



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

Ambacht en wetenschap. Elf wetenschappers over de Nieuwe Bijbelvertaling

Buitenwerf, R.; van Henten, J.W.; Jong-van den Berg, N.

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Buitenwerf, R., van Henten, J. W., & Jong-van den Berg, N. (2006). Ambacht en wetenschap. Elf wetenschappers over de Nieuwe Bijbelvertaling. Heerenveen: Jongbloed.

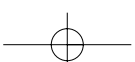
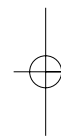
General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <http://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

Ambacht en Wetenschap



Ambacht en Wetenschap

Elf wetenschappers over
De Nieuwe Bijbelvertaling

Onder redactie van:

Rieuwerd Buitenwerf
Jan Willem van Henten
Nelleke de Jong-van den Berg

Ambacht en Wetenschap -
Elf wetenschappers over De Nieuwe Bijbelvertaling

Onder redactie van:
Rieuwerd Buitenwerf
Jan Willem van Henten
Nelleke de Jong-van den Berg

ISBN [10] 90-6126-886-9
ISBN [13] 978-6126-886-4
NUR 703
Trefw.: bijbelwetenschappen

Omslagontwerp: Geert de Koning

© 2006 UITGEVERIJ NBG - HEERENVEEN
Alle rechten voorbehouden.

Uitgeverij NBG is onderdeel van Uitgeversgroep Jongbloed te Heerenveen

www.jongbloed.com

Inhoudsopgave

Ter inleiding #

Deel I: Vertaalwetenschap

Inleiding #

De relevantie van de vertaalwetenschap voor een
bijbelvertaalproject
Raymond van den Broeck #

Functies en filters van De Nieuwe Bijbelvertaling
Lourens de Vries #

Geen 'Dwaling' in de vertaling: de bijstelling van de
vertaalmethode van de NBV
Tamara Mewe #

Hoe beoordeel je in 's hemelsnaam een bijbelvertaling
Dirk Verbeeck #

Deel II: Transculturatie

Inleiding #

Hoe vreemd wilt u het hebben? Transculturatie en
bijbelvertalen
Nelleke de Jong-van den Berg #

Namen doen ertoe: bijbelse namen en transculturatie
Jan Willem van Henten #

De dorsvloerscène in Ruth 3: suggestieve lezingen en
interculturele overwegingen
Janet Dyk #

Broeders en zusters: het inclusief vertalen van
adelfoi en *andres adelfoi*
Rieuwerd Buitenwerf #

Deel III: Stijl en register

Inleiding #

Het belang van registerbewustzijn voor vertalen
in het algemeen en bijbelvertalen in het bijzonder
Arthur Langeveld #

De Nieuwe Bijbelvertaling en de stijl van de geschriften
van het Nieuwe Testament
Henk Jan de Jonge #

Poëzie in de bijbel
Marjoleine de Vos #

Personalia #
Register van bijbelplaatsen #

Ter inleiding

Op 27 oktober 2004 werd De Nieuwe Bijbelvertaling gepresenteerd. Deskundigen uit veel verschillende disciplines, van oud- en nieuwtestamentici, hebraïci, graeci en neerlandici tot vertaalwetenschappers en literatuur- en taalwetenschappers, hadden er meer dan tien jaar aan gewerkt. De kwaliteit van hun werk werd niet alleen intern bewaakt, maar ook door tientallen meelezers en een begeleidingscommissie. Mede dankzij deze opzet resulteerde het project in 2004 in de publicatie van een wetenschappelijk verantwoorde vertaling. Daarmee is niet gezegd dat alle wetenschappers de NBV zonder enig commentaar als de nieuwe standaardvertaling accepteren. Bijbelvertalingen worden altijd kritisch benaderd. Dat bleek al bij de invoering van de Vulgata, de Latijnse bijbelvertaling van Hiëronymus. Aanvankelijk was er veel kritiek op deze nieuwe en als vreemd ervaren vertaling, die beschouwd werd als een gevaarlijke bedreiging van de christelijke identiteit. Langzamerhand nam de Vulgata echter de rol van eerdere Latijnse vertalingen over, om vervolgens de gezaghebbende versie van de bijbeltekst in de rooms-katholieke kerk te worden. Tegenwoordig wordt een bijbelvertaling bij haar verschijning op allerlei manieren op de proef gesteld. Theologen en classici leggen de vertaling naast de brontekst en vormen zich een oordeel, neerlandici beoordelen onder meer de consistentie van het taalgebruik en het literaire niveau en vertaalwetenschappers buigen zich over de gevolgde vertaalmethode.

Enige tijd na de officiële presentatie van De Nieuwe Bijbelvertaling wilde het Nederlands Bijbelgenootschap wetenschappers uit de genoemde disciplines een podium bieden om van gedachten te wisselen over het karakter en de totstandkoming van de vertaling. Het genootschap zocht en vond daarvoor verschillende partners. In november 2004 wijdde de Theologische Universiteit Kampen de Kamper Bijbeldagen geheel aan de nieuwe vertaling. Vervolgens vond in januari 2005, onder de titel 'Babel en Bijbel: De Nieuwe Bijbelvertaling tussen academie en ambacht', een symposium plaats in Amsterdam. Dit symposium was georganiseerd door de Universiteit van Amsterdam, in samenwerking met de Vrije

Universiteit en het Nederlands Bijbelgenootschap. Voor deze bundel zijn uit de lezingen die op beide congressen werden gehouden er elf gekozen en tot artikelen bewerkt. Een deel van de auteurs heeft zelf aan het vertaalproject meegewerkt, een aantal anderen staat er wat verder vanaf, maar is thuis op een of meer van de terreinen die samen de interdiscipline van het bijbelvertalen vormen. De bijdragen van de elf auteurs zijn gegroepeerd rond drie thema's: vertaalwetenschap (deel I), transculturatie (deel II) en stijl en register (deel III).

Het eerste thema is gekozen omdat de vertaalwetenschap een belangrijke rol heeft gespeeld tijdens het vertaalproces dat resulteerde in De Nieuwe Bijbelvertaling, onder meer bij de opstelling van de vertaalprincipes en de tussentijdse bijsturing van het project. Een vier-tal vertaalwetenschappers blikt terug op het project. Hun bijdragen verhelderen de wijze waarop de vertaalwetenschap het project ten goede is gekomen, maar maken ook duidelijk dat de wetenschap altijd aanvulling behoeft van het ambacht, de kunde van de vertalers.

Het tweede thema, transculturatie, is van centraal belang voor een bijbelvertaling. Transculturatie speelt bij het vertalen van teksten waarin begrippen en fenomenen uit de broncultuur voorkomen die in de cultuur waarin de vertaling moet functioneren niet bekend zijn. Omdat de bijbelse teksten ten minste zo'n tweeduizend jaar oud zijn en uit het Nabije Oosten komen, moeten bijbelvertalers bewust een strategie bepalen: nemen zij de vreemde bronculturelementen zonder meer in hun vertalingen over, of vervangen zij deze door een vergelijkbaar element uit de doelcultuur? De acceptatie van een vertaling staat of valt vaak met de mate waarin deze transcultureert. In deel II worden het begrip transculturatie en de keuzes die in de NBV op dat terrein gemaakt zijn zowel vanuit een vertaalwetenschappelijke alsook vanuit een theologische invalshoek belicht.

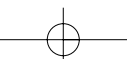
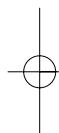
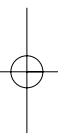
De keuze voor het derde thema, stijl en register, lag voor de hand: tijdens de totstandkoming van de NBV is afstemming van de vertaling op de stijl en het taalregister van de brontekst steeds een belangrijk aandachtspunt geweest. In het derde deel van deze bundel wordt uitgelegd wat er precies onder stijl en register moet worden verstaan en waarom het belangrijk is er bij het vertalen aandacht

voor te hebben. De auteurs maken duidelijk dat er op dit terrein veel goeds bereikt is, maar dat er ook problemen kleven aan het afstemmen van stijl en register op de stijl en het register van het origineel.

Deze bundel heeft niet de pretentie het definitieve oordeel over de NBV te vellen. Wel bevat hij stof tot nadenken voor diegenen die zich een mening willen vormen over de keuzes die gemaakt zijn voorafgaand aan en tijdens het vertaalproces dat leidde tot De Nieuwe Bijbelvertaling. Beslissingen over de vertaling van eigennamen, over de weergave van poëzie, over beperkt concordant vertalen en over de mate waarin explicitering gewenst is – het zijn slechts een paar voorbeelden van keuzes waarvoor de vertalers zich geplaatst zagen en die zij dankzij hun deskundigheid wisten te maken – tussen ambacht en wetenschap!

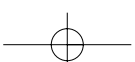
Rieuwerd Buitenwerf
Jan Willem van Henten
Nelleke de Jong-van den Berg

november 2005



Deel I

Vertaalwetenschap



Inleiding

In het eerste deel van deze bundel zijn vier artikelen samengebracht onder de noemer ‘vertaalwetenschap’. Dat lijkt een al te ruime benaming. Een globale blik op de samenstellende delen van de vertaalwetenschap leert echter dat elk artikel kan worden gekoppeld aan een van de deelgebieden van de discipline.

Sinds de vertaalwetenschap in de jaren zeventig van de vorige eeuw volwassen werd, door van een voorschrijvende een beschrijvende discipline te worden, zijn haar beoefenaars het erover eens: de vertaalwetenschap is een empirische wetenschap die, zoals alle empirische wetenschappen, rust op drie pijlers: theorie, beschrijving en toepassing. Of, om de visie van Kitty van Leuven-Zwart, voormalig hoogleraar vertaalwetenschap aan de Universiteit van Amsterdam, te parafaseren: binnen de vertaalwetenschap worden twee soorten onderzoek gedaan, namelijk ‘tot licht strekkend’ en ‘tot nut strekkend’ onderzoek. Het tot licht strekkende onderzoek is het theorievormende onderzoek. Daaronder valt onderzoek naar het product ‘vertaling’, naar het vertaalproces en naar de functie van vertalingen. Binnen dit theorievormende onderzoek moet men streven naar een constante wisselwerking tussen de *beschrijving* van de empirisch waarneembare fenomenen ‘vertalen’ en ‘vertaling’ en de op basis van die beschrijving geformuleerde *theorie* over die fenomenen. Tegenover de theorievormende component stelt Van Leuven-Zwart de toegepaste component van het tot nut strekkende onderzoek, waarbinnen zij de deelgebieden vertaaldidactiek, vertaalkritiek en vertaalhulpmiddelen onderscheidt. Een langs deze lijnen opgezette inleiding in de vertaalwetenschap is te vinden in haar boek *Vertaalwetenschap. Ontwikkelingen en perspectieven* uit 1992.

Eén van de bijzondere eigenschappen van De Nieuwe Bijbelvertaling is dat zij in alle fases van haar totstandkoming en bestaan op de een of andere manier verbonden is met de vertaalwetenschap – natuurlijk ook met een aantal andere disciplines, maar die zijn hier nu niet aan de orde. Toen de eerste plannen voor een nieuwe interconfessionele bijbelvertaling werden geformuleerd, spraken de initiatiefnemers al meteen de wens uit dat er volgens een vertaalwetenschappelijk

verantwoorde methode vertaald zou worden. Er werden vertaalwetenschappers bij het project betrokken, die niet alleen het fundament voor het project legden door vertaalprincipes te formuleren, maar het ook kritisch bleven volgen en op zeker moment de vertaalmethode bijstelden, zowel op grond van in het vertaalproject opgedane ervaringen alsook naar aanleiding van kritiek op inmiddels gepubliceerde voorproeven van de vertaling.

De eerste drie artikelen in dit deel van de bundel maken duidelijk hoezeer de vertaalwetenschap verweven is met de totstandkoming van de vertaling. In 'De relevantie van de vertaalwetenschap voor een bijbelvertaalproject' stelt Van den Broeck weliswaar dat je, om tot een goede vertaling te komen, niet per se bij de vertaalwetenschap te rade hoeft te gaan. Maar, zo vervolgt hij met vooraanstaand vertaler Paul Claes, de vertaalwetenschap biedt vertalers wel gereedschap, terminologie en een begrippenapparaat met behulp waarvan zij onderling over vertaalkwesties kunnen discussiëren en aan de buitenwereld kunnen duidelijk maken wat hun beweegredenen zijn. Van den Broeck laat dit zien aan de hand van drie thema's. In vertaalwetenschappelijke termen spreekt hij over de keuze voor al of niet concordant vertalen, over het verwijt aan De Nieuwe Bijbelvertaling als zou zij te vlak zijn en over vertaling als stapsteen in een eeuwigdurend proces van interpretatie. Zo maakt hij duidelijk hoe verschijnselen in de vertaalpraktijk zich verhouden tot de vertaalwetenschap – en wel tot de theoretische tak ervan.

Lourens de Vries focust in zijn artikel, 'Functies en filters van de Nieuwe Bijbelvertaling', op een specifiek aspect in het beschrijvende vertaalonderzoek, namelijk op het doel waarmee een vertaling wordt gemaakt, met een technische term de *skopos* van die vertaling genoemd. Hij betoogt dat het beoogde doel van de vertaling, de *functie* dus die de vertaling in een samenleving moet gaan vervullen, vertalers helpt als zij tijdens het vertalen moeten kiezen tussen meerdere mogelijke vertaalopties. Hij wijst erop dat vertalen altijd 'filteren' is, dat het vertaalproces altijd slechts een deel van de betekenis mogelijkheden van een brontekst 'doorlaat'. Merk op dat de *skopos* van een vertaling dus een beschrijvingscategorie is, maar dat de beoogde functie van een vertaling ook kan fungeren als richtsnoer tijdens het vertalen.

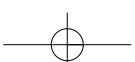
Een belangrijke bijdrage van de bij het vertaalproject betrokken vertaalwetenschappers was precieze het formuleren van de beoogde

functies van de vertaling. In ‘Geen “Dwaling” in de vertaling: de bijstelling van de vertaalmethode van de NBV’ beschrijft Tamara Mewe hoe de oorspronkelijk geformuleerde vertaalprincipes veel werkbaarder werden toen ook de beoogde gebruiksfuncties van de vertaling waren geëxpliciteerd: de NBV heeft een kerkelijke én een literaire *skopos*. Mewe laat zien welke gevolgen dit heeft gehad voor de mate waarin in de vertaling werd geëxpliciteerd, bijvoorbeeld bij de vertaling van eigennamen en bij de weergave van elementen die eigen zijn aan de broncultuur.

Het vierde artikel in deze sectie kan worden verbonden met het terrein van de toegepaste vertaalwetenschap. Dirk Verbeeck’s ‘Hoe beoordeel je in ’s hemelsnaam een bijbelvertaling?’ behoort tot het deelterrein van de vertaalkritiek. Niet het terrein van de impressionistische recensies van vertalingen in literaire bijlagen van dag- en opiniebladen, maar de discipline die zich buigt over de manier waarop je de kwaliteit van vertalingen kunt beoordelen. Verbeeck laat een aantal evaluatiemethoden de revue passeren en stipt voor- en nadelen van de verschillende methodes aan. De kern van zijn betoog is dat een vertaling beoordeeld zou moeten worden tegen de achtergrond van het doel dat zij zichzelf heeft gesteld. In het geval van de NBV betekent dit dat de literaire en kerkelijke functies als toetssteen moeten worden gebruikt voor de beoordeling van de vertaling.

Als een rode draad loopt door alle vier artikelen de relatie tussen academie en ambacht: Van den Broeck benoemt deze relatie als indirect en complex. De Vries stelt met zoveel woorden dat de academie niet meer kan doen dan de legitieme vertaalmogelijkheden opsommen en dat het bij het maken van concrete keuzes aankomt op de ambachtelijkheid van de vertalers: op grond van het voor de vertaling vastgestelde doel hakken zij de knopen door. Mewe zegt het zo: de vertaalwetenschap geeft geen normatieve regels voor hoe zou moeten worden vertaald, maar helpt vertalers wel te reflecteren op het ambacht dat vertalen is.

De conclusie lijkt gerechtvaardigd dat het project Nieuwe Bijbelvertaling en het resultaat daarvan, De Nieuwe Bijbelvertaling, kunnen worden opgevoerd als een ‘lichtend voorbeeld’ (Verbeeck) van een tweede noodzakelijke wisselwerking, die tussen vertaalwetenschap en vertaalpraktijk.



De relevantie van de vertaalwetenschap voor een bijbelvertaalproject

Raymond van den Broeck

Wie zou menen dat De Nieuwe Bijbelvertaling een voortreffelijke doeltekst is geworden doordat de vertalers de instructies van de vertaalwetenschap nauwgezet hebben opgevolgd, moet ik bitter teleurstellen. Die verkeert namelijk in een dubbele dwaling. Want ten eerste bezorgt de vertaalwetenschap geen praktische instructies inzake vertaling; ten tweede gaat zij niet aan vertaling vooraf maar komt zij eerst ná de feiten van het vertalen. Als empirische wetenschap legt zij zich erop toe de vertaalverschijnselen, dat wil zeggen de vertaalprocessen en de producten die daaruit resulteren, in eerste instantie zo volledig mogelijk te beschrijven en die, vervolgens, zoveel mogelijk te verklaren en te voorspellen. Met die tweevoudige doelstelling onderscheidt zij zich niet van de overige empirische wetenschappen. Evenmin als die andere empirische wetenschappen bepaalt ze hoe de verschijnselen die ze bestudeert er uit zouden moeten zien, maar beschrijft zij hoe die verschijnselen zich *feitelijk* voordoen. Zij gaat dus *descriptief* te werk en stelt zich niet *prescriptief* op. Kortom, om goed te vertalen hoef je niet *per se* bij de vertaalwetenschap te rade te gaan, evenmin trouwens als je de literatuurwetenschap nodig hebt om een goede roman te schrijven.

Dat wil echter nog niet zeggen dat enige vertrouwdheid met de resultaten van het onderzoek de getalenteerde vertaler niet op het goede spoor kan zetten. Zoals de overige empirische wetenschappen (de natuurwetenschappen, de sociologie, de linguïstiek enzovoorts) heeft ook zij toepassingsgebieden waarin de resultaten waartoe het zuivere onderzoek leidt eventueel praktisch bruikbaar kunnen worden gemaakt voor concrete maatschappelijke doelstellingen.

Die zogenaamd praktische bruikbaarheid ligt echter niet zomaar voor de hand. Men zou zich schromelijk vergissen als men zou denken dat de discipline via haar bevindingen *rechtstreeks* richtlijnen (recepten, voorschriften, vuistregels) voor de vertaalpraktijk aanreikt. Tussen theorie en praxis is de relatie veel complexer en zij

is alleszins van indirecte aard. Maar weinig vertalers beseffen dat. Sommigen onder hen – en ik bedoel hier Nederlandse vertalers van grote renommee – hebben wel eens gemeend zich tegenover de discipline niet alleen afwijzend maar zelfs vijandig te moeten opstellen omdat zij zich er (geheel ten onrechte, overigens) door betutteld en/of bedrogen voelden. Die houding komt bijvoorbeeld flagrant tot uiting in het proefschrift *Vertaalkunde versus vertaalwetenschap*, dat in 1993 aan de open universiteit te Heerlen door een eminent vertaler werd verdedigd, maar dat ten slotte op één groot misverstand berust.

De mogelijke relevantie van de vertaalwetenschap voor het vertalen is mijns inziens zelden raker geschetst dan door Paul Claes, één van onze grootste hedendaagse vertalers. Van zijn opstel ‘Intertextuele vertaalwetenschap’ (1995), dat handelt over de diverse mogelijkheden om de titel van Ovidius’ dichtwerk *Ars amatoria* in het Nederlands over te zetten, citeer ik hier het besluit:

Door de diverse pragmatische functies die vertalingen vervullen, kunnen concrete vertalingen sterk van elkaar verschillen. Het lijkt me dan ook gevaarlijk vertalingen goed of slecht te noemen, zonder daarbij de concrete pragmatische context te verrekenen waarvoor de evaluatie geldt. Wie voor een literair lexicon de Ovidius-titel *Ars amatoria* vertaalt als *De kunst van de liefde*, heeft zich behoorlijk van zijn taak gekweten. Wie een commerciële titel moet verzinnen omdat zijn Ovidius-versie in een boekenclub terecht komt, mikt vlak in de roos met een titel als *Hoe versier ik de vrouwtjes?* Wie het poëtische effect van de allitererende titel tot zijn recht wil laten komen, kan kiezen voor de titel *Lessen in liefde*. Wanneer deze drie vertalers met hun verschillende opties bij elkaar komen om uit te maken welke de beste titel is, moet er wel een Babelse spraakverwarring ontstaan. Om dergelijke discussies in goede banen te leiden bestaat de vertaalwetenschap (...). Zij is een kader waarin vertalers hun inzichten voor elkaar kunnen vertalen en bediscussieerbaar kunnen maken.

