

Inhoud

Laat je huis geschilderd worden	2
Temporele en modale valkuilen bij het vertalen van nieuwtestamentische werkwoordsvormen	
Gert Knepper	
Het <i>Nievvve Testament</i> van Jan Utenhove (Emden 1556) gedigitaliseerd	16
Hans Beelen	
De proloog van Johannes in de <i>Bijbel in Gewone Taal</i>	27
Matthijs de Jong	
Leerlingen en knechten van de ^{HEER}	42
Een belangrijk scharnierpunt in het boek Jesaja	
Jaap Dekker	

Laat je huis geschilderd worden

Temporele en modale valkuilen bij het vertalen van nieuwtestamentische werkwoordsvormen

Gert Knepper

Dit artikel bespreekt enkele nieuwere taalkundige inzichten in het Griekse werkwoordstelsel. Aan de hand van voorbeelden wordt geïllustreerd wat er fout kan gaan bij de uitleg en vertaling van het Nieuwe Testament, wanneer uitleggers en vertalers onvoldoende voorzien wát de Griekse werkwoordsvormen precies willen uitdrukken. In het eerste deel wordt een wijdverbreid misverstand aan de kaak gesteld: het idee dat de Griekse ‘tempora’ corresponderen met de Nederlandse werkwoordstijden. Het tweede deel van het artikel handelt over modaliteit. Modaliteit wordt in het Grieks anders uitgedrukt dan in het Nederlands. Wanneer vertalers dit onvoldoende onderkennen, kan dat leiden tot fouten. Het artikel besluit met een bespreking van de eerste drie beden van het Onze Vader.

Het misverstand van de tempora als tijden

We hebben het (bijna) allemaal zo geleerd bij onze eerste les Grieks: de werkwoordsvorm *luô* is een presens, en moet in een vertaling dus weergegeven worden met de corresponderende Nederlandse onvoltooid tegenwoordige tijd (o.t.t.) ‘ik maak los’. Of: de Griekse perfectumvorm *leluka* komt in betekenis en functie overeen met de Nederlandse voltooid tegenwoordige tijd (v.t.t.), en moet dus vertaald worden als ‘ik heb losgemaakt’. Of: het Griekse plusquam-perfectum correspondeert met de Nederlandse voltooid verleden tijd (v.v.t.), *elelukê* moet je dus vertalen met ‘ik had losgemaakt’.

De voorstelling dat Griekse (verbale) tempora in betekenis en functie corresponderen met de ‘overeenkomende’ Nederlandse werkwoordstijden, is wijdverbreid. Dat het Grieks in tegenstelling tot het Nederlands een aoristus heeft, is dan weliswaar een kleine complicatie, maar die kan onschadelijk worden gemaakt met behulp van de wijsheid dat de aoristus ‘ook een soort verleden tijd’ is.

Deze voorstelling van zaken berust echter op een fundamenteel misverstand. De veronderstelling dat de Griekse tempora corresponderen met de Nederlandse werkwoordstijden, is onjuist. De Griekse verbale vormen worden niet, zoals in het Nederlands, in de eerste plaats gekarakteriseerd door het begrip *tijd*, maar door hun *aspect*. In de praktijk betekent dat, dat een nieuwtestamentisch auteur met een werkwoordsvorm niet in eerste instantie aangeeft *wanneer* de betreffende handeling plaatsvindt of plaatsvond, maar *hoe* hij wil dat de lezer tegen die handeling aankijkt. Daarbij is bijvoorbeeld het verschil tussen perfectief en duratief van belang.

In de volgende vier paragrafen licht ik het hier genoemde misverstand nader toe. Uit de voorbeelden die ik noem, blijkt dat een onjuist of onvolledig begrip van het karakter van de Griekse werkwoorden leidt tot fouten in de bijbelvertaling.

Voorbeelden van gebruik van de tempora

In Matteüs 6:11 vinden we de zogenoemde ‘broodbede’. Het woordje in die bede dat wij meestal met ‘geef’ vertalen, luidt in het Grieks *dos*, de tweede persoon enkelvoud van de imperativus van de aoristus. In de parallelle passage bij Lucas (11:3) is de werkwoordsvorm echter niet *dos* maar *didou*, een imperativus van het presens. Het verschil is niet moeilijk verklaarbaar: het presens van Lucas is, zoals vrijwel elk Grieks presens, duratief. Het duratieve aspect is hier het best te expliciteren als frequentatief: geef ons steeds ons *epiousion* (wat dat ook moge betekenen) brood, wat mooi klopt met het *to kath’ hêmeran* aan het einde van de bede: ‘per dag’.¹

Bij Matteüs staat niet *kath’ hêmeran*, maar *sêmeron*, ‘vandaag’, en ook dat is precies in overeenstemming met wat we zouden verwachten na *dos*: niet herhaaldelijk, maar nu, eenmalig. Mij is geen vertaling bekend die beide werkwoordsvormen verschillend vertaalt, en ik beweer ook niet dat dat per se moet, al zou het wel kunnen: het ‘bied ons per dag brood aan’ van Lucas tegenover het Matteaanse ‘zorg ervoor dat we vandaag brood hebben’ (en dan wat stichtelijker geformuleerd).

Griekse tempora zijn geen Nederlandse tijden, dat is wat elke vertaler zich dient te realiseren. De Nederlandse v.v.t. ‘ik had gewassen’ duidt, evenals het Latijnse plusquamperfectum *lavaveram*, een gebeurtenis in het verleden aan die voorafging aan een andere gebeurtenis in het verleden: ‘Ik had net gewassen, toen de buurvrouw op de stoep stond.’ Maar in een dergelijke situatie zal het Grieks juist geen plusquamperfectum, maar een aoristus (en soms een imperfectum) gebruiken. In Johannes 9 vinden we het verhaal van de blindgeborene die door Jezus wordt genezen. Na zijn genezing heeft hij moeite zijn

omgeving ervan te overtuigen dat hij vroeger blind is geweest, en in vers 18 staat dan: *Ouk episteusan oun hoi Ioudaioi peri autou hoti ên tuflos kai aneblepsen*. Het imperfectum *ên* en de aoristus *aneblepsen* duiden hier beide op een gebeurtenis in het verleden die voorafging aan een andere gebeurtenis in het verleden: zowel het blind zijn als het weer kunnen zien gingen vooraf aan het ongeloof van de *Ioudaioi*. Het Nederlands bezigt in zo'n geval de v.v.t., en *De Nieuwe Bijbelvertaling* (NBV) vertaalt hier dus terecht: 'De Joden konden niet geloven dat hij blind geweest was en nu kon zien.' Een ander voorbeeld van een dergelijk gebruik van de aoristus levert Johannes 19:30, waar de auteur vertelt: *oun elaben to oxos ho Iêsous eipen ...*: 'En toen Jezus het azijnwater tot zich genomen had, zei hij ...' Ook hier geeft de aoristus *elaben* een gebeurtenis weer die voorafging aan een andere gebeurtenis (*eipen*), beide in het verleden. Mijn punt is dat onwetendheid over deze functie van zowel imperfectum als aoristus tot een verkeerde vertaling en exegese kan leiden. In het genoemde voorbeeld stáát geen plusquamperfectum, maar dat hoeft in het Grieks ook helemaal niet. Sterker nog, het mág zelfs niet in het Grieks. En dat het Nederlands in een dergelijk geval de v.v.t. gebruikt, wil dus in het geheel niet zeggen dat er in het Grieks een plusquamperfectum zou moeten staan. De conclusie is duidelijk: de Nederlandse v.v.t. komt qua betekenis en dus qua gebruik niet overeen met het Griekse plusquamperfectum.

Het perfectum

Wat is, of wat doet een Grieks plusquamperfectum dan wel? Een plusquamperfectum is in het Grieks de verleden tijd van het perfectum, wat ook aan het augment zichtbaar is. Het perfectum is augmentloos en veelal (en oorspronkelijk) geen verleden tijd, maar een tegenwoordige. Hier bestaat dus een evident verschil met de Nederlandse v.t.t., die een verleden tijd is.

In concreto: 'ik heb gewassen' is in het Nederlands een uitspraak over het verleden, maar het Griekse perfectum *leluka* is doorgaans een uitspraak over het heden. Illustratief daarvoor is het feit dat het Griekse perfectum er – nota bene – een imperativus, een gebiedende wijs dus, op na houdt. In het Grieks kun je iemand iets bevelen met een perfectumvorm, waaruit wel blijkt dat een perfectum geen enkele relatie hoeft te hebben met het verleden.

Nu moet hierbij opgemerkt worden dat de betekenis van het perfectum zich in het *koinê*-Grieks (met deze term verwijs ik zowel naar het Grieks van de *Septuaginta* als dat van het Nieuwe Testament) aan het ontwikkelen is van een tegenwoordige naar een verleden tijd.² Bovendien is er nog een belangrijke tussenfase: die van het perfectum in de betekenis van 'toestand in het heden, als gevolg van een gebeurtenis in het verleden'.

Een voorbeeld van het perfectum als verleden tijd vinden we in Matteüs 25, de gelijkenis van de wijze en de dwaze meisjes. Dit verhaal wordt in de aoristus, het gebruikelijk verteltempus, verteld. Maar midden in dat verhaal (vers 6) lezen we: ‘Midden in de nacht *kraugê gegonen*’: ‘klonk er geroep’. Het perfectum *gegonen* is hier gewoon een verleden tijd, en verschilt niet of nauwelijks meer van de indicativus van de aoristus; misschien klonk het wat nadrukkelijker. Illustratief voor de ontwikkeling van de betekenis van het perfectum is 1 Korintiërs 15, waarin de perfectumvorm *egêgertai* veelvuldig voorkomt. In vers 4 wordt deze vorm voorzien van de toevoeging *têi hêmerai têi tritêi*: ‘op de derde dag’. Daarmee is de interpretatie van *egêgertai* gegeven. We moeten de vorm als een verleden tijd opvatten: ‘hij stond op’. Maar in de verzen 12-20 heeft datzelfde *egêgertai* een andere, oudere betekenis. Daar gaat het niet om een gebeurtenis in het verleden, maar om een toestand in het heden die het gevolg is van een gebeurtenis in het verleden: ‘hij is opgestaan’.

De gnomische aoristus

Griekse tempora en Nederlandse tijden corresponderen niet. Dat kan ook niet, want tempora zijn geen tijden. Die onbegrijpelijke aoristus – die je blijkbaar vaak als een verleden tijd moet vertalen, maar soms ook weer niet – doet in werkelijkheid geen uitspraak over het heden of verleden, maar beschrijft een gebeurtenis als een ongedifferentieerd en op zichzelf staand proces. Dat is handig, want dat is precies wat we vaak willen: geen details, maar een feitelijke mededeling. De aoristus is niet voor niets tot op de dag van vandaag het meest gebruikte tempus in het Grieks.

Dat is een nuttig inzicht voor vertalers van Jakobus 1:24. Daar vinden we een hele reeks zogenoemde ‘gnomische’ aoristusvormen, die dus algemene waarheden weergeven. In het Nederlands gebruiken we in zulke gevallen meestal de o.t.t.: iemand *katenoêsen* (‘bestudeert’) zichzelf, *apelêluthen* (‘gaat weg’) (het perfectum heeft hier hoogstwaarschijnlijk vrijwel dezelfde betekenis als de aoristusvormen), en hij *epelatheto* (‘vergeet’). *De Naardense Bijbel* (NB) beschouwt de aoristusvormen niet als gnomisch, maar als historisch: ‘want hij merkte zichzelf op, ging weg en was meteen vergeten wat voor iemand hij was.’ Je bent geneigd te vragen: ‘Wie was die sufferd dan?’ Maar in werkelijkheid heeft de auteur het helemaal niet over een historische gebeurtenis; hij betoogt dat iemand die ‘het woord’ gehoord heeft, maar er niet naar handelt, net zo dwaas is als die *fictieve* (en extreem vergeetachtige) spiegelijker.

Nog een voorbeeld van de gnomische aoristus: in Efeziërs 5:28 betoogt de auteur dat mannen hun echtgenoot moeten liefhebben ‘als hun eigen lichaam. Wie zijn vrouw liefheeft, heeft zichzelf lief.’ De schrijver gaat dan

verder: *Oudeis gar pote tèn heautou sarka emisèsen, alla ektrefei kai thalpei autèn* ('want niemand haat ooit zijn eigen lijf. Integendeel: je verzorgt het, en je verwent het'). Ook hier hebben we in *emisèsen* ('haat') een gnomische aoristus, zoals de NBV goed heeft gezien. Het gaat niet om een gebeurtenis in het verleden, maar de aoristus is hier het passende tempus doordat hij juist door zijn specifieke aspect tijdloze handelingen – of beter gezegd handelingen-van-alle-tijden – kan weergeven. Dat de aoristus hier deze strekking heeft, wordt ondersteund door de twee volgende presensvormen, *ektrefei* ('hij verzorgt') en *thalpei* ('hij verwent'), die beide eveneens gnomisch zijn.³ De NB vertaalt echter ook hier de gnomische aoristus gewoon weer 'historisch': 'Niemand heeft ooit zijn eigen vlees gehaat.'

Het zogenaamde presens historicum

Onbegrip en verwarring omtrent de *tijd* van Nederlandse werkwoorden en het *aspect* van Griekse heeft ook geleid tot misverstanden rond het zogenaamde 'presens historicum'. Met deze niet onbelangrijke kwestie sluit ik het eerste gedeelte – over de temporele valkuil bij het vertalen – af. Zoals bekend gebruikt het Grieks nogal eens het presens als het gaat om gebeurtenissen of handelingen in het verleden. Wie meent dat een presens overeenkomt met de Nederlandse o.t.t., zoekt naar parallellen voor een soortgelijk gebruik in het Nederlands. En inderdaad: het Nederlands staat toe de o.t.t. te gebruiken voor handelingen in het verleden. Dat gebeurt hoofdzakelijk in volks getinte spreektaal, en heeft als effect dat die handelingen levendiger worden. Ze spelen zich als het ware weer voor onze ogen of die van onze toehoorders af. 'Aha,' is dan vaak de reactie 'nu begrijpen we dus hoe het presens historicum werkt, want een Grieks presens is immers hetzelfde als een Nederlandse tegenwoordige tijd.' Maar zo is het dus niet.

We hadden beter kunnen weten, als we goed naar de teksten hadden gekeken. In Marcus 5:35-42 vinden we maar liefst negen presensvormen, drie aoristusvormen en één imperfectum. Het valt toch moeilijk aan te nemen dat de auteur in zeven verzen zo vaak van tijd en dus van levendigheid wisselt.

