' Buber en Rosenzweig wilden dus niet alleen identieke woorden, maar zelfs identieke woordstammen op identieke wijze in de vertaling weergeven.¹⁵ Deze zienswijze is de seculiere vertaalwetenschap, zoals gebleken is, vreemd.

Slot

Uit deze literatuurverkenning moge blijken, dat het begrip concordant vertalen in de vertaalwetenschap geen vanzelfsprekendheid is, en dat de term binnen de kringen van het bijbelvertalen weliswaar wordt gebruikt, maar zelden gedefinieerd en ter discussie gesteld. In andere artikelen van dit nummer is op de mogelijkheden en onmogelijkheden van concordant vertalen nader ingegaan.

Drs. T. Mewe studeerde Duits met als specialisatie Vertaalwetenschap aan de Universiteit Utrecht.

S. van der Lingen studeerde Vertaalwetenschap aan de Universiteit van Amsterdam.

Beiden zijn in dienst van het project Nieuwe Bijbelvertaling.

Noten

1. 'Es gibt im Grunde nur zwei Arten des Umganges mit der Bibel: man kann sie wörtlich nehmen oder man nimmt sie ernst.' Pinchas Lapide, *Ist die Bibel richtig übersetzt?* Gütersloh 1986.
2. Over de invulling die aan het begrip 'beperkte concordantie' moet worden gegeven, wordt binnen het projectteam tot op de dag van vandaag geredetwist.
3. Raymond Van den Broeck en André Lefevre, *Uitnodiging tot de vertaalwetenschap*, Muiderberg 1979.
Kitty M. van Leuven-Zwart, *Vertaalwetenschap: ontwikkelingen en perspectieven*, Muiderberg 1992.
Gideon Toury, *Descriptive translation studies and beyond*, Amsterdam/Philadelphia 1995.

Mary Snell-Hornby (Hrsg.), *Handbuch Translation*, Tübingen 1998.

4. Mona Baker (ed.), *Encyclopedia of translation studies*, London/New York 1998.
5. Arthur Langeveld, *Vertalen wat er staat: aspecten van het vertalen*, Amsterdam 1988.
Basil Hatim and Ian Mason, *The translator as communicator*, London 1997.
6. Karl Simms, *Translating sensitive texts: linguistic aspects*, Amsterdam/Atlanta 1997.
7. Mark Shuttleworth and Maria Cowie, *Dictionary of translation studies*, Manchester 1997.
8. Klaus Siegel en Ton Naaijken, 'Vertaal-ABC', in 20 afleveringen verschenen in *Van taal tot taal*, 1988-1992.
9. Harm W. Hollander, *Vertalen: een eerste kennismaking*, Utrecht 1988, hoofdstuk 10, p. 102.
10. Harm W. Hollander, *Spectrum van bijbelvertalingen: een gids*, Zoetermeer 1994, p. 93.
11. John Beekman and John Callow, *Translating the Word of God, with scripture and topical indexes*, Michigan 1974, 1978⁴ hoofdstuk 10.
12. Hieronymus, 'Brief an Pammachius', in: Hans Joachim Störig (Hrsg.), *Das Problem des Übersetzens*, Darmstadt 1963, p. 1-13.
Martin Luther, 'Sendbrief vom Dolmetschen' (1530), in: Störig, p. 14-32.
13. Friedrich Schleiermacher, 'Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens' (1813), in: Störig, idem, p. 38-70.
14. Eugene Nida and Charles Taber, *Theory and practice of translation*, Leiden 1969, p. 15-22.
15. Martin Buber, 'Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift' (1953), in: Störig, p. 348-388.
Franz Rosenzweig, 'Die Schrift und Luther' (1926), in: Störig, p. 220-248.