

Inhoud

Loeit een os bij zijn voederbak?

2

De weergave van retorische vragen in Job in de *Bijbel in Gewone Taal*
Jaap van Dorp

De redding van Zacheüs (Lucas 19:1-10)

12

Exegetische notities bij de lezing van de Nationale Bijbelzondag
(31 oktober 2010)
Matthijs de Jong

De vertaling van het Hebreeuwse *liwjatan* in *De Nieuwe Bijbelvertaling*

24

Een kwestie van contextueel vertalen?
Kees Verdegaal

‘Nee hè, hij heeft zijn horloge nog om!’

31

Het vermijden van anachronismen bij het vertalen van
het Oude Testament
Paul Lawrence

Kort Nieuws

39

Loeit een os bij zijn voederbak?

De weergave van retorische vragen in Job in de Bijbel in Gewone Taal

Jaap van Dorp

Het Nederlands Bijbelgenootschap werkt momenteel aan de *Bijbel in Gewone Taal* (BGT). Dit wordt een vertaling in eenvoudig Nederlands, die voor iedereen begrijpelijk moet zijn, ook voor mensen die weinig lezen of moeite hebben met lezen. De vertaling zal verschijnen in 2014. Informatie is te vinden op www.bijbelgenootschap.nl onder ‘Bijbel in Gewone Taal’. Met *Andere Woorden* schenkt aandacht aan deze nieuwe vertaling met een serie artikelen over specifieke vertaalkwesties.’ In deze aflevering gaat het over de vertaling van retorische vragen in het boek Job.

Retorische vragen in de Bijbel

De retorische vraag is een stijlmiddel dat in de hele Bijbel vaak wordt gebruikt. Een van de bekendste retorische vragen staat in Romeinen 8:31: ‘Als God vóór ons is, wie kan dan tegen ons zijn?’ Paulus vraagt de lezers van de brief aan de Romeinen niet als antwoord een naam van een tegenstander te noemen. Hij wil met de retorische vraag als stijlmiddel slechts heel sterk benadrukken dat niets of niemand het leven met God teniet zal kunnen doen. Hetzelfde stijlmiddel past Paulus ook toe in Romeinen 8:33-34: ‘Wie zal Gods uitverkorenen aanklagen?’ en ‘Wie zal hen veroordelen?’ Het zijn geen vragen om nieuwe informatie, want zowel Paulus als de lezers van de brief weten het antwoord al: niemand.

Een bekend tekstgedeelte in vraagvorm in het Oude Testament is Amos 3:3-8. De profeet Amos dient zijn hoorders die zijn onheilsprediking niet op prijs stellen, van repliek door aan hen zeven vragen voor te leggen waarvan een aantal een algemeen geldende waarheid betreft. Amos daagt zo zijn hoorders niet uit om nieuwe informatie te geven. Met de retorische vraag als bijzonder stijlmiddel wil de profeet hun aandacht vasthouden, de spanning in zijn betoog opvoeren en hen een niet te missen conclusie laten trekken. Een selectie uit Amos 3:3-8 (NBV):

³ Gaan er ooit twee samen op weg zonder bij elkaar te zijn gekomen? (...)

⁵ Duikt ooit een vogel in een klapnet neer als het aas ontbreekt? (...)

⁷⁻⁸ Zo doet God, de HEER, niets zonder dat hij zijn plan heeft onthuld aan zijn dienaren, de profeten.
God, de HEER, heeft gesproken – wie zou er niet profeteren?

Amos wijst erop dat alles wat er gebeurt, een oorzaak heeft, en hij kiest zijn voorbeelden daarbij zo dat zijn hoorders het zonder aarzelen met hem eens kunnen zijn. Het is natuurlijk vanzelfsprekend dat als twee mensen samen ergens naar toe gaan, zij eerder op de dag elkaar hebben ontmoet op een afgesproken plaats. En als een vogel in de val van een vogelvanger duikt, komt dat uiteraard doordat het dier door het lokaas is aangetrokken (Amos 3:5). De hoorders van Amos kunnen eigenlijk niet anders dan de wetmatigheid van oorzaak en gevolg in de genoemde gevallen erkennen. En dan zullen ze Amos ook moeten bijvallen als hij in Amos 3:7-8 stelt dat God hem opdracht heeft gegeven (oorzaak) om aan Israël onheil te verkondigen (gevolg). Ook daar gebruikt de profeet de retorische vraag als middel om een evidente waarheid te beklemtonen.

Retorische vragen in Job

In het boek Job komt de retorische vraag vaak voor, niet alleen in de narratieve gedeelten (1:1-2:13 en 42:7-17), maar vooral in het poëtische deel (3:1-42:6). In 40:25-31 staan zeven verzen met retorische vragen, die alle wijzen op iets dat onmogelijk is. De hoge frequentie van retorische vragen is opvallend in 38:1-39:12. In dat gedeelte staan zo'n veertig retorische vragen die alle met 'Natuurlijk niet' of met 'Ik zeker niet' moeten worden beantwoord. En wanneer Job en zijn vrienden het tegen elkaar opnemen, gebruiken ze graag de retorische vraag: zie bijvoorbeeld 4:2; 4:6-7; 4:17; 5:1; 6:5-6; 6:30; 7:1; 7:12; 8:2-3; 9:2; 9:12; 11:2-3; 15:2-3; 22:2-4. Met dat stijlmiddel wordt de aandacht van de gesprekspartner getrokken en daagt de ene spreker de andere uit om na te denken over kwesties die Jobs situatie direct raken.

Retorische vragen in de BGT?

De BGT is een vertaling van de Bijbel in eenvoudig Nederlands. De teksten moeten vooral helder zijn geformuleerd en eenduidig te interpreteren zijn. De taal- en stijleisen van het eenvoudig Nederlands zijn vaak moeilijk te rijmen met de stilistische kenmerken van het origineel. Dat is niet alleen het geval in die teksten waarin ingewikkelde metaforen voorkomen, maar ook als een auteur de retorische vraag als stijlmiddel gebruikt.

Een retorische vraag is een bijzondere soort mededelende zin. De spreker gebruikt de vragende vorm, niet vanwege de behoefte om informatie te verkrijgen, maar om op een indirecte manier iets nadrukkelijk te poneren. In de

vragende vorm zijn allerlei verbanden en verwijzingen verondersteld die niet expliciet in woorden worden uitgedrukt. Voor een juist begrip van retorische vragen moet de lezer dan ook over bepaalde vaardigheden en de juiste achtergrondkennis beschikken. De lezer moet in het algemeen in staat zijn om diverse literaire technieken en structuren in teksten op een zinvolle wijze te interpreteren. Hij moet onderscheiden welke vragen als retorische vragen geïnterpreteerd moeten worden. Verder moet hij in staat zijn om diverse geïmplieerde noties expliciet te maken.

Voor geoefende lezers hoeft de retorische vraag geen groot probleem te zijn, zeker niet wanneer de context voldoende aanwijzingen geeft om de vraag goed te interpreteren. Maar als de context daarvoor onvoldoende steun biedt, dan zal de vertaler moeten helpen en de bedoeling van de tekst inzichtelijk moeten maken.

Hieronder volgt een bespreking van een aantal passages in het boek Job waar de retorische vraag is gebruikt.

Job 1:9-10

De eerste retorische vraag van het boek Job staat in 1:9. De Heer heeft Satan erop gewezen dat Job een uniek persoon op aarde is: 'hij is rechtschapen en onberispelijk, hij heeft ontzag voor God en mijdt het kwaad.' Satan reageert daarop in 1:9-10 met 'Zou Job werkelijk zonder reden zoveel ontzag voor God hebben?'

Het gebruik van de retorische vraag heeft een belangrijk effect. Satan kan niet ontkennen dat Job een voorbeeldig mens is. Maar hij is listig en gebruikt de gelegenheid die God hem geeft, om de vrome Job voor te stellen als iemand met een slecht karakter, iemand die vooral handelt uit berekening. Satan insinueert dat Job alleen maar trouw is aan God omdat hij daar veel voordeel van heeft. In de BGT wordt in 1:9-10 de vragende vorm vermeden omdat die de lezer op het verkeerde been kan zetten. Want niet een mogelijk antwoord is van belang, maar wat de spreker wil suggereren. Het antwoord van Satan heeft een ironische ondertoon: 'Ja, natuurlijk heeft Job eerbied voor u. Want u beschermt Job. En u beschermt ook zijn familie en al zijn bezit. U zorgt ervoor dat het heel goed met hem gaat. En hij krijgt steeds meer vee!'

Job 2:10

In Job 2:9-10 staat de scène met het gesprek tussen Job en zijn vrouw. Als het lichaam van Job van voetzool tot kruin met kwaadaardige zweren is bedekt en Job zich met een potscherf krabt, zegt zijn vrouw tegen hem: 'Waarom blijf je zo onberispelijk? Vervloek God toch en sterf.' Maar dat weigert Job. Hij wil zijn houding tegenover God niet veranderen: 'Al het goede aanvaarden we van God,

zouden we dan het kwade niet aanvaarden?’

Volgens Job is zijn trouw aan God niet in het geding, nu hem de ene na de andere ramp is overkomen. Job lijkt er op te vertrouwen dat God weet wat hij doet en hij verandert zijn theologische standpunt niet: hij accepteert als vanzelfsprekend alles wat God hem toebedeelt (zie ook Job 1:21). Bij de stelligheid waarmee Job spreekt, past in gewone taal niet de vragende vorm, omdat die ook twijfel kan oproepen. In de BGT wordt Jobs antwoord weergegeven als een rotsvaste overtuiging: ‘De goede dingen krijgen we van God, de slechte dingen ook!’

Job 4:6-7

In zijn eerste redevoering (Job 4-5) probeert Elifaz zijn vriend Job te overtuigen van de (traditionele) gedachte dat lijden gezien moet worden als een straf van God voor wat iemand bewust of onbewust verkeerd heeft gedaan en dat lijden zeker zin heeft voor wie dat op de juiste wijze weet te interpreteren (zie Job 4:8; 5:3, 8, 17). In 4:6-7 (NBV) gebruikt Elifaz de retorische vraag als stijlmiddel om van Job een bekentenis af te dwingen en hem te laten zeggen dat hij zelf schuldig is aan alle onheil dat hem is overkomen:

⁶ Vertrouw je niet op je ontzag voor God,
geeft je onbesproken levenswandel je geen hoop?

⁷ Ken jij onschuldigen die hij te gronde richtte?
Werden rechtschapenen ooit in het ongeluk gestort?

Elifaz erkent in eerste instantie in 4:6 en ook al in 4:3-4 dat er op de levenswandel van Job niets aan te merken valt – zoals de lezer ook bekend is uit Job 1 en 2 – maar in tweede instantie pakt hij Job juist op dat punt. Want Elifaz bedoelt in 4:7 dat het niet gezegd is dat de rechtvaardigen nooit zullen lijden. Die mogelijkheid bestaat, en die is juist in het geval van Job realiteit geworden. Maar Elifaz wil tegelijk onderstrepen dat een rechtvaardige nooit voortijdig van de aardbodem wordt weggevaagd (vergelijk 4:8-9 voor het lot van de onrechtvaardigen). De ziekte en de rampen die Job hebben getroffen, hebben niet tot zijn dood geleid. Job leeft nog, en daarom kan hij volgens Elifaz hoop hebben op een goede afloop van de tragedie waarin hij de hoofdrol speelt. Met andere woorden: onschuldigen en rechtschapenen kunnen weliswaar door rampen worden getroffen, maar God zal niet toelaten dat zij daaronder zullen bezwijken. Daarom kan alles met Job nog ten beste keren.

Het probleem is dat die intentie van Elifaz in de vragende vorm van vers 6-7 onvoldoende tot uitdrukking komt. Als het de bedoeling is dat alles wat in het origineel impliciet is, door zo veel mogelijk lezers moet kunnen worden

begrepen, dan is het noodzakelijk de implicaties expliciet te maken en die met een zekere nadruk in de vertaling weer te geven. De BGT-versie van Job 4:6-7 is nog niet gereed, maar er zijn al wel vertalingen beschikbaar die vergelijkbare vertaalprincipes hanteren. In de Afrikaanse *Bybel vir Doves* is Job 4:6 vertaald met:

Jy het altyd vir God gedien,
jy was 'n goeie man,
jy het heeltemal reg gelewe.
Daarom moet jy nou hoop
en weet dat dit weer beter sal gaan.

De *Contemporary English Version* heeft Job 4:7 getransformeerd in een krachtig statement waarin de impliciete of veronderstelde strekking van de retorische vraag ondubbelzinnig tot uitdrukking komt:

No truly innocent person
has ever died young.