De vertaalwetenschap kan beschrijven wat er bij het vertalen gebeurt. Voorschrijven hoe men moet vertalen, kan zij, vrees

ik, nauwelijks, want net zoals de liefde is de vertaling niet allen een kunde, maar ook een kunst: een *Ars translatoria* die niet minder moeilijk is dan de *Ars amatoria*.

Ik zal nu nader ingaan op enkele kwesties waarbij de werkers aan het vertaalproject NBV aan de vertaalwetenschap een discussiekader, een steun of baken, en in elk geval een gespreksforum kunnen hebben gehad.

1 Het concordantiebeginsel

De vertalers van de NBV hebben gekozen voor een vertaling die 'brontekstgetrouw' en 'doeltaalgericht' is. Met die keuze bevinden zij zich in het gezelschap van Eugene A. Nida, één van de meest gezaghebbende en invloedrijke vertaalwetenschappers van de twintigste eeuw en in elk geval een pionier in zijn vakgebied (cf. Nida 1964 en Nida & Taber 1969). Wanneer Nida vertalen definieert als 'representing in the receptor language the closest natural equivalent of the source-language message, first in terms of meaning and secondly in terms of style',¹ dan is dat geen definitie in strikt wetenschappelijke zin. Met een dergelijke definitie zou men als vertaalonderzoeker heel wat verschijnselen uitsluiten die in de empirie als vertalingen worden ervaren en als zodanig ook functioneren. Nida's definitie is in zoverre *normatief* wanneer zij overeenstemt met een welbepaald praktisch doel. Zo'n normatieve definitie wordt door de vertaalwetenschap geenszins uitgesloten, doch het is duidelijk dat zij op slechts een beperkt aantal verschijnselen betrekking kan hebben: alleen op die doelteksten namelijk die aan de gestelde voorwaarden (de 'norm') beantwoorden.

Het vertaalbegrip dat hier wordt onderschreven is volkomen in overeenstemming met de doeleinden die de NBV-initiatiefnemers beoogden. Laat het echter duidelijk zijn dat ook voor een vertaling met andere doelstellingen en andere beoogde ontvangers, een vertaling dus van een geheel andere signatuur, wetenschappelijke argumenten aangevoerd kunnen worden. Wanneer de Duitsers Buber en Rosenzweig, de Fransman Chouraqui en (in het beperkte kader van de psalmen) de Nederlandse Ida Gerhardt en Marie van der Zeyde vertalingen produceren waarvan het taalgebruik nu eens niet de

indruk van natuurlijke spontaneïteit wekt maar veeleer de authentieke *andersheid* van het origineel oproept, kunnen zij zich evengoed op de vertaalwetenschap beroepen. Ook voor een dergelijke aanpak, al staat die haaks op de hier gevolgde, voorziet de discipline in methoden, modellen, een begrippenapparaat en definities. De vertaalwetenschap beschrijft immers mogelijkheden. En mogelijk is wat zich ooit als feit geeft voorgedaan (aldus de Franse filosoof Henri Bergson).

Met de specifieke keuze die de vertalers van de NBV uit de voorhanden mogelijkheden hebben gemaakt, onderschrijven zij tevens de theoretische premissen die aan die keuze ten grondslag liggen. Het betreft hier axioma's van de algemene en theoretische linguïstiek, die door de vertaalwetenschap als postulaten worden vooropgesteld. Ik noem er enkele zonder er verder op in te gaan: 1. alle natuurlijke talen zijn volwaardige en in dat opzicht gelijkwaardige communicatiesystemen, 2. alles wat in een natuurlijke taal gezegd kan, worden kan ook in een andere natuurlijke taal worden gezegd, tenzij de specifieke taal*vorm* een essentieel onderdeel van de boodschap vormt (hierdoor wordt de adequate vertaalbaarheid van bijvoorbeeld woordspelingen enigszins beperkt), 3. om efficiënt te kunnen communiceren dient men de eigen aard (in het Engels 'the genius') van iedere taal te respecteren, 4. om de inhoud van de boodschap te bewaren, dient de vorm desnoods te worden veranderd.

De betrokken keuze impliceert ook bepaalde prioriteiten waaraan het vertalen niet zonder schade kan voorbijgaan. Op één daarvan wil ik even de aandacht vestigen: de prioriteit van contextuele consistentie boven woordelijke consistentie. Het beginsel van woordelijke consistentie, binnen de sfeer van bijbelvertaling beter bekend als *concordantie*, komt erop neer dat een woord uit de brontaal telkens met eenzelfde woord in de doeltaal wordt weergegeven. In bijbelvertaling doet dit beginsel zich voornamelijk gelden met betrekking tot telkens terugkerende thematische woorden (zogenaamde 'sleuteltermen'). Welnu, een bezwaar dat tegen de NBV herhaalde keren is ingebracht, is dat zij het concordantiebeginsel onvoldoende in acht zou nemen. Toegegeven: bij het vertalen van sacrale/poëtische teksten is concordantie allesbehalve te verwaarlozen. Gezien echter de asymmetrische relaties tussen talen in

semantisch opzicht rijst de vraag: is het eigenlijk wel mogelijk zo'n principe steevast en resoluut te handhaven zonder betekenisverlies of zonder dat de tekst er onverstaaenbaar door wordt? Het antwoord luidt: neen. Een halsstarrig en te allen koste doorgezet concordantiestreven komt onvermijdelijk in botsing met dat andere principe van de semantiek, namelijk dat woorden ('lexemen') pas aan een specifieke context hun concrete zin ontlene en dat, bijgevolg, alleen een contextuele vertaling die betekenis juist kan weergeven. Uit dat inzicht moeten de vertalers van de NBV de passende conclusie hebben getrokken: zo concordant als mogelijk, zo contextueel variërend als nodig.

Je kunt je terecht afvragen of je op vertaalwetenschap, of welke academische discipline ook, aangewezen bent om tot dat inzicht te komen. Was kerkvader Hiëronymus zich van het probleem al niet helder bewust, toen hij in zijn brief aan Pammachius 'De optimo genere interpretandi' (*Over de beste manier van vertalen*) schreef: 'Vertaal ik woord voor woord, dan klinkt het absurd; wijzig ik, noodgedwongen, ook maar iets in de constructie of de formulering, dan geef ik de indruk dat ik in mijn taak als vertaler tekortschiet'? Uit dat dilemma, vind ik, hebben de vertalers van de NBV zich eervol weten te redden. Wat hun criticasters in dit verband ook mogen aandragen, met hun probleemoplossing hebben zij alleszins de wetenschap als ruggesteun.

2 De wet van de toenemende standaardisering

Een cruciaal punt waarover ik met betrekking tot de mogelijke relevantie van de vertaalwetenschap voor dit vertaalproject iets wil meedelen, betreft het uiterst zinvolle onderscheid dat de vertalers hebben gemaakt tussen *taalkenmerken* en *tekstkenmerken*. Mijns inziens een kapitale kwestie, aangezien precies dát onderscheid toelaat om een *doeltaalgerichte* vertaling te realiseren zonder de *brontekstgetrouwheid* te verwaarlozen – een doelstelling waarmee de vertalers optimale resultaten hebben behaald.

Om hierover verslag te kunnen uitbrengen, moet ik me een nogal bizarre omweg permitteren: de omweg – hoe kan het anders? – van de grotendeels a-prioristische kritiek die via recensies, columns, persoonlijke en collectieve oprispingen tegen de vertaling *in statu*

nascendi (*Werk in uitvoering 1, 2 en 3*) is gespuid. In al dat kritische gedonder heb ik weinig hoop, haast geen lof, maar veel ‘geween en geknars der tanden’ kunnen ontwaren en als ik het resumeer, houd ik er alleen maar deze aantijging uit over: de NBV schiet in literair-expressief opzicht tekort; zij holt de ‘tale Kanaäns’ uit. ‘De taal wordt verplat’, aldus hofpredikant Nico ter Linden, woordvoerder van de eerder gematigde tegenstanders. Doch valt die aantijging serieus te nemen? Misschien wel, aangezien zij van een achtenswaardig man afkomstig is. Maar aangezien zij nergens met wetenschappelijke argumenten wordt gestaafd, blijft het een gratuite bewering, de mening van één onder zovele individuen, ook al denken velen van hen in dezelfde richting.

Laten we, vooraleer tegenover die mening een andere mening te stellen, liever maar eens bij de vertaalwetenschap te rade gaan. Beschrijvend vertaalonderzoek – en voornamelijk recent onderzoek op grote schaal – heeft in het onderhavige verband een verschijnsel aan het licht gebracht dat dominee Ter Linden en zijn medestanders in het gelijk lijkt te stellen. Het betreft hier een tendens die zich in vertalingen met een hoge graad van waarschijnlijkheid blijkt voor te doen. Die tendens bestaat erin dat in vertalingen ‘textemen’ uit de brontekst de neiging vertonen om door ‘repertoiremen’ in de doeltaal te worden vervangen. Of, in begrijpelijke taal uitgedrukt: functioneel relevante tekstenmerken van het origineel worden nogal eens *onder*-vertaald. Met andere woorden: vertaling brengt *als zodanig* stijlvervlakking mee. Deze vaststelling kwam niet onverwacht. In zijn *Wahrheit und Methode* (1960) onderkent de Duitse filosoof Hans-Georg Gadamer in vertaling (als vorm van interpretatie) een neiging tot explicitering en ‘overbelichting’, waardoor zij weliswaar een duidelijker representatie is dan het origineel, maar tevens een plattere indruk maakt. De Tsjechische onderzoeker Jirí Lev? (1969) is op zijn beurt die tendens via experimenteel onderzoek op het spoor gekomen. Gideon Toury, toonaangevend vertaalonderzoeker van de laatste twee decennia, heeft ze in zijn *Descriptive Translation Studies and Beyond* (1995) in een ‘wet’ vastgelegd: de wet van de ‘toenemende standaardisering’.

Dat sommige vertalingen – en met name de betere, de congeniale, de met meesterhand vervaardigde – zich aan die algemene regel onttrekken, is een feit dat eveneens empirisch vastgesteld kan wor-

den. Tegen het beter weten van dominee Ter Linden in is het mijn stellige overtuiging dat de vertalers van de NBV voor stijlvervlakking angstvallig op hun hoede zijn geweest en misschien wel als tegenreactie, bewust of onbewust – maar dat weet ik niet – met hun vertaling op de wet van de toenemende standaardisering een uitzondering vormen. Twee voorbeelden ter illustratie.

Het eerste is eigenlijk controversieel. Velen, waaronder ikzelf (tenminste in de beginfase van het project) hebben het betreurd – en sommigen blijven het betreuren – dat de aanvang van Prediker, ‘Ijdelheid der ijdelheden’, die ons zo vertrouwd in de oren klonk, werd vervangen door ‘Lucht en leegte’. De vertalers dragen voor die nieuwe bewoording twee redenen aan: 1. het is een brontekstgetrouwere weergave, en 2. de andere versie werkt misverstand in de hand. (Daar kan ik best inkomen. Ik heb mezelf erop betrappt dat ik Predikers woorden wel eens citeerde wanneer ik iemands zelfingenomenheid of pronkzucht wou gispn.) Door eeuwenlang veelvuldig gebruik was het gezegde bovendien woordenboekgoed, cliché en dus ‘repertoreem’ geworden. En dat is ‘lucht en leegte’ nu net niet. Jaap Goedgebuure noemt het ‘een vondst’. Ik ben geneigd om het een weloverwogen vertaaloplossing te noemen, een gloednieuw syntagma, dat zijn textemische status aan onder meer dat fraai allitererende ‘lucht en leegte, alles is maar leegte’ dankt.

Talloos zijn ten tweede de passages, ja veelvuldig zijn de boeken waarin deze nieuwe vertaling nu juist het *litteraire* karakter van de bijbel beter tot zijn recht laat komen dan welke eerdere Nederlandse vertaling ook. Vergelijk Jesaja 5:25-30 in NBV en NBG51. Hierbij slechts deze bedenking: arme vertaalwetenschap! Wat hebben de vertalers van de NBV aan jou gehad, daar waar zij je zogeheten ‘weten’ zo met voeten treden?

3 Stapsteen in het proces van bijbelinterpretatie

De vloedgolf van kritiek die zich, al lang vóór haar verschijnen, over de NBV heeft uitgestort, wees erop dat deze nieuwe vertaling door zeer velen *a priori* gewantrouwd, onwenselijk geacht en dus afgewezen werd. Dat die afwijzing nu eens op pietluttigheden betrekking had, dan weer met kapitale punten verband hield, kon me niet van de indruk bevrijden dat al dat kritisch gejammer

uiteindelijk tot één enkele grondpositie te herleiden viel. Dat was de eeuwenoude, ingekankerde en in de woorden van de vertaalwetenschapper Henri Bloemen 'onuitroeibare positie die elke vertaling naar het tweede plan verwijst, als slechte kopie, als *second-hand*, minderwaardig aan het origineel'.² Deze *a priori* afwijzing diende, vanzelfsprekend, gepaard te gaan met constante verwijzing naar (en ophemeling van!) dat vaderlands monument uit de zeventiende eeuw, zelf al bijna tot 'origineel' uitgeroepen en waarbij elke nieuwe poging tot vertalen moet verbleken. Zelfs waar de Statenvertaling duister is, stuntelig aandoet, door haast geen sterveling vandaag nog goed te begrijpen valt, werd zij de hemel in geprezen niet zozeer om de intrinsieke kwaliteiten die ze ongetwijfeld bezit, maar veeleer als wapen, als stormram tegen die nieuweling die haar sacrosancte status leek te bedreigen.

Wat deze onverkwikkelijke toestand betreft, zouden de vertalers aan de vertaalwetenschap een veilig baken gehad kunnen hebben om op de ingeslagen weg onverstoord verder te gaan. En als ik hier de term 'vertaalwetenschap' bezig, denk ik niet zozeer aan de harde kern van de discipline die alles op empirische gronden tracht aan te pakken, als wel aan die enkelingen uit de randzones, filosofen en hermeneutici die zich over het vertaalprobleem hebben gebogen en vanuit hun eigen positie aan de vertaaltheorie een essentiële bijdrage hebben geleverd. Met enkele aan hun betoog ontleende gedachten wil ik mijn uiteenzetting afsluiten.

In de hermeneutische kringloop, het voortdurend hernomen gesprek met grote teksten, komt er volgens de Duitse filosoof Martin Heidegger een moment van 'solche Übersetzungen, die in Epochen, *da es an der Zeit ist*, ein Werk des Dichtens oder des Denkens übertragen';³ met andere woorden 'op zeker moment treden er vertalingen op die in staat zijn het werk van schrijvers en denkers door de tijd verder te dragen'. Dergelijke vertalingen zijn ten opzichte van het origineel niet alleen 'Auslegung' maar ook 'Überlieferung', dat wil zeggen 'ein Liefern im Sinne des *liberare*, der Befreiung'.⁴ In het Westen hebben enkele grote bijbelvertalingen die status van bevrijdende teksten bereikt: de Duitse Lutherbijbel, de Engelse King James Bible en de Nederlandse Statenvertaling, drie werken die een continue taalgebruiks- en teksttraditie hebben gesticht. Dat in deze vertalingen de oorspronkelijke tekst *overleeft*, wil

daarom nog niet zeggen dat de hermeneutische cirkel erdoor is afgesloten. Het denkende gesprek met grote teksten is immers nooit voltooid, het licht dat op de tekst valt, is altijd betrekkelijk en de uiteindelijke waarheid ligt altijd in de toekomst. Als vertalingen, zelfs de beste, altijd onvoltooid moeten blijven, komt dat doordat ze meewerken aan de voltooiing van essentieel onvoltooibare objecten. De vader van de semiotiek, de Amerikaanse filosoof Charles Sanders Peirce, spreekt in dezelfde zin: aan het proces van tekeninterpretatie (*semiosis*) komt in feite geen chronologisch eindpunt. Als voortdurend hernomen pogingen om vreemde teksten in de eigen traditie te incorporeren, zijn vertalingen dus nooit als eindpunten maar als evenzovele stapstenen in het interpretatieproces te beschouwen.

Over het belang, de verdienste en de waarde van de NBV als stapsteen in dat proces van bijbelinterpretatie zal de toekomst moeten oordelen.

Noten

- ¹ E.A. Nida & C.R. Taber, *The Theory and Practice of Translation*, Leiden 1969, p. 12.
- ² H. Bloemen, 'Filosofie door vertaling' in *Filter* 11.4 (2004), p. 19.
- ³ M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1958, p. 164.
- ⁴ *Ibid.* p. 171.

Bibliografie

- H. Bloemen, 'Filosofie door vertaling' in *Filter* 11.4 (2004), p. 18-19.
- P. Claes, 'Intertextuele vertaalwetenschap' in H. Bloemen *et al.* (red.), *Letterlijkheid Woordelijkheid*, Antwerpen 1995, p. 160-166.
- H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960.
- M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1958.
- J. Lévy, 'Will Translation Theory Be of Use to Translators?' in R. Italiaander (red.), *Übersetzen. Vorträge und Beiträge vom Internationalen Kongress literarischer Übersetzer in Hamburg 1965*, Frankfurt a.M./Bonn 1965.
- E.A. Nida, *Toward a Science of Translating with Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translation*, Leiden 1964.
- E.A. Nida & C.R. Taber, *The Theory and Practice of Translation*, Leiden 1969.
- G. Toury, *Descriptive Translation Studies and Beyond*, Amsterdam/Philadelphia 1995.
- R. van den Broeck, *De vertaling als evidentie en paradox*, Antwerpen 1999.
- P. Verstegen, *Vertaalkunde versus vertaalwetenschap*, Amsterdam 1993.

Functionies en filters van De Nieuwe Bijbelvertaling

Lourens de Vries

Vertalingen kunnen nooit alles wat de originele teksten bieden, doorgeven binnen één vertaling; vertalers moeten kiezen. Was het nu maar zo dat vaststond wat de originele tekst te bieden heeft, dan wist je ten minste zeker dat de vertaling in ieder geval *ten dele* hetzelfde biedt als het origineel. In feite, en dat geldt zeker voor de bijbel, moet de vertaler eerst al keuzes maken om vast te stellen wat het origineel te bieden heeft. Bij het vertalen van de bijbel moet de vertaler bijvoorbeeld kiezen voor een bepaalde Hebreeuwse en Griekse tekstvorm, want ‘de’ grondtekst bestaat niet. Hetzelfde geldt voor de omvang van de bijbel: welke boeken rekent de vertaler tot de bijbel? Dan zijn er vaak meerdere manieren waarop woorden, zinnen en perikopen kunnen worden gelezen en geduid. Al deze problemen laat ik rusten. Laten we ervan uitgaan dat de vertaler voor zichzelf heeft vastgesteld wat het origineel biedt. Op het moment dat de vertaler dit bronaanbod wil omzetten in een andere taal doemt een nieuwe reeks keuzes op. Het blijkt dat er meerdere manieren zijn om het bronaanbod recht te doen in de vertaling. Daarnaast blijkt het onmogelijk het gehele bronaanbod tegelijk door te geven binnen één vertaling. Hoe kiest een vertaler? Wat geeft hij of zij door? In de eerste paragraaf van dit artikel bekijk ik dit probleem in het algemeen, in de daaropvolgende paragrafen richt ik mijn aandacht specifiek op De Nieuwe Bijbelvertaling.