Maar het belangrijkste bezwaar tegen de voorstelling van een presens historicum als stijlmiddel van verlevendiging is dat dit gebaseerd is op een achterhaalde opvatting over Griekse werkwoorden. Een Grieks presens plaatst een handeling niet in een tijd, maar in een perspectief. Een presens heeft net zo veel – of beter gezegd: net zo weinig – met het heden te maken als een aoristus. Beide, aoristus en presens, zijn door hun specifieke aspectkarakter geschikt om naar handelingen in zowel het heden als het verleden te verwijzen. Een Grieksschrijvend auteur kan probleemloos de gebruikelijke tijdloze werkwoordsvorm voor

handelingen die zich in het verleden afspelen (de aoristus), vervangen door een imperfectieve, dus door het presens of het imperfectum. Daarmee haalt hij de handeling of gebeurtenis niet naar het heden, zodat hij de gebeurtenis als het ware voor de ogen van de toehoorder zou laten afspelen. Wat hij wél bewerkstelligt met zijn presens historicum is dat zijn *verslag* tijdelijk een *beschrijving* wordt, zijn *mededeling* even een *schildering*. Op die manier markeert hij de betreffende gebeurtenis als extra aandacht waardig. Het presens historicum treffen we bij Marcus bijvoorbeeld vaak aan wanneer het toneel, de setting, verandert. Hoe je zoiets in een vertaling moet weergeven, is natuurlijk nog een andere vraag, maar in elk geval kan dit inzicht een vertaler verlossen van de kramp dat hij een presens historicum met een o.t.t. zou moeten vertalen ‘omdat het nu eenmaal een tegenwoordige tijd is’. Dat is het namelijk niet.

Modaliteit

Nu we de temporele valkuilen hebben besproken, kunnen we overgaan op de tweede kwestie van dit artikel: modaliteit. Het feit dat modaliteit in het Grieks anders wordt uitgedrukt dan in het Nederlands, maakt dat ook dit een mogelijke valkuil is bij het vertalen van het Nieuwe Testament.

De eerste vraag die hierbij een rol speelt, is: ‘Wat is modaliteit?’ Onder ‘modaliteit’ als taalkundig begrip verstaan we het uitdrukken van de verhouding tussen de werkelijkheid en de (talige) beschrijving van die werkelijkheid. In het Nederlands drukken we modaliteit onder meer uit met behulp van *modale hulpwerkwoorden*, zoals: moeten, mogen, zullen, willen en kunnen. Die werkwoorden hebben geen betekenis op zichzelf, maar geven een bepaalde houding (modus) ten opzichte van het hoofdwerkwoord aan. In het Nederlands, en in de Germaanse talen in het algemeen, komen ze veelvuldig voor. Romaanse talen, dat wil zeggen: talen die hun oorsprong in het Latijn vinden, drukken modaliteit doorgaans niet met behulp van aparte werkwoorden uit, maar op een andere manier. Dat laatste geldt ook voor het Latijn zelf, evenals voor het (klassiek en Nieuwtestamentisch) Grieks en het Bijbels Hebreeuws. Hiermee is ook meteen gezegd dat modaliteit op verschillende manieren kan worden uitgedrukt: het hangt er maar van af met welke taal je te maken hebt. Als modale werkwoorden in een taal weinig voorkomen of zelfs ontbreken, wil dat geenszins zeggen dat in die betreffende taal modaliteit geen rol speelt. Het klassieke Grieks bezat subtiele manieren om verschillende vormen van modaliteit uit te drukken – en toch was in die taal het systeem van modale *werkwoorden* niet erg ontwikkeld.

In het *koinè*-Grieks is de situatie wat minder eenduidig dan in het klassiek Grieks. Toch geldt ook hier: als je teksten uit het *koinè*, zoals het Nieuwe Tes-

tament, naar het Nederlands vertaalt, hangt het gebruik van verba als ‘moeten’, ‘mogen’, ‘willen’, ‘zullen’ en ‘kunnen’ in de vertaling in de eerste plaats af van het Griekse werkwoord en de specifieke vorm ervan in de brontekst. Daarbij spelen context en interpretatie uiteraard een grote rol. Het gebruik van modale werkwoorden in de vertaling is een vanzelfsprekendheid. Niet omdat het Grieks modale werkwoorden gebruikt, maar omdat het Grieks modaliteit uitdrukt en een adequate vertaling daarvan in het Nederlands modale werkwoorden vereist.

Voorbeelden van modaliteit

Een paar voorbeelden kunnen dit verduidelijken. In Matteüs 3 beschrijft de auteur het optreden van Johannes de Doper. In vers 13 deelt hij mee dat Jezus naar de Jordaan kwam om daar door Johannes te worden gedoopt, waarna in vers 14 staat: *Ho de Ióannês diekôluen auton ... Diekôluen* is een imperfectumvorm van *diakôluein*, dat ‘tegenhouden’ of ‘beletten’ betekent. De NB vertaalt bovenstaand zinnetje met: ‘Maar die heeft hem tegengehouden.’⁴ De frase ‘heeft hem tegengehouden’ is echter geen adequate weergave van wat de auteur met *diekôluen* wilde uitdrukken. Het Griekse imperfectum verwijst in beginsel naar een lineaire, of duratieve, handeling die in het verleden plaatsvond. Daardoor kan het imperfectum handelingen beschrijven die *niet tot een eind kwamen*, dat wil zeggen: *niet succesvol eindigden*. Een Nederlandse vertaling zou in zo’n geval goed gebruik kunnen maken van het werkwoord ‘proberen’: ‘Johannes probeerde hem tegen te houden’, waarin hij, zoals ook uit het vervolg blijkt, niet slaagde. Een dergelijk gebruik van het imperfectum heet niet toevallig imperfectum *conativum*. ‘Hield hem tegen’ is op zichzelf niet fout, want dat is evenzeer duratief. Maar ‘heeft hem tegengehouden’, een v.t.t. dus, heeft in het Nederlands de implicatie dat Johannes er definitief in slaagde Jezus van de doop af te houden, en dat is niet het geval.

Ik geef nog een voorbeeld, met hetzelfde werkwoord. In Marcus 9:38 wordt Jezus aangesproken door zijn leerling Johannes. Johannes vertelt Jezus, dat hij (Johannes) en zijn medeleerlingen iemand hebben gezien die uit naam van Jezus demonen uitdreef. De auteur laat Johannes vervolgens medelen: *ekôluomen auton, hoti ouk êkolouthei hêmin*: ‘We hebben getracht hem tegen te houden, omdat hij ons niet wilde volgen.’ We vinden hier twee keer een imperfectum; beide zijn conatief. Dat de actie van de discipelen niet succesvol was, blijkt uit het gebruik van het imperfectum: was de actie wél succesvol geweest, dan had de auteur een aoristus gebruikt. De NB vertaalt hier ‘en omdat hij ons niet volgde hebben we hem tegengehouden’, maar dat is niet wat de Griekse tekst wil zeggen.

Een derde voorbeeld: in Lucas 1 heeft Elisabet het leven geschonken aan een zoon, waarna op de achtste dag familie en vrienden aantreden ter gelegenheid van de besnijdenis en de naamgeving van het kind. In vers 59b lezen we dan: *kai ekaloun auto epi tōi onomati tou patros autou Zacharian*. Ook hier hebben we in *ekaloun* een imperfectum. De NB geeft dit keer het imperfectum weer met een onvoltooid tegenwoordige tijd: ‘... noemen ze hem naar de naam van zijn vader Zacharias.’ Maar de vraag die daarbij rijst, is: ‘Wat is hier dan de functie van het imperfectum?’ De eenvoudigste oplossing is ook hier dat het imperfectum conatief is: ‘Ze wilden hem de naam Zacharias geven, naar zijn vader.’

Een laatste voorbeeld, opnieuw uit Marcus: als in hoofdstuk 15 de soldaten Jezus gaan kruisigen, meldt vers 23: *Kai edidoun autōi esmurnismenon oinon. Hos de ouk elaben*. Hier *kán* het imperfectum *edidoun* niet anders dan conatief zijn. Gezien de zin die begint met *Hos*, slaagden de soldaten er immers niet in Jezus de met mirre vermengde wijn te geven: deze nam de drank niet aan. Een adequate vertaling zou dus kunnen luiden: ‘Ze trachten/wilden hem ...’, of: ‘Ze boden hem (...) aan.’

Didōmi = ‘ik geef’?

Dat het imperfectum conativum zo vaak niet herkent, of althans niet correct vertaald wordt, heeft alles met het volgende te maken. Wanneer men in een woordenboek de betekenis van *kōluein* opzoekt, dan vindt men daar ‘tegenhouden’, ‘beletten’. Een dergelijke vermelding wekt de alleszins begrijpelijke verwachting dat het correct is de infinitief *kōluein* met ‘tegenhouden’ te vertalen. Maar dat is niet het geval: de meest adequate vertaling voor het Nederlandse ‘tegenhouden’ is niet *kōluein*, maar *kōlusai*, de infinitivus van de aoristus. Als iemand in het klassiek of het *koinê*-Grieks wilde uitdrukken dat hij er gisteren in was geslaagd iemand iets te beletten, dan zei hij: *ekōlusa* (‘ik belette’). Het Grieks vereist voor die betekenis een aoristus.

Hetzelfde geldt voor het werkwoord *didonai*, ‘geven’. Weliswaar staat in het woordenboek bij *didōmi* de betekenis ‘geven’, maar eigenlijk is dat onjuist. De presensvorm *didōmi* betekent niet ‘ik geef’, maar zoveel als: ‘ik ben momenteel bezig te trachten mijn aanbieden tot een eind te brengen’. Evenzo betekent het imperfectum *edidoun*: ‘ik was bezig iets aan te bieden’, waarbij het gebruik van het imperfectum ziet op het onvoltooide van de handeling; of het na dat *didonai* ook nog tot *domenai*, ‘geven’ – maar dan in de aoristus – kwam, blijft onvermeld.

Op soortgelijke wijze kan het woordenboek ons op verkeerde gedachten brengen wanneer we daarin het werkwoord *peithesthai* opzoeken. ‘Overtuigen’,

‘overhalen om iets te doen’ staat er dan – maar dat is nu juist een betekenis die niet geldt voor de presensvormen *peithesthai* of *peithomai*. De betekenis ‘iemand (succesvol) van iets overtuigen’, of ‘erin slagen iemand ergens toe over te halen’ geeft het Grieks weer met aoristusvormen. In het presens betekent datzelfde verbum ‘iemand ergens van *willen* overtuigen’, ‘iemand *trachten* over te halen’. In zo’n situatie dringen modale werkwoorden zich op aan de Nederlandse vertaler, eenvoudigweg vanwege de betekenis van het Griekse tempus.

Deze voorbeelden maken duidelijk dat in het geval van een conatief imperfectum modaal vertalen een must is, wil men tenminste de betekenis van de tekst adequaat uitdrukken. De schroom bij sommige vertalers om een Grieks imperfectum in de Nederlandse vertaling te voorzien van een modaal hulpwoord als ‘willen’ of ‘trachten’, heeft, vrees ik, veel te maken met onbegrip ten aanzien van het aspect van Griekse werkwoorden.

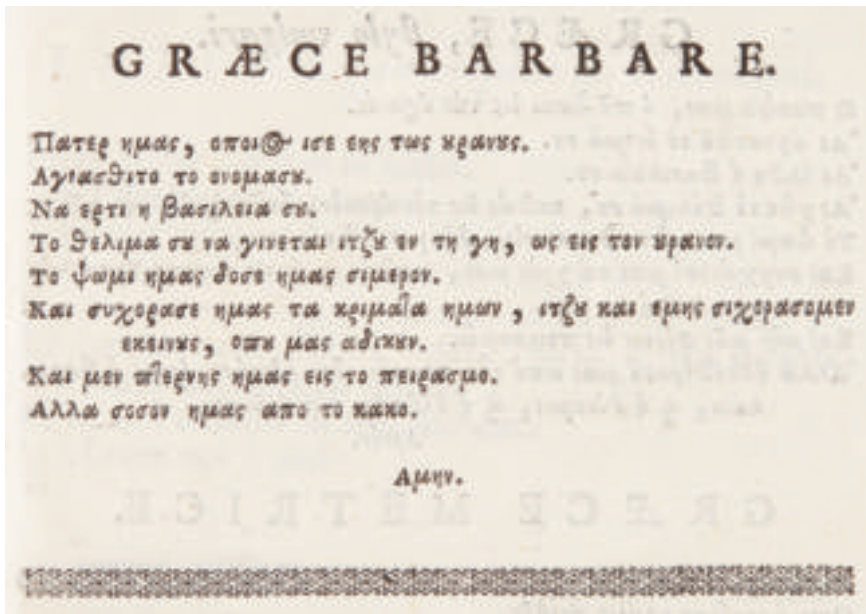
De eerste drie beden in het Onze Vader

Een vertaalkwestie waarbij modaliteit een interessante rol speelt, vinden we in Matteüs 6:9-10, de eerste drie beden van het Onze Vader. Met dit voorbeeld sluiten we deze bespreking af.

Het Onze Vader in Matteüs 6:9-13 bestaat uit zes beden. In de eerste drie wordt gevraagd om respectievelijk de heiliging van Gods naam, de komst van zijn heerschappij, en het gedaan worden van zijn wil. In de laatste drie wordt God gevraagd allerhande activiteiten te ontplooiën: respectievelijk het dagelijks brood te verzorgen, schulden te vergeven en ons niet in beproeving te brengen.

Voor al deze beden gebruikt het Grieks de imperativus van de aoristus: in de laatste drie beden de tweede persoon van de imperativus, in de eerste drie de derde persoon. De optativus, die we misschien eigenlijk zouden verwachten, is in de periode van het *koinê*-Grieks flink op zijn retour: in gebeden treffen we die nauwelijks meer aan.⁵ Van belang is hier het inzicht dat de Griekse imperativus niet zonder meer is gelijk te stellen met de Nederlandse gebiedende wijs. De Griekse imperativus verwoordt niet noodzakelijkerwijs een *bevel*, maar kan ook betrekking hebben op een verzoek of wens.⁶

De eerste drie beden van het Onze Vader hebben een werkwoordsvorm die in het Nederlands niet bestaat: de imperativus van de derde persoon. Ook in andere talen, zoals het Latijn, ontbreekt deze vorm. De *Vulgata* koos voor de Latijnse conjunctivus (in zijn functie als optativus). De *Statenvertaling* volgde die oplossing, door te kiezen voor vormen van de aanvoegende wijs: ‘worde’, ‘kome’, ‘geschiede’. Voor vertalers in de eenentwintigste eeuw luidt het pro-



▲ Het Onze Vader in het Grieks, uit: J. Chamberlaynius, *Oratio Dominica in diversas omnium fere gentium linguas [...]*, Amsterdam 1715.