Daarmee nodigt Elifaz Job uit om nog eens goed na te denken over wat hij zelf zou kunnen hebben bijgedragen tot het onheil dat hem treft. Is hij werkelijk zo onschuldig als hij denkt?

Job 6:5

Job heeft uit de redevoering van Elifaz begrepen dat die meer bezig is met een algemene vergeldingsleer dan dat hij echt begaan is met het lot van zijn vriend. Job erkent dat hij in zijn klacht (zie Job 3) iets te ver is gegaan (6:3). Maar de ellende en het verdriet om alles wat hij verloren heeft, belemmeren hem om zich te beheersen in het spreken.

Om aan zijn vrienden duidelijk te maken dat hij niet anders kon dan het uit-schreeuwen van pijn, gebruikt Job in 6:5 (NBV) twee retorische vragen:

Balkt een ezel bij het zien van mals gras,
loeit een os bij zijn voederbak?

De bedoeling van deze retorische vragen wordt pas zichtbaar wanneer men ze interpreteert als een bewering met een ontkenning en ze vervolgens toepast op Jobs situatie. Dan zijn er twee interpretaties mogelijk. Bij de eerste interpretatie is er verband tussen vers 5 en vers 2, tussen het (gebrek aan) voedsel voor de dieren en het lijden van Job. Natuurlijk balkt een in het wild levende

ezel niet, als die in de wildernis gras heeft gevonden. En wanneer een os van de boer voor wie hij hard werkt, op tijd voedsel krijgt, zul je hem zeker niet horen loeien. Maar de ezel en de os hebben wel reden tot klagen, wanneer ze honger hebben en niet te eten krijgen. Job verkeert in een vergelijkbare situatie: wat (gebrek aan) voedsel voor de dieren is, is voor Job wat met hem is gebeurd. Wat Job is overkomen, past volgens de traditionele vergeldingsleer op geen enkele manier bij iemand die in alles wat hij doet, rekening houdt met Gods wil. Daarom is het volkomen begrijpelijk dat Job de verantwoordelijkheid voor rampen die hem hebben getroffen, bij God legt.

In de tweede interpretatie is het (gebrek aan) voedsel voor de dieren een metafoor van wat de vrienden Job hebben te zeggen: het balken en loeien van de dieren is een beeld van Jobs protest. Elifaz heeft Job met zijn traditionele theologie geen troost kunnen bieden. In plaats van Job te troosten heeft hij hem alleen maar kunnen ergeren met zijn algemene analyses en zijn zogenaamde goede raad. En Job kan daar alleen maar woedend en vol afschuw op reageren (6:2,7).

In het kader van het BGT-project biedt Job 6:5 een dubbel probleem. Ten eerste: voor de retorische vraag moet een transformatie worden gezocht met de zeggingskracht van het stijlmiddel in de originele tekst. En ten tweede: de vergelijkingspunten van de gebruikte metafoor moeten helder en concreet zijn. Bestaande vertalingen hebben wel aandacht voor de verwerking van de retorische vraag, maar handhaven de metafoor zoals die in het Hebreeuws is. Daardoor is het verband met de context (de klacht van de woedende Job) niet duidelijk. Mogelijk is een voorstel zoals in de volgende weergave adequaat waarbij de eerste besproken interpretatie gevolgd wordt:

Ik schreeuw het uit van pijn,
zoals een dier schreeuwt van de honger.

Voor de lezer is nu duidelijk dat Job zijn situatie vergelijkt met die van dieren wanneer ze honger lijden.

Job 15:2-3

Na een eerste reeks van gesprekken tussen Job en zijn vrienden (Job 4-14), neemt Elifaz opnieuw het woord. Elifaz herhaalt zijn eerder ingenomen standpunt, gebaseerd op de traditionele vergeldingsleer, en spitst dat nu toe op het treurige lot dat de goddeloze in het vooruitzicht heeft. Hij zwijgt over de mogelijkheid dat er nog herstel mogelijk is.

Aan het begin van zijn tweede betoog (15:2-35) valt Elifaz Job aan op de bewering dat hij in wijsheid niet onderdoet voor zijn vrienden (12:2-3; 13:2-3).

Volgens Elifaz vergist Job zich daar heel erg in. Want iemand die echt wijs is, spreekt niet zo onbeheerst als Job heeft gedaan. Dat is wat Elifaz door middel van retorische vragen in 15:2-3 (NBV) wil benadrukken.

² Zou een wijs man antwoorden met zo veel onverstand?

Zou hij zijn binnenste vullen met niets dan lucht?

³ Wijst hij terecht met zinloze frasen,
met woorden waarmee niemand gebaat is?

In een normale conversatie nodigt een vraag de hoorder uit om een antwoord te geven. Bij retorische vragen is zo'n antwoord overbodig, omdat de gevraagde informatie zowel bij spreker en hoorder bekend is. Wat Elifaz in 15:2-3 in de vragende vorm tegen Job zegt, kan daarom in de BGT heel goed in mededelende zinnen worden vertaald, zoals in de Franse vertaling *Parole de Vie* is gedaan:

² Un sage comme toi ne donne pas de réponse qui n'a pas de sens,
il ne fait pas de discours aussi vides!

³ Tu te défends avec des mots qui ne servent à rien,
tu parles pour ne rien dire.

Vertaalstrategie

Retorische vragen zijn in feite een bijzonder soort mededelingen. In de BGT kunnen ze dan ook het beste als (krachtige) mededeling worden vertaald, tenzij de context voldoende duidelijk maakt hoe de retorische vraag moet worden opgevat. Als dat laatste niet het geval is, kan de vragende vorm de lezers van de BGT op het verkeerde been zetten. Een vraag veronderstelt immers in de gewone conversatie een verzoek om informatie, en die wordt in principe niet gegeven. Bovendien vraagt het stijlmiddel van de retorische vraag bepaalde vaardigheden van de lezer, namelijk om literaire technieken te interpreteren en de impliciete noties in een tekst te onderkennen en expliciet te maken. Een vertaling als de BGT moet daarvoor de nodige aanknopingspunten bieden. Als dat niet gebeurt, blijft de Bijbel voor lezers een boek dat te moeilijk is om zelfstandig te lezen.

Noten

1 In volgorde van verschijnen:

–C. Verheul, 'Een bijbelvertaling in eenvoudig Nederlands' in: *Met Andere Woorden* 27/1 (maart 2008), 3-12 en 27/2 (juni 2008), 51-52.

–R. Buitenwerf, 'Onze helm is ons vertrouwen. 1 Tessalonicenzen 5:8-9 in de *Bijbel in Gewone Taal*' in: *Met Andere Woorden* 28/1 (maart 2009), 3-9.

–H. Sysling, 'Bevende wachters of trillende handen. Prediker 12:1-8 in de *Bijbel in Gewone Taal*' in: *Met Andere Woorden* 28/2 (juni 2009), 3-10.

–R.E. Smit, 'Eenvoudige poëzie. De vertaling van de Psalmen in de *Bijbel in Gewone Taal*' in: *Met Andere Woorden* 28/3 (september 2009), 3-10.

–A. ter Brugge, 'Het oog is de lamp van het lichaam. Mattëus 6:22-23 en Lucas 11:34-36 in de *Bijbel in Gewone Taal*' in: *Met Andere Woorden* 28/4 (december 2009), 15-22.

–A.D. Stolk, 'Eenvoud over de grenzen van de zin heen. Over herschikken in de *Bijbel in Gewone Taal*' in: *Met Andere Woorden* 29/2 (juni 2010), 3-10.

Geraadpleegde literatuur

W.A.M. Beuken, 'Eliphaz: One among the Prophets or Ironist Spokesman? The Enigma of Being a Wise Man in One's Own Right (Job 4-5)' in: T. Krüger, M. Oeming, K. Schmid & C. Uehlinger (red.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.-19. August 2005* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments Band 88), Zürich 2007, 293-313.

D.J.A. Clines, *Job 1-20*, Word Biblical Commentary Volume 17, Dallas 1989.

J. Fokkelman, *Het boek Job in vorm*. Een literaire vertaling met toelichtingen, Amsterdam 2009.

N.C. Habel, *The Book of Job*, The Old Testament Library, Philadelphia 1985.

W. Haeseryn e.a., *Algemene Nederlandse Spraakkunst*, band 2, Groningen/Deurne 1997, tweede, geheel herziene druk.

R. Koops, 'Rhetorical Questions and Implied Meaning in the Book of Job' in: *The Bible Translator* 39 (1988), 415-423.

C. van Leeuwen, *Amos*, De Prediking van het Oude Testament, Nijkerk 1985.

E.A. Nida & Ch. R. Taber, *The Theory and Practice of Translation*, Helps for Translators Prepared under the Auspices of the United Bible Societies Volume VIII, Leiden 1982.

W.D. Reyburn, *A Handbook on the Book of Job*, UBS Handbook Series, New York 1992.

W. Vogels, *Job*, Belichting van het Bijbelboek, Boxtel 1989.

Dr. J. van Dorp is als oudtestamenticus verbonden aan het Nederlands Bijbelgenootschap.



- Cap. 1 **J** Ob van God gezegend met kinderen / bee / rijkdom / en zere / word daer
 Satans aandriften / en toelatinge Gods / verzocht met verlies van al
 zijn goet / en kinderen.
- 1 Verscheurt / op 't aanzeggen der boden / zijn kleeberen.
- 2 De Satan hem met dooze zwoeren geslagen hebbende / zit op de misghoep /
 werd van zijn vrouwe beschimpt. Die van zijn vrienden bedroeven zich
 met hem.



▲ Peter van der Borch, Job, uit: *Bybelsche Figuren, Vertonende de voornaamste Historien der Heylige Schrifture [...]*, Amsterdam 1682.

Foto: NBG/Sandra Haverman



▲ Jan Luyken, Zacheüs, uit: *Historie des Ouden en Nieuwen Testaments, Verrykt met meer dan vierhonderd Printverbeeldingen In koper gesneden*, Amsterdam 1700.

Foto: NBG/Sandra Haverman

De redding van Zacheüs (Lucas 19:1-10)

Exegetische notities bij de lezing van de Nationale Bijbelzondag (31 oktober 2010)

Matthijs de Jong

Het verhaal dat dit jaar centraal staat op de Nationale Bijbelzondag is de ontmoeting van Jezus met Zacheüs, Lucas 19:1-10. Deze bijdrage biedt een bespreking van dit tekstgedeelte uit Lucas.

De Jericho-episode in de synoptische evangeliën

In de drie synoptische evangeliën vormt Jericho de laatste tussenstop op Jezus' reis naar Jeruzalem. In Marcus 10 eindigt Jezus' bezoek aan Jericho met de genezing van de blinde Bartimeüs (Marcus 10:46-52). Matteüs volgt Marcus, met dit verschil dat het bij hem twee blinden zijn die worden genezen (Matteüs 20:29-34). Bij Lucas vindt deze genezing eerder plaats, namelijk voordat Jezus in Jericho aankomt (18:35-43). Op die manier maakt Lucas ruimte voor een ander verhaal dat de Jericho-episode afsluit. Het slotverhaal dat Lucas biedt, is de ontmoeting van Jezus met Zacheüs (19:1-10), een verhaal dat Marcus en Matteüs niet hebben.

De genezing van Bartimeüs in Marcus is méér dan een genezingsverhaal: het verwijst naar de kernboodschap van het Marcusevangelie.¹ Op een vergelijkbare manier besluit ook Lucas de Jericho-episode met een verhaal waarin de kern van zijn evangelie is samengevat. Lucas 19:1-10 lijkt op het eerste gezicht een eenvoudig verhaal over een tollenaar die door de ontmoeting met Jezus tot inkeer komt en zo fungeert als voorbeeld van iets dat verloren was maar gevonden werd. Bij nadere kennismaking blijkt echter dat het verhaal een diepere lading heeft.

Het bijzondere achter het gewone

Het begin en einde van het verhaal zijn nauw op elkaar betrokken door verschillende corresponderende termen.

(1) Het verhaal begint en eindigt met het 'komen' (*erchomai*) van Jezus (vers 1, 10). Aanvankelijk is het een alledaags komen, 'Jezus kwam Jericho in', maar het sluit af met een uitspraak over het doel waarvoor Jezus daadwerkelijk gekomen is.