1 Functionies en filters

Om de gedachten te bepalen een simpel Grieks zinnetje uit Marcus 1:37. Simon en enkele anderen zeggen daar tot Jezus: *pantes zêtousin se*. De Nieuwe Vertaling van 1951 (NBG51) vertaalt dit met ‘Allen zoeken U’ en laat één aspect van het Griekse aanbod, de zinsbouw, goed doorkomen. De duratieve betekenis die de werkwoordsvorm *zêtousin* hier heeft, komt beter uit in De Nieuwe Bijbelvertaling

(NBV), die de leerlingen tegen Jezus laat zeggen 'Iedereen is naar u op zoek!' Maar dat duratieve betekenisaspect doorgeven in het Nederlands gaat weer niet samen met het volgen van de Griekse zinsbouw. De vertaler moet kiezen tussen twee aspecten van het bronaanbod: het duratieve presens of de zinsvorm.

Wat betreft de keuze van de Nederlandse taalmiddelen is het stijl-niveau van de NBV ('Iedereen is naar u op zoek!') formeler dan het wat meer spreektaalige 'Iedereen loopt u te zoeken!' van de Groot Nieuws Bijbel (GNB). Zo'n simpel zinnetje kan dus op verschillende manieren worden vertaald en het origineel zwijgt over de keuze tussen bijvoorbeeld 'allen zoeken u' of 'iedereen is naar u op zoek' of 'iedereen loopt u te zoeken'. Dat zijn allemaal legitieme vertaal mogelijkheden, die ook terugkomen in Nederlandse vertalingen. We hebben het dus niet over een vertaling als 'sommigen zoeken u', die niet gelegitimeerd wordt door het origineel. Het probleem is dat er na uitsluiting van allerlei foute vertalingen te veel keuzemogelijkheden overblijven. Als het origineel zwijgt in alle talen, hoe komt de vertaler dan tot een keuze voor ofwel 'allen zoeken u' of bijvoorbeeld 'iedereen is naar u op zoek'? Als het origineel hem niet verder kan helpen, moet de vertaler buiten de brontekst criteria vinden. Bijvoorbeeld in zichzelf: ik wil een vertaling die zo goed mogelijk de Griekse zinsvorm volgt en die daarnaast zoveel mogelijk een vaste vertaling geeft van woorden in de bron, een vertaling die het Griekse woord *sarx* altijd weergeeft met 'vles'. De vertaler neemt dan zichzelf als publiek en schrijft als vertaler voor zichzelf. Meestal zullen vertalers voor een groter publiek schrijven en meestal blijken groepen of gemeenschappen van lezers of gebruikers bepaalde eisen te stellen aan wat zij graag doorgegeven zien in vertalingen. Deze wensen zijn een zegen voor de vertaler: zijn probleem immers was dat het origineel zwijgt bij de keuze uit meerdere legitieme vertalingen; hij moet kiezen en elke keuze laat sommige dingen onderbelicht. De wensen van opdrachtgevers en gebruikersgemeenschappen verlossen de (bijbel)vertaler van het prangende keuzeprobleem en de zwijgende brontekst.

Hoe dan ook, of de vertaler nu zichzelf of anderen als beoogd publiek kiest, de beoogde lezer is een noodzakelijk onderdeel van het vertaalproces. In het geval van heilige boeken is deze hermeneutisch noodzakelijke inbreng van beoogde lezers veelal als pijnlijk ervaren

en vaak verdrongen. De vertaler en zijn publiek handhaven graag de fictie van de heilige brontekst als de enige bron voor de vertaling. In het geval van de bijbel komen de wensen voor en de eisen aan een vertaling voort uit wat de bijbel voor gemeenschappen betekent en wat zij met de bijbel doen. Zo zijn er lezersgroepen die de bijbel als cultuurhistorisch belangrijke literatuur zien, anderen willen een bijbel voor studie of leeskringen, weer anderen een bijbel als zo duidelijk mogelijke heilsboodschap voor mensen buiten de kerk. De bijbel functioneert zo heel verschillend in verschillende contexten en de functies van de bijbel verschillen ook sterk naar tijd en plaats. Het zijn deze maatschappelijke en culturele functies die uiteindelijk bepalen welke vorm de bijbel in vertaling gaat aannemen. Om terug te gaan naar het simpele zinnetje uit Marcus 1 *pantes zêtousin se* ('allen zoeken U'): verschillen tussen bijbelvertalingen zoals 'Allen zoeken U' (NBG51), 'Iedereen is naar u op zoek!' (NBV) en 'Iedereen loopt u te zoeken!' (GNB) gaan terug op verschillen in *skopos* of functie van deze vertalingen en niet op verschillende duidingen van de brontekst. De onderlinge relaties tussen deze drie Nederlandse vertalingen en hun relaties tot de brontekst zijn niet te begrijpen zonder functieoverwegingen. De wat informele woordkeuze 'loopt u te zoeken' past bij de functie van de GNB als omgangstalige vertaling met brede, externe functie. Het register van de NBV is hoger ('Iedereen is naar u op zoek!') en past bij een bijbel die ook in de kerken ingang wil vinden. De NBG51 is, net als de Statenvertaling (1637), een bijbel die past bij gemeenschappen die vanuit inspiratiegedachten vooral de taal- en tekstvorm van de bron selecteren ('Allen zoeken U.'). Kortom, elke vertaling is een filter en kan ook niet meer zijn dan dat. De maatschappelijke (religieuze, culturele) functies van de vertaling bepalen de aard van het vertaalfilter en de vorm van de vertaling. Het is het ambacht van de vertaler om een tekst te maken die past bij de beoogde functie van de vertaling; de wetenschap helpt hem daarbij, maar kan nooit verder gaan dan helpen elimineren van vertalingen die strijdig zijn met de bron. De academie bepaalt de ruimte waarbinnen de vertaler legitieme keuzes kan maken, maar binnen die ruimte komt het aan op het ambachtelijke inzicht van de vertaler. Waar de bron volgens de wetenschap meerdere vertalingen en interpretaties legitimeert en er in de doeltaal meerdere uitdrukkingsmogelijkheden zijn, moet de

vertaler vanuit de functie van de vertaling knopen doorhakken. Dat levert altijd en onvermijdelijk verlies op.

Maar we kunnen het keuze- en interpretatieproces dat intrinsiek is aan vertalen ook positiever opvatten, als winst, namelijk als een creatief proces waarbij een nieuwe literaire schepping en een nieuwe betekeniswereld ontstaat. Net zoals de bijbel in zijn Hebreeuwse, Aramese en Griekse vorm is opgekomen uit geloofsgemeenschappen, komen vertalingen van de bijbel, van de Septuaginta tot de Statenvertaling, op uit geloofsgemeenschappen waarvan ze de traditie en spiritualiteit weerspiegelen. De rijke diversiteit van joodse en christelijke gemeenschappen in allerlei culturen, tijden en plaatsen vindt zijn weerspiegeling in de fascinerende veelheid van bijbelvertalingen die uit die gemeenschappen opkwamen.

2 Functies en filters van De Nieuwe Bijbelvertaling

Wat is nu het filter van de NBV? Hoe selecteert de NBV uit bron (Hebreeuwse, Aramese en Griekse bronteksten) en doel (de middelen van het Nederlands)? Ik haal drie aspecten van het filter van de NBV naar voren: 1. contextuele variatie: de NBV kiest voor context-specifieke betekenissen in bijbelse bronnen, 2. registervariatie: de NBV kiest voor natuurlijk en hedendaags maar niet noodzakelijk alledaags Nederlands; de tekstsoort in de bron bepaalt de inzet van het Nederlands, en 3. genre: de NBV laat verschillen in tekstsoorten van bijbelse bronnen in de vertaling uitkomen.

Contextuele variatie

Wat betreft contextuele variatie, neem deze Engelse zinnestelsels: *The boy runs. The machine runs. The tights run. The paint runs.* Stel dat een vertaler deze zinnen zo vertaalt: 'De jongen rent. De machine rent. De kousen rennen. De verf rent'. Waarom zijn dit vreemde vertalingen? Omdat het Engelse woord *run* steeds met hetzelfde Nederlandse woord wordt vertaald. Dat heet concordant vertalen. Neem nu deze vertalingen: 'De jongen holt. De machine loopt. Er zit een ladder in de kousen. De verf trekt'. Dit laatste type vertalingen noemen we contextuele vertalingen, omdat in het Nederlands al naar gelang de context verschillende woorden zijn gekozen die uitdrukken wat het Engelse woord *run* in de verschillende broncon-

texten betekent. In *the paint runs* heeft *run* een andere, context-specifieke betekenis dan in *the machine runs*. Elke taal heeft zijn eigen lexicale en grammaticale patronen. Als we die patronen opleggen aan andere talen, gebeuren er in de vertaling vreemde dingen die de schrijvers van bronteksten nooit bedoeld hebben – zoals kousen die gaan rennen en verf die op hol slaat.

Maar soms heeft het zin om concordant te vertalen, namelijk wanneer schrijvers van bronteksten expres woorden hebben herhaald om globalere verbanden te stichten in teksten, dat wil zeggen verbanden in grotere tekstgehelen. Zo kan een schrijver het begin en het einde van een tekstgedeelte markeren door het woord waarmee hij het fragment opende ook te gebruiken om het af te sluiten. Een voorbeeld is te vinden in 1 Petrus, waar een tekstgedeelte als het ware wordt afgebakend door het gebruik van het woord *psuchê*, ‘ziel’, in 2:11 en 2:25. Verder kunnen grondthema’s, centrale motieven en betooglijnen worden gemarkeerd door het herhalen van woorden. In de Romeinenbrief gebeurt dat bijvoorbeeld met behulp van de woorden *dikaïosunê*, ‘gerechtigheid’, *nomos*, ‘wet’ en *pistis*, ‘geloof’. Ten slotte kan een betoog of een psalm ook zijn opgebouwd rond een tegenstelling. Daarvoor worden dan ook steeds dezelfde woorden gebruikt. Denk bijvoorbeeld aan ‘vlees’ tegenover ‘geest’ of ‘rechtvaardigen’ tegenover ‘goddelozen’.

Het probleem met dit soort verbanden en met concordant vertalen, is dat lang niet altijd duidelijk is of een dergelijk verband het product is van theologische of literaire ‘inlegkunde’ dan wel door de brontekst zelf wordt aangereikt. Daarnaast kunnen er bij concordant vertalen heel gemakkelijk onbedoelde neveneffecten optreden in de trant van de al genoemde hollende verf en rennende kousen. Contextueel vertalen heeft echter zijn eigen problemen. Het probleem met contextueel vertalen is dat het weliswaar recht doet aan de betekenis-scheppende rol van context, maar dat er lang niet altijd overeenstemming bestaat tussen de geleerde uitleggers over wat nu precies de contextuele nuance is. Bijbelvertalingen zijn altijd een mix van contextueel en concordant vertalen, maar er zijn in dit opzicht duidelijke verschillen tussen vertalingen, bepaald door de functies van de verschillende vertalingen.

De NBV en de GNB geven vooral contextuele betekenissen door waar de NBG51 concordant vertaalt. Neem de vertaling van *sarx* dat

allerlei dingen kan betekenen, afhankelijk van de context, net als het Engelse *run* en net als de meeste andere woorden uit menselijke talen. In feite zouden we helemaal niet zo verfijnd met elkaar kunnen communiceren als talen die eigenschap van contextuele variatie niet hadden. Vergelijk de volgende vertalingen van *sarx* in de NBG51 en de NBV (in de citaten gecursiveerd):

Johannes 1:14

NBG51

Het Woord is *vlees* geworden

NBV

Het Woord is *mens* geworden

Romeinen 9:8

NBG51

niet de kinderen van het *vlees* zijn
kinderen Gods

NBV

ze zijn niet door hun *natuurlijke afstam-*
ming kinderen van God

Kolossenzen 3:22

NBG51

Slaven, gehoorzaamt uw heren *naar het*
vlees in alles

NBV

Slaven, gehoorzaam uw *aardse* meester
in alles

Concordantie speelt wel een rol in de NBV, maar het is een beperkte rol. Zo wordt in de NBV alleen binnen kleinere eenheden (perikopen, gedeeltes van boeken) concordant vertaald, niet in grotere eenheden of in de bijbel als geheel. Binnen die kleinere eenheden wordt concordantie bovendien alleen doorgevoerd binnen de grenzen van natuurlijk Nederlands en van het Nederlandse taaleigen. In natuurlijk Nederlands wordt namelijk veel meer gevarieerd dan de bronteksten geneigd zijn te doen. Belangrijk criterium bij het al of niet concordant vertalen is de functie van de woordherhaling in de bron: als de Nederlandse lezer het begripmatige en literaire verband maar legt, dan hoeft de woordherhaling niet elke keer vormelijk te worden overgenomen maar mag ze ook deels worden overgenomen of met andere middelen worden gerealiseerd.

Door deze vertaalstrategie kan de NBV worden beschouwd als een zusje van de GNB: beide zijn overwegend contextueel en willen vooral locale (contextuele) betekenissen doorgeven. Uit de gekoppelde voorbeelden uit NBG51 en NBV wordt duidelijk dat de lezers van de NBG51 veel meer moeite moeten doen om te begrijpen welke betekenissen in het geding zijn. Vaak zullen ze een dominee of het leerhuis nodig hebben om zicht te krijgen op wat de tekst wil zeggen.

Registervariatie en genres

Hoewel de NBV wat betreft contextualiteit overeenstemt met de GNB, verschilt zij in drie belangrijke opzichten van de GNB. Anders dan de GNB wil de NBV de bijbel als literatuur voor het voetlicht brengen. Zo wil de NBV de verschillen tussen de bijbelse genres of tekstsoorten (psalmen, brieven, kronieken, wetsteksten, spreuken, apocalyptiek, etc.) duidelijk doorgeven en ook de unieke, specifieke sfeer en kleur van elk geschrift.

Verder beperkt de GNB zich bewust tot omgangstaal vanwege haar brede, externe functie – waarbij met extern wordt bedoeld ‘bestemd voor lezers die niet zo vertrouwd zijn met de bijbelse wereld, voor een buitenkerkelijk publiek’. Daarom heeft de GNB een ander doeltaalfilter dan de NBV. In de GNB vinden we geen zeldzame of moeilijke woorden, geen complexe zinnen. In de NBV komen wel lange of moeilijke zinnen, exotische woorden en dergelijke voor, om de eigen sfeer en stijl van tekstsoorten weer te geven, ook weer vanwege de literaire functie.

Ter verduidelijking van dit tweede verschil citeer ik een passage uit Ester uit de NBV en uit de GNB. Let vooral op de verschillende wijze waarop het Nederlands wordt ingezet:

Ester 1:6

GNB Damasten *gordijnen*, wit en blauw, waren opgehangen aan marmeren zuilen, met zilveren ringen en koorden van purpergekleurd *linnen*. Op een mozaïekvloer van *albast*, marmer en parelmoer stonden gouden en zilveren rustbanken.

NBV *Draperieën* van fijn linnen, wit en blauwpurper van kleur, waren aan albasten zuilen bevestigd met roodpurperen koorden van *byssus* en zilveren ringen; op een mozaïekvloer van *porfier*, albast, parelmoer en gekleurde stenen stonden rustbanken van goud en zilver.

De *couleur locale* en heel eigen sfeer van deze paleisnovelle wordt opgeroepen door onder meer de woordkeuze van de NBV die bijvoorbeeld het luxueuze *draperieën* kiest waar de GNB *gordijnen* heeft. Als de NBV al het zusje van de GNB is (omdat allebei sterk contextueel vertalend zijn), dan is de NBV het zusje dat heeft doorgeleerd.

Als we de NBV vergelijken met de Statenvertaling (SV) wat betreft filters en keuzes, dan valt op dat de SV kiest voor het doorgeven van zinsvormen en veel minder voor het doorgeven van tekstsoort en genre. De SV sloot aan bij de gereformeerde spiritualiteit van de zeventiende eeuw, zoals De Bruin en Broeyer opmerken.¹ Hoe functioneerde de bijbel voor de gereformeerden in de zeventiende eeuw? Wat was de 'bijbel' voor hen? Twee dingen zijn doorslaggevend geweest in de religieuze functie of *skopos* van de SV: de gereformeerde inspiratieleer zoals die toen werd begrepen en de *perspicuitas*, de klaarheid der waarheid. De inspiratieleer werd betrokken op zowel taal- als tekstvorm. Dit leidde, zoals ook toen al werd opgemerkt, soms tot moeilijk toegankelijk Nederlands door de invloed vanuit de vormen van de brontaal en brontekst. De Brune, secretaris van de Staten, calvinist en kenner van het Hebreeuws, merkt in 1644 op dat 'de Nieuwe Over-zetters den Hebreeuwsen text zoo gantsch nauw end' nae hebben uytghedruckt, dat zy oock veeltijds de ordre end' stellinghe der woorden hebben naeghevolgt ...waerdeur de zin niet zoo klaer end' onbekommert wert uytghedruckt'.² Zo ontstond een spanning met de gedachte dat Gods Woord in beginsel klaar en helder was, al waren er natuurlijk duistere plaatsen in de Heilige Schrift. God verhult zich niet in zijn Woord, hij openbaart zich in zijn Woord, en deze klaarheid moest de Nederlandse bijbel behouden. Door een magistraal combineren van tekst en kanttekeningen, met een letterlijke versie in de

kanttekening waar de tekst vrij was vertaald of, veel vaker, een vrije vertaling in de marge waar de tekst een letterlijke maar duistere vertaling bood, kon deze vertaling aansluiten bij wat De Bruin en Broeyer de gereformeerde spiritualiteit noemden, door zowel inspiratie als *perspicuitas* recht te doen. Deze gereformeerde plaats en functie van de bijbel als het geïnspireerde en in beginsel klare Woord van God waartoe ook alle leken onbeperkt toegang moesten hebben, om al Schrift met Schrift vergelijkend tot de kennis der waarheid te komen, heeft de vertaalkeuzes bepaald. De bijbel moest kunnen functioneren in een gemeenschap waar leken-theologie cruciaal was.

De observatie van De Brune 'dat zy oock veeltijds de ordre end' stellinghe der woorden hebben naeghevolght' wordt verklaarbaar vanuit de *skopos* van de SV. Voor de vaders van Dordt was de 'bijbel' een weergave van het spreken van God en dat spreken had ook betrekking op 'de ordre end' stellinghe der woorden' in het Hebreeuws, Aramees en Grieks van de bijbelse geschriften. Vertalen is noodzakelijkerwijs selecteren en de Dordtse vertalers selecteerden vanuit hun *skopos*-overwegingen de zinsvorm als cruciaal aspect van de bron. Deze keuze had enorme consequenties. Door de grootschalige syntactische interferentie vanuit de brontalen (het origineel schemert door in de vertaling) ontstond een zeer gemarkeerd taalkleed, de tale Kanaäns, dat over veel verschillen tussen de bijbelse tekstsoorten heen kwam te liggen. Deze genre-nivellerende tale Kanaäns, een sterke stilistische homogeniteit van Genesis tot Openbaring, werd voor veel gemeenschappen in Nederland zelf tot een stilistisch kenmerk van de tekstsoort 'bijbels'.

Het kiezen voor het zoveel mogelijk volgen van de zinsvormen van de bron betekent niet dat de statenvertalers het verschil in tekstsoort tussen een psalm en een kroniek niet zagen of onbelangrijk vonden. Doordat zinsvormen mede uitdrukking kunnen geven aan genrekenmerken, blijven vooral genrekenmerken die met zinsvormen samenhangen goed zichtbaar in de SV (bijvoorbeeld parallelle zinnen in de Hebreeuwse psalmen). Maar het tegelijk doorgeven van het genre-aspect van de bron en het zinsbouw-aspect kan maar tot op zekere hoogte samengaan, en de statenvertalers gaven het zinsbouw-aspect vanuit hun uitwerking van de inspiratieleer een hogere prioriteit.

Het derde verschil tussen GNB en NBV betreft de breedkerkelijke functie. De NBV wil, naast de literaire functie, ook een brede kerkelijke functie vervullen, anders dan de GNB, die niet voor kerkelijk gebruik gemaakt is.