Foto: NBG/Sandra Haverman

bleem nog precies hetzelfde als voor hun zeventiende-eeuwse collega's: 'Wat is een adequate weergave van die Griekse imperatiefvormen in de taal van onze tijd?' Gesteld natuurlijk, dat men het belangrijk vindt om de tekst weer te geven in de taal van onze tijd. Ik vermeld dat laatste er uitdrukkelijk bij, omdat in een recente uitgave gepleit wordt voor behoud van de aanvoegende wijs in het Onze Vader. De aanvoegende wijs zou, aldus de schrijvers, 'wellicht wat ouderwets' zijn, maar dat vinden ze geen doorslaggevend bezwaar.⁷ In werkelijkheid is de aanvoegende wijs in het hedendaags Nederlands niet 'wellicht wat ouderwets': hij is volkomen in onbruik geraakt. Het voorbeeld 'leve de koningin', waarmee de schrijvers hun zaak bepleiten, is weliswaar *historisch* een aanvoegende wijs, maar *semantisch* niet meer: de oude functie van de aanvoegende wijs is erin verdwenen, en de uitdrukking betekent niets anders dan 'hoera voor de koningin'. Dit voorbeeld kan dus niet gebruikt worden om te betogen dat de aanvoegende wijs in het Nederlands nog levend is.

Wie zich realiseert dat de aanvoegende wijs geen deel meer uitmaakt van het hedendaags Nederlands, moet voor die adequate eenentwintigste-eeuwse vertaling van het Onze Vader dus op zoek naar iets beters.

‘Moge uw heerschappij komen’ dan misschien? ‘Moge’ was, net als ‘leve’ oorspronkelijk een aanvoegende wijs; de vorm dateert uit de tijd dat het werkwoord ‘mogen’ nog ‘kunnen’ betekende. Maar ook deze aanvoegende wijs is al eeuwen versteend, en wel tot een *optatiefpartikel*: we geven ermee aan dat de volgende infinitief geen feit, maar een wens uitdrukt. En inmiddels is ook dat optatiefpartikel alweer archaïsch Nederlands geworden. ‘Moge uw heerschappij komen’ is voor velen misschien nog wel begrijpelijk, maar bepaald niet meer hedendaags. Ook als men dat geen bezwaar vindt, blijft het niet zonder belang dat in het Grieks de vorm *elthetô* die archaïsche klank niet bezat.

De NBV koos voor een vertaling met behulp van het werkwoord *laten*: ‘Laat uw naam geheiligd worden, laat uw koninkrijk komen, en uw wil gedaan worden.’ In een recente publicatie wijdt Rochus Zuurmond een passage aan de problematiek van deze drie imperatieven van de derde persoon, waarbij hij ingaat op de keuze van de NBV. Hij betoogt eerst dat in alle drie de beden God ‘nadrukkelijk de handelende persoon (is)’. Dat blijkt zowel uit de context, als uit het gebruik van passieve werkwoordsvormen.⁸

Nu is het inderdaad waarschijnlijk dat God in de drie genoemde beden de handelende persoon is, al zijn de argumenten die Zuurmond noemt niet sterk.⁹ Vervolgens wijst Zuurmond de vertaalkeuze van de NBV (‘laat ...’) af, en voert daarvoor twee argumenten aan:

Voeg je in het Onze Vader ‘laat’ toe (‘laat uw naam geheiligd worden’, zoals in de NBV) dan ligt voor de hand dat iemand anders dat moet doen. ‘Laat je huis geschilderd worden’ betekent niet dat de aangesprokene zelf gaat schilderen. Bovendien houdt de constructie met ‘laat’ de mogelijkheid open dat er wat tussenkomt, terwijl de werkwoordsvormen dat juist willen uitsluiten.¹⁰

Het tweede argument (‘de werkwoordsvormen willen uitsluiten dat er wat tussenkomt’) is onjuist. De Griekse werkwoordsvormen sluiten in het geheel niet uit dat er wat tussenkomt: ze geven slechts aan dat de spreker het *van groot belang* vindt dat er niets tussenkomt. Het is natuurlijk mogelijk dat de gebruiker van die vormen wél uitsluit dat er iets tussenkomt, maar dat is niet af te leiden uit de werkwoordsvormen die hij gebruikt. En terzijde mag worden opgemerkt: de traditionele vertaling met ‘worde’, ‘kome’ en ‘geschiede’,

waaraan Zuurmond de voorkeur geeft, laat ook (terecht) de mogelijkheid open dat ‘er wat tussenkomt’.

Zuurmonds eerste argument is interessanter: sluit het gebruik van ‘laat ...’ (zoals de NBV dat doet) inderdaad de opvatting uit dat God de handelende persoon is? Is ‘laat uw naam geheiligd worden’ analoog aan ‘laat je huis geschilderd worden’, en betekenen beide zinnen dat iemand anders dat moet doen? Nee, dat is niet het geval. Als we willen uitdrukken dat iemands huis nodig aan een verfje toe is, zeggen we niet: ‘laat je huis geschilderd worden’, maar: ‘laat je huis schilderen’. ‘Laat’ is in die laatste zin een vorm van het causale hulpwerkwoord ‘laten’ en betekent dan ‘ervoor zorgen dat iets (door toedoen van een ander) gebeurt’. Het is vrijwel een synoniem van ‘doen’. Maar ‘laat’ in ‘laat uw naam geheiligd worden’ is geen *causaal*, maar een *modaal* hulpwerkwoord. Het modale ‘laten’ betekent niet ‘ervoor zorgen dat een ander iets doet’, maar het drukt een wens of een bevel uit: ‘Het moge/moet zo zijn dat ...’ Het is het ‘laat’ uit ‘laat ons bidden’, afkomstig van hetzelfde ‘laten’ als in ‘komt, laten wij aanbidden’. Zuurmonds voorbeeld ‘laat je huis geschilderd worden’ betekent (wanneer iemand dat ooit zo zou zeggen) dus niet: ‘Zorg ervoor dat iemand anders dan jij je huis schildert’, maar het verwoordt de vrome wens: ‘Moge het zo zijn dat je huis geschilderd wordt’ – zij het door de aangesprokene of door iemand anders.

Het ware een goede zaak als vertalers en hun critici zich goed zouden laten doordringen van de werking en functie van de Griekse werkwoordsvormen én van adequaat gebruik van het Nederlands in de vertaling. Want vertalen luistert inderdaad nauw.

Noten

- 1 Dat 'per dag' geeft wellicht een indicatie voor de betekenis van het nog altijd duistere *epiousion*: 'ons *epiousion* brood' zou dan zoiets kunnen betekenen als 'onze portie' / 'ons toekomstende deel' / 'ons rantsoen' brood.
- 2 Een toegankelijk overzicht van de ontwikkeling van het Griekse perfectum geeft E.J. Boneschan-ser, 'Nogmaals het Griekse perfectum' in: *Met Andere Woorden* 12/3 (september 1993), 7-9.
- 3 Het gnomisch presens is zowel in het Grieks als in het Nederlands zo algemeen dat we het vaak nauwelijks meer als zodanig erkennen. Een ander nieuwtestamenteisch voorbeeld: *Oudeis ballei oinon neon eis askous palaious*: 'Niemand stopt jonge wijn in oude zakken' (Marcus 2:22).
- 4 Dat in deze vertaling de naam Johannes niet wordt genoemd, heeft te maken met een tekstkri-tisch probleem, dat voor de interpretatie niet van belang is.
- 5 Zie W.F. Bakker, *The Greek Imperative*, Amsterdam 1966.
- 6 Zoals bijvoorbeeld in Matteüs 15:23, waar Jezus' leerlingen hem vragen (*êrôtoun*): *apoluson* (im-perativus); vgl. ook Johannes 4:31: *êrôtoun* (...) *fage*.
- 7 Karel Deurloo en Nico ter Linden, *Niet zo, maar zo. Recht doen aan de Bijbel in vertaling*, Amster-dam 2008, 215.
- 8 R. Zuurmond, *In hemelsnaam. Over vertaling en betekenis van het Onze Vader*, Vught 2012, 31.
- 9 Van de drie werkwoordsvormen zijn er slechts twee (*hagiassthêto* en *genêthêto*) passief, waarbij *genêthêto* bovendien afkomstig is van een werkwoord dat in de aoristus sowieso geen actie-ve vormen k n produceren. 'Het gebruik van passieve werkwoorden' legt hier dus nauwelijks gewicht in de schaal. Zuurmonds tweede argument is 'de context van de drie beden'. Wat hij daarmee bedoelt, is niet helemaal duidelijk. De verdere beden in het Onze Vader zijn nu juist *niet* in de passieve vorm gesteld, terwijl God daar evident de handelende persoon is. Het beste argument om God als handelende persoon te zien, is natuurlijk het feit dat het gebed tot hem is gericht. Zie voor de opvatting dat God *niet* (alleen) de handelende persoon is Y. van den Akker-Savelsbergh, 'Het Onzevader in De Nieuwe Bijbelvertaling' in: K. Spronk e.a. (red.), *De Bijbel ver-taald. De kunst van het kiezen bij het vertalen van de bijbelse geschriften*, Zoetermeer/Kapellen 2007, 395/6.
- 10 Zuurmond, 32.

Geraadpleegde literatuur

- C.R. Campbell, *Verbal Aspect, the Indicative Mood, and Narrative. Soundings in the Greek of the New Testament*, New York 2007 (= Studies in Biblical Greek 13).
- D.A. Carson, *Exegetical Fallacies*, Grand Rapids 1984, 69-80.
- R.J. Dekker, *Temporal Deixis of the Greek Verb in the Gospel of Mark in Light of Verbal Aspect*, New York 2001 (= Studies in Biblical Greek 10).
- B.M. Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek*, Oxford 1990.
- K.L. McKay, 'The Use of the Ancient Greek Perfect down to the End of the Second century AD' in: *Bul-letin of Classical Studies* 12 (1965), 1-21.

K.L. McKay, *A New Syntax of the Verb in New Testament Greek. An Aspectual Approach*, New York 1994 (= Studies in Biblical Greek 5).

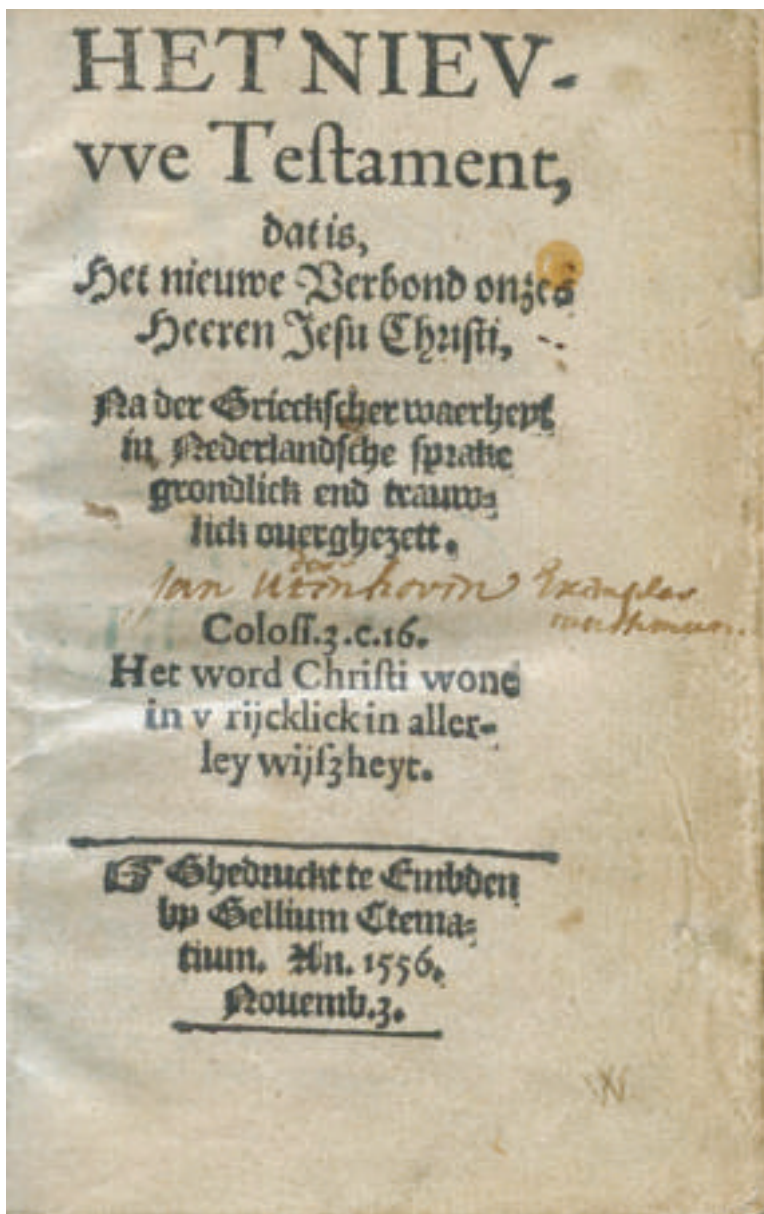
S.E. Porter, *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament with Reference to Tense and Mood*, Bern/ New York 1989.

D.D. Schmidt, 'Verbal Aspect in Greek. Two Approaches' in: D.A. Carson & Stanley Porter (eds.), *Biblical Greek Language and Linguistics. Open Questions in Current Research* (Journal for the Study of the New Testament, Supplement series 80), Sheffield 1993, 63-73.

M. Silva, 'A Response to Fanning and Porter on Verbal Aspect' in: Carson & Porter (eds.), 74-83.

Dit artikel is een bewerking van de inleiding die de auteur hield op de Vertalersdag van de Dirk Monshouwerstichting (voor Bijbelse Theologie, Exegese en Liturgie) op 11 mei 2012, met als onderwerp 'Modaal vertalen'. De auteur dankt mevr. drs. E. Davey-Wiersma, die hem meer dan veertig jaar geleden in contact bracht met het Griekse verbale systeem.

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



▲ Titelpagina *Nieuwe Testament* van Utenhove, Emden 1556 (UB Leiden, signatuur: 1498 G 4).

Foto: UB Leiden

Het *Nievvve Testament* van Jan Utenhove (Emden 1556) gedigitaliseerd

Hans Beelen

Als negende loot is aan de stam van het Bijbeldigitaliseringsproject het *Nievvve Testament* van Jan Utenhove (Emden 1556) toegevoegd. Wat maakt deze vroegmoderne bijbelvertaling zo bijzonder?

Toen rond 1540 de vervolging van protestantse gelovigen in de Lage Landen steeds heviger werd, weken vele calvinisten uit naar het aangrenzende buitenland. In Londen organiseerden de Poolse humanist Johannes a Lasco en de Gentse edelman Jan Utenhove (1520-1565) vanaf 1550 de Nederlandse gereformeerden naar Geneefs model onder een consistorie met ouderlingen en predikanten. Na de troonsbestijging van ‘Bloody Mary’ in 1553 waren de geloofsvluchtelingen ook in Engeland niet meer welkom. In 1554 vonden zij, na een zwerftocht op de Oostzee, onderdak in Emden. Hier had de reformatie al sinds enkele decennia voet aan de grond gekregen, en de Nederlanders werden er vriendelijk onthaald.

Onder deze Nederlanders waren diverse drukkers en uitgevers. Aldus werd de basis gelegd voor de ontwikkeling van Emden tot ‘the single most important centre for the production of Dutch vernacular Protestant literature’.¹ In Londen was Jan Utenhove begonnen met een onderneming die hij enkele jaren voor zijn dood in 1565 zou voltooien: een complete psalmberijming, waarbij hij zich toenemend richtte op het voorbeeld van de gezaghebbende Geneefse psalmen. Dit project werd in Emden voortgezet. In Londen had Utenhove ook meegewerkt aan een Nederlandse catechismus en geloofsbelijdenis.