(2) Zacheüs, geïntroduceerd in vers 2, wordt nader getypeerd als ‘hoofdtollenaar’ en als ‘rijk’. Het wordt als volgt geformuleerd: ‘en deze (*kai autos*) was een hoofdtollenaar en deze (*kai autos*) was rijk.’ Die formulering komt terug aan het eind van het verhaal, waar Jezus over Zacheüs zegt: ‘ook deze (*kai autos*) is een zoon van Abraham’ (vers 9). Vers 2 en vers 9 zijn daarmee verbonden en duiden op de transformatie die Zacheüs in het verhaal heeft ondergaan.

(3) Vers 3 formuleert waar Zacheüs op uit is, ‘hij zocht (*zêteô*) Jezus te zien’; dit werkwoord komt terug in vers 10, ‘de Mensenzoon is gekomen om te zoeken (*zêteô*)’. Ook hier staan het alledaagse en het bijzondere tegenover elkaar: Zacheüs zocht Jezus te zien, maar het is de Mensenzoon die Zacheüs werkelijk zoekt en vindt.

Op grond hiervan kunnen we het verhaal indelen. Vers 1 biedt een aanloop voor het verhaal en vers 10 een afsluitende uitspraak die boven het verhaal uitstijgt; de eigenlijke handeling speelt zich af in vers 2-9. Daarbij staan vers 2-3 en vers 9 tegenover elkaar: hier worden de ‘oude’ en de ‘nieuwe’ Zacheüs getypeerd. Het hart van het verhaal vertelt over de ontmoeting van Zacheüs met Jezus en de overgang van de oude naar de nieuwe Zacheüs. In een schema:

(A) Jezus’ komst in Jericho (vers 1)

(B) de ‘oude’ Zacheüs: hoofdtollenaar, rijk; zoekt Jezus te zien (vers 2-3)

(C) ontmoeting en transformatie (vers 4-8)

(B’) de ‘nieuwe’ Zacheüs: zoon van Abraham (vers 9)

(A’) de komst van de Mensenzoon: zoeken (vers 10)

De bovengenoemde observaties laten ook nog iets anders zien: tegenover het gewone staat het bijzondere. Tegenover de verwachtingen van mensen staat de bedoeling van God. Dit is essentieel voor het begrijpen van het verhaal.

De man (vers 2-3)

Vers 2 begint met de introductie van een nieuw personage, ‘een man die Zacheüs heette’. *Zakchai* is de Griekse vorm van de Joodse naam Zakkai. Mede op grond van vers 9 kunnen we ervan uitgaan dat Zacheüs in de voorstelling van Lucas een Jood is.² De term ‘hoofdtollenaar’ (*architelônês*) is geen bestaande titel, maar waarschijnlijk een term die Lucas zelf gemunt heeft voor deze context. Het element *arch-* geeft een bovcategorie aan. In Lucas komt ‘tollenaar(s)’ tienmaal voor (3:12, 5:27, 29, 30; 7:29, 34; 15:1, 18:10, 11, 13), steeds in een context waarin ze als zondig bestempeld worden, en in feite is tollenaar hier simpelweg synoniem met zondaar. De term ‘hoofdtollenaar’ betekent dan ‘zondaar bij uitstek’, een prototype zondaar.

Deze man was ook nog ‘rijk’, een woord dat bij Lucas een ongunstige klank

heeft gekregen. Zeker in dit geval kan de lezer invullen dat hij niet op een eerlijke manier aan zijn rijkdom gekomen is. De omstanders typeren hem in vers 7 als ‘een zondig mens’. Dat is hij volgens de door Lucas gehanteerde normen inderdaad. Bovendien duidt Zacheüs in vers 8 (‘afpersen’) zelf op zijn verkeerde gedrag. Er kan geen misverstand over bestaan: Zacheüs is een zondaar, die op een verkeerde manier rijk is geworden.

Zijn doel en verwachting (vers 3-4)

Vers 3a vertelt waar Zacheüs op uit is: hij wil Jezus zien. Maar er staat nog iets bij: ‘hij zocht Jezus te zien *wie hij was (tis estin)*’. De betekenis van die laatste woorden is niet meteen duidelijk. Daarom is het nuttig om er een paar andere teksten uit Lucas bij te betrekken.

De wens om Jezus te zien, komen we al eerder tegen in Lucas. Volgens Lucas 9:9 was koning Herodes in verwarring toen hij over Jezus’ optreden had horen spreken. Daarom ‘zocht hij Jezus te zien (*ezêtei idein auton*)’. Dit motief keert terug in 23:8, ‘Herodes was bijzonder blij toen hij Jezus zag, want hij wilde hem al heel lang ontmoeten (*idein auton*)’. Waarom? Omdat Herodes had gehoord wat voor bijzondere dingen Jezus deed (9:6) en hoopte ‘hem een wonder te zien doen’ (23:8). Herodes wordt niet gedreven door geloof maar door sensatiezucht. Hij hoopt een of ander wonder van Jezus te zien. We kunnen dit het ‘verkeerde zien’ noemen, dat van de menselijke verwachtingen.

De tekst in Lucas 19:3 onderscheidt zich hiervan door de extra woorden *tis estin*, ‘wie hij was’. Die woorden roepen 9:18-22 in herinnering, de passage over de vraag ‘Wie is Jezus?’ Het gaat over de werkelijke betekenis, de ware identiteit van Jezus en daarmee verbonden het doel waarvoor hij is gekomen. Jezus zien als degene die hij werkelijk is, dat is het ‘juiste zien’. Dat is in overeenstemming met Gods bedoeling. Dezelfde woorden komen ook terug in 10:22, ‘alleen de Vader weet wie de Zoon werkelijk is (*tis estin*)’. Ook daar gaat het over de ware identiteit van Jezus.

Van Zacheüs wordt gezegd dat hij Jezus wil zien ‘wie hij was’. Dit verwijst naar het ware zien van Jezus. Dat betekent niet dat Zacheüs er op dit moment al is. De ontmoeting met Jezus en zijn bekering die daarvan het gevolg is, moeten immers nog plaatsvinden. Wel kunnen we uit deze verwijzing twee dingen afleiden. In de eerste plaats blijkt hier opnieuw dat het in dit verhaal niet zozeer om de oppervlakkige betekenis gaat (‘een zekere Zacheüs wil Jezus wel eens met eigen ogen zien’), maar om de diepere lading: Zacheüs zal ervaren wie Jezus werkelijk is. En in de tweede plaats vertelt het ons iets over Zacheüs als een symboolfiguur: de ultieme zondaar is ‘rijp’ om tot inkeer te komen.

Zacheüs wil Jezus zien, maar door de menigte lukt hem dat niet. In de frase ‘door/wegens (*apo*) de menigte’ heeft *apo* een causatieve betekenis; het is zo

geformuleerd dat de menigte als obstakel fungeert. Wie zoals Zacheüs klein van stuk is³ moet vooraan staan om iets te kunnen zien, maar daarbij vormt ‘de menigte’ een obstakel. Zacheüs is niet iemand voor wie mensen ruimte maken. Dat dit in de tekst doorschemert, blijkt uit vers 7 waar de mensen protest aantekenen tegen Jezus’ omgang met Zacheüs. Dit obstakelmotief komt in veel verhalen terug (bijvoorbeeld in 18:39). Het duidt steeds op een eigen en onjuiste invulling van Jezus’ messiasschap door mensen. In dit geval vindt men het niet passend dat een figuur als Zacheüs in Jezus’ buurt komt en het is al helemaal niet in orde dat Jezus bij hem gaat eten.

Zacheüs snelt vooruit en klimt in een vijgenboom.⁴ Het slot van vers 4 verwoordt zijn intentie en verwachting: ‘opdat hij hem (Jezus) zou zien, want daar⁵ moest/zou (*mellô*) hij (Jezus) voorbijkomen’. Het is een normale inschatting, iets wat hij logischerwijs kan verwachten. Tot het gewone plaats maakt voor het bijzondere.

Gods plan (vers 5)

Vers 5 vormt het omslagpunt in het verhaal. Wat Zacheüs verwacht, gebeurt niet. Wanneer Jezus voorbijkomt, kijkt hij naar boven en spreekt Zacheüs aan. Hij zegt hem haastig naar beneden te klimmen, met als reden: ‘vandaag moet (*dei*) ik in jouw huis verblijven’. Het woord ‘moeten’ (*dei*) is opvallend. Het is een moeten van een bijzondere orde, dat duidt op de wil van God. Het woord *dei* – dat achttien maal voorkomt in Lucas – verwijst bij Lucas en in de andere nieuwtestamentische geschriften naar het heilsplan van God. Het optreden van Jezus op aarde, zijn lijden, dood en opstanding, en wat gebeuren moet in de laatste dagen, dat alles hoort bij Gods plan. En dat plan, dat reeds is voorzien in de Schrift, voltrekt zich met een eschatologische noodzaak.

Jezus plaatst zijn bezoek aan Zacheüs expliciet in het licht van Gods bedoeling. Gods plan overstemt de verwachtingen van mensen. Jezus’ leven en werk staan in het teken van een goddelijke noodzaak (2:49); het bepaalt zijn doen en laten (4:43, 13:33) en zal leiden tot zijn dood en verheerlijking (9:22, 17:25, 24:7, 26). De ontmoeting met Zacheüs is dus niet een toevallige ontmoeting, maar deel van het reddende plan van God. Na de vooruitwijzing in vers 3 (‘wie hij was’) zien we nu duidelijker in vers 5 dat niet het ‘gewone’ maar het ‘bijzondere’ de hoofdrol speelt in dit verhaal.

Vers 5 is op verschillende manieren verbonden met vers 9. In beide verzen staat ‘Jezus sprak tegen hem’ (*Iêsous eipen pros auton*). En in beide uitspraken gaat het over ‘vandaag’ (*sêmeron*) en over het ‘huis’ van Zacheüs. De uitspraak van Jezus in vers 9 volgt uit Zacheüs’ reactie op Jezus’ eerste rede tegen hem in vers 5:

- 5 Jezus zei tegen hem: ‘... vandaag moet ik in jouw huis verblijven’
9 Jezus zei tegen hem: ‘Vandaag is dit huis redding ten deel gevallen ...’

Hier komen we op terug in de bespreking van vers 9.

Tweeërlei reactie (vers 6-8)

Zacheüs reageert met gehoorzaamheid. Vers 6 herhaalt precies de woorden van vers 5: ‘hij klom haastig naar beneden’, en hij ontving Jezus vol vreugde bij zich thuis. Dit is vreugde die voortkomt uit de heilvolle ontmoeting met de door God gestuurde redder, vreugde over het verlorene dat gevonden is (vergelijk *chairein* in 15:5 en 15:32). Dit motief wijst dus vooruit naar het slot van de perikoop. Het is bovendien een contrast met de reactie van de zeer rijke hooggeplaatste persoon uit Lucas 18, die ‘diepbedroefd’ wordt als Jezus hem zegt zijn bezit te verkopen, het geld onder de armen te verdelen en met hem mee te gaan (18:22-23). Zacheüs zal dat juist wel doen (vers 8).

Tegenover de reactie van Zacheüs, staat de reactie van ‘allen die het zagen’ (vers 7). Zij allen keuren scherp af wat er gebeurt. Ze ‘morren’ (*diagogguzô*) dat Jezus omgaat met iemand die algemeen bekend staat als een slecht en zondig mens. Dat woord ‘morren’ wordt gebruikt in een vergelijkbare situatie in 5:30 en 15:2, waar het specifiek de farizeeën zijn die klagen dat Jezus omgang heeft met ‘tollenaars en zondaars’. Hier betreft het iedereen: de omstanders spelen in dit verhaal de typische ‘farizeeënrol’ van verontwaardiging dat Jezus zich inlaat met slechte mensen. Er zit nog iets meer achter. Juist met dit woord ‘morren’ (*diagogguzô*) wordt de onwillige en ongehoorzame ‘woestijngeneratie’ van Israël getypeerd (Exodus 15:24, 16:2, 7, 8; Numeri 16:11; Deuteronomium 1:26-27 in de *Septuaginta*). Die teksten maken duidelijk dat dit morren tegen God gericht is: het volk verzet zich tegen God en tegen zijn plan. Het gaat in vers 7 dus niet om een begrijpelijke verontwaardiging, maar Lucas laat zien dat hier de waarden van mensen staan tegenover het plan van God. De mensen willen de manier waarop God te werk gaat niet accepteren.