Er blijkt maar weinig spanning te zijn tussen die breedkerkelijke functie en de literaire functie van de NBV. Wél is er spanning tussen de brede functie van de NBV enerzijds en de door de NBV geambieerde literaire en kerkelijke functies anderzijds. De NBV wil namelijk in twee opzichten ‘breed’ zijn en het brengen tot standaardvertaling voor kerk én maatschappij. Als kerkelijke vertaling is zij de breedste vertaling ooit in Nederland gemaakt: zij is bedoeld voor joden, protestanten en katholieken van alle modaliteiten en soorten. In elk geval wil de NBV géén gespecialiseerde ‘niche’-vertaling voor een heel selecte doelgroep zijn. Wanneer je een zodanig breed publiek wilt bereiken, is de contextuele vertaalstrategie zoals die aan het begin van deze paragraaf uiteengezet is een *must* – zoveel zal duidelijk zijn. Die door een brede *skopos* ingegeven keuze kan in sommige kerkelijke en literaire kringen echter op gespannen voet komen te staan met de kerkelijke en literaire functies van de vertaling.

3 Spanning tussen contextualiteit en de literaire en interconfessionele functies

Neem de volgende passage uit Romeinen 8 in de NBG51 (let op de concordante vertaling van *sarx* met ‘vlees’) en in de NBV (let op de contextuele vertalingen van *sarx*). Deze passage is opgebouwd rond de tegenstelling *sarx* (‘vlees’) en *pneuma* (‘geest’).

Romeinen 8:3-9

NBG51 Want wat de wet niet vermocht, omdat zij zwak was door het *vlees* – God heeft, door zijn eigen Zoon te zenden in een *vlees*, aan dat der zonde gelijk, en wel om de zonde, de zonde veroordeeld *in het vlees*, opdat de eis der wet vervuld zou worden in ons, die niet *naar het vlees* wandelen, doch naar de Geest. Want zij, die *naar het vlees* zijn, hebben de gezindheid van het *vlees*, en zij, die naar de Geest

zijn, hebben de gezindheid van de Geest. Want de gezindheid van het *vlees* is de dood, maar de gezindheid van de Geest is leven en vrede. Daarom dat de gezindheid van het *vlees* vijandschap is tegen God; want het onderwerpt zich niet aan de wet Gods; trouwens, het kan dat ook niet: zij, die *in het vlees* zijn, kunnen Gode niet behagen. Gij daarentegen zijt niet *in het vlees*, maar in de Geest, althans, indien de Geest Gods in u woont.

NBV

Waar toe de wet niet in staat was, machteloos als hij was *door de menselijke natuur*, dat heeft God tot stand gebracht. Vanwege de zonde heeft hij zijn eigen Zoon *als mens in dit zondige bestaan* gestuurd; zo heeft hij *in dit bestaan* met de zonde afgerekend, opdat in ons wordt volbracht wat de wet van ons eist. Ons leven wordt immers niet langer beheerst door *onze eigen natuur*, maar door de Geest. Wie zich *door zijn eigen natuur* laat leiden is gericht op *wat hij zelf wil*, maar wie zich laat leiden door de Geest is gericht op wat de Geest wil. Wat *onze eigen natuur* wil brengt de dood, maar wat de Geest wil brengt leven en vrede. *Onze eigen wil* staat vijandig tegenover God, want hij onderwerpt zich niet aan zijn wet en is daar ook niet toe in staat. Wie zich *door zijn eigen wil* laat leiden, kan God niet behagen. Maar u leeft niet zo. U laat u leiden door de Geest, want de Geest van God woont in u. Iemand die zich niet laat leiden door de Geest van Christus behoort Christus ook niet toe.

Laten we ons concentreren op de behandeling van *sarx* in de NBG51 en de NBV. Een voordeel van de NBV-weergave van Romeinen 8 is dat de verschillende contextuele (locale) betekenissen van *sarx* (in de citaten cursief gedrukt) duidelijk worden voor de lezer of luisteraar. Zo wordt in de NBV voor een breed publiek duidelijk waar de schrijver van deze passage heen wil. Een nadeel is dat het retorische aspect van deze tekst in de NBV minder goed overkomt. In het Grieks is de tekst opgebouwd rond de tegenstelling

sarx-pneuma, woorden die met opzet voortdurend herhaald worden. Dat retorische spel met themawoorden komt duidelijker over in de NBG51. Een ander nadeel van de NBV is dat contextueel vertalen je dwingt contextuele nuances te expliciteren (bijvoorbeeld ‘onze eigen natuur’); daarmee is de vertaling al gauw kwetsbaar, omdat er altijd wel andere, evenzeer verdedigbare, exegeses zijn.

Ook ligt hier een spanning met de interconfessionele (breedkerkelijke) functie, omdat je al gauw in botsing kunt komen met andere exegeses uit de verschillende confessionele tradities. Bij de NBG51 kunnen de lezers uit de verschillende kerken en gemeenschappen zelf de contextuele interpretaties invullen. Het nadeel van de NBG51 is dat die voor veel lezers zo weinig toegankelijk is dat ze, ondanks de concordante vertaling, weinig oppakken van de globale verbanden, van het spel met ‘vles’ en ‘geest’, terwijl ze anderzijds de contextuele, locale nuances van *sarx* grotendeels missen.

Overigens moet hier wel meteen het misverstand de kop ingedrukt worden dat contextueel vertalen interpretatief zou zijn en concordant niet; beide vertaalwijzen zijn, elk op hun eigen wijze, een vorm van interpretatie. Bij concordant vertalen moeten er namelijk ook allerlei interpreterende keuzes worden gemaakt, bijvoorbeeld wanneer er wel of niet concordant vertaald moet worden en, zo ja, welk woord dan moet worden ingezet. Heel gemakkelijk dicteren dogmatisch-theologische agenda’s welke termen wanneer concordant vertaald moeten worden.

Bij contextueel vertalen komt het aan op juiste dosering, de vertalers moeten zowel oververtalen als ondervertalen voorkomen. Het vinden van dat juiste midden is een kwestie van ervaring en ambacht. Vaak is het juiste midden er gewoonweg niet en moet de contextuele vertaling kiezen tussen onder- of oververtalen. Neem de bekende tekst uit het Evangelie naar Johannes, Johannes 1:14, die in de NBG51 zo klinkt: ‘Het Woord is vlees geworden’. In die tekst komen we *sarx* weer tegen. Waarom kiest de schrijver van dit Evangelie hier voor dit woord, *sarx*? Sommige geleerden zullen wijzen op de sterke en opvallende, bijna grove woordkeuze waarmee *sarx* de nadruk legt op de zwakheid van het menselijke bestaan. Andere uitleggers zullen wellicht de nadruk leggen op de echt menselijke natuur, een mens van vlees en bloed. Toch zou een contextuele vertaling die dergelijke exegeses het volle pond geeft al

gauw aan oververtaling lijden: een vertaling die te veel geeft. De vertaling 'Het Woord is echt mens van vlees en bloed geworden' is een voorbeeld van een oververtaling. De NBV heeft hier: 'Het Woord is mens geworden'. Dat zou je een ondervertaling kunnen noemen: het geeft de relatief harde, gemarkeerde, uitdrukkingwijze van *sarx* niet weer. Daarnaast zou deze vertaling ervan beschuldigd kunnen worden dat zij een 'menswordingstheologie' in de vertaling inbrengt, ook al hadden de vertalers dat helemaal niet op het oog. In dit geval is het tot nu toe onmogelijk gebleken het juiste midden tussen over- en ondervertalen te vinden. Gezien vanuit de bron is een vertaling met 'vlees' exegetisch wellicht veiliger en zal misschien sommige theologen bevredigen, maar gezien vanuit het Nederlands van vandaag, en ook gezien vanuit het Nederlands van vele kerk-gangers, is 'vlees' afkomstig uit een bizar kerkjargon dat marginaal is geworden in Nederland. Binnen de vertaalstrategie van de NBV (contextueel vertalen in eigentijds Nederlands) is 'vlees' geen optie.

Besluit

Zo is elke vertaalkeuze een kwestie van plussen en minnen. Bij het wegen van die plussen en minnen moet de bijbelvertaler het vakmanschap en de moed hebben om vanuit de gekozen vertaalstrategie te blijven werken. De Nieuwe Bijbelvertaling, de Statenvertaling en de Groot Nieuws Bijbel zijn goede voorbeelden van bijbels met een duidelijk eigen gezicht en een eigen functie. Juist daardoor kunnen zij bepaalde aspecten van de bijbel goed laten zien en samen een beeld geven van de rijkdom van de bijbelse geschriften.

Vrijmoedige actualisatie van de Heilige Schriften is altijd een drijvende religieuze kracht geweest achter vertalingen in joodse en christelijke geloofsgemeenschappen, vanaf de Septuaginta. Zij is relatief afwezig in islamitische vertaaltradities. De NBV staat in deze traditie van actualisatie. Dat blijkt onder meer uit de nadruk op contextueel vertalen en op natuurlijk Nederlands. Het project NBV werd uitgevoerd tegen de achtergrond van de 'dubbele ontleding' van de Nederlandse samenleving. Uit onderzoek naar leesgedrag blijkt dat Nederlanders steeds minder lezen. Complexe, gelaagde teksten zoals literaire teksten zijn daarbij de eerste slachtoffers. Naast deze algemene ontleding is er de kerkelijke ontleding: binnen

de traditionele kerkgemeenschappen wordt de bijbel steeds minder gelezen. Het lezen van complexe religieuze teksten staat dus ook onder druk. Gegeven deze trends van algemene en kerkelijke ontleding, maar ook vanuit inzichten in de aard van taal en communicatie, is de contextuele vertaalstrategie voor een vertaling met een brede functie als de NBV de enige juiste. Uiteraard moet de NBV samen met andere vertalingen functioneren zowel in de liturgie als daarbuiten: de tijd van één door prelaat of synode gedicteerde bijbelvertaling is voorbij. Hoe meer bijbels hoe meer (ziele)vreugd. Als de NBV alle kaarten op actualisatie en toegankelijkheid had gezet, was ze overbodig geweest: de GNB vervult al de functie van brede bijbelvertaling zonder kerkelijke en literaire functies en zij doet dat uitstekend. De NBV wilde een bijbelvertaling zijn voor kerkelijk gebruik én een vertaling die de rijkdom van genres en stijlen uit de bijbelse bronnen doorgeeft. Deze combinatie van functies heeft het uiterste gevraagd van het vakmanschap en de ambachtelijkheid van de vertalers van De Nieuwe Bijbelvertaling.

Noten

- ¹ C.C. de Bruin en F.G.M Broeyer, *De Statenbijbel en zijn voorgangers*, Haarlem 1993.
- ² De Bruin en Broeyer, *De Statenbijbel*, p. 308.

Geen ‘Dwaling’ in de vertaling: de bijstelling van de vertaalmethode van de NBV

Tamara Mewe

De Nieuwe Bijbelvertaling heeft zich als vertaalproject van begin af aan onderscheiden van andere bijbelvertaalprojecten. Vaak wordt in dit verband gewezen op de manier van werken, in vertaalkoppels. Ook de diversiteit in kerkelijke en wetenschappelijke achtergrond van alle betrokkenen bij het vertaalproject is uniek te noemen. Wat de NBV echter het meest onderscheidt van andere projecten is het feit dat er vertaald is op grond van een vertaalmethode die voorafgaand aan het vertaalwerk op schrift is gesteld en bovendien van meet af aan openbaar gemaakt is.¹ Dat heeft ervoor gezorgd dat meer lezers dan ooit zich bewust zijn geworden van het feit dat aan iedere goede vertaling – en dus ook aan een gedegen bijbelvertaling – weloverwogen principes ten grondslag liggen.

De doelstelling van de vertaalmethode van de NBV is bekend geworden onder het motto ‘brontekstgetrouw en doeltaalgericht’. Dat dit motto geen kant-en-klare oplossingen voor het vertaalwerk biedt, moge duidelijk zijn. Waaruit brontekstgetrouwheid precies bestaat en hoe doeltaalgerichtheid nagestreefd wordt, is vastgelegd in een aantal vertaalprincipes en in specifiekere vertaalregels. Deze zijn uitvoerig beschreven in het *Handboek voor de Nieuwe Bijbelvertaling*.²

In de loop van het vertaalproject bleek de praktijk weerbarstiger dan de theorie. Dezelfde vertaalregels werden door verschillende vertaalkoppels anders geïnterpreteerd. Er rezen hier en daar vragen over de onderlinge samenhang en de hiërarchie van de vertaalregels en principes.

De interne discussies over het omzetten van de uitgangspunten in vertaalpraktijk werden versterkt door de externe kritiek naar aanleiding van de eerste publicaties. Dit leidde ertoe dat de vertaalmethode halverwege het project opnieuw is bekeken en is bijgesteld. Bepaalde uitgangspunten zijn genuanceerd of explicieter verwoord. Het opnieuw beschrijven en herijken van onderdelen van de

vertaalmethodiek is van grote invloed geweest op de uiteindelijke vertaling. In dit artikel wordt beschreven hoe noties uit de vertaalwetenschap invloed hebben gehad op de beschrijving van de vertaalmethode en hoe ze hun weerslag hebben gevonden in de vertaling.

1 De invloed van de beoogde gebruiksfunctie op de vertaling

Een eerste aspect van bijstelling van de methode dat hier genoemd moet worden, is de expliciete aandacht die gevraagd is voor de gebruiksfunctie, oftewel de *skopos* van de vertaling (zie ook de bijdrage van L. de Vries elders in deze bundel).

Nu was de gebruiksfunctie van de nieuwe vertaling ten dele wel helder. De NBV was immers voortgekomen uit initiatieven van de RCOB (Raad voor Contact en Overleg betreffende de Bijbel), waarbij van begin af aan ingezet was op een kerkbijbel. En aan de basis van de vertaalmethode lagen het document *Guidelines for Interconfessional Cooperation in Translating the Bible* van de United Bible Societies en het Vaticaan en de nota *Een vertaling 2000. Waarom een nieuwe bijbelvertaling?*, waarin de contouren worden geschetst van een interconfessionele vertaling, geschikt voor kerkelijk gebruik.³

In de vertaalprincipes was de beoogde gebruiksfunctie desondanks slechts impliciet terug te vinden, bijvoorbeeld in de eis van voorleesbaarheid die aan de vertaling werd gesteld. Verder lag vast dat bijbels-theologische termen niet vermeden hoefden te worden in de vertaling, hoe kritisch er ook gekeken werd naar de bruikbaarheid en actuele betekenis van traditionele begrippen. In de manier waarop vertaalprincipes en vertaalregels waren geformuleerd, werd echter geen expliciet verband gelegd met de *skopos* van het project. De vertaalmethode is in de eerste plaats tekstgericht, tekstlinguïstisch van aard. De vertaalmethodische uitgangspunten lijken direct afgeleid van methoden die gebruikelijk zijn bij het literair vertalen. Geheel conform de situatie in de wereld van literair vertalen is er veel aandacht voor de literaire aspecten van de tekst, de semantisch-stilistische eigenheden van de brontekst, de verschillende genres binnen de bijbel en binnen bijbelboeken, de stijl, het taalregister, de stijlfiguren, beelden, et cetera. In dit kader wordt

nadrukkelijk stilgestaan bij de functie van de te vertalen bijbelteksten, bij de functie van woorden binnen zinnen en zinnen binnen grotere verbanden. Maar dat ook de vertaling zelf een functie heeft, is niet in het geheel betrokken.

Als al vast te stellen is welke functie bepaalde teksten en tekstelementen precies hadden in bijbelse tijden, dan is door het tijds- en cultuurverschil met de twintigste eeuw bij voorbaat uitgesloten dat de vertaalde teksten nu dezelfde functie zouden kunnen vervullen als toen. De vertaling functioneert per definitie anders dan de originele. Het is dus wel degelijk van belang de gebruiksfunctie van de vertaling apart te beschouwen. In de woorden van Christiane Nord:

Auch bei einer Übersetzung biblischer Texte muss man sich Gedanken machen, *wozu* und *für wen* man sie übersetzt – gerade weil es so viele verschiedene Übersetzungen vorher (und vermutlich nachher!) gibt. Wenn man sich dies *vor Beginn* der Übersetzungsarbeit klarmacht, ist die Chance, dass man eine ‘globale’, für die Gesamtheit der Texte geltende Übersetzungsstrategie auch über so viele Seiten hin konsistent durchhält, wenigstens ein bisschen grösser als ohne eine theoretische Reflexion.⁴

Nu bleek uit de kritieken op de NBV dat literaire en kerkelijke lezers voor een deel vergelijkbare verwachtingen hebben omtrent de vertaling. Van een bijbelvertaling verwacht men dat zij een bepaalde ‘weerbaarheid’ heeft.

Vanuit beide gezichtspunten kan de bijbelvertaling beschouwd worden als een *sensitive text*, een gevoelige tekst, waarvan ook de vertaling zeer gevoelig ligt.⁵ Je zou de bijbelvertaling met Bronzwaer ook ‘iconisch’ kunnen noemen: de (talige) vorm is een icoon van de inhoud.⁶ Meer dan bij andere vertalingen wordt waarde gehecht aan de onlosmakelijke eenheid van een woord en zijn betekenis, hoe arbitrair die eenheid taalkundig gezien ook is. Aan woorden en zinnen wordt daardoor meer lading en waarde toegekend dan in andersoortige teksten.

De magie van de teksten komt zowel voort uit de formulering als uit de lading die de teksten in de loop van de tijd hebben

gekregen – door gebruik, door geloof, door vertaling. Elk teveel aan uitleg, elk streven de teksten begrijpelijker te maken dan zij zijn doet afbreuk aan de magie en maakt de bijbelteksten tot gewone, historische documenten, iets dat zij niet zijn.⁷

Met name dit laatste bleek in de reacties op de NBV van groot belang: elk teveel aan uitleg doet voor veel lezers afbreuk aan de magie. Opvallend genoeg bleek dit gevoel zowel in literaire als in kerkelijke kring te leven.

Een gebruikelijke vertaalstrategie als explicitering wordt daardoor argwanend bekeken. Van de tekst als literaire of heilige tekst wordt aangenomen dat deze meerdere betekenislagen heeft en dat de lezer daar zelf nog iets aan zal moeten bijdragen om de tekst van betekenis te voorzien. Van de vertaling wordt daarom verwacht dat zij de manier van lezen niet te veel stuurt; er wordt een zekere openheid verlangd.

Door expliciet te erkennen dat de literaire én kerkelijke *skopos* belangrijk zijn binnen het project NBV, kon de toepassing van vertaalregels gespecificeerd worden. De *skopos* geeft de richting aan waarin oplossingen voor bepaalde vertaaldilemma's gezocht moesten worden. Wanneer bijvoorbeeld discussie ontstond over de vraag of de gekozen vertaling wel natuurlijk Nederlands bood en of de vertaling begrijpelijk genoeg was, kon tegen de achtergrond van de vastgestelde gebruiksfuncties soms gemakkelijker een beslissing genomen worden. Over het algemeen leidde dit ertoe dat er minder geëxpliciteerd is in de vertaling.

Liever een iets moeilijker tekst die wel ruimte voor lezers en uitleggers van de vertaling openlaat dan een makkelijke tekst die slechts één interpretatie toelaat.⁸

Hieronder wordt een aantal gevallen besproken, waarin minder geëxpliciteerd is in de NBV dan aanvankelijk gebeurde.

'In Christus'

In de Paulusbrieven is de grotere terughoudendheid op het gebied van expliciteren te zien aan de weergave van *en kuriôï* en *en christôi*.

Deze veel voorkomende voorzetselconstructie – letterlijk ‘in de Heer’ of ‘in Christus’ – kan op veel verschillende manieren worden weergegeven. Het gebruik van voorzetsels is erg taalgebonden: de relatie die voorzetselconstituenten met andere elementen uit de zin uitdrukken, wordt in verschillende talen anders uitgedrukt. Daardoor komt een voorzetsel uit de brontaal niet in alle gevallen op dezelfde manier in de vertaling terecht. Een letterlijke vertaling met ‘in Christus’ werd door de betrokken neerlandici afgewezen vanwege de onnatuurlijkheid en volgens sommigen zelfs betekenisloosheid ervan in het Nederlands. ‘In’ heeft in de eerste plaats een ruimtelijke betekenis, maar wat betekent dat dan in combinatie met ‘Christus’? Zou ‘in Christus’ niet puur bijbels taalgebruik zijn, in plaats van algemeen begrijpelijk Nederlands? Om deze reden werd *en christôi* op een natuurlijke Nederlandse manier, afhankelijk van de context geëxpliciteerd.