In 1556 bracht Utenhove in Emden een vertaling van het Nieuwe Testament uit. Hiermee ging een persoonlijke wens in vervulling. In het voorwoord zegt hij:

Dewijl dar stedes een gemeyn klaghe geweeft is onder den Schriftuerstandighen, ouer de ouerzettinghen des Nieuwen Testaments onzes Heeren Iesu Christi, die in den Nederlanden meest ghebruyckt werden: zo heb ick wel ouer langk een zonderlicke begaerte ghehadt het zelue ouer te zetten.

Utenhove vervaardigde zijn vertaling met hulp van Godfried van Wingen, eveneens een vluchteling uit de Zuidelijke Nederlanden, die als predikant werkzaam was voor de Nederlandse vluchtelingengemeente te Emden. Van Wingen werd vrijgesteld van andere verplichtingen, woonde bij Utenhove in en ontving voor zijn vertaalwerk een jaargeld van zestig gulden.

Griekse grondtekst

Utenhove koos de NT-editie van Robert Estienne (Stephanus) van 1550 als uitgangspunt voor zijn vertaling. Het was de beste editie van dat moment: Stephanus had de Erasmustekst opnieuw bezorgd, voorzien van varianten ontleend aan vijftien handschriften en de *Complutensische Polyglot*. De Griekse grondtekst had voor Utenhove groot gezag:

Wy hebben auer in onzer ouerzettinghe dem blooten text, schier van worde te worde, zo verr als het de Nederlandsche sprake lijden konde, oock in den compositis of t'zamenstellighen worden (waerin een zonderlicke kracht gheleghe is) na onzem vermoghen nagheuoelght: end also in zynem stande ghelaten, dat men lichtlick zal moghen spoeren, wat de voorgehemelde Grieksche text is inhoudende of niet.

Hij wilde het Grieks zo getrouw mogelijk vertalen. Vanwege hun 'zonderlicke kracht' heeft Utenhove Griekse samenstellingen in de vertaling gehandhaafd. Hier volgen enkele markante voorbeelden. Zelfs de Statenvertalers, die net als Utenhove dicht bij het Grieks wilden blijven, hebben hier gekozen voor een omschrijvende formulering:

- 'medeopbringhelingk' (Handelingen 13:1), ter vertaling van het Grieks: *suntrofos*; de Statenvertaling (SV) van 1637 heeft: 'die met Herodes (...) opgevoedt was';
- 'Ouersynagooghmeesters' (Handelingen 13:15), Grieks: *hoi archi-synagôgoi*; SV: 'de Overste der Synagoge';
- 'een tweezeesche plaetß' (Handelingen 27:41), Grieks: *topon dithalasson*; SV: 'een plaetse die de zee aen beyde zijden hadde';

- ‘ijdeleerzouckigh’ (Galaten 5:26), Grieks: *kenodoxoi*; SV: ‘soeckers van ydele eere’;
- ‘wijnzuchtigh’ (1 Timoteüs 3:3), Grieks: *paroinon*; SV: ‘genegen tot den wijn’.

Utenhove hechtte grote waarde aan een zo letterlijk mogelijke vertaling, want volgens hem ging het om niets minder dan ‘der ghewisser end onghetwijfelter meyninghe des heylighen Gheestes’. Utenhoves filologische zorgvuldigheid komt tevens naar voren in het apparaat van meervoudige interpretatiemogelijkheden en variante lezingen, afgedrukt in de marge van de tekst.

Als filoloog was Utenhove zich ervan bewust dat het ‘Hebreesch’ mede aan de wieg had gestaan van het Nieuwe Testament en zijn sporen had achtergelaten in de Griekse grondtekst. ‘Hebreesche’ leenwoorden als ‘Pascha’, ‘Rabbi’ en ‘Sabbat’ heeft hij niet vernederlandst, maar als vreemde woorden gehandhaafd. Om deze te verduidelijken, heeft hij aan zijn bijbelvertaling ‘Een korte verklaring der Hebreeschen end onduydschen worden’ toegevoegd.

Spelling en grammatica

Aan spelling en grammatica besteedde Jan Utenhove veel zorg. Over de spelling schrijft hij:

End op dat wy in onzem schrijuen ghelijckformigheyt hielden, zo zijn wy veroorzaecht gheweest zommighe diphthongis of dobbelvocalen te bruycken: op dat verscheyden pronunciatien of wtsprekinghen verscheydelick gheschreuen wurden.

Vermoedelijk heeft Utenhove zich laten inspireren door zijn stadgenoot Joost Lambrecht. In 1550 had Lambrecht in zijn *Néderlandsche Spellinghe* gepleit voor een fonetische spelling waarbij dezelfde klank consequent met hetzelfde letterteken wordt weergegeven. Hij maakte daartoe gebruik van ongebruikelijke tekens en lettercombinaties. Ook Utenhove gebruikte zulke tekens, bijvoorbeeld:

<eę> (eęn, Heęr, meęst, eęwigh, alleęn, Gheęst),
 <æ> (begærte, lichtuærdigh, ghærn, nærstlick, geslæcht),
 <œ> (koeningkrijck, Ioedsch, troerigh, verurœghen, verhoęghen, voer).

Over de grammatica zegt Utenhove:

Angaende auer der sprake die wy hier ghebruyckt hebben, daerin hebben wy, na zommigher gheleerder Nederlanderen raad, grooten arbeyd anghewendt, op dat wy de zelue in hoeren rechten zwangk (waervan zy buyten allem twijfel door vrémde end wtlandische spraken, oock binnen manns ghedencken zeer veruallen is) zo verr ymmers als het ons moghelic ware, wederbrochten.

Volgens Utenhove was het Nederlands vervallen; hij wilde de taal terugbrengen ‘in hoeren rechten zwangk’, met nauwkeurige onderscheiding van geslacht, getal, naamvallen en tijden.² Daartoe nam Utenhove uit het Duits naamvalsuitgangen over over als *im, vam, am, dem, welckem, wem* en *in allem*. Aldus luidt Marcus 12:30: ‘wt dynem ganschen herten, end wt dyner ganscher ziele, end wt dynem ganschen ghemoede, end wt dyner ganscher kracht.’

Formele oneffenheden

Het kostte Utenhove zichtbaar moeite het Nederlands in dit keurslijf te brengen. Variante vormen maken duidelijk dat er aanvankelijk nog is geëxperimenteerd:

- Matteüs 4:4: ‘De mensch zal niet van den broode alleene leuen’; Lucas 4:4: ‘De mensch zal niet leuen van dem broode alleene’;
- Matteüs 6:13: ‘verloß ons van den boozen’; Lucas 11:4: ‘verloß ons van dem boozen’.

Voor de derde naamval van het mannelijk en onzijdig geslacht gebruikte Utenhove aanvankelijk vormen op *-n*: ‘wt den heylighen Gheest’ (Matteüs 1:18); ‘Gheen Propheet is eerlooß, dan in zynen vaderlande, end in zynen huyze’ (Matteüs 13:57). Beginnend met Matteüs 18:5 verschijnen lidwoorden en voornaamwoorden op *-m*. Vanaf dat vers heeft Utenhove voor de derde naamval zijn grammaticale vorm gevonden.

Verderop in de bijbeltekst is echter sprake van weer andere oneffenheden:

- ‘op den Sabbath’/‘op dem Sabbath’. Beide vormen (of navenante constructies met op + dag) komen door elkaar heen voor;
- ‘ghelooouen an’/‘ghelooouen in’ + derde/vierde naamval. Aanvankelijk wordt bij deze constructie de derde naamval gebruikt (vergelijk Marcus 1:15: ‘gheloouet an dem Euangelio’). Vanaf Johannes 2:23 (‘vele gheloofden an zynen naem’) domineert de vierde naamval;
- ‘allem den’/‘allem dem’. Tegenover plaatsen als Kolossenzen 1:10 (‘in

allem goeden wercke’) en 2 Timoteüs 2:21 (‘tot allem goeden wercke’) staan Titus 1:16 (‘tot allem goedem wercke’) en Titus 3:1 (‘tot allem goedem wercke’). Bij de constructie ‘allem’ + bepaald lidwoord + substantief vinden we zowel ‘dem’ als ‘den’, vergelijk bijvoorbeeld Hebreeën 9:19 (‘tot allem dem volcke’) naast Lucas 8:47 (‘voor allem den volcke’).

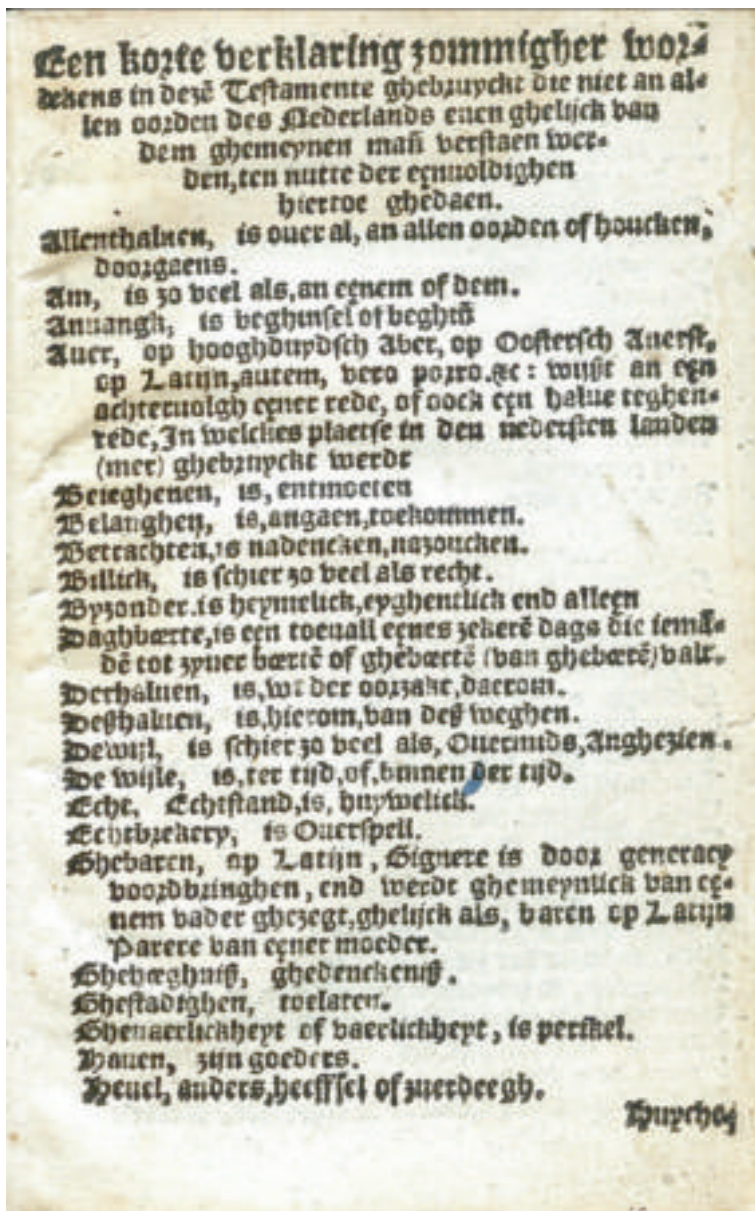
Waarschijnlijk zijn niet al deze schoonheidsfoutjes aan Utenhove zelf te wijten. Het Nieuwe Testament was nog ter perse toen hij Emden verliet om met Johannes a Lasco naar Polen te reizen. De verdere correctie van de drukproeven liet Utenhove aan Van Wingen over, die er de handen vol aan had: ‘Tot des middernachts, ja tot dikwijls tot een of twee uren daarna, hield hem de correctie bezig. En ’s morgens te vier uren begon hij telkens met het nazien van de derde proef. Dit alles spande hem zóó in, dat hij meermalen ernstig ongesteld werd.’³ Bij deze gang van zaken zullen enkele zetfouten bij de correctie over het hoofd zijn gezien.

Bovenregionale mengtaal

Utenhove wilde een correcter Nederlands construeren en tegelijk een taal schrijven die voor alle Nederlanders begrijpelijk was. Ook zijn Emdense gemeente was een afspiegeling van het gehele taalgebied:

Mids dem auer wy dezen onzen arbejd ten nutte allen der Nederlanden (waerwt oock onze voorghemelde verstroeyde Ghemeynte meest verzamelt was) anghewendt hebben, zo hebben wy onze schrijuen also ghematight, dat het allen den Nederlanderen zal moghen nut end dienstigh zijn.

Aldus gebruikte Utenhove in zijn vertaling Oostmiddelnederlandse vormen als ‘holden’, ‘wolde’, ‘zold’, ‘gold’ en ‘olderlinghen’ (in plaats van het Westmiddelnederlandse ‘houden’, ‘woude’, ‘zoude’, ‘goud’ en ‘ouderlinghen’). Niebaum wijst in dit verband op de Hoog- dan wel Nederduitse herkomst van lexicale elementen als ‘auer’ (in plaats van ‘mer’/‘maer’), ‘mit’ (in plaats van ‘met’), ‘bin’ (in plaats van ‘ben’), ‘bringhet’ (in plaats van ‘brengt’) en ‘an’ (in plaats van ‘aen’).⁴ Als hulpmiddel heeft Utenhove een lijst opgenomen van woorden die niet overal gebruikelijk waren: ‘Een korte verklaring zommigher wordekens in dezem Testamente ghebruyckt die niet an allen oorden des Nederlands euen ghelijck van dem ghemeynen manne verstaen werden.’



▲ Een bladzijde van de verklarende woordenlijst uit Utenhoves *Nieuwe Testament*, Emden 1556 (UB Leiden, signatuur: 1498 G 4).

Foto: UB Leiden

Versnummering

Wat deze vertaling ook bijzonder maakt: Utenhoves vertaling was de allereerste Nederlandse bijbeluitgave met een indeling in verzen. Deze is overgenomen uit de tweede editie van Stephanus' Nieuwe Testament (Genève 1551). In de ogen van Utenhove vergrootte de versnummering het gemak bij het naslaan, en bevorderde tevens het 'enthouden der angheteekenden plaetsen'.