In vers 8 spreekt Zacheüs tot Jezus, maar blijkbaar ook tot de mensen genoemd in vers 7. Zo moeten we het eerste woord, *statheis*, ‘Hij ging staan en ...’ opvatten. Het leidt een belangrijk moment in, in dit geval een plechtige, publiekelijke uitspraak. Het is opvallend dat Zacheüs Jezus nu aanspreekt als ‘Heer’ (*kurie*). Hiervoor ging het steeds over ‘Jezus’ (ook in vers 3, waar Zacheüs ‘Jezus’ wil zien). Uit de aanspreking ‘Heer’ blijkt dat de ommekeer van Zacheüs zich heeft voltrokken.⁶ Hij is een ander mens geworden. Zacheüs spreekt uit dat hij de helft van zijn bezit aan de armen zal geven en alles wat hij uit afpersing verkregen heeft viervoudig zal vergoeden. Het eerste doet denken aan de retorische frase ‘al was het de helft van mijn rijk’ (Ester 5:3, 6; Marcus 6:23) en staat op

die manier voor het maximale. Voor het motief van het ‘weggeven van geld of bezit’ in Lucas, vergelijk 12:33, 14:33 en 18:22, de ‘armen’ spelen bij Lucas een grote rol, steeds in een rol als ‘ontvangende partij’ (4:18, 6:20, 7:22, 14:13, 21; 16:20, 22; 18:22).

Het ‘viervoudig vergoeden’ is een buitengewone, bijna excessieve vergoeding.⁷ De conditionele zin ‘indien ik iemand iets heb afgeperst’ betekent uiteraard niet dat Zacheüs niet zeker weet of dit is voorgevallen, maar betekent ‘van wie ik ook maar door afpersing iets verkregen heb’ (*sukofanteô*, afpersen, zie ook in Lucas 3:14). De essentie is dat hij van zijn rijkdom ruimhartig zal uitdelen aan de armen en dat hij zijn fouten ruimschoots zal goedmaken. De werkwoordsvormen zijn gesteld in de tegenwoordige tijd: ‘ik geef’, ‘ik vergoed’. Dat betekent niet dat Zacheüs hier claimt dat hij dit allang doet (alsof hij zich verdedigt tegen de aantijging ‘een zondig mens’ in vers 7), maar betreft een futurisch gebruik van het presens.⁸

Redding vandaag! (vers 9)

Vers 5 en vers 9 horen bij elkaar: ‘vandaag moet ik in jouw huis verblijven’ en ‘vandaag is dit huis redding ten deel gevallen’. Vers 9 maakt de diepere lading van vers 5 duidelijk. Het ‘moeten’ dat verwijst naar Gods plan komt tot uiting in de ‘redding’ (*sôtêria*) die Zacheüs en zijn huis ten deel valt. De term hoort bij een woordgroep (*sôtêria*, *sôtêr*, *sôtêrion*) die we binnen de synoptici alleen bij Lucas aantreffen (1:47, 69, 71, 77; 2:11, 30; 3:6). Het verwijst naar Gods reddende heilsplan, naar Jezus als de door God gestuurde redder van Israël, en naar de redding die zich voltrekt door bekering en de vergeving van zonden. De redding, de vergeving van zonden, heeft niet plaats in de (verre) toekomst, maar voltrekt zich ‘vandaag’ in het verhaal. Ook dit motief is uniek voor Lucas: ‘vandaag’ als het moment waarop de redding gekomen is. Een paar markante verzen uit Lucas kunnen dit illustreren:

2:11 Vandaag is in de stad van David jullie redder geboren. Hij is de messias, de Heer.

4:21 Vandaag hebben jullie deze schrifttekst in vervulling horen gaan.

23:43 Ik verzeker je: nog vandaag zul je met mij in het paradijs zijn.

Lucas benadrukt met dit motief dat de heilstijd met de komst van Jezus daadwerkelijk begonnen is. Lucas 4:21 leert dat de Schrifttekst uit Jesaja 61:1-2 (gecombineerd met 58:6) werkelijkheid geworden is met Jezus’ optreden. Het ‘genadejaar van de Heer’ is uitgeroepen. De nieuwe, heilvolle tijd is aangebroken, de tijd dat Gods heilsplan tot uitvoering komt.

De redding (*sôtêria*) die Zacheüs ten deel valt, krijgt extra betekenis in het licht

van de voorgaande perikoop 18:24-27. Daar zegt Jezus dat het in feite onmogelijk is voor een rijke om het koninkrijk van God binnen te gaan. De leerlingen vragen vertwijfeld: ‘Wie kan er dan nog gered worden (*sôizô*)?’ En het antwoord van Jezus luidt: ‘Wat bij de mensen onmogelijk is, is mogelijk bij God.’ Zacheüs vormt daarvan een treffende illustratie.

Het slot van vers 9 typeert Zacheüs, ‘want ook hij is een zoon van Abraham’. Het betekent niet dat dit de reden van zijn redding is, maar het onderstreept het belang van zijn redding. Zacheüs was door zijn gedrag ver afgedwaald. Hij was bij uitstek één van de ‘verloren schapen van het huis Israëls’. Jezus, de redder, in zijn rol van goede herder haalt dit afgedwaalde schaap terug: hij redt wat verloren was. Waar de omstanders hem als een prototype zondaar allang hebben afgeschreven en Jezus’ omgang met hem hekelen, zegt Jezus: Nee, ook hij is een zoon van Abraham.

De komst van de Mensenzoon (vers 10)

De uitspraak in vers 10 sluit hierop naadloos aan: ‘want de Mensenzoon is gekomen om te zoeken en te redden wat verloren was’. Hier wordt het beeld opgeroepen van de ‘herder van Israël’ uit Ezechiël 34:15-16. In Ezechiël is God zelf die herder, hier wordt die rol vervuld door de Mensenzoon die door God is gestuurd. Het verhaal heeft een sterke connectie met Lucas 5:27-32 en 15:1-32. Het hoeft niet te verbazen dat hier de titel Mensenzoon wordt gebruikt. Het hele verhaal van 19:1-10 staat in het teken van het heilsplan van God en de titel Mensenzoon verwijst bij uitstek naar dat plan. Het woord *dei*, dat de eschatologische zekerheid aangeeft waarmee Gods heilsplan zich voltrekt, wordt vaak gebruikt in combinatie met wat er met de Mensenzoon zal gaan gebeuren (Lucas 9:22, 17:24-25; 21:9 en 27-28; 24:7). De titel laat dus zien dat heel Jezus’ leven en werken zich voltrok volgens dit plan.

Deze uitspraak over de Mensenzoon in 19:10 is zonder parallel in de andere evangeliën.⁹ Misschien citeert Lucas hier een oudere traditie, maar het kan ook zijn dat dit zijn eigen formulering is. Eén ding is in ieder geval opvallend. De meeste uitspraken over de Mensenzoon gaan over zijn hemelse komst aan het eind van de tijd of, als ze duiden op Jezus’ optreden op aarde, over de noodzaak van zijn lijden, sterven en opstanding. Slechts in twee gevallen gaan ze over het aardse optreden van de Mensenzoon en wel op een verkapte manier: ‘Ik zal u laten zien dat de Mensenzoon volmacht heeft om op aarde zonden te vergeven’ (Marcus 2:10, Matteüs 9:6, Lucas 5:24) en ‘De Mensenzoon is gekomen, hij eet en drinkt wel, en jullie zeggen: “Kijk, wat een veelvraat, wat een dronkaard, die vriend van tollenaars en zondaars.”’ (Matteüs 11:19, Lucas 7:34). De uitspraak in Lucas 19:10 ligt wel in diezelfde sfeer, maar is veel explicieter van karakter. Het lijkt alsof Lucas op basis van bestaande tradities (5:24 en 7:34) en in over-

eenstemming met zijn eigen stof in Lucas 5:32 en 15:32b een expliciete formulering heeft gekozen om het ‘heilvolle nu’ onder woorden te brengen.

Het verhaal in de context van Lucas

Veel meer dan Marcus en Matteüs schetst Lucas in zijn evangelie een positieve uitgangssituatie: vrome Joden zien uit naar de redding van God, velen van hen staan welwillend tegenover Jezus en reageren niet bij voorbaat vijandig. Zelfs de farizeeën zijn serieuze mensen die bereid zijn Jezus aan te horen. Toch slaat keer op keer in het verhaal aanvankelijke openheid om in vijandschap en afwijzing. De reden van Jezus’ afwijzing ligt in de aard van zijn messiasschap. Jezus richt zich op zondaars, slechte mensen, hoeren en tollenaars. Hij wijst hen niet af, maar gaat me ze om. Het steekt de Joden diep, met name de religieuze leiders, dat juist tollenaars, zondaars en heidenen, Jezus’ boodschap vol vreugde aanvaarden. Iemand die zich zo gedraagt en dit soort mensen achter zich aan krijgt, kan de messias niet zijn. Zo’n messias is voor velen ongeloofwaardig en onacceptabel en daarin ligt de grond voor hun afwijzing.

De afwijzing van Jezus, die leidt tot zijn dood, heeft echter niet als gevolg dat de weg tot redding is afgesloten. Dat blijkt uit het begin van Handelingen. Op het Pinksterfeest spreekt Petrus de Joden toe en eindigt zijn rede met de woorden: ‘Laat het hele volk van Israël er daarom zeker van zijn dat Jezus, die u gekruisigd hebt, door God tot Heer en messias is aangesteld.’ (2:36). Daarop volgt de oproep om tot inkeer te komen: ‘Keer u af van uw huidige leven en laat u dopen onder aanroeping van Jezus Christus om vergeving te krijgen voor uw zonden ...’ (2:38). Veel Joden geven aan die oproep gehoor. Ondanks het feit dat ze Jezus hebben afgewezen is een terugkeer tot God mogelijk. De motieven ‘tot inkeer komen’ (*metanoëō*; *metanoia*), ‘vergeving van zonden’ en ‘redding/gered worden’ komen in alle synoptische evangeliën voor, maar in Lucas (en Handelingen) worden ze met elkaar verbonden en spelen ze een hoofdrol. Lucas beschrijft het optreden van Jezus als het begin van de nieuwe tijd. Het koninkrijk van God is op aarde zichtbaar geworden. De nieuwe wereld is begonnen en daarom luidt de oproep: Kom tot inkeer en geloof dit goede nieuws. Dan word je gered, je zonden worden vergeven, en je krijgt de heilige Geest. Het beeld van de nieuwe tijd dat Lucas geeft, wordt getypeerd door bekering, vergeving van zonde, het gevonden worden van wat verloren was, en door een ideaalbeeld van het christelijke leven: samen delen, zorg voor de armen, volharden in gebed en vergevingsgezindheid. Op die manier is de redding present; Gods koninkrijk is op aarde zichtbaar aanwezig in het optreden van Jezus (Lucas) en in de kerk geleid door de Geest (Handelingen).

Lucas houdt in zijn boeken vast aan de toekomsttradities (zoals de hemelse komst van de Mensenzoon) zoals we die ook, en met meer nadruk, bij Marcus

en Matteüs tegenkomen. Bij Lucas ligt de nadruk echter op datgene wat er nu al is. Gods plan is zich aan het realiseren, de heilstijd is begonnen en de mogelijkheid om toe te treden is er: Kom tot inkeer, keer je af van je zondige leven, dan word je gered.

Epiloog: Lucas 19:1-10 in De Nieuwe Bijbelvertaling

In de bovenstaande analyse worden elementen uit de brontekst weergegeven op een manier die de betekenissamenhang tot uiting laat komen. Veel elementen keren niet op een zelfde, direct herkenbare wijze, terug in de NBV. Voorbeelden daarvan zijn *zêteô*, ‘zoeken’, in vers 3 en vers 10, en *kai autos*, ‘ook deze’, in vers 2 (tweemaal) en in vers 9. Het is daarbij van groot belang om verschil te maken tussen tekstanalyse en vertaalkritiek. Ik zal dat voor de twee genoemde voorbeelden illustreren. Het Nederlandse woord ‘zoeken’ fungeert dikwijls goed als equivalent voor het Griekse *zêteô*, maar niet in de frase die we in vers 3 aantreffen. De weergave ‘hij zocht hem te zien’ is zinvol als kunstgreep in een tekstanalyse om voor de lezer de parallel in de brontekst tussen vers 3 en vers 10 duidelijk te maken, maar het is geen goede vertaling. Het is ook geen letterlijke vertaling, maar een hulpmiddel bij de analyse. Net zo is voor *kai autos* in vers 2 (tweemaal) en in vers 9 de weergave ‘ook deze’ slechts gegeven om het verband helder tot uitdrukking te brengen. Het is in feite geen vertaling, ook geen letterlijke, want *kai autos* in vers 2 is niet emfatisch gebruikt en dus met ‘(en) hij’ te vertalen, maar in vers 9 wél emfatisch gebruikt, ‘ook *hij*’. Men moet dit hulpmiddel dat nodig is voor een tekstanalyse niet verwarren met een vertaling.