Zo luidde het begin van 1 Korintiërs 1:2 in een eerdere fase van de NBV (V6) als volgt: ‘Aan de gemeente van God in Korinte, aan hen die zijn geheiligd *door hun verbondenheid met Christus Jezus*. *En christôi jêsou* was dus vertaald met ‘door hun verbondenheid met Christus Jezus’. In 1 Korintiërs 16:19 werd *en kuriôi* contextueel vertaald als ‘met wie zij één zijn in verbondenheid met de Heer’.

Hier wordt direct duidelijk dat de gekozen vertaalopties een minder compacte stijl opleverden dan de brontekst biedt. Juist ook omdat de frase *en christôi* vaak terugkeert, werd de vertaling op dit punt als te wijldlopg beoordeeld. Ook rees de vraag of de explicitering eigenlijk wel duidelijker was dan een kortere weergave als ‘in Christus’ of ‘door Christus’ en of niet te veel werd ingevuld voor de lezer: was de Griekse combinatie *en christôi* eigenlijk niet ook heel vreemd?

Deze overwegingen hebben ertoe geleid dat uiteindelijk op veel plaatsen teruggerepen is op een minder omschrijvende weergave. Dit wil niet zeggen dat het altijd eender is gedaan: in

1 Korintiërs 1:2 is de vertaling ‘door hun verbondenheid met Christus Jezus’ veranderd in kortweg ‘door Christus Jezus’. En in 1 Korintiërs 16:19 werd het lange ‘met wie zij één zijn in verbondenheid met de Heer’ ten slotte ‘met wie zij één zijn in de Heer’.

Contextueel vertalen is één van de belangrijkste uitgangspunten van de NBV. Maar er is wel kritisch gekeken naar de manier waarop dit gebeurde. En in dit geval is er iets vaker gekozen voor de meer

compacte vertalingen ‘in Christus’ of ‘door Christus’, ook waar misschien niet meteen helder is hoe dit precies verstaan moet worden.

Op sommige plaatsen zal de lezer zich zelf een beeld moeten vormen van de exacte bedoeling van deze terugkerende formule. De tekst vult niet meer in dan noodzakelijk. Gezien de beoogde gebruiksfunctie en de verwachtingen die bij veel gebruikers leven, lijkt dat minder bezwaarlijk te zijn dan aan het begin van het project wel eens gedacht werd.

De vertaling van namen

Ook op een ander terrein zijn in de uiteindelijke versie van de NBV betekenselementen impliciet gelaten waar ze eerder geëxpliciteerd waren. Het betreft de manier waarop met de weergave van bijbelse namen en hun betekenis is omgegaan. In de vertaalregels was oorspronkelijk te lezen dat de vertaling van een naam in de vertaling meegeleverd kon worden ‘wanneer de betekenis van de naam een rol speelt in de tekst’: kortom, wanneer er sprake is van een tekstenmerk zoals bijvoorbeeld woordspel.

In de eerste uit de NBV gepubliceerde bijbelboeken is deze strategie van het expliciteren van naamsbetekenissen goed te zien. Namen werden, wanneer hun betekenis van belang is voor de tekst, niet alleen getranscribeerd, maar ook vertaald. Zo lazen we in Genesis 4:12-16 ‘Toen ging Kain bij de HEER vandaan en hij vestigde zich in Nod, ‘Dwaling’, een land ten oosten van Eden’.

Omdat er in deze passage gesproken wordt over het feit dat Kain ‘dolend en dwalend over de aarde’ moet gaan, is de naam Nod opgevat als een woordspel. Om het woordspel ook voor Nederlandse lezers te behouden was de betekenis van de naam Nod geëxpliciteerd in de vertaling: Nod, ‘Dwaling’.

Het expliciteren van een naamsbetekenis in de tekst heeft als voordeel dat de connotaties die de naam in de oorspronkelijke taal oproepen ook in de vertaling meeklinken voor de lezer. Een eventueel woordspel, een bepaalde connotatie wordt begrijpelijk. Dit kan overigens met, maar ook zonder behoud van de (transcriptie van de) originele naam. In Genesis was de naam Nod behouden en was de betekenis toegevoegd. In bijvoorbeeld Jozua 5:3 is de Hebreeuwse naam vervangen door zijn betekenis ‘Voorhuiden-

heuvel'. Dit laatste gebeurt in bijbelvertalingen over het algemeen weinig. Vertaalde namen benadrukken namelijk vooral het literaire, fictieve karakter van de teksten; onvertaalde namen daarentegen presenteren zichzelf meer als historisch, wat in veel bijbelteksten de bedoeling is.⁹

Het nadeel van het expliciteren van naamsbetekenissen is natuurlijk dat de tekst opnieuw minder compact wordt en soms ook lastiger voorleesbaar. Er ontstond binnen het NBV-project dan ook verschil van mening over de vraag of er niet 'oververtaald' werd. Telkens moest ook de vraag gesteld worden óf er echt van een woordspel sprake was, en zo ja, of dit dan ook nog zo essentieel was voor het begrip van de tekst dat dat tot genoemde expliciteringen zou mogen leiden.

Nadeel is bovendien dat een ander tekstkenmerk in de bronteksten uit het zicht verdwijnt. Soms geeft de brontekst zélf namelijk al een naamsvertaling of -verklaring mee, soms niet. Door in de vertaling naamsvertalingen toe te voegen, raakt versluierd dat sommige naamsverklaringen eigen zijn aan de brontekst en andere door vertaling tot stand zijn gekomen.

De vertaalregels op dit punt bleken kortom aanleiding tot discussie, waardoor in de praktijk van het vertalen inconsistenties optraden. De tendens om minder te willen expliciteren zette ook op dit punt door. De naamsbetekenissen zijn uiteindelijk in voetnoten opgenomen.

In Ruth spreekt Noömi nu als volgt: 'Noem me Mara, want de Ontzagwekkende heeft mijn lot zeer bitter gemaakt.' De redengevende bijzin geeft de lezer een aanwijzing dat wat volgt in verband te brengen is met de naam Mara. Maar dat Mara 'bitter' betekent, is alleen in de voetnoot te vinden.

In eerdere teksten was hier in de vertaalde tekst geëxpliciteerd, wat tot gevolg had dat Noömi als het ware zelf de betekenis van haar naam uitlegt: 'Noem me Mara, de bittere, want de Ontzagwekkende heeft mijn lot zeer bitter gemaakt'. Dit komt de natuurlijkheid van de dialoog niet ten goede. Noömi lijkt eerst een vertaling van haar nieuwe naam te geven en daarna de precieze reden. In de oorspronkelijke taal geeft ze geen vertaling, maar alleen een redengevende bijzin. Het woordspel in de tekst is voor wie Hebreeuws kent direct duidelijk.

Door de naamsbetekenissen in de voetnoot te zetten, behoudt de vertaling de stilistische kenmerken van de brontekst, in die zin dat helder blijft dat er plaatsen zijn waar de brontekst zélf een naamsverklaring geeft en plaatsen waar dat niet gebeurt. De naamsbetekenis wordt in ieder geval niet meer door de vertalers aan een transcriptie van de naam toegevoegd. Hiermee wordt echter wel een betekenisnuance weggelaten in de vertaling. Om dit verlies te compenseren, wordt de lezer in de voetnoot geïnformeerd over de naamsbetekenis. Een oplossing die in de loop van het project als passender werd gezien dan het expliciteren van de naamsbetekenissen.

2 De invloed van socio-culturele elementen op de vertaling

Om meer recht te doen aan de complexiteit van het vertalen, is bij de nadere bepaling van de NBV-methode in de loop van het project bewust gebruikgemaakt van de terminologie van Holmes. Hij onderscheidt drie niveaus: het linguïstische, het literaire (tekstuele) en het socio-culturele niveau.¹⁰

Op al deze niveaus worden vertaalkeuzes gemaakt die ergens op een as tussen vervreemdend en naturaliserend vertalen liggen. Vervreemdend (of exotiserend) vertalen wil zeggen dat specifieke elementen uit de brontaal, -tekst of -cultuur worden behouden, terwijl bij naturaliseren de nadruk ligt op aansluiting bij de verschillende kenmerken in de doeltaal, tekst of cultuur.

In de NBV wordt op het linguïstische vlak naturaliserend vertaald: volgens de vertaalprincipes wordt er gestreefd naar 'een tekst in goed Nederlands, zowel in syntactisch als stilistisch opzicht'.¹¹ Dit betekent niet dat de vertaling gemakkelijk of omgangstalig is, of dat er geen vreemde woorden of ongebruikelijke zinsconstructies in zouden mogen voorkomen. Hoe de vertaling eruit ziet, hangt tevens samen met hoe wordt omgegaan met de literaire en socio-culturele context van de bijbel. Wanneer op deze twee niveaus meer exotiserende vertaalkeuzes gemaakt worden, heeft dat consequenties voor het gebruikte Nederlands.

Op tekstueel niveau vertaalt de NBV enigszins exotiserend. Er is veel aandacht voor de verschillende genres en de bijbehorende stijlkenmerken van de bronteksten. Een brief moet ook in de vertaling als

brief herkenbaar blijven. Hoewel de Nederlandse literatuur het genre profetie eigenlijk niet kent, worden bijbelse profetische teksten niet in een eigentijds tekstgenre gegoten. Parallellisme, klankpatronen, woordherhaling en beeldspraak worden zoveel mogelijk gehandhaafd in de vertaling – zij het niet altijd op dezelfde plaats of op precies dezelfde manier. Het genre van een tekst kan van directe invloed zijn op het Nederlands van de NBV. Zo kan een uitdrukking die in een narratieve tekst een figuurlijke betekenis heeft, in een poëtische tekst plotseling heel beeldend gebruikt worden. Poëzie speelt immers met betekenissen die in andere contexten niet zouden opvallen. Dat betekent dat de vertaling van een zelfde frase in verschillende genres anders kan luiden.¹²

Holmes onderscheidt tot slot nog een derde niveau waarop vertaalkeuzes gemaakt moeten worden: het socio-culturele niveau. Zowel de taal van de tekst als de tekst op zichzelf worden tenslotte gekleurd door de cultuur waarin de taal gebruikt wordt en de tekst totstandkomt. Het gaat hierbij om socio-cultureel bepaalde gebruiken, ideeën en verschijnselen die in de brontekst naar voren komen.

Ook al is de NBV een vertaling die op linguïstisch vlak naturaliserend is – het was nooit de bedoeling dat de historische en socio-culturele achtergrond van de bijbel (de *couleur locale*) in de vertaling zouden verdwijnen. Op socio-cultureel vlak is de vertaling dan ook behoorlijk exotiserend te noemen.

Dit lag vast in een vertaalregel over transculturen die stelde dat er geen transculturatie zou worden toegepast ‘als de betekenis dankzij de context begrijpelijk is.’¹³ Juist deze laatste restrictie zorgde in de praktijk echter voor discussie over de vraag of de vertaling begrijpelijk genoeg was. Wie de vertaling onbegrijpelijk achtte, zocht naar een andere vertaalkeuze, die door critici dikwijls weer als te uitleggerig (en transculturend) werd ervaren.

Door het socio-culturele niveau nog eens expliciet te benoemen naast het linguïstische en het tekstuele en door opnieuw te stellen dat op dit vlak exotiserend vertalen geoorloofd is, werd de precieze moeilijkheidsgraad van de vertaling beter te beoordelen. Sommige moeilijke woorden in een linguïstisch naturaliserende tekst zijn goed te verklaren (en te accepteren) wanneer met het socio-culturele niveau rekening gehouden wordt: veel woorden zijn immers

niet zo zeer moeilijk, als wel rechtstreeks terug te voeren op de *couleur locale* van de bijbelse teksten. Zowel de kerkelijk betrokken als de literair geïnteresseerde lezer verwachten tot op zekere hoogte dat het vreemde niet overal uitgelegd of omschreven wordt in de vertaling. Met de kerkelijke en literaire gebruiksfunctie van de vertaling in het achterhoofd is meteen duidelijk voor wie 'de betekenis dankzij de context begrijpelijk' zou moeten zijn.

De aandacht voor het socio-culturele niveau in brontekst en vertaling heeft duidelijk effect gehad op de vertaling van een aantal realia en socio-culturele gegevens in de teksten. Waar eerder misschien naar een omschrijving van een begrip gezocht werd in de vertaling om zowel denotatie als connotaties recht te doen, is na de bijstelling van de vertaalmethode bekeken of bepaalde begrippen of gewoonten uit de bijbelse culturen niet gehandhaafd konden worden. Bijkomend voordeel is dat de vertaling hier en daar compacter zou kunnen worden. De onvermijdelijke wijdlopiegheid van expliciteringen of omschrijvingen in de vertaling is daarmee soms iets teruggebracht. De tekst is exotiserender geworden, maar vermijdt het teveel aan transculturatie dat door sommige critici gevoeld werd.

Weer 'losser'

In Ruth was aanvankelijk voor een omschrijving gekozen om het begrip *ga'al* (traditioneel met 'lossen' vertaald) weer te geven in de vertaling. Dit had als nadeel dat de technische term uit de brontekst verdween. Daarmee werd de tekst meer genaturaliseerd dan bij nader inzien – vanwege de *couleur locale* – wenselijk gevonden werd. Het nadeel van een omschrijving is dat gekozen moet worden welke betekenisaspecten van de betreffende brontekstterm expliciet moeten worden weergegeven. Waar de NBV aanvankelijk met 'familieverplichting' had vertaald en met varianten daarop, werd later de vraag gesteld of het niet om een 'recht' in plaats van een 'plicht' ging. Kortom, was de gekozen omschrijving wel adequaat? De vertaling stuurde de lezer in feite een bepaalde kant op die niet onomstreden was.

Uiteindelijk is ervoor gekozen *ga'al* weer te geven met een woord dat bekend is uit oudere bijbelvertalingen en via oudere vertalingen ook in woordenboeken terug te vinden is: het 'losserschap' is teruggekeerd in de tekst.

Overigens wil dit niet zeggen dat het op alle plaatsen waar het in de brontekst voorkomt exact terug te vinden is in de vertaling. Hier blijft gelden dat de vertaling, hoewel socio-cultureel gezien vervreemdend vertaald wordt, linguïstisch gezien een natuurlijke Nederlandse tekst moet opleveren en dat termen dus op zijn minst in hun context betekenis moeten hebben.¹⁴

Tartan, rabsaris en rabsake

Dat het handhaven van socio-culturele realia niet per se leidt tot minder explicitering blijkt uit een tweede voorbeeld. In 2 Koningen 18:17 is namelijk wel degelijk geëxpliciteerd: ‘De koning van Assyrië stuurde vanuit Lachis drie hoogwaardigheidsbekleders, de tartan, de rabsaris en de rabsake, met een geweldig leger naar koning Hizkia in Jeruzalem’.

De exotiserende termen die hier gebruikt worden, hebben alles te maken met het bewaren van de *couleur locale* en de culturele eigenheden van de brontekst in de vertaling. In de Hebreeuwse brontekst worden op deze plaats Assyrische termen gebruikt – zodat ook de brontekst op deze plaats al enige exotische *couleur locale* kent. Dit tekstkenmerk is in de vertaling gehandhaafd, er zijn drie leenwoorden gebruikt: *tartan*, *rabsaris* en *rabsake*. Een extra reden om dit te doen, is het feit dat de betekenis van deze woorden verre van zeker is. Veel meer dan dat het functies zijn, is er niet over bekend.

Omdat de exacte betekenis van de termen voor een juist begrip van de tekst helemaal niet nodig is, maar de drie leenwoorden sec de vertaling onbegrijpelijk zouden maken, is in de NBV volstaan met de handhaving van de termen in combinatie met een explicitering: het hyperoniem ‘drie hoogwaardigheidsbekleders’. De *couleur locale* is hiermee gewaarborgd, evenals de duidelijkheid voor de lezer.

Dat exotisering in de vertaling niet hoeft te leiden tot onbegrijpelijke of onnatuurlijke teksten blijkt zowel uit het voorbeeld uit Ruth als uit 2 Koningen. In beide gevallen zien we dat cultureel bepaalde begrippen op zins- of tekstniveau zodanig gecompenseerd kunnen worden dat ze niet betekenisloos blijven. In 2 Koningen is dit bereikt met behulp van een generieke term. In Ruth is de oplossing gevonden in contextuele variatie bij de vertaling van *ga'al* en *go'eel*. Door af en toe connotaties bij de term ‘losser’ te expliciteren, krijgt de technische term ook betekenis.

Besluit

Hoewel de vertaalwetenschap geen normatieve regels geeft die bepalen hoe vertaalkeuzes gemaakt moeten worden, kunnen wetenschappelijke beschrijvingen wel degelijk van nut zijn bij de uitoefening van het ambacht dat vertalen is. In dit artikel is beschreven hoe noties uit de vertaalwetenschap nieuw licht hebben geworpen op de vertaalmethode van de NBV. Tijdens de herijking van de methode is de nadruk gevestigd op de verschillende niveaus die tijdens het vertaalproces in gelijke mate aandacht verdienen: het linguïstische, literaire en socio-culturele niveau. Verder is nadrukkelijk rekening gehouden met de gebruiksfunctie van de bijbelvertaling. Dit heeft geleid tot een nuancering van de vertaalmethode en tot veranderingen in de vertaalkeuzes. Uiteindelijk heeft dit een vertaling opgeleverd met minder expliciteringen dan voorheen – zonder dat de vertaling daardoor onnatuurlijker of onbegrijpelijk is geworden. Een en ander is de openheid die van een *sensitive text* als de bijbel verwacht wordt zeker ten goede gekomen.

Noten

- ¹ De vertaalmethode van de NBV is toegelicht in diverse brochures en in de volgende voorpublicaties: *Werk in uitvoering*, Haarlem/'s-Hertogenbosch 1998. *Werk in uitvoering 2*, Haarlem/'s-Hertogenbosch 2000.
- ² *Handboek voor de Nieuwe Bijbelvertaling* (aangevulde 4^e versie), Haarlem 2002.
- ³ K. Spronk, *Het verhaal van een vertaling. De totstandkoming van De Nieuwe Bijbelvertaling*, Heerenveen 2005, p. 33-47.
- ⁴ Chr. Nord, *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*, Frankfurt am Main/Leipzig 1999, p. 22.
- ⁵ K. Simms (red.), *Translating Sensitive Texts: Linguistic Aspects*, Amsterdam/Atlanta 1997.
- ⁶ W. Bronzwaer, 'De onvertaalbaarheid van het poëtisch icon. Geprivilegieerde momenten in Shakespeares 27^{ste} sonnet' in: T. Naaijkens e.a. (red.), *Denken over vertalen. Tekstboek over vertaalwetenschap*, Nijmegen 2004, p. 335-347.

- ⁷ T. Naaijkens, citaat ontleend aan: T. Mewe, 'De NBV onder de loep' in: *Handboek voor de Nieuwe Bijbelvertaling* (aangevulde 4^e versie), Haarlem 2002, hoofdstuk B15, p. 25.
- ⁸ Idem, p. 31.
- ⁹ *Handboek voor de Nieuwe Bijbelvertaling*, hoofdstuk B6, p. 16.
- ¹⁰ J.S. Holmes, 'Rebuilding the Bridge at Bommel: Notes on the Limits of Translatability' in: J.S. Holmes, *Translated! Papers on Literary Translation and Translation Studies*, Amsterdam 1998, p. 45-52.
- ¹¹ *Handboek voor de Nieuwe Bijbelvertaling*, hoofdstuk A3, p. 6.
- ¹² T. Mewe, 'Onderwijzende nieren. Over het behouden van betekenis in vertaling' in: *Met Andere Woorden* 24.4 (2005).
- ¹³ *Handboek voor de Nieuwe Bijbelvertaling*, hoofdstuk B1, p. 6.
- ¹⁴ Zie voor een gedetailleerde bespreking: F. van der Meij, 'Bijzondere vertaalkeuzen in de Nieuwe Bijbelvertaling' in: *Filter. Tijdschrift voor vertalen en vertaalwetenschap* 9.1 (2002), p. 17-24.