Ontvangst en invloed

Ondanks alle goede bedoelingen viel Utenhoves werk niet in goede aarde. Het grootste bezwaar was Utenhoves eigenaardige taalgebruik. In een brief aan Utenhove somt Van Wingen alle klachten op die hem ter ore waren gekomen:

Hier is, zeide men, niet het belang der Kerk gediend, maar de bijzondere smaak van enkelen, daar men eene taal gesmeed heeft, die niemand gebruiken kan. Het zijn lorren. Het Testament is een mengsel van allerlei talen. (...) Nog anderen: geen mensch kan het begrijpen, tenzij men elke lezing van andere Testamenten opgeve, ooren en oogen sluite, hierop alleen zich met de borst toelagge en zich met niets anders bemoeie, enz.⁵

Vooraf het veelgebruikte bijwoord 'auer' vormde een steen des aanstoots. Van Wingen laat in de brief uitgever Herman van den Ende aan het woord, die gezegd zou hebben:

Ik versta noch het een, noch het ander; maar Nederlandsch, dat ik alle dagen spreek, dat versta ik zoo goed als de beste. Het Duitsche *aber* en ons *mer* zijn volkomen hetzelfde, wat gij ook moogt beweren (...). Met het volk moeten wij spreken en schrijven, hoe barbaarsch ook.⁶

Gezien deze bezwaren was het weinig verwonderlijk dat de eerste oplage van Utenhoves Nieuwe Testament geen zakelijk succes beschoren was. Maar Utenhove was niet bereid de taal van zijn werk aan te passen. Toen de teleurgestelde uitgever het papier liet verkopen dat bestemd was voor een geplande folio-uitgave, was duidelijk dat er geen sprake zou zijn van een tweede druk. Enkele jaren na dit financiële fiasco bracht uitgever Gillis van der Erven in 1559/1560 een herziene uitgave op de markt. Utenhoves tekst was grondig gereviseerd door Johan Dyrkinus. Ter illustratie het begin van de gelijkenis van de verloren zoon (Lucas 15:11-15):

Utenhove 1556

¹¹ Hy zeyde auer. Eēn mensch had twee zoons: end de iongste onder hen zeyde tot dem Uader: Uader, gheef my het deēl der goederen dat my toekommt.

¹² End hy bedede hen de leeftoght.

¹³ End niet vele daghen daerna, zamelde de iongste zoon alles te hoop, end reyde hēn in eēn verre land, end aldaer bracht hy zijn haue omm, mit eēnem ouerdadighen leuen.

¹⁴ End na dem hy't nu alles verteert had, ward dar eēn groote honghernood in dem zeluen lande, end hy began ghebreck te hebben.

¹⁵ End ghingk hēn, end hing eēnem burgher des zeluen lands an: end deze schickte hem op zyne ackers de zwijnen te weyden.

Dyrkinus 1559

¹¹ Ende hy seyde, Een mensche hadde twee sonen.

¹² Ende de ionckste van hen seyde tot synen vader, Vader, gheeft my het deel des goets dat my toekomt. Ende hy deyde hen het goedt.

¹³ Ende niet veel daghen daer na, als't de ionckste sone al versamelt hadde, reysde hy wech in verren lande: ende daer heeft hy zijn goet doorgebracht met eenen ouerdadighen leuen.

¹⁴ Ende als hy't al verteert hadde, so is daer gheworden een groote diere tyt in dien lande, ende hy begonst ghebreck te lijden.

¹⁵ Ende is ghegaen, ende heeft hem geuoecht by eenen Borger des seluen lands, Ende die heeft hem ghesonden in syne ackers, om de swijnen te weyden.

Dyrkinus heeft het omstreden Utenhoviaanse partikel 'auer' geschrapt ten gunste van het voegwoord 'ende'. De tekst is herspeld, lettertekens als 'æ', 'ē' en 'é' zijn verdwenen. Bij Dyrkinus valt de datief weer samen met de accusatief, derde-naamsvormen op -m ('dem', 'eēnem') worden niet meer aange troffen. De Duits aandoende vorm 'mit' is vervangen door 'met'. Aldus heeft Dyrkinus aan Utenhoves werk het 'buitenissige karakter'⁷ ontnomen.

Samen met een door Godfried van Wingen vervaardigde vertaling van het Oude Testament werd Dyrkinus' bewerking in 1561/1562 vrijwel ongewijzigd opgenomen in de Deux-Aesbijbel.

Voor de Statenvertalers bood de Deux-Aes als reformatorische vertaling die dicht bij de grondtekst bleef, een goed vertrekpunt:

SV 1637

¹¹ Ende hy seyde, Een seker mensche hadde twee soonen:

¹² Ende de jonghste van haer seyde tot den vader, Vader, geeft my het deel des goets dat [my] toekomt. Ende hy deyde haer het goet.

¹³ Ende niet vele dagen daer na, de jongste sone, alles by een vergadert hebbende, is wech gereyst in een verre [gelegen] landt, ende heeft aldaer sijn goet doorgebracht, levende overdadichlick.

¹⁴ Ende als hy het alles verteert hadde, wiert daer een groote hongers noot in dat selve landt, ende hy begon gebreck te lijden.

¹⁵ Ende hy ginck henen ende voeghde hem by een vande burgers des selven landts: ende die sondt hem op sijn landt, om de swijnen te weyden.

Bij alle overeenkomsten met Dyrkinus/Deux-Aes springen enkele overeenkomsten met Utenhove in het oog: vers 12: ‘tot den Vader’ (Utenhove: ‘tot dem Uader’; Deux-Aes: ‘tot synen vader’, Grieks: *tôi patri*); vers 14: ‘hongers noot’ (Utenhove: ‘hongerhnoot’, Deux-Aes: ‘diere tijt’, Grieks: *limos ischura*). Zowel Utenhove als de *Statenvertaling* blijven dicht bij de grondtekst. Ook is het opvallend dat Utenhove en de Statenvertalers in vers 14-15 een voorkeur hebben voor het praeteritum. Het is denkbaar dat de Statenvertalers Utenhove als voorganger met een verwante vertaalpoëtica hier direct hebben geraadpleegd. Nu Utenhoves lang verguisde *Nievvve Testament* ruim 450 jaar na verschijnen is gedigitaliseerd, zal niet alleen zijn bijzondere taalgebruik, maar ook de invloed op de *Statenvertaling* nauwkeurig kunnen worden onderzocht.

Noten

- 1 A. Pettegree, *Emden and the Dutch Revolt. Exile and the Development of Reformed Protestantism*, Oxford 1992, 87.
- 2 Zie voor dergelijke pogingen tot purificatie van de Nederlandse taal bijvoorbeeld L. van den Branden, *Het streven naar verheerlijking, zuivering en opbouw van het Nederlands in de 16de eeuw*, Arnhem 1967.
- 3 F. Pijper, *Jan Utenhove. Zijn leven en zijne werken*, Leiden 1883, 132.
- 4 H. Niebaum, 'Taalgebruik en de afzet van boeken. De vertalingen van het Nieuwe Testament, Emden 1556 en 1559' in: *Taal in tijd en ruimte*, Leiden 1997, 180. Zie ook H. Niebaum, "'...dat het allen den Nederlanderen zal moghen nut end dienstig zijn.'" Jan Utenhove und die Sprache seiner Übersetzung des Neuen Testaments (Emden 1556)' in: *Varietäten der deutschen Sprache*, Frankfurt am Main 1996, 107-125.
- 5 Pijper, 113.
- 6 Pijper, 8-9.
- 7 C.C. de Bruin, *De Statenbijbel en zijn voorgangers. Nederlandse bijbelvertalingen vanaf de Reformatie tot 1637*, bewerkt door F.G.M. Broeyer, Haarlem/Brussel 1993, 179.

Drs. H. Beelen is als neerlandicus werkzaam aan de Universität Oldenburg (Duitsland) en heeft in het Bijbeldigitaliseringsproject onder leiding van dr. Nicoline van der Sijs zes bijbeledities gecoördineerd. De digitale bijbeledities zijn te raadplegen op www.dbnl.org, www.bijbelsdigitaal.nl en www.biblija.net.

De proloog van Johannes in de *Bijbel in Gewone Taal*

Matthijs de Jong

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. Dit artikel biedt een bespreking van de proloog van het Johannesevangelie, waarbij wordt ingegaan op enkele vertaalkeuzes in de BGT. Het sluit af met de vertaling van deze proloog.

Het vertalen van de proloog van het Johannesevangelie in gewone taal is een lastige opgave. Het criterium van duidelijkheid dat het uitgangspunt vormt van de BGT, schrijft niet alleen het gebruik van bekende woorden en overzichtelijke zinnen voor, maar vraagt ook om eenduidig, ondubbelzinnig taalgebruik, heldere verwijzingen en duidelijkheid wat betreft de betekenis van de in de tekst gebruikte beelden. Om aan deze eisen te voldoen, moeten de vertalers vaak verder kijken dan het woordgebruik van de brontekst, en vragen naar de achterliggende concepten. Dat geldt ook voor de proloog van het Johannesevangelie, met name voor de term *ho logos* in Johannes 1:1 en 1:14. Voor we iets kunnen zeggen over de vertaling, moeten we kijken naar de achtergrond en betekenis van deze term, en naar de functie ervan in de proloog.

1. Exegetische verkenning

Achtergrond van het *logos*-concept

Met de term *ho logos* voert de auteur van de proloog een bestaand concept op, dat zijn wortels heeft in de joodse wijsheidstraditie (zie bijvoorbeeld Spreuken



- ▲ De evangelist Johannes, uit: B. Arias Montanus, *Regi seculor immortalī s. humanae salutis monumenta* [...], Antwerpen 1571.

Foto: NBG/Sandra Haverman

8, Job 28, Sirach 24, Wijsheid 7-9, en 1 Henoch 42). In deze traditie wordt de wijsheid (*chokma*; *sofia*) gepersonifieerd als ‘Vrouwe Wijsheid’ en voorgesteld als een aan alles voorafgaand principe. Net als de *logos* in de proloog, wordt de wijsheid in deze teksten voorgesteld als

- persoonachtig;
- aanwezig bij God voorafgaand aan de schepping;
- een afspiegeling van God zelf;
- uitvoerder van Gods scheppingswerk en al Gods machtige daden;
- op aarde gekomen en (tijdelijk) onder de mensen verblijvend.¹

Het gebruik van de term *logos* (in plaats van *sofia*, wijsheid) voor dit concept, sluit eveneens aan bij een bestaande traditie. In het boek Wijsheid wordt Gods *logos* als equivalent van de wijsheid opgevoerd (bijvoorbeeld Wijsheid 9:1, en zie ook de functie van de *logos* in Wijsheid 18:15), en in de eerste eeuw van onze jaartelling was in het Griekssprekende jodendom de term *logos* een geëigende aanduiding geworden voor het wijsheidsconcept. De *logos* speelde een belangrijke rol in bepaalde vormen van bijbelexegese binnen het Hellenistische jodendom. Dat blijkt onder meer uit de werken van Philo van Alexandrië.²

De conceptuele verwantschap tussen passages bij Philo en de proloog van Johannes is zeer groot. Het ligt daarom erg voor de hand dat de auteur van de proloog vertrouwd was met het geestelijk milieu binnen het hellenistische jodendom waartoe ook Philo behoorde. Hoewel er geen aanwijzingen zijn dat de auteur van de proloog het werk van Philo zelf kende, is het duidelijk dat het *logos*-concept van beide auteurs verwant is.³

Voor Philo was de *logos* de bemiddelende instantie tussen de transcendente God (*ho theos*) en de geschapen wereld (*kosmos*). Philo beschrijft de *logos* als een figuur door wie de schepping tot stand is gebracht; hij gebruikt, net als in de proloog, voor de *logos* het predicaat *theos*, ‘net als God, goddelijk’ (bijvoorbeeld: *De Somniis* 1:228-30; *Quaestiones et Solutiones in Genesin* 2:62). En hij gebruikt, net als in de proloog, de beeldspraak van Vader en (eerstgeboren) Zoon om de relatie tussen God en de *logos* aan te duiden (bijvoorbeeld: *De Confusione Linguarum* 63 en 146; *De Agricultura* 51). Ook bij Philo heeft de *logos* de functie om mensen naar God te leiden en hun ware bestemming te geven als ‘kinderen van God’ (*De Confusione Linguarum* 147). En ook Philo associeert de *logos* met ‘leven’, en brengt de *logos* in verband met de tegenstelling ‘licht en duister’.⁴

Dit alles laat zien dat de auteur van de proloog met de *logos* een in zijn tijd bestaand concept opvoerde. Toch zijn er ook opvallende verschillen met Philo. Een essentieel element in de proloog, dat bij Philo ontbreekt, is het spannings-

veld van acceptatie of afwijzing van de *logos* (Johannes 1:10-13). En het meest notoire verschil is natuurlijk de identificatie van de *logos* met Jezus Christus.⁵ In dat cruciale opzicht verschilt de proloog niet alleen van Philo, maar van heel de joodse wijsheidstraditie. Weliswaar vindt daarin personificatie plaats van de *chokma/sofia* als ‘Vrouwe Wijsheid’ en de *logos* als ‘Zoon’ van God, maar een identificatie met een concrete menselijke gestalte is niet aan de orde. Voor zover de wijsheid of de *logos* op aarde daadwerkelijk concreet gestalte aanneemt, is dat in de vorm van Gods openbaring, de *tora* (bijvoorbeeld in Sirach 24).⁶ De manier waarop de proloog de *logos*-traditie toepast op Jezus Christus, komt daarentegen geheel overeen met andere vroegchristelijke teksten die Jezus typeren als de eerstgeschapene en als de uitvoerder van Gods scheppingswerk (zie 1 Korintiërs 8:6, Kolossenzen 1:15-18, Hebreeën 1:2, Openbaring 3:14).

Logos: woord – boodschap – plan – persoon

Het begin van de proloog voert onmiskenbaar terug naar Genesis 1:1 (*en archêi*, ‘in het begin’), maar de suggestie dat de *logos* in de proloog direct tot Genesis 1 herleid kan worden, klopt niet.⁷ In Genesis 1 wordt Gods spreken uitsluitend met verbale vormen onder woorden gebracht (‘God sprak ...’). In de proloog daarentegen wordt de *logos* als een zelfstandige grootheid opgevoerd, waarbij de imperfectumvorm *ên* in de eerste zin duratief is: ‘In het begin *was* de *logos* er.’ De *logos* bestond, was aanwezig, en kan niet zonder meer gelijkgesteld worden met het spreken van God in Genesis 1. De proloog haalt Genesis 1 wel aan, maar vanuit het perspectief van een eerste-eeuwse joods-Hellenistische bijbelexegese.⁸ Dit perspectief is in de vorige paragraaf geschetst. Het ‘woord’ speelt nu een eigen rol, onderscheiden van God (*ho theos*), en fungeert als scheppingsmiddelaar.⁹ Vervolgens wordt in de proloog de *logos* geïdentificeerd met de persoon Jezus Christus. De voorstelling dat Christus een rol speelde bij de schepping, zien we ook in andere vroegchristelijke teksten.

Er is een tweede reden om verder te kijken dan Genesis 1. In dat hoofdstuk worden de scheppingswerken beschreven als een afgesloten en op zichzelf staand geheel. In de proloog is dat anders. Het optreden van de *logos* strekt (vanaf de verzen 4-5) verder dan het scheppingswerk, en ligt in het verlengde ervan. Dat strookt met de manier waarop het Oude Testament, buiten Genesis 1, over Gods scheppingswerk spreekt. Veel teksten beschrijven Gods machtige daden als direct in lijn met zijn scheppingsdaden (zie bijvoorbeeld Psalm 145). In Jesaja 40-55 wordt Gods reddende ingrijpen ten gunste van zijn volk beschreven vanuit zijn positie als schepper van hemel en aarde.