Ik benadruk dit hier, omdat weergaves die nuttig zijn in de tekstanalyse vaak terugkeren in de uitspraak: ‘Eigenlijk staat er ...’ Het is de vraag of zulke vertaalkritiek altijd zinvol is. Eigenlijk staat er alleen Grieks. Wie een tekst als Lucas 19:1-10 bestudeert, zal tot de conclusie komen dat het niet mogelijk is om alle betekenisverbanden die in de brontekst een rol spelen op eenzelfde manier terug te laten komen in een vertaling die voldoet aan de eis van correct Nederlands. Bovendien zal het niet lukken om de twee betekenislagen in het verhaal, die van de narratieve oppervlakte en de diepere betekenis, op dezelfde manier als in de brontekst, niet meer en niet minder, tot uitdrukking te brengen.¹⁰

Afgaande op de bovenstaande analyse, beschouw ik Lucas 19:1-10 in de NBV als een geslaagde vertaling. De centrale gedachte van de perikoop, die steunt op de overeenkomst tussen vers 5 en vers 9 komt goed tot uitdrukking. De tegengestelde reacties van Zacheüs (vers 6 en 8) en ‘allen die het zagen’ (vers 7) komt goed uit de verf. De woordkeus is binnen Lucas consistent (zodat de overeenkomsten met hoofdstuk 5, 15 en 18 zichtbaar zijn).

Het analyseren van de brontekst is van groot belang voor een goede uitleg,

maar het is, zo betoog ik althans, iets anders dan het beoordelen van een vertaling.

Noten

- 1 Zie: Matthijs de Jong, 'De Genezing van Bartimeüs (Marcus 10:46-52)' in: *Met Andere Woorden* 28/3 (september 2009), 11-16.
- 2 Deze naam komt ook voor in Nehemia 7:14 (*Zakkai*) en in 2 Makkabeeën 10:19 (*Zakchai*) en betekent 'de onschuldige'. In de uitleg van Lucas 19 heeft men dat soms opgevat als ironisch bedoeld of als verwijzend naar de uitkomst van het verhaal. De naamsbetekenis speelt echter geen rol in het verhaal, dus is het raadzaam dit aspect te laten rusten.
- 3 Het 'klein van stuk' heeft wellicht een connotatie van minderwaardigheid en versterkt dan het beeld van Zacheüs als sociaal outcast; zo Parsons, 'Short in stature'.
- 4 De boom, *sukomorea*, is een Egyptische vijgenboom van de moerbeifamilie (*ficus sycomorus*). De exacte en volledige naam van de boom (of de daarvan afgeleide samenstelling 'moerbeivijgenboom') zou in een vertaling waarschijnlijk meer aandacht opeisen dan gerechtvaardigd is. Omdat in de context het precieze soort van ondergeschikt belang is, vertaalt de NBV met 'vijgenboom'.
- 5 Het woord *ekeinês* is een genitief van plaats, verwijzend naar *hodos*, 'weg', letterlijk 'op die weg', dus 'daar'.
- 6 De verteller benadrukt de bijzonderheid van de aanspreking 'Heer' (*kurie*), doordat hij Zacheüs' woorden inleidt met: 'Zacheüs zei tegen de Heer (*kurios*)'.
- 7 Het motief viervoudig vergoeden komt een enkele keer voor, met de connotatie van 'meer dan gewoon' vergoeden; zie 2 Samuel 12:6; Josefus, *Joodse Oudheden* 16, 3.
- 8 Blass/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1990, par. 323.
- 9 De uitspraak is ook terechtgekomen in Matteüs 18:11. Dat vers ontbreekt in de oudste handschriften van Matteüs en is te beschouwen als een secundaire toevoeging op basis van Lucas 19:10. Een sterk gelijkende uitspraak is ook in Lucas 9:56 terechtgekomen. Ook dat is een latere toevoeging op basis van Lucas 19:10.
- 10 Voor een vertaling in goed Nederlands, zoals de NBV beoogt te zijn, dienen de conventies van stijl en taaleigen van het Nederlands gevolgd te worden en niet die van de brontalen. Daarom worden pleonasmen zoals 'bij name genaamd' (19:2) en 'hij rende vooruit naar voren' (19:4) in de vertaling niet gehandhaafd. Het gaat hier niet om een retorisch oogmerk, maar om een gewoonte-verschijnsel in de brontaal dat in de doeltaal op deze manier niet gewoon is.

Geraadpleegde literatuur

François Bovon, *Das Evangelium nach Lukas* 3 (Lk 15,1-19,27) Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 2001.

Joel B. Green, *The Gospel of Luke*, The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids 1997.

Dennis Hamm, 'Zacchaeus revisited once more: a story of vindication or conversion?' in: *Biblica* 72 (1991), 248-252.

John O'Hanlon, 'The Story of Zacchaeus and the Lukan ethic' in: *Journal for the Study of the New Testament* 12 (1981), 2-26.

Mikeal C. Parsons, "'Short in stature': Luke's physical description of Zacchaeus" in: *New Testament Studies* 47 (2001), 50-57.

Dr. M.J. de Jong is als nieuwtestamenticus verbonden aan het Nederlands Bijbelgenootschap



▲ J.A. Pfeffel, Leviathan, Crocodilus, uit: J.J. Scheuchzer, *Geestelyke natuurrkunde* [...], Amsterdam 1735.

Foto: NBG/Sandra Haverman

De vertaling van het Hebreeuwse *liwjatan* in *De Nieuwe Bijbelvertaling*

Een kwestie van contextueel vertalen?

Kees Verdegaal

Het Hebreeuwse woord *liwjatan* komt zo'n zesmaal voor in de Tenach (de Hebreeuwse bijbel), waarvan tweemaal in het boek Job.¹ Gewoonlijk wordt het vertaald met de eigennaam 'Leviatan', een aanduiding voor een voorwereldlijk monster. In moderne vertalingen, zoals *De Nieuwe Bijbelvertaling* (NBV), wordt het woord in Job 3:8 met 'Leviatan', maar in Job 40:25 met 'krokodil' weergegeven.²

Job 3:8 Laten zij die het licht wekken die dag vervloeken, zij die het wagen om Leviatan te verstoren.

Job 40:25 Kun jij met een haak de krokodil op de kant trekken en zijn tong met een touw beteugelen?

Ook de *Statenvertaling* (SV) en de *NBG-vertaling 1951* (NBG 1951) hebben het Hebreeuwse *liwjatan* in Job verschillend vertaald. Verwarrend is daarbij bovendien dat in Job 3:8 in de SV 'haer rouw' (in modernere edities: 'hun rouw') en in Job 40:25 (in SV Job 40:20) 'Leviathan' te vinden is, terwijl de NBG 1951 deze plaatsen respectievelijk weergeeft met 'Leviatan' en 'krokodil'.

De lezer van dit tijdschrift is bekend met het gegeven dat er geen een-op-een-verhouding is tussen woorden in diverse talen. Woorden ontleen hun betekenis mede aan de context. Vandaar dat identieke woorden in de brontekst een verschillende weergave kunnen opleveren in een vertaling. De vraag is natuurlijk waarom een vertaling als de NBV het Hebreeuwse *liwjatan* in Job 3:8 en op de andere vier plaatsen buiten Job met 'Leviatan' weergegeven heeft, terwijl hetzelfde woord in Job 40:25 met 'krokodil' is vertaald.

In de *NBV-Studiebijbel* (2008) wordt er bij 40:25 een korte verantwoording afgelegd van de vertaling 'krokodil': 'In het Hebreeuws *leviatan*, het zeemonster (onder andere Job 3:8), maar zijn beschrijving (40:25-41:26) doet denken aan de krokodil zoals men die aantreft in de Nijl.' Ondanks deze verklaring, behoeft het verschil in vertaling nog een nadere toelichting. Een blik op de interpretatiegeschiedenis kan verhelderen.

Huiver en fascinatie voor de ‘Leviatan’

Middeleeuwse rabbijnen als Abraham Ibn Ezra (1089-1164) en Levi ben Gersjom (1288-1344) hebben in hun commentaren wat betreft Job 3 een andere lezing voorgesteld. Zij veranderden – op een tamelijk arbitraire wijze – *liwjatan* in *liwjatam*, een Syrisch woord dat ‘hun rouw’ betekent. De SV volgde hen hierin, terwijl zij wel alternatieve vertalingen, zoals onder andere ‘Leviathan’, in de kanttekening verschaft.³ Niet echt duidelijk is waarom deze rabbijnen zich tot zo’n wijziging in Job 3 genoodzaakt zien, ook al volgen zij een oude traditie, namelijk de weergave in de Targum. Wellicht omdat zo’n voorwereldlijk monster niet paste in de scheppingsidee van het oude Israël. Een rabbijn als Levi ben Gersjom gaat in Job 40 duidelijk uit van een andersoortige context en ziet er kennelijk geen probleem in om *liwjatan* daar te interpreteren als een grote vis. Hij heeft dus oog voor het verschil in context.

In de loop van de eeuwen bleef men gefascineerd door die bijbelse leviatan. In de zeventiende eeuw gaf de beroemde Engelse filosoof Thomas Hobbes (1588-1679) aan een van zijn belangrijkste werken de titel *Leviathan* (1651).⁴ Hij gebruikt deze naam voor de soevereine, krachtige heerser die hij voorstaat om – in onze complexe maatschappij – vrede af te dwingen en de wet op te leggen aan de wezenlijk competitief en zelfzuchtig ingestelde mens. De ‘Leviathan’ verbeeldt hier de bedwinging van de chaos en anarchie veroorzaakt door de zeventiende-eeuwse burgeroorlogen in Europa.

De fascinatie voor de beschrijving van de schepselen in Job 39 en 40 blijkt ook uit de publicatie van iemand als Samuel O. Trudell. Hij probeert in zijn nogal curieuze studie *A Wonderful Discovery in The Book of Job. Behemoth and Leviathan Found to Refer to the Stationary and Self-propelling Steam Engines of our Days* uit 1890 aan te tonen dat we in Job 40:25 te doen hebben met voorbodes van de gigantische machines die zich ontwikkelden na de uitvinding van de stoommachine aan het eind van de achttiende eeuw.⁵

Onlangs heeft men in dagbladen kunnen lezen dat de aandacht voor leviatan nog altijd niet verdwenen is. In 2008 is door een internationale expeditie in de Pisco-Icawoestijn (Peru) het fossiel gevonden van de grootste roofpotvis die ooit is opgegraven, met tanden van meer dan dertig centimeter. De potvis dateert van zo’n 12 à 13 miljoen jaren geleden, toen dat woestijngebied van Peru nog oceaan was. De paleontologen hebben dit gigantische fossiel *Leviatan melvillei* gedoopt, een naam die uit een combinatie van twee fantasiewerelden stamt. De bijbelse leviatan is duidelijk niet vergeten!

De oude vertalingen

De klassieke vertalingen als de Griekse *Septuaginta* en de Latijnse *Vulgaat* van Hiëronymus leveren onderling al verschil in vertaling op. Terwijl de *Septuagin-*

ta in Job 3 vertaalt met *kètos* (de aanduiding voor een ‘zeemonster’, een ‘grote vis’ of ook wel een ‘dolfijn’) vindt men in Job 40 *drakoon* ‘draak’. Hiëronymus beperkt zich in beide gevallen tot een transcriptie van het Hebreeuws: *leviathan*. De *Septuaginta* lijkt het verschil in context te willen benadrukken, terwijl de *Vulgaat* aan de terminologie van het Hebreeuws wil vasthouden en geen onderscheid maakt tussen de beide plaatsen.