Bibliografie

- H.W. Hollander, *Vertalen. Een eerste kennismaking*, Utrecht 1988.
- J.S. Holmes, *Translated! Papers on Literary Translation and Translation Studies*, Amsterdam 1998.
- A. Langeveld, *Vertalen wat er staat*, Amsterdam 1986.
- K. van Leuven-Zwart, *Vertaalwetenschap: Ontwikkelingen en perspectieven*, Muiderberg 1992.
- T. Naaijkens, *De slag om Shelley en andere essays over vertalen*, Nijmegen 2002.
- T. Naaijkens e.a. (red.), *Denken over vertalen. Tekstboek vertaalwetenschap*, Nijmegen 2004.
- M. Snell-Hornby e.a. (red.), *Handbuch Translation*, Tübingen 1998.
- P. Versteegen, *Vertaalkunde versus vertaalwetenschap*, Amsterdam 1993.
- T. Wilt (red.), *Bible Translation. Frames of Reference*, Manchester/Northampton 2003.

Hoe beoordeel je in 's hemelsnaam een bijbelvertaling?

Dirk Verbeek

Om die vraag te beantwoorden, is het nuttig om eerst een blik te werpen op de manier waarop in de vertaalwetenschap de begrippen 'evaluatie' en 'vertaalkwaliteit' worden gehanteerd. Vervolgens kijken we naar een aantal aspecten die belangrijk zijn bij de beoordeling van bijbelvertalingen in het algemeen en van De Nieuwe Bijbelvertaling in het bijzonder. Omdat het een beknopt overzicht is, kunnen we niet alle benaderingen evenveel recht doen. Vooral de vertaalwetenschappelijke benaderingen zijn complexer en omvatten veel meer facetten dan hier uiteengezet kan worden.

1 Evaluatie in de vertaalwetenschap

Laten we voor alle duidelijkheid vertalen als iets positiefs beschouwen. Dankzij vertalingen kunnen we talloze boeken lezen, begrijpen en *doorgeven*. Vertalen houdt als het ware 'begrip' in stand. Daartegenover staat dat vertalen ook *interpreteren* is. Het liefst, of beter het best doet de vertaler dat op een minutieuze manier, integer en verantwoord. Hij of zij treedt de brontekst op een (vertaal)kritische manier tegemoet. De vertaler maakt keuzes. Barber van de Pol, een van de grootste literaire vertalers uit ons taalgebied, zegt in dit verband – en ze overdrijft niet – dat vertalen moet worden gezien

... als een half creatief, half intellectueel beroep, taal- en cultuurvernieuwend, eigenlijk onmogelijk en daardoor de meespendste verstandelijke acrobatiek die er is.¹

Uit haar 'definitie' volgt impliciet dat vertalen geen exacte wetenschap is. In de vertaalwetenschap probeert men dan ook instrumenten aan te reiken om het complexe fenomeen te begrijpen, te vatten. Los van de oude discussie of vertalen kunst dan wel kunde is, probeert de vertaalwetenschap een ingewikkelde activiteit te

ontrafelen om inzicht te krijgen in een materie die noodzakelijk, onontbeerlijk en van levensbelang is voor elke beschaving.

Een van de *hot items* in de huidige vertaalwetenschap is zonder twijfel de beoordeling, de evaluatie van vertalingen. Het onderzoek naar de kwaliteit van vertalingen kwam in de jaren zestig van de vorige eeuw op gang, toen ook de vertaalwetenschap zelf zich begon te ontwikkelen tot de academische discipline die ze nu is. De laatste jaren zien we een groeiende interesse in en een *boom* aan publicaties over het onderwerp.

Aanvankelijk blonk de vertaalevaluatie uit in vaagheid en quasi-onverifieerbare statements. Men trachtte de kwaliteit van een vertaling te meten door deze rechtstreeks in verband te brengen met de persoonlijkheid van de vertaler en men deed nietszeggende en vage beweringen zoals 'een goede vertaling is een vertaling die niet leest als een vertaling', 'de vertaling straalt de geest van het origineel uit' en 'de vertaling leest vlotjes' – goed bedoeld, maar wetenschappelijk van weinig betekenis. De 'criticus' die dergelijke vage opinies uit, doet meestal niet eens de moeite om te analyseren. Meestal blijft het in de – ook huidige – praktijk bij een lijst van voorbeelden, willekeurig gekozen, waarbij af en toe verwezen wordt naar een ideale oplossing die verder niet gemotiveerd wordt. Was het trouwens niet de dichter en vertaler Nijhoff (naar wie een prestigieuze vertaalprijs is vernoemd) die zei: 'Lees maar, er staat niet wat er staat.'

In deze anekdotische benadering hangt de kwaliteit van de vertaling vooral af van de interpretatie en keuzes van de vertaler, die op hun beurt afhangen van zijn/haar taalkundige en culturele kennis en ervaring. De criticus houdt geen rekening met de link tussen vertaler, auteur, lezer en tekst. Het hele vertaalproces, met alle betrokken factoren, komt niet aan bod.

Vertaalwetenschappers zijn dan ook op zoek gegaan naar een eigen begrippenapparaat om de vertaalkwaliteit te kunnen beoordelen. Vooral Eugene Nida en Charles Taber hebben in de context van bijbelvertalingen een belangrijke bijdrage aan de discussie geleverd:

Readers have no access to the pure original or to the pure thought of the original author. They interpret texts through the lens of language, their experience, language, belief system, circumstances, interests, needs and agendas.²

Ze ontwikkelden het concept 'equivalentie'. In hun visie is er sprake van equivalentie wanneer de manier waarop de ontvangers van een vertaling op een vertaling reageren gelijkaardig, equivalent is aan de manier waarop de ontvangers van de brontekst op de brontekst hebben gereageerd. De vertaler moet zich uitsluitend concentreren op het overbrengen van betekenis. De vertaling is geslaagd wanneer de boodschap op een bevattelijke wijze is verwoord:

... the viability of a translation is established by its relationship to the cultural and social conditions under which it is produced and read.³

Ook hier rezen fundamentele problemen. Tot op heden is er namelijk zeer weinig empirisch onderzoek gedaan naar *equivalence* en wel omdat nauwelijks te testen valt wat die reacties precies waren en zijn. Reacties voorspellen blijkt helemaal moeilijk. En zijn reacties altijd dezelfde? Ongeacht het doel waarmee de vertaling is gemaakt? Veel vertaalwetenschappers vragen zich verder af waarom in deze benadering het origineel, de brontekst zo stiefmoederlijk behandeld wordt. Het belang van de brontekst zit eigenlijk al in de naam zelf: ze is de bron die de vertaling voortbrengt en door de brontekst te vertalen ontstaat er een hechte band tussen de originele tekst en de vertaling ervan. Die relatie is weliswaar niet altijd duidelijk voor de lezer, maar des te belangrijker als het erop aankomt een vertaling te beoordelen. Onder invloed van nieuwe stromingen in de vertaalwetenschap (hieronder laat ik er een aantal de revue passeren) en dankzij het interdisciplinaire karakter van de discipline zagen nieuwe benaderingen geleidelijk het licht.

Gevoed door de vergelijkende literatuurwetenschap en de beschrijvende vertaalwetenschap ging de vertaalkritiek op zoek naar de functie van de vertaling in het literaire systeem van de ontvangende cultuur. Vermeldenswaardig is in dit verband het baanbrekende werk van de Israëlische vertaalwetenschapper Gideon Toury. Maar omdat zijn visie op evaluatie nauwelijks verwijzingen naar de brontekst bevat (hij stelt de vertaling en de plaats ervan in de ontvangende cultuur centraal), vond ook deze aanpak minder genade in de ogen van de vertaalwetenschappers die hun licht lieten schijnen op de evaluatie van vertalingen.

Ook de filosofie en de sociologie hebben hun steentje bijgedragen aan de vertaalwetenschap, echter niet met voorstellen voor de evaluatie van vertalingen. Veeleer wilden deze wetenschappers de machtsverhoudingen in de vertaling blootleggen en de vertaler zichtbaar maken. In dit opzicht hebben ze het dikwijls over kannibalisme: vertalen is het origineel opslorpen, verslinden, absorberen en ‘transtextualiseren’. Men beschouwt de vertaling in dit kader als een tekst die in dialoog is met het origineel en met andere teksten. Een boeiende visie, die echter van weinig praktisch nut lijkt voor het beoordelen van het resultaat van de noeste arbeid van de vertaler. Veel poststructuralisten hebben hun licht geworpen op het vertalen en grepen daarbij meermaals terug naar teksten van onder andere Walter Benjamin. In hun opvattingen vervaagt de grens tussen vertaling en origineel. De vertaling is geen mimetische (nabootsende) voorstelling van het origineel, maar het origineel draagt de vertaling al in zich. Ook hier weinig praktisch toepasbare inzichten, hoewel we later nog zullen zien dat de bijzondere positie van het origineel in deze benadering ook voor het vertalen van de bijbel consequenties kan hebben.

Recenter ontstond in de vertaalwetenschap de *skopos*-theorie, gelanceerd door Katharina Rei? en Hans Vermeer. In hun visie is het doel (de *skopos*) van de vertaling de maatstaf voor alles:

Der Zweck der Translationshandlung heiligt die Mittel.⁴

Ook zij laten de brontekst een beetje in de kou staan, *quantité négligeable*, vaak uit angst of eerbied voor het origineel. De brontekst wordt gereduceerd tot de leverancier van informatie, alsof die zo eenduidig is. De vertaler bepaalt de functie van de tekst en laat zijn vertaling aansluiten bij het beoogde effect ervan. Een zwak punt van deze theorie is dat daarin de historische betekenis van een tekst wordt genegeerd. De bedoeling van de schrijver, het doelpubliek en de daarbij gekozen uitdrukingsmiddelen worden weliswaar zeer grondig geanalyseerd, maar de resultaten van deze analyse worden niet met elkaar in verband gebracht. Bovendien is nog geen enkele *skopist* erin geslaagd om het effect van een tekst empirisch vast te stellen, omdat hij niet elk effect in elke mogelijke context kan voorzien. Toch moeten we erkennen dat deze theorie wel degelijk

haar merites heeft. In de vertaaldidactiek en in de vertaalpraktijk bood en biedt ze in de eerste plaats hulp aan de vertalers van alledaagse, economische, technische en aanverwante teksten.

In de linguïstische benaderingen van de vertaalwetenschap staat de brontekst nog wel centraal, al is het niet meer in de enge zin van het woord, als absolute toetssteen voor de vertaling. De structuur van de brontekst en de betekenis ervan op verschillende niveaus is de drijvende factor tijdens het vertaalproces. Het voert te ver om hier alle invalshoeken op te sommen, maar behalve diverse en verfrissende analysemethoden is er de laatste jaren opvallend veel aandacht voor de manier waarop elegantie en creativiteit in het artistieke vertaalproces beoordeeld moeten worden.

Hoe dan ook, als iemand de kwaliteit van een vertaling moet beoordelen, dringt hij door tot de kern van het vertalen én dus indirect ook van de vertaaltheorie. Hij stelt zich vragen als: Wat is de aard van de vertaling? Welke relatie is er tussen vertaling en origineel en tussen tekst(en) en tekstkenmerk(en)? En tussen de manieren waarop de betrokken partijen ze beschouwen (auteurs, vertalers, lezers, critici)? En de belangrijkste vraag: Wat zijn de gevolgen van al deze relaties voor de vertaling?

Eigenlijk heeft men binnen de vertaalwetenschap pas echt oog gekregen voor de vertaalkwaliteit door de toenemende rol van het vertalen in onze globaliserende wereld. *Le marché oblige*. Pas sinds een aantal jaren wordt in termen van kwantitatieve criteria onderzoek gedaan naar de evaluatiepraktijk. Niet alleen binnen de vertaalwetenschap, trouwens, want vele instituten en organisaties ontwikkelen hun eigen onderbouwde modellen ter evaluatie en in Duitsland is er zelfs een uitgebreide wetgeving over de aansprakelijkheid van de vertaler.

Gelukkig blijft het niet bij criteria alleen, maar probeert men steeds beter inzicht te krijgen in de attitudes, verwachtingen en individuele benaderingen die het ontstaan van dergelijke criteria beïnvloeden en bepalen. Zo stelt vertaalwetenschapper Susanne Lauscher:

Een vertaling evalueren is een procedure waarbij iemand die evalueert een doeltekst vergelijkt met een min of meer expliciete en ideale versie van de doeltekst.⁵

Aan de hand van deze vergelijking wordt de eigenlijke doeltekst beoordeeld.

Dit roept de vragen op die ook van belang zijn voor de beoordeling van bijbelvertalingen: Wie beoordeelt de vertaling, vanuit welke context en met welk doel? Zijn het de klanten, lezers, vertaalcritici, literatuurwetenschappers, gelovigen? Hebben ze de vertaling nodig om aan werk te geraken, om les te geven, om te bekeren? Welke ervaring heeft de beoordelaar en welke kennis heeft hij/zij vergaard? Hoe moet die ideale vertaling waarmee de eigenlijke vertaling wordt vergeleken er dan wel uitzien? Welke andere elementen spelen daarbij een rol? Denk hierbij aan de vertaalgeschiedenis, de heersende smaak, de cultuurgebonden (ver)taalconventies, de talrijke vertaalprincipes – ook al kunnen die binnen een bepaalde maatschappij intern nog sterk verschillen. En hoe zit het met de status van het origineel?

De ontwikkelingen binnen de vertaalwetenschap spelen een grote rol in de manier waarop vertaalkwaliteit heden ten dage wordt behandeld. Of dit nu gebeurt aan de hand van het aloude functionalisme, met equivalentiebegrippen, *skopos*-beginselen of met meer aandacht voor de procesgerichte aanpak door de vertaler en de daaruit voortvloeiende vertaalkeuzes – in de zoektocht naar een wetenschappelijk verantwoorde definitie van ‘vertaalkwaliteit’ neemt men steeds minder genoegen met de veralgemeniseringen uit de beperkte kritische praktijk en de eenzijdige benaderingen van de eerste vertaalwetenschappers. De Engelse vertaalwetenschapper Peter Newmark gunt ons een betere blik in de vertaalwetenschappelijke keuken van vandaag:

Ultimately standards are relative, however much one tries to base them on criteria other than norms. The difficulty lies not so much in knowing or recognizing what a good translation is, as in generalizing with trite definitions that are little short of truism, since there are as many types of translations as there are texts.⁶

Voor de ontwikkeling van de vertaalkritiek/evaluatie binnen de vertaalwetenschap is ook omgekeerde input, dus vanuit de praktijk van het vertalen naar de theorie, van levensbelang. De vertaalpraktijk

met al zijn complexe situaties kan de (bij wijlen onnodig benadrukte en in stand gehouden) kloof tussen vertaalpraktijk en vertaaltheorie helpen overbruggen. De NBV beschouwen we in dit opzicht als een lichtend voorbeeld.

Wordt die kloof niet overbrugd, dan zal elk model ter evaluatie speculatief en vaag blijven. Bovendien zijn oordelen die gebaseerd zijn op niet – geëxpliciteerde normen en criteria vaak te herleiden tot de hardnekkige traditionele tweedelingen die vanuit de anekdotische vertaalkritiek in leven worden gehouden: goed/slecht, letterlijk/vrij – de Vlaamse stervertaler Frans Denissen sprak in het *Nieuw Wereldtijdschrift* ooit over ‘het gendarmekoppel “adequaat” en “acceptabel”’.

2 Het vertalen van de bijbel

Welke vertaalkritische mechanismen treden in werking als we een bijbelvertaling onder ogen krijgen? Heel dikwijls lezen of horen we in de kritieken ‘dat stond er toch niet’. De vertaling wordt onvoldoende bevonden omdat ze niet tot de brontekst te herleiden valt. Maar bepalen ‘wat er stond’ is allerminst eenvoudig. Zelfs de brontekst zelf is in het geval van de bijbel niet ondubbelzinnig. De beeldvorming en overlevering hebben ons met verschillende al dan niet tegenstrijdige interpretaties opgezadeld.

Hoe vaak komt het niet voor dat critici speuren naar woorden en zinsneden die zij vervolgens uit de context halen en een autonome status toebedelen? Uiteindelijk voeren zij ze op als symbool voor de hele vertaalde tekst. Een grondige en systematische analyse die aantoonde of deze segmenten het geheel van de tekst beïnvloeden en hoe ze dat dan wel doen, blijft achterwege.

Critici van bijbelvertalingen lijken eerder in het luchtledige te zweven: ze leveren kritiek vanuit hun eigen visie en houden bij een vermeende vertaalfout op geen enkele manier rekening met de gebruikte vertaalmethode. Wat fouten zijn in de ogen van de criticus, zijn vaak fenomenen, *verschuivingen* die het gevolg zijn van de gehanteerde methode

Een van de gevolgen is dat de vertaler een beoordeling opgedrongen krijgt die niet past bij de door hem gekozen vertaalmethode, alle verantwoordingen ten spijt. De beoordelaars negeren niet alleen de meth-

ode, maar ook de functie van de nieuwe vertaling in een bepaalde cultuur, tijd of organisatie. Indien de vertaalmethode expliciet melding maakt van de functie die de vertalers van de doeltekst voor ogen hebben, dan kunnen bepaalde vertaalkeuzes moeilijk afgerekend worden aan de hand van een andere vertaalopvatting of functie.

Toen we het hierboven over de verschillende ontwikkelingen in de vertaalwetenschap hadden, hebben we geprobeerd duidelijk te maken dat vertaalkritiek rechtstreeks gelinkt moet worden aan de vragen die de vertaler in zijn vertaalmethode heeft trachten op te lossen. De vertaalbeschrijving die daardoor ontstaat, probeert dan niet zozeer een oordeel te vellen over de verschuivingen die men in een vertaling kan aantreffen, maar probeert de oorzaken van die verschuivingen bloot te leggen en te verklaren: kijken wat er is gebeurd om iets te kunnen zeggen over de reden waarom dat is gebeurd. Pas dan kan sprake zijn van een gefundeerd (vertaal)kritisch oordeel.

Welnu, een van de belangrijkste aspecten in de vertaalkritiek van bijbelvertalingen is natuurlijk dat de bijbel al eerder, al talloze keren is vertaald. Vergelijken wordt dan wel heel voor de hand liggend, ware het niet dat de andere bestaande vertalingen op basis van andere maatstaven en criteria het licht zagen.

Bovendien hebben deze eerdere versies hun plaats in de cultuur, tijd en instituties al weten te veroveren en zijn ze in die zin al genormeerd en geaccepteerd. Toch mogen we niet uit het oog verliezen dat deze vertalingen hetzelfde moeilijke proces hebben doorlopen en dat de nieuwkomeling dus vanuit een tweederangs positie moeilijk kan opboksen tegen de 'oudgedienden'. Het is logisch dat in deze competitiedrang de nieuwe keuzes, de nieuwe methodes meer blootstaan aan kritiek.

Misschien moeten we ons ook afvragen wat dé bijbel is die vertaald werd. Het is duidelijk niet één boek maar een amalgaam van boeken met uiteenlopende genres, waar verschillende auteurs aan geschreven hebben, op verschillende plaatsen, in verschillende periodes en zelfs in verschillende talen.

In dit opzicht wordt het duidelijk dat de bijbel een zeer gevoelige tekst is, om een term van de Engelse taalwetenschapper Karl Simms te gebruiken. *Sensitive* qua aard, *sensitive* voor de lezers. Omdat ze willen begrijpen, maar ook beïnvloeden. Ze willen doen geloven.

What makes a text sacred is the belief that it expresses the intention

of THE original Author, so, that the author of the text in the commonly understood sense is merely a scribe, one who transcribes a more originary Word with which he is inspired.⁷

De gevoeligheid van een *sacred text* zit ingebakken in de brontekst en heeft daardoor ook gevolgen voor de vertaling.

Sacred texts ... present unique problems of sensitivity. ... they themselves theorise translation, so that a translation should not only be faithful in the sense commonly understood by translators, but also faithful to the theory of translation presented by the text itself.⁸

Bijgevolg ontstaat er voor de vertaler een aanzienlijke spanning tussen 'letterlijkheid' en 'functionaliteit', wanneer de culturele normen en verwachtingen van de brontekst- en doeltaallezers radicaal van elkaar verschillen en er uit de tekst een drang, een noodzaak tot 'letterlijke' waarheid spreekt. Pas als de vertaler zich bewust is van die spanning die eigen is aan een heilige, *sensitive text*, kan hij/zij keuzes maken waarbij de onbegrijpelijke letterlijkheid en de subjectieve vertaalbemoeyenis op elkaar worden afgestemd.