Ook in de wijsheidstraditie ligt de wijsheid niet alleen ten grondslag aan de

schepping, maar aan al Gods machtige daden. Op die manier komt ‘wijsheid’ overeen met Gods ‘besluit’, zijn raadsbesluit, Gods omvattende plan dat aan alles ten grondslag ligt. De goddelijke wijsheid en Gods raadsbesluit vinden hun uiting in Gods ‘woord’. In de oudtestamentische tradities heeft Gods ‘woord’ een bijzondere functie: het is een machtswoord dat dingen tot stand brengt. Het is scheppend, heilbrengend, onaantastbaar en effectief. Op die manier ligt Gods ‘woord’ ten grondslag aan Gods scheppingsdaden en, in het verlengde daarvan, aan al zijn machtige daden (zie bijvoorbeeld Wijsheid 18:15-16).

De nieuwtestamentische traditie volgde in dit spoor. Het goede nieuws over Jezus Christus werd op eenzelfde manier als Gods ‘woord’ gezien, als openbaring van Gods eeuwige raadsbesluit: scheppend, heilbrengend en effectief. Kolossenzen 1:26 omschrijft de christelijke boodschap als ‘het mysterie dat in alle eeuwen en voor alle generaties verborgen is geweest, maar nu aan zijn heiligen onthuld is’ (*De Nieuwe Bijbelvertaling*). Zo is de *logos* uitdrukking van Gods eeuwige plan, zijn wijsheid, waarbij men kan denken aan Gods scheppingswoord, de bevrijdende boodschap aan zijn volk, en het goede nieuws.¹⁰

Tussenbalans

We kunnen nu de contouren van het *logos*-concept vaststellen. Het zou onjuist zijn te beweren dat de auteur van de proloog zich baseerde op het werk van Philo. Nee, hij baseerde zich op de oudtestamentische tradities zoals hierboven genoemd. Maar om te begrijpen hoe hij naar die tradities keek en hoe hij ze herformuleerde, moeten we in zijn denkkader zien door te dringen, en *daarvoor* biedt in dit geval het werk van Philo een behulpzame analogie.

Uit het voorgaande zijn twee dingen duidelijk geworden. Ten eerste: de *logos* zoals opgevoerd in de proloog, is een gelaagd en buitengewoon rijk gevuld begrip. Ten tweede: de portee van de proloog is eenduidig. De tekst wil zeggen: wát er ook maar meeklinkt in het *logos*-concept – en hoe meer hoe beter, vanuit het gezichtspunt van de auteur – dat alles komt samen in de persoon Jezus Christus.

De portee van de proloog

Veel uitleggers wijzen op een ambiguïteit in de proloog.¹¹ Het lijkt aanvankelijk een meditatieve hymne op de *logos* die pas in vers 14 een concrete invulling krijgt. En pas in vers 17 valt de naam van degene over wie deze tekst gaat, Jezus Christus. Waarom komt de invulling pas op zo’n laat moment? Is het een literair procedé, bedoeld om de spanning erin te houden? Dat is niet waarschijnlijk. Alsof de lezers tot vers 17 (of minstens tot vers 14) hun adem inhouden: ‘Wie zou die *logos* zijn?’ Nee, de tekst wil vanaf vers 1 de eeuwige

voorgeschiedenis en goddelijke herkomst van Jezus Christus benadrukken, en voor het christelijke lezerspubliek kwam alleen hij in aanmerking om met de *logos*, de hoogste instantie, verbonden te worden.

Wat de proloog als geheel beoogt, is de *logos* als uitdrukking van de hoogste instantie te identificeren met Jezus Christus. Het doel is om zijn hemelse oorsprong, goddelijke afkomst en universele betekenis te onderstrepen. En de ruimte die de proloog neemt om de *logos* te typeren voordat deze wordt geïdentificeerd met Jezus Christus, dient om de reikwijdte van Christus' betekenis *als de logos* te benadrukken. Al het geschapene is niet door Jezus Christus als sterfelijk mens tot stand gebracht, maar door Jezus Christus als de *logos*. Als de *logos* is hij de scheppende instantie (verzen 1-3), de levengevende instantie (vers 4), de verlichtende instantie (vers 4), de overwinnaar van de duisternis (vers 5), de beloofde redder (vers 9), degene die in de wereld kwam om mensen tot hun ware bestemming te brengen (verzen 10-13). Zo maakt de proloog duidelijk dat het hier gaat om héél Gods plan met de wereld, van begin tot eind. Jezus Christus is niet, als de redder van de wereld, een onderdeel van Gods omvattende plan, maar hij is, *als de logos*, de enige en goddelijke uitvoerder van heel Gods plan, van voor de schepping tot in de eeuwigheid.

II. De vertaling van ho logos in de BGT

Ik wil de vertaalkeuze van de BGT voor de term *ho logos* in Johannes 1:1 en 1:14 in drie stappen toelichten. Eerst bespreek ik de traditionele weergave met 'het Woord'. Daarna schets ik onze zoektocht naar een subtiele invulling van het *logos*-concept, om ten slotte uit te komen bij onze uiteindelijke keuze voor duidelijkheid.

De traditionele weergave: het Woord

Nederlandse vertalingen geven de term *ho logos* in Johannes 1:1 weer met 'het Woord'. Daarmee volgen ze het algemene spoor van bijbelvertalingen (zie reeds de *Vulgata*, 'verbum'). In onze cultuur is de weergave 'het Woord' zelf een icoon geworden. Toch werpt deze weergave maar in zeer beperkte mate licht op de betekenis van het *logos*-concept dat door de auteur van de proloog wordt verondersteld. De term 'het Woord' brengt simpelweg niet de notie van pre-existente hemelse aanwezigheid en universele betekenis op de lezer over. Wat nu op de voorgrond staat, is de associatie met Gods gesproken woord. De hoofdletter markeert dat het hier niet om 'het woord' in de gewone betekenis gaat. Zo wordt 'het Woord' een bijzondere aanduiding, een titel. Ook dat

is een verschuiving ten opzichte van de brontekst. Men mag het een kunstgreep noemen, waartoe de vertalers gedwongen worden omdat ze geen effectief equivalent van het *logos*-concept tot hun beschikking hebben. Het is echter wel een kunstgreep die helpt om de portee van de proloog te vatten. Het dwingt de lezer de vraag te stellen op wie of wat deze titel van toepassing is. En met die vraag zit de lezer op het goede spoor.

Een lastige bijkomstigheid is dat ‘woord’ in het Nederlands onzijdig is. Het is dus al geen zuiver equivalent van het Griekse *logos* (voor zover zuivere equivalenten überhaupt bestaan), en door het geslachtsverschil ontstaat er een volgend, niet onbelangrijk verschil tussen tekst en vertaling. Het mannelijke begrip *logos* staat in zekere zin open voor identificatie met een persoon (we hebben gezien dat Philo de *logos* kan personifiëren als ‘eerstgeboren Zoon’ van God). Dat dit van belang is, blijkt uit de verzen 9-10. In vers 9 is het onzijdige *to fōs*, ‘het licht’, subject, waarna in vers 10 onmiddellijk wordt teruggegaan naar een mannelijke vorm, *auton*, ‘hem’, vanwege de beoogde identificatie met een persoon. Men kan zien hoe de vertalingen zoeken naar manieren om subtiel over te stappen van ‘het Woord’ naar een persoonlijke invulling ervan, ‘hij’.

Al is de traditionele weergave verre van ideaal, het is niet eenvoudig om iets beters te bedenken. Toch voelden de vertalers binnen het BGT-project de noodzaak om dat te proberen, want de weergave met ‘het Woord’ voldoet niet aan de voor de BGT gestelde criteria van duidelijkheid en begrijpelijkheid. In de eerste plaats is het woordgebruik niet eenduidig. In de BGT worden woorden gebruikt in hun gangbare, primaire betekenis. In dit geval wordt een gangbaar woord gebruikt in een niet-gangbare betekenis, zonder dat die voor de lezer grijpbaar is. In de tweede plaats is er, getuige de hoofdletter, sprake van een titel. Maar de titel ‘het Woord’ kan niet als bekend verondersteld worden, en zal door veel lezers niet of verkeerd begrepen worden.¹² Een weergave van *ho logos* met ‘het Woord’ kan alleen begrepen worden door lezers van de proloog die de identificatieformule ‘het Woord = Jezus Christus’ al in hun hoofd hebben. Voor de andere lezers blijft deze tekst dan duister.

De zoektocht naar een subtiële oplossing

Het BGT-vertaalteam van het Johannesevangelie heeft gezocht naar een subtiële oplossing voor dit probleem, dat wil zeggen: een oplossing waarbij in vers 1 nog niet alles expliciet wordt gemaakt. Eén optie, die een voorlopige versie van deze tekst heeft gehaald, zal ik kort toelichten.

Onze overweging was: in plaats van de ‘buitenkant’ van het concept weer te geven met een woord dat in het Nederlands zeker niet dezelfde betekenis oproept, kunnen we het meest prominente aspect van dit concept onder woor-

den brengen. Het voornaamste aspect van het *logos*-begrip voor de proloog is waarschijnlijk zijn pre-existentie. Vers 1 plaatst dit in een ‘hemels’ decor, waar de *logos* ‘was’ in het begin. Vers 14 verplaatst dit naar het aardse decor, waar de *logos* kwam in een menselijke gestalte. Dat het aspect van pre-existentie vooropstaat, volgt uit de plaats en functie van de proloog. De proloog is immers het Johanneïsche ‘geboorteverhaal’ van Jezus Christus. Het voert ons niet terug naar een voederbak in Betlehem, maar naar het allereerste begin, vóór de schepping. De boodschap van dit atypische ‘geboorteverhaal’ is: de Zoon was er al in het begin, want hij is de pre-existente *logos*, die alles tot stand heeft gebracht. Dit aspect van pre-existentie keert terug in het getuigenis van Johannes in 1:15 (‘want hij was er al veel eerder dan ik’; herhaald in 1:30; en zie verder in 8:58 en 17:24).

Aan de hand van dit aspect kan het *logos*-concept als volgt worden weergegeven: ‘hij die eeuwig bestaat’. Dat is een verduidelijkende weergave van de term *logos*, zonder dat daarmee alles helemaal wordt ingevuld. Met name in vers 14 helpt deze weergave om de sterke lading van de tekst duidelijker naar voren te brengen: ‘Hij die eeuwig bestaat, werd een sterfelijk mens.’

Toch heeft deze weergave de eindstreep niet gehaald. Een eerste bezwaar was dat de formulering ‘hij die eeuwig bestaat’ onvoldoende onderscheidend is van God, waardoor er in vers 1 nieuwe verwarring dreigt. Ten tweede maakt het hoge abstractiegehalte de aanduiding toch vrij moeilijk te begrijpen. En ten derde speelt het probleem van de onduidelijke verwijzing. De frase als geheel – persoonlijk voornaamwoord met een beperkende betrekkelijke bijzin – fungeert als aanduiding van een in de tekst nog niet genoemde persoon. Dit werd uiteindelijk toch niet toelaatbaar geacht voor de BGT (zeker niet aan het begin van een bijbelboek). Vergelijkbare constructies komen elders in de BGT inderdaad ook niet voor.

Kiezen voor duidelijkheid

Uiteindelijk bleef er één oplossing over. Ingewikkelde zaken kunnen vereenvoudigd worden door niet de tekstoppervlakte weer te geven maar de onderliggende betekenis. In dit geval komen we daar uit door de vraag te stellen: ‘Wie wordt er met de *logos* eigenlijk bedoeld?’ Er is geen misverstand mogelijk: het gaat uiteindelijk over Jezus Christus.

Verscheidende vertalingen zetten deze stap. In een recent artikel wordt het voorbeeld genoemd van de weergave van de proloog in een van de Aboriginaltalen, die, terugvertaald in het Engels, als volgt begint: ‘Right at the beginning, long, long ago, Jesus Christ was there.’¹³ Een zelfde identificatie vindt plaats in de weergave van *Het Levende Woord*: ‘Toen er nog helemaal niets

bestond, was Jezus Christus er al' en later in *Het Boek*: 'In het allereerste begin was Christus er al.'

De identificatie op deze manier doorvoeren, is echter problematisch. Jezus Christus belichaamde als mens de hemelse *logos*; en de hemelse *logos* wordt opgevoerd om de hemelse herkomst, de universele betekenis en de ware identiteit van Jezus Christus te onthullen. De naam Jezus Christus past dus niet in vers 1, omdat het mens-zijn daar nog geen rol speelt. Dat komt pas later. Ik bedoel dit niet als theologische beschouwing, maar noem dit om recht te doen aan de verschillende termen die in de proloog en in de rest van het Johannes-evangelie onderscheiden worden; de term *logos* brengt de pre-existente hemelse aanwezigheid en universele betekenis van Jezus Christus over; de term Zoon duidt op de directe relatie met God, en op de goddelijke macht en autoriteit die Jezus als Zoon namens de Vader uitoefent; en de naam Jezus Christus fungeert als aanduiding van een concrete, historische figuur.

Er is een betere mogelijkheid om de tekst te verduidelijken. Tussen begin en einde van de proloog bestaat een opvallende parallel. Vers 1 vertelt dat de *logos* 'bij God was' (*ên pros ton theon*) en 'zelf God was' (*kai theos ên*). Parallel daaraan vertelt vers 18, dat de 'enige Zoon' (*monogenês*), 'die zelf God is' (*theos*), 'aan het hart van de Vader is' (*ho ên eis ton kolpon tou patros*). Het is duidelijk dat de *logos* en God (*ho theos*) zich tot elkaar verhouden als de enige Zoon en de Vader. De *logos* en de Zoon zijn dezelfde.¹⁴

Het doet dus meer recht aan de terminologie van Johannes om de *logos* te identificeren met Gods Zoon. De pre-existente *logos*, die mens geworden is, staat parallel aan de Zoon, die door de Vader naar de wereld gestuurd is. De *monogenês*, 'de eniggeborene'/'de enige Zoon', in de verzen 14 en 18, staat op één lijn met de *logos* (verzen 1 en 14), en beide termen willen duidelijk maken dat Jezus Christus, de aanduiding van een concrete historische gestalte, 'net als God was'/'zelf God was' (*theos*, verzen 1 en 18).