Zeventiende-eeuwse vertalingen en commentaren

Op instigatie van de rabbijnen en in navolging van de christelijke hebraïsten wordt er in zeventiende-eeuwse vertalingen als de *King James Version* (1611) en de SV (1637) in Job 3 als het ware gesleuteld aan het Hebreeuwse woord. Zo hebben beide in Job 3:8 *liwjatan* veranderd in *liwjatam* en dit weergegeven met respectievelijk ‘their mourning’ en ‘hun rouw’. Met zo’n voorwereldlijk monster kon men kennelijk niet overweg: een dergelijk wezen kon onmogelijk door de God van Israël geschapen zijn. In Job 40:25 hebben zij evenwel oog voor de brede concrete context waarin allerlei bekende en minder bekende schepselen beschreven worden om de grootheid van God te illustreren. De Engelse vertaling verschaft in een noot in de marge een verklaring bij ‘leviathan’: ‘That is, a whale, or a whirlpool’, dus: ‘een walvis, of een draaikolk’. De SV spreekt in de kanttekening van: ‘Versta, een zeer groot en schrikkelijk zeegedierte, hetwelk *leviathan* genoemd wordt, (...) Sommigen verstaan zeedraak. Verg. Jes. 27:1.’ Johannes Drusius (1550-1616) was een gezagvol hebraïst en de leermeester van Johannes Bogerman, een van de vertalers van het Oude Testament voor de SV. In zijn commentaar, dat postuum in 1636 verscheen maar al gedeeltelijk in manuscript door de Statenvertalers was geconsulteerd, kiest Drusius bij Job 3:8 voor de rabbijnse interpretatie, terwijl hij ook de andere interpretaties vermeldt. Bij Job 40:20 kiest hij voor Leviathan. Verder vermeldt hij dat de *Septuaginta* – en in navolging daarvan rabbi David Kimchi – het woord hier vertaalt met ‘draak’. Een ‘draak’ is volgens Drusius geen zeedier en het kan hier onmogelijk om een landdier gaan, ook al willen sommigen er een ‘zeedraak’ van maken. Hij wijst eveneens de bespiegelingen af van sommige commentatoren dat het om een walvis gaat, maar erkent dat het een ons onbekende grote soort vis moet zijn. Een *liwjatan* aan de haak slaan is voor Job onmogelijk, zoals God in het begin van het vers meldt. Drusius’ conclusie moet wel op de alledaagse ervaring van de Nederlanders gebaseerd zijn geweest; zij gingen op walvisjacht. En de context vraagt om die interpretatie.

Moderne commentaren en vertalingen

In negentiende-eeuwse en vroege twintigste-eeuwse Jobcommentaren en -vertalingen tracht men eveneens bij Job 40:25 *liwjatan* te ‘identificeren’. Veelal

vermeldt men in het commentaar dat het om een ‘krokodil’ gaat. In de vertaling handhaaft men echter vaak de aanduiding Leviatan of een equivalent daarvan. De zogenaamde *Leidse Vertaling* (1899-1901) vaart evenwel een eigen koers. Geïnspireerd door het panbabylonisme uit die periode vertaalt men *liwjatan* op beide plaatsen met ‘het Gedrocht’. Men kreeg, dankzij de grote literaire vondsten in Mesopotamië, oog voor de historische en literaire context van de Tenach. Bij Job 3:8 geven de vertalers in een zeer uitgebreide noot uitleg van de term, betrekken daarin de andere teksten waarin deze voorkomt en wijzen op de mythologische context. Bijzonder is wel dat zij Job 3 en 40 als het ware over één kam scheren.

Een goed voorbeeld van de heersende tendens in deze periode is het gezagvolle commentaar van Driver-Gray (1921¹, latest impression 1971). Het commentaar vermeldt dat het om een ‘krokodil’ gaat en verwijst daarvoor naar oude getuigenissen over dit dier in een rivier in het Karmelgebergte, zoals onder andere die van Plinius de Oudere (23-79) in zijn *Historia naturalis*, een zevenendertigdelig werk dat feitelijk – op enkele redactionele wijzigingen na – gereed was in het jaar 77. Daarnaast maakt het gewag van reizigers die nog in het begin van de vorige eeuw in ditzelfde gebied krokodillen zouden hebben waargenomen. Het belangrijke commentaar van Robert Gordis (1978) citeert Driver-Gray en volgt die interpretatie. Ondanks de weergave ‘Leviathan’ in zijn vertaling gaat hij er zonder meer vanuit dat het daarbij in hoofdstuk 40 om een krokodil gaat. Gordis en velen met hem gaan in dit hoofdstuk dus niet uit van een puur mythologische context, maar van vragen van God aan Job over de bekende natuur. In de verschillende edities van het Jobcommentaar van M.H. Pope (bijvoorbeeld in die van 1965 en 1973) gaat de auteur uitgebreid in op verwante Ugaritische mythen met Lotan (*ltn*) als zeemonster. Pope verwijst daarnaast, zoals andere twintigste-eeuwse commentaren en de aantekening in de *NBV-Studiebijbel*, naar de concrete context van de Nijl. Ook de moderne woordenboeken zoals *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament* (1967-1996) vermelden – naast de andere interpretaties – in het spoor van moderne commentaren de interpretatie ‘krokodil’.

Niet onopgemerkt mag blijven dat door in feite alle commentaren en vertalingen *liwjatan* in Job 3:8 gezien wordt als een of ander voorwereldlijk monster. Daarover bestaat geen verschil van mening. Het zou te ver voeren om in verband met Job 40:25 alle moderne Jobcommentaren de revue te laten passeren, maar er is een belangrijk aspect dat nog onze aandacht verdient.

Niet alleen de Leviatan

In Job 39 en 40, de hoofdstukken waarin Job aan de tand gevoeld wordt, is niet alleen sprake van *liwjatan*, maar in Job 40:15 verschijnt ook nog een ander

dier ten tonele: *behemoth*, normaliter in moderne woordenboeken, commentaren en vertalingen weergegeven met ‘nijlpaard’: ‘Zie het nijlpaard dat ik heb geschapen, net als jou; / het eet gras als een rund.’ Ook bij dit vers staat in de *NBV-Studiebijbel* een voetnoot met als lemma ‘het nijlpaard’: ‘Letterlijk in het Hebreeuws *behemot*, een meervoud dat betekent ‘het dier bij uitstek’. Het kan verwijzen naar een mythologisch monster, maar de beschrijving van het dier (40:15-24) doet denken aan het nijlpaard.’ Het gaat bij dit Hebreeuwse woord om een meervoudsvorm, maar gezien de enkelvoudsvorm van het werkwoord is hier duidelijk sprake van een *plurale tantum* dat als zodanig maar eenmaal voorkomt in de Tenach. Het betreft hier eenzelfde context als in 40:25, hetgeen natuurlijk niet verbaast. God stelt vragen aan Job over zijn (on)mogelijkheden om de natuur te beheersen. Concrete dieren staan de lezer voor ogen. Oudere vertalingen gaan verschillend om met deze term. De *Septuaginta* vertaalt de term als een meervoud: *thèria* ‘dieren’, maar de *Vulgaat* transcribeert het Hebreeuws: ‘behemoth’, zoals de SV. Deze geeft wel in de kanttekening aan dat veel vertalingen het woord met ‘olifant’ weergeven en dat andere er een algemene aanduiding voor beesten in zien. De betekenis ‘olifant’ wordt overigens door moderne commentaren afgewezen en lijkt allesbehalve voor de hand te liggen. Ook twintigste-eeuwse commentaren zoals dat van Pope transcriberen de term, maar stellen dat het wel om een ‘nijlpaard’ moet gaan, mede gezien de zeer gedetailleerde beschrijving, zoals trouwens ook geldt voor de ‘krokodil’ in het vervolg van het hoofdstuk. Pope wijdt bijna drie pagina’s commentaar aan *behemoth*. Enkele moderne vertalingen proberen het wellicht cryptische verschijnsel uniek weer te geven, bijvoorbeeld de *Naardense Bijbel*: ‘beestbeest’. De vraag is dan wel of zo’n neologisme recht doet aan de context.

Vertaalprincipes van De Nieuwe Bijbelvertaling

Concluderend kan men stellen dat de meeste moderne vertalingen en commentaren in Job 3:8 kiezen voor de weergave ‘Leviat(h)an’ en in Job 40:25 voor de vertaling ‘krokodil’, op basis van de context van de hoofdstukken 39 en 40 waarin allerlei meer of minder bekende dieren ten tonele verschijnen. Het uitgangspunt van de NBV is met name: brontekstgetrouw en doeltaalgericht. Men dient trouw te zijn aan het Hebreeuws, Aramees en Grieks, maar tevens de betekenis daarvan op een zodanige wijze weer te geven dat de tekst verstaanbaar is voor de moderne lezer. Voor de oorspronkelijke lezer was in het geval van Job 39 en 40 sprake van een concrete situatie die men in die tijd kende. Het was de context voor de vragen van God aan Job met mogelijkerwijze ook een verwijzing naar een voorwereldlijke situatie. Men kende de dieren van de Nijl of wellicht die van nog dichterbij in eigen land. Concretisering oftewel explicitering van deze context, die voor de oorspronkelijke lezer bekend was, is

het oogmerk van het doeltaalgerichte spoor van de NBV. Vandaar dat de vertaling van *liwjatan* in Job 3:8 en 40:25 in de NBV verschilt.

Noten

1. Naast deze twee plaatsen in het boek Job komt deze term in de Hebreeuwse Tenach alleen nog in het boek Jesaja voor, zelfs tweemaal in één vers (Jes. 27:1), en tweemaal in het boek van de Psalmen: Ps. 74:14 en Ps. 104:26. In Jesaja gaat het om een mythologische context waarin de schepping onder controle van JHWH komt: 'Op die dag zal JHWH ingrijpen: hij trekt zijn groot en machtig zwaard / tegen Leviatan, de snelle, kronkelende slang, en hij zal Leviatan doden, het monster in de zee.' Ook in de Psalmen blijkt JHWH macht te hebben over dit oermonster. Ps. 74:14: 'u hebt de schedels van Leviatan verbrijzeld' en 104:26: 'daar gaat Leviatan, door u gemaakt om ermee te spelen'.
2. Afhankelijk van de telling in de teksteditie of vertaling vindt men deze plaats in Job 40:25 (telling volgens die in de masoretische tekst) of ook wel in Job 40:20 (o.a. SV en NBG 1951 in het spoor van de *Septuaginta*) en in Job 41:1 (telling van o.a. EAV).
3. Voor een uitgebreide behandeling van deze tekst zie C.M.L. Verdegaal, *De Statenvertaling en de rabbijnen. Een exemplarisch onderzoek naar de betekenis van de rabbijnse traditie voor de vertaling van het boek Job*, Tilburg 1998, 202-205.
4. De volledige titel luidt *Leviathan, or the Matter, Form, and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*.
5. Het boek is gepubliceerd in Philadelphia (Pa.). Trudell beschrijft daarin op ingenieuze wijze – gelardeerd met Hebreeuwse teksten – hoe deze voorwereldlijke bijbelse monsters *Behemot* en *Leviatan* met name in 40:15 (NBV: 'nijlpaard') en 40:25 (NBV: 'krokodil') – de voorbodes zijn van de gigantische stoommachines van de negentiende eeuw. In het boek van Trudell vindt men nog een curieuze opdracht: 'To Our Railroad and Steamship Companies This Book is respectfully dedicated'.

Dr. C.M.L. Verdegaal is gespecialiseerd in hebraïca en rabbinica van de zestiende en zeventiende eeuw. Hij werkte als hebraïcus mee aan de *Groot Nieuws Bijbel* (1983), *De Nieuwe Bijbelvertaling* (2004) en de *NBV-Studiebijbel* (2008). Hij doceert bijbelwetenschappen aan de Fontys Hogeschool Theologie Levensbeschouwing van Fontys Hogescholen te Tilburg.

‘Nee hè, hij heeft zijn horloge nog om!’¹

Het vermijden van anachronismen bij het vertalen van het Oude Testament

Paul Lawrence

‘Nee hè, hij heeft zijn horloge nog om!’ – de filmproducent, die heeft zitten kijken naar een lange toespraak van de acteur die Julius Caesar speelt, schreeuwt het uit. Dit soort vergissingen kan bij het maken van een film misschien nog worden weggewerkt met behulp van moderne computertechnieken. Maar anachronismen in gedrukte bijbelvertalingen zijn helaas niet zo makkelijk te verwijderen.

Anachronismen sluipen er bij het vertalen van de Bijbel makkelijk in, wanneer wij ons niet bewust zijn van de verschillen tussen onze moderne cultuur en die van de wereld van de Bijbel. Ze treden op wanneer vertalers met voorstellingen werken die niet thuis horen in de tijd waarin het origineel is geschreven. Men zou verwachten dat de kennis van de oudheid door de vele archeologische ontdekkingen en de talrijke teksten uit de oudheid zou helpen ervoor te zorgen dat er geen anachronismen in de Bijbel voorkwamen. Deze ontdekkingen zijn echter vaak buiten het gezichtsveld van vertalers gebleven, zodat anachronismen konden blijven bestaan.

Het is niet altijd makkelijk vast te stellen of iets een anachronisme is of niet. Nieuw wetenschappelijk onderzoek bevestigt soms dat bepaalde zaken waarvan men meende dat ze niet tot de cultuur van de Bijbel hoorden, toch bekend zijn geweest in de wereld waarin de bijbelschrijvers hebben geleefd.