Dit levert ook voor de vertaalkritiek interessante inzichten op. Eigenlijk ligt er een enorm zware druk op de schouders van de vertaler om het traditionele taalgebruik te bewaren. Een bijbel die oud-erwets, oud en archaisch klinkt, lijkt immers dicht bij het origineel te staan. Vreemde, onalledaagse teksten hebben iets mystieks, bijna bovennatuurlijks over zich en het mysterie van het woord beantwoordt zo aan het mysterie van het geloof. Dergelijke vertalingen, die de betekenis van een tekst verhullen, moeten wel direct van de heilige Geest afstammen. De betekenis mogen blootleggen is dan een zegen Gods. Eugene Nida zegt in dit verband:

Religious terminology has always been conservative and especially so in religions claiming verbal inspiration of historical texts, because the words themselves are regarded by many as being essentially dictated by deity. And the longer such words have been in use, the greater is the importance attached to them.⁹

Een ander aspect van deze relatie tussen brontekst en doelttekst is het feit dat de bijbel al een vertaling is. Het gaat om oerteksten die via overlevering en vertaling tot ons zijn gekomen en dus zelf al onderwerp van exegese en interpretatie zijn geweest. Er is geen kladversie van de bijbel beschikbaar. Verschillende vertalers en auteurs hebben er de hand in gehad. Ook daarmee moeten we rekening houden. De brontekst ligt dus niet zo vast en specifieke problematische brontekstelementen zullen derhalve hun invloed op de vertaalkeuzes hebben gehad. Hiermee zal bij de beoordeling uiteraard rekening gehouden moeten worden. Theologische kritiek en grondtekstkritiek zijn in dit opzicht van levensbelang.

Een vertaler wordt dus meer dan eens geconfronteerd met de dubbele vertaalstatus van de bijbel. Zijn/haar vertaalkeuzes worden hierdoor gestuurd. De Vlaamse vertaalwetenschapper Henri Bloemen stelt het zo:

Is de heilige tekst het aan de mensen geopenbaarde woord van God of is het de verhalende, poëtiserende, literariserende neerslag van de ervaring van een volk met God?¹⁰

In het eerste geval is de vertaler een inbreker, een beeldenstormer; in het beste geval beschouwt men hem/haar als een bedeesde volgeling die de tekst met voldoende schroom benadert. De vraag blijft of hij of zij de bijbel wel kan of mag vertalen. Als het toch wordt gedaan dan liefst zo woordelijk mogelijk om de brontekst voor de lezers duidelijk zichtbaar te houden.

In het andere geval kan de vertaler die 'onvertaalbaarheid' omzeilen en zich met een zekere vrijheid van zijn taak kwijten: de ervaring van een volk met God voor de lezers van nu verstaanbaar maken. Enkele vertaalwetenschappers stellen ons gerust door te betogen dat de status van het oorspronkelijke woord, en daarmee de onvertaalbaarheid, hoe dan ook het vertaalproces binnensijpelen en niet te negeren zijn. Ook de vertaling draagt de gevoeligheid – daar hebben we het woord weer – van de brontekst in zich. Het mysterie werkt ook door in de doelttekst, een tekst die het heilige karakter van de woorden opnieuw realiseert.

3 De Nieuwe Bijbelvertaling

Het is interessant te bezien hoe De Nieuwe Bijbelvertaling zich verhoudt tot deze uitersten, ze door middel van een geëxpliciteerde methodiek tracht op te vangen en er zelfs op anticipeert. Ton Naaijkens stelt:

Het bijzondere van de NBV zit hem in de volgende elementen: er wordt vertaald door koppels in plaats van individuen, op grond van een expliciete methode die gebaseerd is op hedendaagse (taal- en vertaal-)wetenschappelijke inzichten, met vertaalopvattingen die geënt lijken op methoden die in zwang zijn bij het literaire vertalen.¹¹

Uit *Werk in uitvoering* en uit het handboek van het vertaalproject komen we niet alleen te weten hoe deze vertaling tot stand is gekomen, maar ook hoe ze gelezen en beoordeeld wil worden. Er is immers een groot verschil tussen enerzijds een evaluatie die het resultaat meet met normen die passen bij de gevolgde benadering en anderzijds een evaluatie die maatstaven aanlegt die horen bij een andere dan de gekozen vertaalstrategie. De vertaalmethode funktioneert niet alleen als richtlijn voor de vertalers, maar ook als toetsteen bij de beoordeling van de vertaling. De NBV heiligt het algemene principe dat de toegankelijkheid van de tekst niet mag worden belemmerd door de vreemdheid van het taalgebruik. Dit mondde uit in de bekende doeltaalgerichte en brontekstgetrouwe aanpak, de wederzijdse doordringing van vorm en boodschap.

Gefundeerde opmerkingen over de vertaling kunnen dus pas worden gemaakt op grond van de volgende vergelijkingsmethode-indrie-stappen: de brontekst wordt vergeleken met de brontaal en de vertaling met de doeltaal, om overeenkomsten en afwijkingen ten opzichte van de norm van het taalsysteem te kunnen constateren. Pas daarna kunnen brontekst en vertaling, indirect, met elkaar worden vergeleken. Geen enkele vertaalmethode is ideaal, maar een consistente methodiek laat ook voldoende ruimte aan de vertaler om voorzichtig om te gaan met de sensitieve delen van zijn brontekst. Bovendien is er in de NBV gewerkt met vertaalkoppels, exegeet *meets* neerlandicus. De een staat garant voor de getrouwheid aan de

brontekst, de andere waakt over de doeltaalgerichtheid. Pas als de exegeet zegt dat de vertaling het Hebreeuws (of het Aramees of het Grieks) correct weergeeft en de neerlandicus zegt dat alles in een goed Nederlands is geformuleerd, kan de vertaling naar de volgende kritische ronde.

Men kan zich afvragen of een dergelijke methode een rijke dan wel een armoedige vertaling oplevert. Is de NBV daardoor een compromisvertaling geworden? Vertaler en vertaalwetenschapper Arthur Langeveld schrijft:

Zou het nadeel van het voordeel van de bijna ideale werkwijze van de NBV dan zijn dat de individuele briljante vondst, de idiosyncrasie van de individuele vertaler, de persoonlijke goede vondst is ondergesneeuwd in al dat teamwork? ¹²

Persoonlijk lijkt dat ons een te simplistische benadering. Een vertaler zal zich nooit laten leiden door één richtsnoer, maar het vertaaldilemma uitspitten om tot een verantwoorde keuze te komen. Uiteraard wordt die keuze opnieuw tegen het licht van de principes gehouden en zal allicht één van de factoren de doorslag geven, maar niet dan ná een zeer minutieuze afweging van alle kritieken. De extra waarborg voor kwaliteit, in dit opzicht, schuilt in een andere aanpak, namelijk één waarin op verschillende momenten plaats was voor commentaar van *reviewers*, toetsers, supervisors, literatoren, een coördinatieteam, een Vlaams lezerspanel en een werkgroep liturgische aspecten. Ook kritiek op de voorpublicaties (zoals de titel *Werk in uitvoering* al suggereerde) werd meegenomen, evenals de ontelbare recensies en columns in de media. Een lovenswaardige aanpak om subjectiviteit zoveel mogelijk te mijden.

De geleverde kritieken hebben volgens ons tot nog toe een verrijkend effect gehad, of ze nu over de gevolgde methode dan wel over het project *an sich* gingen. Iedereen kan lezen hoe vertaalprocessen, keuzes en zelfs methodes waar nodig werden bijgestuurd (zie het artikel van Tamara Mewe in deze bundel). Het is daarmee ook duidelijk gebleken dat de vertaalmethode geen alibifunctie heeft vervuld. De individuele vertaalkeuzes komen voort uit die methode. Sommige bijbelteksten liggen vast verankerd in de traditie. Ook dat is een bron van kritiek, soms in weerwil van de gevolgde methode.

Of over twintig jaar ‘voederbak’ dan wel ‘kribbe’ in het kerstverhaal zal opduiken, zal de tijd uitwijzen. Sommige neologismen die door de NBV het licht zagen, klinken ons prachtig in de oren (huidvraat, klanktaal), maar of ze zullen overleven, is een andere vraag.

Hiermee zijn we bij het laatste aspect ter beoordeling aanbeland: ook de gebruikers zullen allicht hun duit in het zakje doen. De NBV wil een liturgische bijbel zijn, met andere woorden vooral drijven op ritme, zinsbouw en helder taalgebruik en dus een eerste klas voorleesbijbel zijn. Dit is een op het eerste gezicht een gemakkelijk te toetsen criterium. Maar of we de bijbel voorlezen aan jongvolwassenen dan wel bejaarde ongelovigen; het zal verschillende resultaten opleveren. Over twintig jaar zullen we het onze kinderen moeten vragen.

Naast een liturgische bijbel wil de NBV een cultuurbijbel zijn, waarin de gelaagdheid van de teksten, de specificiteit van de stijlen en de idiosyncrasie van het taalgebruik doorschijnen. De mooi uitgegeven bijbel van Athenaeum-Polak & Van Gennep prijkt naast de wonderbaarlijk vertaalde *Don Quichot* van Cervantes en de *Goddelijke Komēdie* van Dante.

Uiteraard zijn er de talloze gevoelsmatige reacties (*was sich liebt, das neckt sich*). Er zijn tradities en gevoeligheden. Iets wat nu als traditioneel wordt ervaren, is ooit nieuw geweest. De NBV is door die drang naar iets nieuws ontstaan en zal die rol dan ook moeten vervullen. Niet vanuit een gebrek aan respect voor die tradities, niet om per se te willen vernieuwen, maar met de besproken doelen voor ogen.

Indien we vertaling in het algemeen en de NBV in het bijzonder als een verrijking kunnen beschouwen, in plaats van ze te beoordelen in termen van verlies, hebben we er alles bij te winnen die rijkdom op te sporen. Pragmatisch, relativerend en met respect. Want doen we dat niet, dan blijven we ter plaatse trappelen.

Critici, scherp uw pennen, maar doop ze niet meer in rode inkt. Want, om te eindigen met de woorden van Barber van de Pol:

Wie aandachtig leest, wordt ruimhartig. Wie aandachtig naar een vertaling kijkt, krijgt vleugels. Wie niet bang is voor analyse, gaat in poëzie geloven.¹³

Noten

- ¹ B. van de Pol, *Cervantes en co: in plaats van voetnoten*, Amsterdam 2000, p. 25.
- ² Th. Wilt, *Bible Translation: Frames of Reference*, Manchester 2003, p. 8.
- ³ L. Venuti, *The Translator's Invisibility – A History of Translation*, London 1995, p. 17-18.
- ⁴ K. Rei_ en H.J. Vermeer, *Grundlegung einer Allgemeinen Translationstheorie*, Tübingen 1994, p. 96.
- ⁵ S. Lauscher, 'Translation Quality Assessment – Where can Theory and Practice meet?' in: *The Translator* 6.2 (2000), p. 162 (vertaling Dirk Verbeeck).
- ⁶ P. Newmark, *A Textbook of Translation*, New York 1988, p. 192.
- ⁷ K. Simms, *Translating Sensitive Texts: Linguistic Aspects*, Amsterdam/Atlanta 1997, p. 19.
- ⁸ Simms, *Translating Sensitive Texts*, p. 21.
- ⁹ Nida in Simms, *Translating Sensitive Texts*, p. 194.
- ¹⁰ H. Bloemen, 'Over de persreacties op de Nieuwe Bijbelvertaling' in: *Filter, Tijdschrift voor vertalen en vertaalwetenschap* 6.4 (1999), p. 3-4.
- ¹¹ T. Naaijkens, *De slag om Shelley en andere essays over vertalen*, Nijmegen 2002, p. 143.
- ¹² A. Langeveld, 'Meelezen in de NBV' in: *Met Andere Woorden* 23.2 (1998), p. 8.
- ¹³ B. van de Pol, *Cervantes en co: in plaats van voetnoten*, Amsterdam 2000, p. 26.

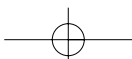
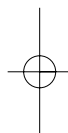
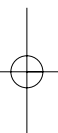
Bibliografie

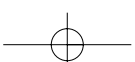
- H. Bloemen, 'Over de persreacties op de Nieuwe Bijbelvertaling' in: *Filter, Tijdschrift voor vertalen en vertaalwetenschap* 6.4 (1999), p. 2-16.
- Handboek voor de Nieuwe Bijbelvertaling*, Haarlem 1998.
- S. Lauscher, 'Translation Quality Assessment – Where can Theory and Practice meet?' in: *The Translator* 6.2 (2000), p. 149-168.

- A. Langeveld, 'Meelezen in de NBV' in: *Met Andere Woorden* 23.2 (1998), p. 2-8.
- T. Naaijkens, *De slag om Shelley en andere essays over vertalen*, Nijmegen 2002.
- P. Newmark, *A Textbook of Translation*, New York 1988.
- B. van de Pol, *Cervantes en co: in plaats van voetnoten*, Amsterdam 2000.
- K. Rei_ en H.J. Vermeer, *Grundlegung einer Allgemeinen Translationstheorie*, Tübingen 1994.
- K. Simms, *Translating Sensitive Texts: Linguistic Aspects*. Amsterdam/Atlanta 1997.
- L. Venuti, *The Translator's Invisibility – A History of Translation*, London 1995.
- Werk in Uitvoering*, Haarlem/'s-Hertogenbosch 1998.
- Th. Wilt, *Bible Translation: Frames of Reference*, Manchester 2003.

Deel III

Transculturatie





Inleiding

Wie als Europeaan voor het eerst in de Verenigde Staten van Amerika komt en in een hotel of een restaurant nietsvermoedend naar het toilet vraagt, kan van het kastje naar de muur gestuurd worden. Het personeel kan je niet-begrijpend aankijken of zelfs weglopen. In de Amerikaanse cultuur is het woord 'toilets' taboe, niet netjes. Wie goed geholpen wil worden in de VS, moet daarom een woord kiezen dat gangbaar is in de Amerikaanse cultuur, zoals 'washrooms', 'bathrooms' of 'lavatories'.

De vier bijdragen in dit gedeelte gaan over vertalen en cultuurverschillen. Het is duidelijk dat er enorm grote verschillen bestaan tussen de oude culturen van het Nabije Oosten en het oostelijke deel van het Middellandse-Zeegebied waarin de bijbelse geschriften duizenden jaren geleden, over een periode van eeuwen, ontstonden (de zogenaamde brontcultuur) en de moderne, voortdurend aan verandering onderhevige cultuur waarin hedendaagse vertalingen moeten functioneren (de zogenaamde doelcultuur). Wereldbeeld, sociale verhoudingen, familierelaties, leefgewoonten, gedragscodes, de verhouding tussen de seksen enzovoort, het zijn evenzovele gebieden waarop we grote verschillen tussen de culturen kunnen waarnemen. De hedendaagse bijbelvertalers staan daarbij telkens weer voor een dilemma: aan de ene kant moeten zij de voor ons vaak vreemde elementen van de brontcultuur in de vertaling zó weergeven dat ze begrijpelijk zijn voor moderne lezers, aan de andere kant mag niet te veel van de brontcultuur verloren gaan. Wanneer er in de brontekst sprake is van culturele elementen die in de doelcultuur onbekend zijn, kan een vertaler ervoor kiezen die te laten staan, of ze uit te leggen, of ze in de doelttekst vervangen door culturele elementen die in de doelcultuur wel bekend zijn (en in de brontcultuur niet). In dat laatste geval is sprake van transculturatie.

Nelleke de Jong-van den Berg bespreekt in haar bijdrage 'Hoe vreemd wilt u het hebben? Transculturatie en bijbelvertalen' het begrip transculturatie en de implicaties daarvan voor het ambacht bijbelvertalen. Wat doe je tijdens het vertalen bijvoorbeeld met culturele elementen die in de ontvangende cultuur onbekend zijn? Het

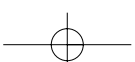
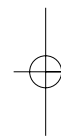
theoretische model van James S. Holmes brengt de keuzemogelijkheden voor vertalers in kaart. Zij kunnen hun positie kiezen ergens tussen de elkaar kruisende assen van exotisering en naturalisering enerzijds en historisering en modernisering anderzijds. Exotisering en historisering sluiten aan bij de brontaal en de broncultuur: naturalisering en modernisering bij de doeltaal en doelcultuur. De bijdrage geeft aan hoe het model van Holmes toegepast kan worden. Goed gekozen voorbeelden tonen hoe met vreemde elementen van de brontekst omgegaan kan worden en laten verrassenderwijs ook het vreemde in de doelttekst uitkomen. Ook wordt in deze bijdrage uiteengezet wanneer de vertalers van de NBV voor het transcultureren van wendingen en begrippen gekozen hebben en wanneer niet.

In de bijdrage van Jan Willem van Henten 'Namen doen ertoe: bijbelse namen en transculturatie' staat de vertaling van enkele namen voor individuen en groepen in het Nieuwe Testament centraal. Namen spelen een belangrijke rol in de bijbel, omdat zij vaak een verwijzende of symbolische betekenis hebben. Deze betekenis is meestal duidelijk op het niveau van de brontaal en de broncultuur, maar kan bij een letterlijke weergave voor hedendaagse lezers onbegrijpelijk zijn, terwijl een transculturerende weergave in natuurlijk Nederlands veel van de betekenis in de brontekst verloren kan laten gaan. Welke oplossing hebben de vertalers van de NBV voor dit probleem gekozen en hoe bevredigend is hun aanpak? De bijdrage gaat over de vertaling van enkele namen met 'Israël' in het tweeluik Lucas-Handelingen, de opvallende persoonsnaam Simon Kananeüs voor één van Jezus' leerlingen en de weergave van een naam die in de Statenvertaling de 'synagoge des satans' heet.

Janet Dyk vergelijkt in 'De dorsvloerscène in Ruth 3: suggestieve lezingen en interculturele overwegingen' twee lezingen van het bekende verhaal in Ruth 3 vanuit het oogpunt van transculturatie. Haar artikel laat zien hoe sterk interpretaties van een bijbelse passage bepaald worden door gewoontes en vanzelfsprekendheden in de ontvangende cultuur. Westerse uitleg van allerlei details in het verhaal, zoals de plaats van de dorsvloer, het tijdstip, het zich wassen, zalven en aankleden van Ruth en het gebruik van de werkwoorden 'liggen', 'kennen', 'ontbloten', 'komen' en 'ingaan', leidt vaak tot de conclusie dat Ruth van Noömi de opdracht had gekregen Boaz op

de dorsvloer te verleiden. Ook interpretaties die niet zo ver willen gaan, geven het verhaal toch een sterk seksuele lading. Dat ligt heel anders in de lezing van Ruth 3 bij de Bowa-stam uit Mali, Afrika. Ook de lezers van de Bowa plaatsen het verhaal in hun eigen culturele milieu en lezen het tegen de achtergrond van een bekende gewoonte van jonge mannen en vrouwen om volgens bepaalde regels de nacht met elkaar door te brengen. Daarbij gaat het niet om seksueel plezier maar om het vinden van een levenspartner en het krijgen van nageslacht. De details van het verhaal sluiten goed aan bij dit gebruik en dat vergemakkelijkt de overzetting van het verhaal naar de cultuur van de Bowa, omdat de genoemde speciale ontmoeting van jonge mannen en vrouwen het interpretatiekader vormt.

Ten slotte constateert Rieuwerd Buitenwerf in zijn bijdrage 'Broeders en zusters: het inclusief vertalen van *adelfoi* en *andres adelfoi*' dat het Griekse woord *adelfoi* (letterlijk 'broers' of 'broeders') in Nederlandse bijbelvertalingen in de loop van de twintigste eeuw steeds vaker vertaald is met 'broeders en zusters'. In de NBV is zelfs de uitdrukking *andres adelfoi* (letterlijk 'mannen broeders'), die dertien keer in Handelingen voorkomt, enkele malen inclusief met 'broeders en zusters' vertaald. Voor het expliciet inclusief vertalen van beide termen blijken echter geen overtuigende argumenten ontleend te kunnen worden aan de grammatica van de brontaal en ook onze kennis over de broncultuur ondersteunt de keuze niet. De inclusieve vertaling 'broeders en zusters' is daarom een vorm van transculturatie die geen recht doet aan de verhouding tussen mannen en vrouwen in de vroegchristelijke gemeenten. Omdat de vertalers echter ook de doelcultuur in het oog moeten houden, waarin gelijkheid tussen mannen en vrouwen een belangrijk punt is, is de exclusieve vertaling van *adelfoi* met 'broeders' evenmin gelukkig. Seksneutrale vertalingen van het woord verdienen de voorkeur: die voorkómen een anachronistische weergave en zijn bovendien voor veel moderne bijbellezers begrijpelijk en aanvaardbaar.