De weergave van *ho logos* als Gods Zoon volgt de portee van de proloog en biedt een duidelijke tekst. Het is de (enige?) vertaaloptie die helemaal past bij de doelstelling en criteria van de BGT. Maar alles heeft zijn prijs, en ook voor deze duidelijkheid wordt een prijs betaald. De verduidelijking doorkruist de impliciete stijl van de tekst, en een ingenieuze voorstelling – dat je de ware identiteit van Jezus alleen doorziet als je begrijpt dat hij de pre-existente *logos* is – wordt vereenvoudigd. Toch is er alle reden om dit verlies voor lief te nemen. Hedendaagse lezers zijn niet vertrouwd met het *logos*-concept dat in de proloog wordt opgevoerd, en een functionele equivalent voor dit concept hebben we niet beschikbaar. Dat betekent dat iedere keuze, ook het gangbare 'het Woord', discutabel is. De keuze die men maakt zal dan afhangen van de

doelstelling van de vertaling, en doorgaans zal men weer uitkomen bij het vertrouwde ‘het Woord’.¹⁵ Maar een vertaling waarbij duidelijkheid en begrijpelijkheid vooropstaan, kan hier een andere keuze maken. Daar komt bij dat deze vertaling weliswaar het *logos*-begrip vereenvoudigt, maar met behulp van een term die in de tekst zelf als parallel van de *logos* wordt opgevoerd.

De *logos* was (als) God (vers 1)

Enkele andere elementen in de proloog vragen nog om een korte toelichting. Een lastige kwestie blijft de vertaling van de laatste frase in vers 1, *kai theos ên ho logos*. Het woord *theos* is het predicaatsnomen (naamwoordelijk deel van het gezegde), dat de *logos* typeert. Het predicaatsnomen heeft in het Nieuwe Testament meestal geen lidwoord, ongeacht of het nomen bepaald is of niet. Grammaticaal is er niets dwingend af te leiden uit het feit dat hier *theos* zonder lidwoord staat. Toch ligt het gezien de directe context voor de hand dat deze frase ook daadwerkelijk *theos* zonder lidwoord bedoelt, in onderscheid van *ho theos* in de frase ervoor. In het Grieks kan men onderscheid maken tussen God in de zin van de ene God (*ho theos*) en *theos* als een term die iets of iemand kwalificeert als God zonder dat daarmee exclusiviteit wordt geclaimd, met andere woorden: iets/iemand behoort tot de categorie *theos*, zonder er compleet mee samen te vallen.¹⁶ Nadat er gezegd is ‘de *logos* was bij God’, zou je de woorden *kai theos ên ho logos* kunnen weergeven als ‘en de *logos* was als God’, waarmee wordt bedoeld dat wat op God van toepassing is, ook op de *logos* van toepassing is.

De mooie, deels tegengestelde, parallel tussen vers 1 en vers 14 verheldert dit: ‘In het begin was de *logos*’ (de aanwezigheid van de *logos* vóór de schepping, buiten de geschiedenis) staat tegenover ‘De *logos* werd een sterfelijk mens’ (de *logos* doet zijn intrede in de geschiedenis). ‘De *logos* was bij God’ (de plaats van de *logos* is in de hemelse werkelijkheid, bij God) staat tegenover ‘hij heeft onder ons gewoond’ (de *logos* heeft voor een tijd bij de mensen gewoond). ‘De *logos* was (als) God’ staat parallel met ‘En wij hebben zijn *doxa* gezien.’ De *doxa* staat voor de ware identiteit van Jezus, en vormt de afspiegeling van zijn *theos*-zijn.¹⁷ De *logos* en God (*ho theos*) zijn dus van elkaar te onderscheiden, maar hebben het meest essentiële gemeenschappelijk: beiden zijn *theos* (vers 1). Evenzo zijn de Vader en de enige Zoon van elkaar te onderscheiden (vers 14), waarbij beiden de *doxa* als gemeenschappelijke essentie hebben. Dit onderscheid tussen de Vader en de Zoon komt nogmaals terug in vers 18, waarbij je kunt zeggen dat God, in de zin van de ene God, die niemand ooit gezien heeft, gekend kan worden dankzij de Zoon, die zelf *theos* is, dat wil zeggen: in essentiële zin hetzelfde als God.¹⁸

Hoe de auteur van de proloog het onderscheid tussen *ho theos* en *theos* precies bedoelt, is moeilijk hard te maken. In ieder geval mist het Nederlands de taalmiddelen om een vergelijkbaar subtiel onderscheid te maken. Het gevolg is dat een mogelijke BGT-weergave als ‘hij was net als God’ door veel lezers niet gezien zal worden als een poging om het Grieks weer te geven, maar veeleer als een theologische ingreep van vertalers om de goddelijkheid van Jezus af te zwakken. We hebben uiteindelijk gekozen voor de weergave ‘en hij was zelf God’. Met ‘zelf’ krijgt de lezer de hint dat Gods Zoon en God (de Vader) hun God-zijn gemeenschappelijk hebben, maar dat hun posities duidelijk onderscheiden worden in de tekst. Dat lijkt ons het meest in overeenstemming met de bedoeling van de tekst.

Wij hebben zijn *doxa* gezien (vers 14)

In het Johannesevangelie is 1:14 een van de moeilijkste verzen om te vertalen in gewone taal. De laatste kwestie die we hier bespreken, betreft de tweede helft van dit vers, waar staat, in een weergave dicht op het Grieks: ‘wij hebben zijn *doxa* gezien, de *doxa* als van de Eniggeborene van de kant van de Vader, vol van *charis* en *alêtheia*.’

Degenen die hier spreken, hebben Jezus’ ware identiteit ingezien. Zij begrijpen dat hij de *logos* belichaamde. En wat zij zagen was zijn *doxa*, zijn glorie. Het woordje *autou*, ‘zijn’ (glorie), slaat terug op de *logos*, die, zoals vers 1 zegt, ‘als God is’/‘zelf God is’. De nadere kwalificatie van de *doxa* bevestigt dat: ‘glorie als van de enige Zoon van de kant van Vader’. De glorie die de *logos* draagt, is Gods glorie. Net zoals de enige Zoon, die bij de Vader vandaan komt, bekleed is met de glorie van zijn Vader. De wending waarmee het vers afsluit, *plêrês charitos kai alêtheias*, ‘vol van goedheid en waarheid’, onderstreept nogmaals dat het hier om niets minder gaat dan om de *doxa* van God zelf. De frase lijkt sterk op *rav chèsèd wè’è mèt*, ‘vol goedheid en waarheid’, waarmee God zich in Exodus 34:6 openbaart. Het is van belang dat die openbaring volgt op de vraag van Mozes: ‘Toon mij toch uw glorie’ (Exodus 33:18, *Septuaginta: doxa*).¹⁹

Het begrippenpaar *charis* en *alêtheia* komt terug in vers 17, en *charis* staat ook nog (tweemaal) in vers 16. We hebben voor de weergave van *charis kai alêtheia* aangesloten bij Exodus 34:6 in de BGT met de woorden ‘liefde en trouw’. Die termen zijn in dit verband toegankelijker dan de abstracta ‘goedheid en waarheid’.²⁰

De woorden *doxa* (glorie) en *doxazein* (glorie toekennen) worden in het Johannesevangelie op een opvallende manier gebruikt. Een bespreking daarvan voert nu te ver. Johannes 1:14 hoort bij de gevallen van *doxa* in Johannes waarbij, in het licht van het beperkte lexicon van de BGT, de weergave

‘hemelse macht’ de beste optie is. Wel leek het ons van groot belang dat het goddelijke karakter van die macht hier duidelijk zou zijn: zijn macht is *Gods* macht. Daarom hebben we gekozen voor de weergave: ‘In hem hebben wij Gods hemelse macht gezien.’ Dit ‘zien’ betekent: erkennen dat Jezus optrad met de macht en soevereiniteit (*doxa*) die alleen aan God is voorbehouden. En het impliceert geloof in het God-zijn (*theos*) van Jezus.

De structuur van de tekst

Over de indeling en opbouw van de perikoop bestaat veel onenigheid. Terwijl het vroegere onderzoek veelal onderscheid maakte tussen een oorspronkelijke hymne en een latere bewerking, wijzen recente studies vaak op een vermeende concentrische of parallelgeschakelde opbouw van de tekst. Een algemeen aanvaarde indeling is er niet. De tekst vertoont zeker enige parallelle of circulariteit. Zo is er de parallel tussen vers 1 en vers 18, waardoor de tekst in zekere zin een cirkel trekt. Even duidelijk is het getuigenis van Johannes de Doper in zowel het eerste als het laatste gedeelte van de proloog. De eerste keer (verzen 6-8) is het een beschrijving op afstand. Dat correspondeert met de toon van de tekst in de verzen 1-4. De tweede keer is het een persoonlijk getuigenis (vers 15). Dat correspondeert eveneens met de persoonlijke toon in de verzen 14 en 16, waar een groep mensen in de eerste persoon meervoud spreekt (wij, ons). Het middendeel van de proloog (verzen 9-13) vormt als enige onderdeel een directe afspiegeling van het verhaal over Jezus’ optreden dat zal volgen. Er zal een scheiding ontstaan tussen degenen die hem afwijzen en degenen die hem aanvaarden. Als de verzen 9-13 een soort samenvatting zijn van het verhaal dat volgt, hoe kunnen we dan de gedeeltes ervoor en erna zien? Het eerste deel van de proloog (verzen 1-4) is als het ware een kijkje achter de schermen dat het volle zicht biedt op de ware identiteit, de universele betekenis, goddelijke status en hemelse oorsprong van Jezus als de *logos*. Het vormt de inzet van de confrontatie die in de verzen 9-13 wordt samengevat: wie zullen Jezus’ ware identiteit onderkennen? Het slotdeel van de proloog (verzen 14-18) typeert degenen die met de juiste, gelovige ogen kijken. Zij zien wie Jezus is en begrijpen wat zijn werkelijke betekenis is. Dit zijn de ware gelovigen.

Die drie momenten, ‘zicht op de *logos*’, ‘afwijzing of acceptatie’ en ‘het zicht van de ware gelovigen’, zijn onderscheiden in drie perikopen. De kopjes helpen de lezer om de algemene lijn van de proloog te volgen. Het geheel wordt voorafgegaan door een kopje op een hoger niveau, dat laat zien op welke manier de proloog te begrijpen is als een introductie op het evangelie.

Gods Zoon komt naar de wereld

Gods Zoon was er al in het begin

¹ In het begin was Gods Zoon er al. Hij was bij God, en hij was zelf God. ² In het begin was hij al bij God. ³ Alles is door hem ontstaan. Zonder hem zou er niets zijn.

⁴ Al het leven komt van hem. Het leven dat hij brengt, is het licht voor de mensen. ⁵ Hij is het licht dat schijnt in het donker. En het licht heeft het gewonnen van het donker.

⁶ Er kwam een man die door God gestuurd was. Hij heette Johannes. ⁷ Hij kwam om te vertellen over het ware licht. Want alle mensen moesten in dat licht gaan geloven. ⁸ Johannes was niet zelf het licht, maar hij kwam om over het licht te vertellen.

Gods Zoon is naar de wereld gekomen

⁹ Gods Zoon is het ware licht, dat schijnt voor alle mensen. Hij kwam naar de wereld, ¹⁰ die hij zelf gemaakt had. Maar toen hij in de wereld was, begrepen de mensen niet wie hij was. ¹¹ Hij kwam bij zijn eigen mensen, maar die wilden niet in hem geloven.

¹² Toch waren er ook mensen die wel in hem geloofden. Zij mochten kinderen van God worden. ¹³ Dat betekent dat ze op een nieuwe manier geboren worden. Niet op de gewone manier, uit een vader en een moeder. Maar op een hemelse manier, uit God.

Door Gods Zoon kennen wij God

¹⁴ Gods Zoon is een sterfelijk mens geworden. Hij heeft bij ons gewoond. In hem hebben wij Gods hemelse macht gezien. Hij is Gods enige Zoon, hij komt bij de Vader vandaan. In hem waren Gods liefde en trouw volledig aanwezig.

¹⁵ Johannes vertelde over hem, en zei: 'Na mij komt er iemand die belangrijker is dan ik. Want hij was er al veel eerder dan ik.'

¹⁶ God is goed voor ons, telkens weer. Dat merken we aan zijn grote liefde, die zijn Zoon ons laat zien. ¹⁷ We hadden door Mozes Gods wet al gekregen. En nu hebben we door Jezus Christus Gods liefde en trouw leren kennen.

¹⁸ Nog nooit heeft iemand God gezien. Maar de enige Zoon, die zelf God is, kent de Vader van dichtbij. Hij is bij ons gekomen. En door hem kennen wij God.

Conclusie

Als afsluiting van dit artikel een korte conclusie. Wie zich verdiept in de achtergrond van de term *ho logos*, zal ontdekken dat er in het Nederlands geen equivalent beschikbaar is om het concept adequaat uit te drukken. De enige weg naar een verdedigbaar alternatief voor het traditionele ‘het Woord’ loopt via de exegese. Wie zich verdiept in de opzet van de proloog, ziet een parallel tussen de verhouding van de *logos* en *ho theos* enerzijds en die van de enige Zoon en de Vader anderzijds. In beide gevallen wordt de nauwe relatie benadrukt en hun gemeenschappelijkheid tot uitdrukking gebracht (*theos*; *doxa*). Voor verduidelijking van het *logos*-begrip binnen de proloog is de parallel met *monogenês* dus een logische stap. De hier besproken vertaalkeuzes laten zien dat het criterium van duidelijkheid soms vereenvoudiging vereist die kan leiden tot verlies van nuances en gelaagdheid. Tegelijk komen in een vertaling als de BGT essentiële aspecten van de brontekst soms misschien juist wel beter naar voren dan in andere vertalingen.

Noten

- 1 Zie voor dit overzicht B.W.J. de Ruyter, *De Gemeente van de Evangelist Johannes. Haar Polemieken en haar Geschiedenis*, Delft 1998, 100-101. Zie voor bespreking van de achtergronden J. Ashton, *Studying John. Approaches to the Fourth Gospel*, Oxford 1994, 6-17; T.H. Tobin, SJ, ‘The Prologue of John and Hellenistic Jewish Speculation’ in: *The Catholic Biblical Quarterly* 52 (1990), 253-254; C.S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary. Volume I*, Peabody, MA, 2003, 352-354.
- 2 Tobin, 256-257, 268-269.
- 3 F. Siegert, ‘Der Logos, “älterer Sohn” des Schöpfers und “zweiter Gott”’ in: J. Frey & U. Schnelle (Hrsg.), *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsge-schichtlicher Perspektive*, WUNT 1975, Tübingen 2004, 277-279; J. Leonhardt-Balzer, ‘Der Logos und die Schöpfung. Streiflichter bei Philo (Op 20-25) und im Johannesprolog (Joh 1,1-18)’ in: Frey & Schnelle (Hrsg.), 319.
- 4 Tobin, 257-269; Siegert, 281-287; Leonhardt-Balzer, 297-307, 318; Keener, 343-347.
- 5 Siegert, 287-291.
- 6 Zie Keener, 354-363. In dit licht is het van belang dat Johannes 1:17 Mozes, die de wet bracht, en Jezus Christus, die Gods waarheid en goedheid liet zien, tegenover elkaar plaatst.
- 7 De Ruyter, 100.
- 8 Tobin, 268.
- 9 De Ruyter, 101; Siegert, 282; Leonhardt-Balzer, 295-319. Ook Philo voert de *logos* op in de context van zijn uitleg van Genesis 1, in *De Opificio Mundi*, 16-35.
- 10 In deze beschrijving is het begrip *Memra* niet meegenomen, omdat dat in mijn ogen niet bijdraagt aan het *logos*-concept in de proloog. Zie Keener, 349-350.