Hieronder zal een aantal gevallen worden besproken die soms terecht en soms ten onrechte als anachronisme beoordeeld zijn. De voorbeelden zijn ontleend aan bestaande Nederlandse vertalingen.

Hanen en hoenders

In de bijbelwetenschap bestaat geen duidelijkheid over de identificatie van bepaalde diersoorten. In Spreuken 30:31 komt in het Hebreeuws het woord *zarzîer* voor (*hapax legomenon*). In de *Willibrordvertaling*, de *Groot Nieuws Bijbel* en de *Nieuwe Bijbelvertaling* (NBV) is voor ‘(trotse) haan’ als weergave

gekozen – de Statenvertalers dachten dat *zarzier* ‘windhond’ betekende. Maar er zijn ook andere Hebreeuwse woorden die met ‘haan’ worden vertaald, zoals het woord *sechwi* in Job 38:36. En in 1 Koningen 5:3 (= 1 Koningen 4:23 in de Statenvertaling (SV) en NBG-vertaling 1951 (NBG 1951)) komen *barboeriem* ‘avoesiem voor, ‘gemeste hoenders’ (NBV). Volgens sommige moderne lexiconografen moeten we bij *barboer* aan een gans denken.

Maar kwamen er wel hanen, kippen en ganzen voor in de bijbelse landen? Er zijn aanwijzingen dat die dieren inderdaad in het oude Nabije Oosten bekend waren. De voorouder van de tamme kip (*Gallus domesticus*) is de rode kamhoen (*Gallus gallus*), een inheemse Indiase vogel. Kippen waren in 2000 v.Chr. al gedomesticeerd in de vallei van de Indus. Ze waren – mogelijk als curiositeit – in de vijftiende eeuw v.Chr. al naar Egypte gebracht. In een tekst over Toetmosis III (omstreeks 1479-1425 v.Chr.) wordt verwezen naar een vogel ‘die iedere dag een ei legt’. Uit opgravingen bij Tell Michal, op 20 kilometer ten noorden van Jafo aan de kust van de Middellandse Zee, blijkt dat daar in de Late Bronstijd (1550-1200 v.Chr.) kippen bekend waren. Op Israëliische zegels uit de tweede helft van de achtste eeuw v.Chr. komen afbeeldingen van kippen voor. Het zegel van Jaāzanja uit ca. 600 v.Chr., gevonden tijdens opgravingen bij Tell en-Natsbeh (het oude Mizpa), draagt de afbeelding van een vechtende haan.

Men kan dus met enige zekerheid aannemen dat hanen en kippen bekende diersoorten waren in bijbelse tijd. Vertalers kunnen die woorden zonder problemen gebruiken als weergave van *zarzier* en *barboer*.

Katoen

In Ester 1:6 wordt het Hebreeuwse woord *karpas* gebruikt. In navolging van vele andere vertalingen is dit woord in de NBV vertaald met ‘linnen’. Bij *karpas* is echter aan ‘katoen’ te denken. Vroeger veronderstelde men dat het verbouwen van katoen pas vanaf de tweede eeuw n.Chr. in het Nabije Oosten in zwang kwam. Vanouds werd katoen gebruikt in India. Uit oudoosterse teksten weten we dat de Assyrische koning Sanherib omstreeks 694 v.Chr. katoenbomen (‘bomen die wol dragen’) importeerde en plantte in de tuin van zijn paleis in Doer-Sjarroekin, 20 kilometer ten noorden van Nineve. En Herodotus merkt in zijn Historiën III, 106 op dat bomen uit India een soort wol produceren die aantrekkelijker is en van een betere kwaliteit dan die van schapen. Terwijl men voorheen dacht dat men in het oude Nabije Oosten geen katoen kende, hoeft de bijbelvertaler tegenwoordig het woord ‘katoen’ niet te vermijden.

Tamboerijn

Het woord ‘tamboerijn’ kan men beter niet gebruiken als vertaling van het Hebreeuwse woord *tof* (vergelijk diverse vertalingen van bijvoorbeeld Exodus 15:20 en 1 Samuel 18:6). Het woord ‘tamboerijn’ verwijst naar een instrument dat pas vanaf de Middeleeuwen in zwang raakt en voorzien is van allerlei rinkelende metalen schijfjes. Maar in bijbelse tijd was de *tof* niet voorzien van metalen plaatjes. Dat instrument was een kleine handtrommel, gemaakt van hout of metaal, bespannen met dierenhuid. Een betere vertaling van *tof* is ‘handtrommel’.

Saffier

Het Hebreeuwse woord *sappier* wordt vaak vertaald met ‘saffier’. Maar de edelsteen die tegenwoordig ‘saffier’ wordt genoemd (blauw korund), was niet bekend in het oude Israël. Wel was de halfedelsteen *lapis lazuli*, een steen met een intens azuurblauwe kleur, zeer bekend. De NBG 1951 heeft in plaats van ‘saffier’ terecht steeds voor ‘lazuur(steen)’ gekozen, zie bijvoorbeeld Exodus 24:10 en Ezechiël 1:26.

Diamant

Het Hebreeuwse woord *jahalom* komt drie keer voor in de Bijbel: in Exodus 28:18, 39:11 en in Ezechiël 28:13. In de SV is het met ‘diamant’ vertaald. Dat woord doet ons denken aan een fraai geslepen edelsteen. Maar de moderne diamant was waarschijnlijk onbekend in oudtestamentische tijden. De eerste verwijzing ernaar is te vinden in het werk van de Romeinse schrijver Manilius (eerste eeuw n.Chr.). In moderne bijbelvertalingen is *jahalom* met diverse termen weergegeven zoals aquamarijn, prasem en jaspis.

Scharnier

Het Hebreeuwse woord *pot* in 1 Koningen 7:50 is een *hapax legomenon* in de Bijbel. In de NBG 1951 is het vertaald met ‘scharnier’. Het woord ‘scharnier’ doet ons denken aan een constructie van twee stukken metaal aan deuren en ramen die op zo’n manier in elkaar grijpen dat zij zich ten opzichte van elkaar kunnen bewegen. Een dergelijke bouwtechniek paste men echter in de oudheid niet toe. In plaats van een scharnier had een deur meestal een deurpen die draaide in een gat in een in de grond ingegraven steen. Het woord ‘scharnier’ in de Bijbel wekt als anachronisme dus een verkeerde indruk. Wat voor *pot* geldt, gaat ook op voor *tsier* in Spreuken 26:14. Ook dat woord wordt traditioneel met ‘scharnier’ vertaald, terwijl het gat voor een deurpen is bedoeld.



▲ J.A. Pfeffel, Lepra, uit: J.J. Scheuchzer, *Geestelyke natuurrkunde [...]*, Amsterdam 1735.

Foto: NBG/Sandra Haverman

Melaats

De traditionele vertaling van het Hebreeuwse woord *tsara'at* is 'melaats(heid)'. Dat woord wordt tegenwoordig gebruikt voor een specifieke medische aandoening die bekend is onder de naam 'ziekte van Hansen', een aandoening die in 1874 ontdekt en beschreven is door de Noorse arts G.A. Hansen. Maar aangezien melaatsheid pas opdook in het Nabije Oosten toen de soldaten van Alexander de Grote de ziekte aan het begin van de vierde eeuw v.Chr. mee terug hadden gebracht uit India, moet melaatsheid als anachronisme beschouwd worden voor teksten die vóór die tijd zijn geschreven. Het oudste archeologische materiaal dat wijst op het voorkomen van melaatsheid in het oostelijke deel van het Middellandse Zeegebied, dateert uit omstreeks 200 v.Chr. Het betreft de schedels van vier mannen, aangetroffen bij archeologisch onderzoek in de Dakhleh-oase in Egypte.

De belangrijkste diagnostische criteria, die in Leviticus 13:4-10 worden gegeven (witte vlekken op de huid en wit haar) passen ook niet bij de symptomen van de ziekte van Hansen waarbij noch de huid is aangetast noch het haar wit is. Die symptomen wijzen eerder in de richting van leucoderma. Daar komt nog bij dat alle klassieke symptomen van de ziekte van Hansen (gevoelloos worden van de huid, aangetast raken van vingers en tenen, bulten in het gezicht en blindheid) in Leviticus 13 en 14 afwezig zijn. Bovendien gaat Leviticus 13:6 ervan uit dat bepaalde vormen van *tsara'at* te genezen zijn.

Het in het Nieuwe Testament gebruikte Griekse woord *lèpra* duidt een schilferige psoriasis-achtige huidaandoening aan. Het woord *lèpra* was in het Grieks niet de eigenlijke benaming voor melaatsheid. Daarvoor had men de naam *elephas* of *elephantiasis*, een woord dat niet in het Nieuwe Testament voorkomt. Toch is het niet uitgesloten dat met het woord *lèpra* ook gevallen van melaatsheid bedoeld werden.

In de NBV zijn als vertaling van *tsara'at* de woorden 'vraat' en 'huidvraat' gekozen. Het is niet alleen gebruikt als benaming van diverse huidaandoeningen, maar ook ter aanduiding van een aantasting van een muur in een huis of van een linnen, wollen of lederen voorwerp.

Builenpest

Het Hebreeuwse woord *dèvèr* wordt in het *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* weergegeven met 'builenpest'. Het gebruik van die term in bijbelteksten is chronologisch gezien problematisch, aangezien de eerste algemeen erkende uitbraak van builenpest plaatsvond in Egypte in 540 n.Chr., twee jaar vóór een grote uitbraak in Constantinopel. Die epidemie kostte aan zo'n 300.000 mensen het leven, ongeveer veertig procent van de bevolking. Maar aangezien ook de symptomen van builenpest (een ontstoken zwelling in de lies

of de oksel) nergens in het Oude Testament genoemd worden, is het beter het meer algemene woord ‘pest’ als vertaling van het Hebreeuwse *dèvèr* te gebruiken.

Zijde

Een voorbeeld van een geval waarin archeologisch bewijs tot een andere conclusie leidt dan het tekstuele bewijs is het Hebreeuwse woord *mèsjie*, dat in Ezechiël 16:10 en 13 voorkomt. Het woord wordt vaak vertaald met ‘zijde’, maar er zijn ook bijbeluitgaven waarin het woord ‘zijde’ wordt vermeden. Het punt is dat de vroegste westerse verwijzing naar de toepassing van zijde voorkomt in de geschriften van Aristoteles in de vierde eeuw v.Chr. Maar dankzij de vondst van stukjes zijden weefsel daterend van ca. 750 v.Chr., in de buurt van de stad Van in Oost-Turkije, hoeven we ‘zijde’ misschien niet langer zonder meer af te wijzen als vertaling voor *mèsjie*. De zijde die bij Van gevonden is, kan geïmporteerd zijn uit China waar men de cocon van de Chinese zijderups (*Bombyx mori*) gebruikte in de textielindustrie. Maar men kende in de oudheid ook een zijde die afkomstig was van de rups *Pachypasa otus*. Deze rups leefde van het blad van cipressen en eiken en vormde de basis van de zijde-industrie op het Griekse eiland Kos en in Sidon. De zijde die deze rupsen produceerden was transparant, een eigenschap die Chinese zijde niet heeft. De zijde (*sirikos*) die wordt genoemd in Openbaring 18:12 kan dus zowel Chinees van oorsprong zijn als lokaal zijn geproduceerd.

Katapult

Archeologische vondsten en gegevens in oude teksten vullen elkaar evenmin aan als het gaat om het gebruik van de catapult als oorlogstuig. Aan Uzzia, een Judese koning uit de achtste eeuw v.Chr., wordt in 2 Kronieken 26:15 de uitvinding toegeschreven van werktuigen (*chisjevonoot*) om allerlei dingen mee af te schieten zoals pijlen en stenen. Het genoemde vers luidt in de NBV: ‘In Jeruzalem liet hij (= Uzzia) op de torens en de hoeken van de stadsmuur vernuftige verdedigingswerktuigen neerzetten, waarmee pijlen en grote stenen konden worden afgeschoten.’ Als die werktuigen moeten worden opgevat als katapulten, dan lijken ze anachronistisch, daar volgens de Griekse schrijver Diodorus Siculus katapulten pas in 399 v.Chr. werden uitgevonden. Zelfs als de ontdekking van 422 zware stenen kogels in Pafos op Cyprus, die in verband gebracht worden met een in 498 v.Chr. te dateren veldtocht, het archeologische bewijs levert voor het gebruik van katapulten in de zesde eeuw, dan nog zou het spreken over een catapult in Uzzia’s tijd anachronistisch zijn. Daarom wordt wel geopperd dat het in 2 Kronieken 26:15 gaat om zuiver verdedigende constructies op de muren van Jeruzalem. Deze zouden niet bedoeld zijn om projectielen weg

te schieten, maar om bescherming te bieden aan boogschutters en werpers die anders onbeschermd een makkelijk doelwit zouden zijn voor de tegenstanders. Tegelijk kan men echter stellen dat de auteur van 2 Kronieken bij de verdedigingswerken van Uzzia wel degelijk aan katapulten heeft gedacht, aangezien hij leefde in de vierde eeuw v.Chr., een tijd waarin men dat oorlogstuig al kende.