- 11 Ashton, 26-31; K.B. Larsen, *Recognizing the Stranger. Recognition Scenes in the Gospel of John*, Leiden/Boston 2008, 71-79.
- 12 Men zou dat expliciet kunnen maken: 'In het begin was er iemand die het Woord genoemd wordt.' Dat is de keuze van de *Contemporary English Version*: 'In the beginning was the one who is called the Word.' Het woordgebruik is dan eenduidig, maar het wordt een totaal andere mededeling dan in de brontekst. De brontekst wil ons niet vertellen dat er in het begin iemand was die het Woord genoemd wordt, maar dat degene over wie deze proloog zal blijken te gaan (Jezus Christus) een pre-existente en goddelijke herkomst heeft in de vorm van de *logos*.
- 13 Zie J. Waddy, 'How does God fit in? Developing Translations of *logos* and other words in John's Gospel in Anindilyakwa' in: *The Bible Translator* 55 (2004), 452-459.
- 14 M. de Jonge, *Johannes. Een praktische bijbelverklaring* (Tekst & Toelichting), Kampen 1996, 31.
- 15 Zo ook in de herziene versie van *Het Boek* (2008).
- 16 In de bijbelse traditie blijft, voor zover ik zie, de aanduiding *ho theos* voorbehouden aan de ene God (de Vader). Maar deze stelling is niet omkeerbaar: niet overal waar God, de Vader, wordt aangeduid, staat het lidwoord bij *theos*.
- 17 Zie voor de parallel tussen vers 1 en vers 14 M.L. Coloe, *God Dwells with Us. Temple Symbolism in the Fourth Gospel*, Collegeville 2001, 23-27.
- 18 Philo maakt in *De Somniis* 1:229-230 expliciet het punt dat de *logos* wel *theos* genoemd kan worden, zonder lidwoord, 'goddelijk', maar niet *ho theos*, de aanduiding voorbehouden aan de ene God (de Vader). Zie Keener, 373; Leonhardt-Balzer, 312-313. Er is hier wel een verschil tussen Philo en de proloog. Philo gaat uit van een systeem, waarbij de *logos* ondergeschikt is aan God, en boven de engelen en heel de schepping staat. In de proloog gaat het om iets anders: de auteur wil Jezus Christus zo dicht mogelijk bij God plaatsen en gebruikt daar onder meer de *logos*-figuur voor.
- 19 Zie J.F. McHugh, *A Critical and Exegetical Commentary on John 1-4* (ICC), Londen/New York 2009, 59-61; Keener, 411-412, 416-419.
- 20 Het is in de context van het Johannesevangelie goed verdedigbaar om *charis* weer te geven met 'liefde'. Buiten de proloog komt *charis* niet voor, maar die rol wordt overgenomen door de termen voor 'liefde' en 'liefhebben' die in het Johannesevangelie een belangrijke plaats innemen. De term *alêtheia*, 'waarheid', en verwante begrippen zoals *alêthinos*, 'waar' en *alêthês*, 'waar', spelen een grote rol in het Johannesevangelie. Wanneer het gaat om 'waarachtigheid', zoals in de proloog, is veelal gekozen voor termen als 'trouw', 'betrouwbaar' of 'vertrouwen'. In andere gevallen voor 'waarheid'.

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



▲ Jesaja, uit: *De Bibel. Tgeheel Oude ende Nieuwe Testament [...]*, Antwerpen 1531.

Foto: NBG/Sandra Haverman

Leerlingen en knechten van de HEER

Een belangrijk scharnierpunt in het boek Jesaja

Jaap Dekker

De knecht van de HEER speelt niet alleen in Jesaja 53 een belangrijke rol – vanaf hoofdstuk 54 gaat het over het nageslacht van de knecht. Wat dat betreft fungeert Jesaja 54 als een belangrijk scharnierpunt in dit bijbelboek. In *De Nieuwe Bijbelvertaling* (NBV) komt dit scharnierpunt helaas onvoldoende uit de verf, waardoor de bijbellezer het zomaar zou kunnen missen. In deze beknopte bijdrage vraag ik daar aandacht voor.¹

In het tweede deel van het boek Jesaja (Jesaja 40-55) is de knecht van de HEER (Hebreeuws: *‘èbèd yhwā*; NBV: ‘dienaar van de HEER’) een belangrijk thema. Vanaf Jesaja 41:8 komt deze knecht op vele manieren ter sprake (zie Jesaja 41:8, 9; 42:1, 19; 43:10, 44:1, 2, 21, 26; 45:4, 48:20, 49:3, 5, 6, 7; 50:10, 52:13; 53:11), voor het laatst in de beroemde profetie over de lijdende knecht in Jesaja 53. Het gaat mij in deze bijdrage niet om de knecht zelf, maar om zijn nageslacht. In Jesaja 53:10 wordt gezegd dat de knecht zijn nageslacht zal zien en lang zal leven. Paradoxaal genoeg wordt deze belofte verbonden met de dood van de knecht. Het zien van zijn nageslacht is het resultaat van het offer dat de knecht voor de zonde van zijn volk gebracht heeft.

Leerlingen van de HEER

Op het eerste gezicht lijkt het in Jesaja 54 over het nageslacht van Sion te gaan. Sion wordt voorgesteld als een onvruchtbare en verstoten vrouw die een nieuwe toekomst tegemoet mag zien. Ze zal een grote rijkdom aan kinderen krijgen (vers 1). Haar nageslacht zal zich zelfs naar alle kanten uitbreiden (vers 3). Prachtig is dan de belofte die in vers 13 klinkt:

Al je kinderen worden onderricht door de HEER,
rust en vrede zal hun ten deel vallen. (NBV)

Dat is precies waaraan het in het verleden heeft ontbroken, zoals een vergelij-

king met Jesaja 48:17-22 laat zien. Ook in het verleden heeft de HEER zijn volk onderricht gegeven, maar toen luisterde Israël niet (Jesaja 40-48 spreekt over Jakob en Israël, Jesaja 49-55 over Sion). Het gevolg hiervan was dat de beloofde vrede aan Israël voorbijging (Jesaja 48:18) en het talrijke nageslacht uitbleef (Jesaja 48:19). Volgens Jesaja 54 zal dat in de toekomst dus anders zijn. Sion krijgt een talrijk nageslacht en al haar kinderen zullen worden onderricht door de HEER. De manier waarop de NBV Jesaja 54:13 vertaalt, levert als winst op dat het contrast met Jesaja 48:17-22 zichtbaar wordt. Maar daar staat een groot verlies tegenover. De bijbellezer kan nu niet goed meer zien dat het nageslacht van Sion tegelijk ook het nageslacht van de knecht is. Meer letterlijk vertaald staat er in vers 13 namelijk dat al Sions kinderen ‘leerlingen van de HEER’ zullen zijn (Hebreeuws: *limmoedee yhwh*; vergelijk de NBG-vertaling 1951 (NBG 1951)). Inhoudelijk komt de weergave van de NBV natuurlijk op hetzelfde neer, maar er gaat een belangrijke samenhang met het verhaal van de knecht verloren. In Jesaja 50:4 heeft de knecht zichzelf namelijk getypeerd als een leerling ten opzichte van God. Om dit te laten zien, citeer ik hier de NBG 1951:

De Here HERE heeft mij als een leerling leren spreken om met het woord de moede te kunnen ondersteunen. Hij wekt elke morgen, Hij wekt mij het oor, opdat ik hore zoals leerlingen doen.

De NBV heeft dit leerling-zijn inhoudelijk fraai omschreven met de woorden ‘vaardig’ en ‘aandachtig’:

God, de HEER, gaf mij een vaardige tong,
waarmee ik de moedeloze kan opbeuren.
Elke ochtend wekt hij mijn oor,
zodat het toegerust is om aandachtig te horen.

Deze vertaling levert een heldere tekst op. Maar dat de knecht zijn houding tegenover God met die van leerlingen (Hebreeuws: *limmoedim*) vergelijkt, zal de lezers van de NBV ontgaan. Ook zal geen enkele bijbellezer nu nog het verband kunnen zien dat het boek Jesaja tussen Jesaja 50:4 en 54:13 legt. Door de kinderen van Sion in Jesaja 54:13 als ‘leerlingen van de HEER’ te typeren, identificeert het boek Jesaja hen namelijk als het in Jesaja 53:10 beloofde nageslacht van de knecht!

De houding van een leerling was kenmerkend voor de knecht, maar aanvankelijk had hij daar behoorlijk alleen in gestaan. Het gros van Israël had geen ontzag voor God. En wie luisterde er eigenlijk naar de stem van de knecht

(Jesaja 50:10)? Volgens de belofte van Jesaja 54:13 zal dat in de toekomst helemaal anders worden. Zoals de knecht een leerling was, zo zullen al Sions kinderen leerlingen van de HEER zijn. Hun leerling-zijn maakt hen herkenbaar als nageslacht van de knecht. In Jesaja 54:17 wordt deze identificatie nader uitgewerkt. De beloofde rust en vrede worden dan aangeduid als ‘het deel’, respectievelijk ‘het recht’ dat de knechten van de HEER (NBV: ‘dienaren van de HEER’) toekomt. De benaming ‘knechten van de HEER’ (Hebreeuws: *‘abdee yhw’*) verbindt de kinderen van Sion nog duidelijker met de knecht van de HEER (Hebreeuws: *‘èbèd yhw’*).

In de context van het boek Jesaja vormt Jesaja 54:13 dus een belangrijk scharnierpunt. Het markeert de overgang in het spreken over de *knecht* van de HEER naar het spreken over de *knechten* van de HEER. Juist de aanduiding van Sions kinderen als leerlingen van de HEER helpt de bijbellezer om in het nageslacht van Sion het in Jesaja 53:10 beloofde nageslacht van de knecht te zien. Het zou het begrip van het boek Jesaja ook voor de huidige bijbellezer ten goede komen als, bij een eventuele herziening van de NBV, het motief van het ‘leerling-zijn’ in Jesaja 50:4 en Jesaja 54:13 weer zichtbaar gemaakt zou worden.

Knechten van de HEER

Aanknopen bij deze identificatie van Sions nageslacht met het nageslacht van de knecht wordt in het derde deel van het boek Jesaja (Jesaja 56-66) steevast over de knechten van de HEER gesproken (zie Jesaja 56:6, 63:17, 65:8, 9, 13, 14, 15; 66:14). Het enkelvoud ‘knecht van de HEER’ komt na Jesaja 53 niet meer in het boek voor. Voor het begrijpen van de verhaallijn in het boek Jesaja is dat een belangrijk gegeven. De grote vraag waar het derde deel van Jesaja zich op toespitst, is namelijk wie er allemaal bij het nageslacht van de knecht mogen horen. Wie zullen er profiteren van het offer dat hij gebracht heeft?

Ook hier helpt de NBV de bijbellezer niet om deze verbanden in het boek te zien. De belangrijke zinsnede van Jesaja 56:6 is in de NBV namelijk geheel in het enkelvoud vertaald:

En de vreemdeling die zich met de HEER heeft verbonden
om hem te dienen en zijn naam lief te hebben,
om dienaar van de HEER te zijn –
ieder die de sabbat in acht neemt en niet ontwijdt,
ieder die vasthoudt aan mijn verbond –, ...

De Hebreeuwse tekst gebruikt hier een meervoud. In de NBG 1951 klinkt dit als volgt:

En de vreemdelingen die zich bij de HERE aansloten om Hem te dienen, en om de naam des HEREN lief te hebben, om Hem tot knechten te zijn, allen die de sabbat onderhouden, zodat zij hem niet ontheiligen, en die vasthouden aan mijn verbond: ...

De in het tweede deel van het boek Jesaja gegeven beloften van bevrijding waren in Jesaja 55 afgesloten met een uitnodiging aan iedereen die dorst heeft om bij God te komen en leven te ontvangen. Wel, de eunuch en de vreemdeling zijn gekomen. Van de vreemdeling wordt zelfs uitdrukkelijk gezegd dat hij zich met de HEER heeft verbonden. Maar hij vraagt zich vervolgens vertwijfeld af of hij niet te vroeg heeft gejuicht. De HEER zou hem immers maar zo van zijn volk kunnen afzonderen (vers 3). De blijde boodschap van de verzen 6 en 7 luidt echter dat vreemdelingen die het verlangen hebben om bij de knechten van de HEER te horen, door God niet zullen worden buitengesloten. Ook zij mogen delen in zijn heil.

Het is niet toevallig dat Jesaja 56 van enkelvoud 'vreemdeling' (vers 3) op het meervoud 'vreemdelingen' en 'knechten' (vers 6) overstapt. De vraag die in het derde deel van het boek Jesaja een antwoord moet krijgen, is namelijk wie de knechten van de HEER zijn. Wie vormen het nageslacht van de knecht? Voor wie zijn al die prachtige beloften van een nieuwe toekomst bestemd? Wat dat betreft moet juist Jesaja 56:6 de lezer helpen om het centrale thema van het derde deel van het boek Jesaja te verstaan en met verwachting verder te lezen. Het door de vreemdelingen verwoorde verlangen om knechten van de HEER te zijn, markeert het thema voor de rest van het boek.

Gelukkig heeft de NBV de overige teksten die over de knechten van de HEER gaan, wel in het meervoud vertaald. Het zou mooi zijn als bij een eventuele herziening van de NBV ook de tekst van Jesaja 56:6 weer in het meervoud kan worden teruggezet.

Noot

- 1 Binnenkort verschijnt van J. Dekker een boekje met bijbelstudies over de knechtteksten in Jesaja: *Het evangelie volgens Jesaja. De knecht en de knechten*, Luisteroefeningen, Zoetermeer: Boekencentrum 2013.

Dr. J. Dekker is predikant te Enschede en als docent bijbelwetenschap verbonden aan de Nederlands Gereformeerde Predikantenopleiding die is ondergebracht bij de Theologische Universiteit te Apeldoorn.

Aankondiging nieuwe uitgave Nederlands Bijbelgenootschap

#Durf te vragen. 5 psalmen



De nieuwe uitgave *#Durf te vragen. 5 psalmen* is bedoeld voor predikanten en (kerkelijk) jongerenwerkers. Psalm 1, 13, 51, 139 en 146 worden op een praktische, eigentijdse manier besproken. Het boek biedt veel ruimte voor creativiteit en sluit aan bij de *Jongerenbijbel* én bij de Bijbelcampagne 2012.

Bij het boek hoort een dvd, met vijf clips bij de Psalmen.

Gegevens:

#Durf te vragen. 5 psalmen

ca. 96 blz.

ISBN 978 90 8912 057 1

prijs ca. € 12,50

(tot 31 december 2012; daarna

€ 14,95)

▲ Omslag *#Durf te vragen*.