Tot slot

De resultaten van toekomstig archeologische onderzoek zullen wellicht meer licht op een aantal vertaalkwesties werpen. Het is daarom noodzakelijk dat vertalers de gelegenheid krijgen om op de hoogte te blijven van de bijbelse archeologie. Dat zou hen ervoor kunnen behoeden fouten te maken die vergelijkbaar zijn met die van acteurs die Julius Caesar spelen met hun horloge om.

Noten

- 1 Dit artikel verscheen oorspronkelijk in *The Bible Translator* (59:1; januari 2008) onder de titel: "'Oh No, He's Still Wearing His Watch!': Avoiding Anachronism in Old Testament Translation'. Het is vertaald door Nelleke de Jong en voor de Nederlandse bijbelvertalingen bewerkt door Jaap van Dorp. Voor een uitvoerig notenapparaat raadplege men de Engelstalige versie van dit artikel.

Geraadpleegde literatuur

- N. Avigad and B. Sass, *Corpus of West Semitic Stamp Seals*, Jerusalem 1997, 52 no. 8.
- E. Brunner-Traut, 'Huhn' in: *Lexikon der Ägyptologie* III, Weisbaden 1977-1980, 70-72.
- R. B. Dillard, *2 Chronicles* (World Biblical Commentary 15), Waco 1987, 209.
- T. Dzierzykray-Rogalski, 'Paleopathology of the Ptolemaic Inhabitants of the Dakhleh Oasis (Egypt)' in: *Journal of Human Evolution* 9 (1980), 71-74.
- E. Firmage, 'Zoology' in: *Anchor Bible Dictionary* VI, New York 1992, 1145b.
- E.V. Hulse, 'The nature of Biblical "Leprosy" and the use of alternative medical terms in modern translations of the Bible' in: *Palestine Exploration Quarterly* 107 (1975), 88.
- I. H. Jones, 'Musical Instruments of the Bible, Part I' in: *BT* 37 (1986), 112.
- D.M. Lang, *Armenia Cradle of Civilisation*, London 1980 (derde druk), 96.
- F. C. Lendrum, 'The name "Leprosy"' in: *American Journal of Tropical Medicine and Hygiene* 1 (1952), 103.
- J. Lowe, 'Comments on the History of Leprosy' in: *Leprosy Review* 18 (1947), 58.
- W. MacArthur, 'Mediaeval Leprosy in the British Isles' in: *Leprosy Review* 24 (1953), 8.
- I. H. Marshall, 'Jewels' in: *Illustrated Bible Dictionary*, Leicester 1980, 785c.
- D. Munrow, *Instruments of the Middle Ages and Renaissance*, Oxford 1976, 34.
- J. J. Norwich, *Byzantium – The Early Centuries*, London 1990, 233.
- J. B. Pritchard, *Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament*, Princeton 1969 (tweede druk), 234, afbeelding 750, 751.
- Ch. A. Roberts & K. Manchester, *The Archaeology of Disease*, New York 2005 (derde druk), 201.

M. J. Selman, *2 Chronicles* (Tyndale Old Testament Commentaries), Leicester 1994, 470.

R. C. Thompson, *A Dictionary of Assyrian Botany*, London 1949, 113.

H.G.M. Williamson, *1 and 2 Chronicles* (New Century Bible), Grand Rapids 1982, 338.

Dr. P.J.N. Lawrence werkt voor Wycliffe Bijbelvertalers in Groot-Brittannië.

Kort Nieuws

Uitgelezen. Bijbels en prentbijbels uit de vroegmoderne tijd

Tussen 2006 en 2009 hebben Anne Jaap van den Berg en Boukje Thijs in *Met Andere Woorden* de rubriek 'Uitgelezen' verzorgd. Daarin werden naast verschillende bijbeluitgaven ook prentbijbels, een concordantie en uitgaven voor kinderen besproken. In december 2009 is deze rubriek afgesloten met een artikel over kaarten in bijbels.

In oktober 2010 zullen de artikelen verschijnen in een boek. Alle artikelen zijn daarvoor opnieuw bewerkt en in een aantal gevallen aangevuld. Tevens worden er in het boek een kleine honderd toelichtende full colour illustraties opgenomen. Ze dienen als toelichting bij de tekst en laten direct zien hoeveel moois er in vroeger tijd gemaakt werd, niet alleen wat betreft de uitgaven als zodanig, maar ook aan illustraties en versieringen.

Het boek wordt tijdens de openingsmanifestatie van Refo 500 op 30 oktober 2010 in de Sint Janskerk te Gouda gepresenteerd. Uitgever drs. Arnold Witteveen van Jongbloed zal het boek aanbieden aan dr. Herman Selderhuis, directeur van Refo 500 (www.refo500.nl).

Heerenveen: Uitgeverij Jongbloed, 184 pagina's, prijs: € 12,50, ISBN 9789089120311. Het boek is verkrijgbaar bij de boekhandel.



◀ Omslag van *Uitgelezen*.

Foto: NBG/Sandra Haverman

Praktische handreiking voor de viering van Nationale Bijbelzondag (31 oktober)

Op de laatste zondag van oktober doen honderden kerken mee aan de Nationale Bijbelzondag. Elke zondag is bijbelzondag, maar op deze speciale zondag vieren we, als kerkgangers, dat we een bijbel hebben en staan we stil bij het bijbelwerk in Nederland en het buitenland. De Bijbelzondag valt dit jaar op 31 oktober en is een onderdeel van de Bijbel10daagse.

Het Nederlands Bijbelgenootschap organiseert de Bijbel10daagse van 29 oktober tot en met 7 november 2010, met als doel zo veel mogelijk mensen te motiveren om de Bijbel te gebruiken. De viering van Nationale Bijbelzondag is een van de hoogtepunten van de Bijbel10daagse.

Dit jaar is het thema ‘Toekomst’. Hiermee willen we, als NBG, benadrukken dat de Bijbel perspectief biedt, in verschillende situaties, voor nu en straks. In de Bijbel is (de) toekomst – dichtbij of veraf – een belangrijk thema. Voor velen is de Bijbel een boek dat ook gaat over hun eigen toekomst, een boek dat moed geeft om verder te gaan, juist in moeilijke omstandigheden. Ook de verhalen die voor de Bijbelzondag op het oecumenisch leesrooster staan, passen bij het thema. Abram (Genesis 12:1-9) en Zacheüs (Lucas 19:1-10) gaan beiden vol vertrouwen een voor hen onbekende toekomst tegemoet.

Het Nederlands Bijbelgenootschap heeft een praktische handreiking gemaakt die suggesties biedt om invulling te geven aan de viering van Nationale Bijbelzondag in uw gemeente. Zo vindt u exegetische aantekeningen bij Lucas 19:1-10, de tekst die op Bijbelzondag op het leesrooster staat; een bezinning van Ciska Stark, rector a.i. van het Doopsgezind Seminarium en een achtergrond-artikel over toekomstverwachting in het Nieuwe Testament. Ook staat er een aantal suggesties voor de liturgie in, samengesteld door Sytze de Vries, predikant en dichter. Naast deze zaken die voor predikanten en voorgangers van belang zijn, staat er ook veel materiaal in om te gebruiken in de kinder(neven)-dienst.

Eind augustus viel deze handreiking bij 4500 voorgangers en pastoraal werkers (die bij het Bijbelgenootschap bekend zijn) op de mat. Hebt u hem niet ontvangen, dan kunt u hem alsnog gratis bestellen via info@bijbelgenootschap.nl of downloaden via www.bijbel10daagse.nl.

Literatuurdag met Janne IJmker, Mance ter Andere en René van Loenen

Op 6 november 2010 vindt in Amersfoort de Literatuurdag plaats. Deze Literatuurdag wordt georganiseerd door het Christelijk Literair Overleg in samenwerking met het Nederlands Bijbelgenootschap en christelijk literair tijdschrift Liter.

Het thema van de Literatuurdag sluit aan bij de Bijbel10daagse 2010: *Toekomst in de literatuur*. Hoe gaan literaire schrijvers om met vragen en onzekerheid over de toekomst? Hoe scherpt literatuur ons inzicht? Biedt literatuur een perspectief?

In het ochtendprogramma treden Janne IJmker, René van Loenen en Mance ter Andere op. Janne IJmker is bezig met een nieuwe roman, *Afscheid van een engel*, een vervolg op *Achtendertig nachten*. Mance ter Andere publiceerde onlangs de roman *Jij*. Van de dichter René van Loenen kwam in 2004 de bundel *Mooi Voetenwerk* uit.

In de middag zijn er diverse workshops, o.a. over de sciencefictionromans van C.S. Lewis, over de dichter Rilke en over de *Bijbel in Gewone Taal*.

Waar: scholengemeenschap Guido de Brès, Paladijnenweg 251, Amersfoort.

Tijd: zaterdag 6 november 2010, vanaf 10.30 uur tot 16.00 uur.

Kosten: inclusief workshops en lunch: € 25,-; voor jongeren tot 25 jaar € 10,-.

Informatie en/of aanmelding: via de website: www.christelijkliterairoverleg.nl of per e-mail: info@christelijkliterairoverleg.nl.

Dwars door de Bijbel

Het Nederlands Bijbelgenootschap presenteert *Dwars door de Bijbel*. Een boek dat geschikt is voor het dagelijks bijbellezen. De lezer wordt meegenomen



◀ Omslag van *Dwars door de Bijbel*.

Foto: NBG/Sandra Haverman

door de Bijbel aan de hand van 365 verschillende thema's, zoals troost, liefde, gehoorzaamheid en vergeving. Elk thema biedt verschillende bijbelteksten.

Dwars door de Bijbel is een praktische handreiking voor een ieder die de Bijbel wil gebruiken en op zoek is naar passages voor een speciale situatie. Achter in het boek zijn handige registers opgenomen.

Dwars door de Bijbel is geschikt voor gebruik in het gezin, voor studenten, volwassenen en nieuwe bijbellezers.

Dwars door de Bijbel is een uitgave van Jongbloed in samenwerking met het Nederlands Bijbelgenootschap. De prijs is ca. € 24,95. Lezers van *Met Andere Woorden* en leden van het NBG betalen tijdelijk – tot 1 november 2010 – slechts € 19,95 (excl. € 1,95 verzendkosten). Zie de bestelkaart die bij dit nummer van *Met Andere Woorden* is gestuurd.

ISBN 9789089120235, verkrijgbaar in de boekhandel en via www.bijbelgenootschap.nl.

Twitter adventskalender brengt de Bijbel dichterbij

‘Wat houd ik over een jaar in mijn armen?’ of ‘Wie wil ik van de troon stoten?’ zijn vragen die de komende adventsperiode voorbij kunnen komen via Twitter. De vragen zijn verbonden aan de bijbeltekst van die dag. Theologe Berthe van Soest en predikant Coen Wessel hebben in samenwerking met het Nederlands Bijbelgenootschap een adventproject opgezet waarin oude en nieuwe vormen van communicatie samenkomen.

De deelnemers lezen iedere dag volgens een speciaal adventsleesrooster een kort fragment uit de Bijbel. Deze teksten zijn te vinden in de adventskalender op de site van het Nederlands Bijbelgenootschap. Via Twitter wordt er een vraag over dit bijbelgedeelte gesteld. ‘Het zijn verrassende vragen. De vragen zetten je aan het denken over je eigen leven’, aldus Van Soest.

Daarnaast beschrijven Van Soest en Wessel in de handleiding voor begeleiders, *De Bijbel dichtbij Advent*, diverse werkvormen voor bijeenkomsten. Deze werkvormen ondersteunen de dagelijkse overdenkingen en helpen om toe te leven naar kerst. De handleiding *De Bijbel dichtbij Advent* is te downloaden via www.bijbelgenootschap.nl. Daar is ook een link te vinden naar het Twitteraccount van het Bijbelgenootschap.