Hoe vreemd wilt u het hebben? Transculturatie en bijbelvertalen

Nelleke de Jong-van den Berg

In het voorjaar van 2004 las ik in *The Bible Translator* een artikel met de titel ‘Who’s God in Papua New Guinea?’, van de hand van Norm Mundheck. Het hielp me om de worsteling van de medewerkers aan De Nieuwe Bijbelvertaling met de weergave van de Godsnaam in een breder en verfrissend relativerend perspectief te zien. Hier wil ik de tekst van Mundheck aanhalen om het theoretische begrip ‘transculturatie’ en de implicaties ervan voor het bijbelvertalen in te leiden.

Welke naam kies je voor God als je de bijbel vertaalt in een taal van een gebied waar het christelijk geloof nog niet of nog maar nauwelijks bekend is? Allereerst zoek je in het traditionele geloofssysteem naar woorden en namen die in de betreffende cultuur worden gebruikt voor wat Mundheck *the spirit being* noemt. Vaak blijkt een *perfect match* echter niet mogelijk: er is bijvoorbeeld wel een ‘spirit being’ dat schepper is, maar dat blijkt dan ook vrouw en kinderen te hebben; of het is juist een wezen dat weet wat je doet, dat je niet met offers hoeft te paaien, dat in de hemel woont – maar dat weer niet schepper is ... Toch hoeft dat de keuze voor bepaalde woorden of namen niet in de weg te staan. Mundheck ontdekte dat oude verhalen over het betreffende *spirit being* geleidelijk in de vergetelheid raakten, zodat het ‘nieuwe’ godsbeeld ging passen bij de ‘oude’ naam. Het kwam echter ook voor dat de eerste vertalers, vaak missionarissen, geen passend doeltaal-woord vonden, of de niet-passende eigenschappen van het *spirit being* doorslaggevend vonden om níet voor het inheemse woord te kiezen. Dan werd gekozen voor een omschrijving in de betreffende taal, voor een leenwoord uit een regionaal verwante taal, of voor een Latijns, Hebreeuws, Grieks of Engels woord, dat eventueel nog met behulp van een voor- of achtervoegsel in de doeltaal werd ingepast – met deze laatste keuze lijkt het vreemde, nieuwe van het *spirit being* bewust benadrukt te worden.

Dit verhaal uit de praktijk illustreert een van de kernbegrippen uit de vertaalwetenschap, transculturatie. Vertalen is, het is bijna te basaal voor woorden, het overzetten van een tekst in de ene naar een tekst in de andere taal. Maar een tekst is altijd geworteld in een cultuur. En wat doe je tijdens het vertalen met culturele elementen die in de ontvangende cultuur onbekend zijn, of die een associatie oproepen die verschilt van de culturele connotatie in de broncultuur? De strategie kan variëren van 'je geheel overleveren aan het vreemde' tot 'je het vreemde toe-eigenen, het naar je hand zetten', met alle nuances daartussen. Over deze kwestie is in de vertaalwetenschap veel getheoretiseerd. Ik zal daarvan geen uitpuittend overzicht presenteren. Eén wetenschapper kan zonder bezwaar als representant worden opgevoerd. In zijn essay 'Rebuilding the Bridge at Bommel: Notes on the Limits of Translatability' presenteert James S. Holmes naar mijn mening een als definitief te beschouwen synthese. Volgens Holmes vindt alle vertaalwerk plaats op drie niveaus: dat van de taal (hij noemt dat de *linguistic context*), van de tekst (de *literary intertext*) en van de cultuur (de *socio-cultural situation*). Op elk van die drie niveaus kan en moet de vertaler kiezen tussen exotiserend of naturaliserend vertalen én tussen historiserend of moderniserend vertalen.¹

Het talig niveau laat ik hier voor wat het is; voor het begrip transculturatie zijn met name het tekstuele en het culturele niveau van belang. Op het socio-culturele niveau is sprake van exotiseren wanneer vertalers de culturele realia uit de broncultuur zonder meer laten staan, terwijl er op dat niveau sprake is van naturaliseren wanneer het broncultuur-decor is vervangen door een doelcultuur-situatie. Een voorbeeld van het laatste: Plautus' *Aulularia*, een komedie die in Rome speelt, wordt door P.C. Hooft vertaald ('naar 'slandts gheleghentheyte verduytscht') en in Amsterdam gesitueerd, onder de titel *Warenar*.

Op het socio-culturele niveau is sprake van moderniseren wanneer thema's of motieven worden aangepast. Een voorbeeld: een *rondeau* van de Franse, vijftiende-eeuwse dichter Charles d'Orléans, waarin jongelingen op vurige paarden figureren, vertaald als een gedicht met een veel vrijere verslengte, waarin in leer gestoken jongens op motoren rondrijden; zou je er een rondeel van maken, dan historiseer je op tekstueel niveau, want een *rondeau* was in de vijftiende

eeuw modern en een rondeel inmiddels ietwat ouderwets, omdat het vooral aan (vijftiende-eeuwse) rederijkers doet denken.

Je kunt deze vertaalstrategieën, deze keuzes, uitzetten in een assenkruis. De x-as loopt van exotiseren naar naturaliseren, de y-as van historiseren naar moderniseren. Zo kun je in principe elke vertaling in een zogenaamd 'Holmes' cross' plaatsen, of liever elke vertaalbeslissing, want vertalingen-in-hun-geheel zijn het resultaat van een zo groot aantal zo complex samenhangende beslissingen dat je die onrecht zou doen wanneer je ze in hun geheel in het kruis zou willen plaatsen.

Holmes ziet wel enkele algemene tendensen. Tegenwoordig lijken vertalers te neigen naar modernisering en naturalisering op het niveau van de taal; op het niveau van de tekst is die neiging er ook, al is ze minder; op het niveau van de cultuur kiezen ze juist voor historiseren en exotiseren. In de negentiende eeuw werd op alle niveaus veel meer geëxotiseerd en gehistoriseerd, terwijl in de achttiende eeuw globaal gesproken gekozen werd voor modernisering en naturalisering, zelfs op het socio-culturele niveau.

Met Holmes' artikel in de hand kun je dus zeggen dat er sprake is van transculturatie wanneer op socio-cultureel niveau wordt genaturaliseerd en/of gemoderniseerd. Ook naturalisatie en/of modernisering op tekstueel niveau heeft transculturatie tot gevolg. Het *Handboek* dat de vertalers tijdens het NBV-project tot leidraad diende, formuleerde het als volgt: wanneer je, tijdens het vertalen, 'een element uit de brontekst dat in de doelcultuur ontbreekt of is verdwenen, [vervangt] door een element dat in de doelcultuur wel bekend is, maar in de broncultuur ontbreekt',² dan is er sprake van transculturatie.

Of en in welke mate er bij het bijbelvertalen in het algemeen en in de NBV in het bijzonder sprake is van transculturatie of juist niet, is de vraag die in dit artikel beantwoord zal worden. Ik zal daarbij niet alleen ingaan op wat er gebeurt met het vreemde in de brontekst, maar ook aandacht besteden aan het vreemde van de doelttekst.

1 Het vreemde in de brontekst

Kijken we naar de Statenvertaling, dan kunnen we constateren dat deze bijbelvertaling zonder meer vervreemdend genoemd kan worden, dus het tegendeel van transculturend. Op talig niveau was ze

dat in de zeventiende eeuw al en nu is ze dat nog steeds, zo niet nog meer. Op tekstueel niveau is de Statenvertaling wellicht iets transculturend, aangezien geen rekening is gehouden met proza en poëzie. Het Hooglied en de Psalmen zien er hetzelfde uit als Genesis en Handelingen. Op socio-cultureel niveau is de vertaling wel weer vervreemdend _ dankzij de tekst van de Statenvertaling zijn tal van gebruiken uit de bijbelse cultuur zelfs tot het Nederlandse taaleigen gaan behoren.

In het andere uiterste van het spectrum kan de Groot Nieuws Bijbel geplaatst worden. Deze vertaling in de omgangstaal is met name op het niveau van de cultuur zonder meer transculturend: veel realia uit de brontekst worden uitgelegd of vereenvoudigd.

En De Nieuwe Bijbelvertaling, waar in het spectrum bevindt die zich? Het basis-vertaalprincipe, brontekstgetrouwheid en doeltaalgerichtheid, geeft al een aanwijzing: brontaalkenmerken (zoals woordvolgorde, veel constructies met tegenwoordige deelwoorden) worden niet overgebracht, brontekstkenmerken (zoals bijvoorbeeld functionele vormaspecten, woordspel, beelden, motieven, allusies enzovoort) worden wel overgebracht. Kenmerken van de brontekst worden in de doeltaal weergegeven met middelen die de doeltaal tot zijn beschikking heeft. Daarbij wordt geput uit de breedte van het Nederlands. Register en stijl worden afgestemd op register en stijl in de brontekst, want dat zijn ook *tekst*kenmerken.

Op het niveau van de taal is de NBV dus naturaliserend. Op het niveau van de tekst al minder: de vertaling laat zich leiden door genre, stijl en register van de brontekst en vertaalt poëzie als poëzie, verhalen als verhalen.³

In een tweede vertaalprincipe, vooral in de bijbehorende vertaalregel, horen we de tendens terug die Holmes schetste. Het principe luidt:

Geen transculturatie toepassen indien de betekenis dankzij de context duidelijk is. Dit geldt ten aanzien van gewoonten, uitdrukkingen en beelden, alsook ten aanzien van zaken als maten en gewichten.⁴

En de bijbehorende vertaalregel:

Hoewel is gekozen voor een vertaalmethode die leidt tot een vertaling die in de doeltaal overkomt als een natuurlijke tekst ... [dat wil zeggen op talig niveau naturaliserend vertaald! njb], moet de historische en socio-culturele achtergrond van de brontekst in de vertaling herkenbaar blijven. Daarom wordt geen transculturatie toegepast als de betekenis dankzij de context begrijpelijk is.⁵

Het principe van ‘niet transculturen’ volgt op logische wijze uit het basisvertaalprincipe van brontekstgetrouw- en doeltaalgerichtheid: immers ‘de historische en socio-culturele achtergrond van de brontekst’ vormt ook een *tekst*kenmerk!⁶

Het vinden van het juiste evenwicht in de toepassing van deze vertaalprincipes en -regels heeft de vertalers van de NBV enige tijd en het nodige zoeken gekost (zie het artikel van Tamara Mewe in deze bundel). Deze zoektocht zal hieronder met behulp van een aantal voorbeelden aanschouwelijk gemaakt worden. Hiervoor is geput uit de toelichtingen van de vertalers bij de verschillende versies van de vertaling. Ter vergelijking citeer ik hier en daar ook uit de Groot Nieuws Bijbel (GNB), de Willibrordvertaling (WV), de vertaling van het Nederlands Bijbelgenootschap uit 1951 (NBG51) en op een enkele plaats uit de Statenvertaling (SV).

Bij vreemde, onbekende of een andere associatie oproepende elementen in de brontekst kan dus, zoals gezegd, gekozen worden voor overnemen, uitleggen of aanpassen. Dit kan gebruiken betreffen, voorwerpen of begrippen, maar ook tekstgenres.

Overnemen

Zo merken de vertalers van Deuteronomium op dat er toch echt een verschil is tussen de ‘wetsteksten’ in het vijfde bijbelboek en wetsteksten in onze cultuur. In een werkdocument bij hun vertaling schreven zij:

Terwijl ons Burgerlijk Wetboek en Wetboek van Strafrecht zich ... van exacte bewoordingen bedienen om de zaken juridisch waterdicht te regelen, dient de heldere taal in het ‘wetboek’ van

Deuteronomium een ander doel: het gaat in die wetten primair om het appèl dat ervan uitgaat, wat ook blijkt uit de begeleidende motiveringen en beloften.

Nederlandse wetboeken zijn, zo merken de vertalers op, door het bijzondere taalgebruik daarin, eigenlijk ongeschikt voor mondelinge overdracht: ‘Bij de vertaling van de wetsteksten uit Deuteronomium kunnen we ons dan ook niet oriënteren op dergelijke Nederlandse “equivalenten”’. Hier is het ‘vreemde genre’ van een appellerende wetstekst (in onze cultuur bijna een *contradictio in terminis*) dus overgenomen.

Vergelijkbaar is een opmerking van de vertalers van 2 Petrus. Zij wijzen erop dat deze brief relatief veel woorden bevat die elders in het Nieuwe Testament niet voorkomen en een hellenistische achtergrond verraden. In de brief is bovendien sprake van een botsing van verschillende culturele achtergronden (Grieks-Romeins, hellenistisch-joods en joods-christelijk). De vertalers gaven zichzelf dan ook de volgende opdracht: ‘Streng vasthouden aan de regels van “geen transculturatie” en “handhaven van metaforen” is nodig om genoemde gemengd-culturele eigenheid van deze tekst goed te doen uitkomen’. Hier is dus opnieuw gekozen voor overnemen, niet voor aanpassen.

Uitleggen

Uitgelegd worden alleen die uitdrukkingen die voor de oorspronkelijke lezer en hoorder duidelijk waren, maar voor huidige adressanten niet – en dan nog uitsluitend indien de betekenis ook niet uit de context duidelijk wordt.

Zo krijgt in de NBV de ‘sabbatsreis’ in Handelingen 1:12 geen extra toelichting (en al helemaal geen aanpassing), omdat uit de context blijkt dat het maar een korte wandeling is: ‘Daarop keerden de apostelen van de Olijfberg terug naar Jeruzalem. Deze berg ligt vlak bij de stad, op een sabbatsreis afstand’.

SV	liggende van daar een sabbatsreis
NBG51	een sabbatsreis daarvandaan
GNB	op nog geen kilometer afstand
WV	op een sabbatsreis afstand (met noot)

Wél uitleg is nodig in het deuterocanonieke boek Judit (2:7), waar een koning zijn opperbevelhebber de opdracht geeft tegen zijn tegenstanders te zeggen dat ze aarde en water gereed moeten maken. Daar is toegevoegd ‘ten teken van overgave’, omdat de handeling veel eenentwintigste-eeuwers niets meer zegt.

Op dezelfde manier is in Handelingen de uitdrukking ‘het stof van de voeten schudden tegen hen’ geëxpliciteerd tot: ‘het stof van de voeten schudden ten teken dat je niets met hen te maken wilt hebben’ (Marc. 6:11, iets vergelijkbaars gebeurt in Hand.n 13:51). Overigens is voor deze oplossing pas in tweede instantie gekozen, aanvankelijk was vertaald met ‘hun uitdrukkelijk de rug toekeren als waarschuwing dat je niets meer met hen te maken wilt hebben’ – wat naturaliserender was dan de uiteindelijke keuze.

- NBG51 ... schudt het stof af, dat aan uw voeten is, hun tot een getuigenis. (Marc.)
Doch zij schudden het stof van hun voeten af tegen hen ... (Hand.)
- GNB ... sla het stof van je voeten, als waarschuwing.’ (Marc.)
Maar de apostelen sloegen het stof van de stad van hun voeten als een waarschuwing aan hun adres ... (Hand.)
- WV ...stamp het zand van je voeten: een getuigenis tegen hen!’ (Marc.)
Zij schudden het stof van hun voeten af tegen hen ... (met noot; Hand.)

Nog een mooi voorbeeld van het zoeken naar evenwicht tijdens het vertaalproces is te vinden in Rechters 12:6. Op zeker moment luidde de vertaling daar:

‘Zeg eens “Gilead”’ Als hij er dan niet aan dacht om de ‘g’ goed uit te spreken ...

In de brontekst is de crux gelegen in de uitspraak van een s als sj of als s, ‘sjibbolet’ tegenover ‘sibbolet’. De vertalers verantwoordden hun keuze voor Gilead als volgt:

In de brontekst wordt een uitspraaktest (= *tekstkenmerk*) gedaan met de *taalkenmerken* van de brontaal: kennelijk fungeerde de Jordaan als grensrivier voor de uitspraak *sj/s*. Volgens de NBV-methode moet er in de vertaling dus een uitspraaktest worden gedaan met de *taalkenmerken* van de doeltaal. In Nederland is er ook een foneem dat ter weerszijden van ‘de rivieren’ verschillend wordt uitgesproken: de ‘harde’ en de ‘zachte’ ‘g’. Wij hebben dit *taalkenmerk* uit de doeltaal in de vertaling toegepast, zonder al te nadrukkelijk te transculturen, want het woord dat als valstrik wordt gebruikt is afkomstig uit de broncultuur en past naadloos in de context van het verhaal.

Toch is in de uiteindelijke editie gekozen voor:

... maar dan vroegen ze: ‘Zeg eens “sjibbolet”’. Als hij dan ‘sibbolet’ zei, en het woord dus niet goed uitsprak, grepen ze hem en doodden ze hem ter plekke.

SV, NBG51, GNB en WV hebben allemaal ‘sjibbolet’, in de Willibrordvertaling is een noot toegevoegd.

Bij verzen in Spreuken en Sirach vermelden de vertalers expliciet dat oude wereldbeelden niet moeten worden getranscultureerd. Zo is in Spreuken 8:27 niet gekozen voor ‘horizon’ maar voor ‘cirkel’ (Ik was erbij toen hij de hemel zijn plaats gaf en een cirkel om het water trok, de wolken aan de hemelkoepel plaatste ...) en in Sirach 18:1 niet voor ‘het heelal’ maar voor ‘al het bestaande’ (Hij die tot in eeuwigheid leeft, heeft al het bestaande geschapen.)

Spreuken 8:27

NBG51 Toen Hij de hemel bereidde, was ik daar;
toen Hij een kring trok op het oppervlak van de
ocean,
toen Hij de wolken daarboven bevestigde,
GNB Ik was erbij,
toen hij de hemel zijn plaats gaf,
om de ocean een horizon trok.

WV Ik was erbij toen Hij de hemel op zijn plaats zette, toen Hij een boog spande over de oceaan, en daarboven het machtige wolkengewelf zette;

Sirach 18:1

GNB+WV Hij die tot in eeuwigheid leeft heeft het heelal geschapen.

Aanpassen

Waar rituele handelingen niet meer de juiste associatie oproepen, wordt de tekst aangepast. Zo komt in Joël 1:8 een situatie van rouw voor. De frase 'als een jonge bruid, omgord met een zak, rouwend om de man van haar jeugd' is daar niet vertaald is met 'die zich hult in een zak', maar met 'die zich hult in het zwart'. De context werd niet voldoende verduidelijkend bevonden en zwart is ook in het oude Israël de kleur van de rouw.

NBG51 Weeklaag als een maagd, met een rouwgewaad omgord, wegens de verloofde van haar jeugd.

GNB Treur, mijn volk, treur, als een jonge bruid die zich hult in het zwart om haar bruidegom te begraven.

WV Weeklaag als een jonge vrouw die het rouwkleed draagt voor de man van haar jeugd.

In Prediker 9:8 was juist sprake van 'witte kleren' en van 'olie op het hoofd'. Dat is vertaald met 'vrolijke kleren' en 'een feestelijke geur' – wat in al in de kanttekeningen bij de Statenvertaling als uitleg bij de vertaling werd gegeven!

NBG51 Laten uw klederen te allen tijde wit zijn en olie ontbreke niet op uw hoofd.

GNB Kies feestelijke kleren en verzorg jezelf goed.

WV Ga altijd feestelijk gekleed en zorg steeds voor parfum op je hoofd. (met noot)

Een laatste voorbeeld betreft de vertaling van tijdsaanduidingen. Deze zijn in de NBV relatief exotiserend vertaald. Er is namelijk voor gekozen de manier van aanduiden uit de broncultuur ('het zoveelste uur') te behouden, maar voor de moderne lezer zijn ter verduidelijking referentiepunten toegevoegd. Zo is er sprake van 'het [zoveelste] uur', maar dan steeds in combinatie met 'voor/na zonsop/ondergang' of 'voor/na het middaguur'. Je kunt je afvragen of Marcus 6:48, waar 'tegen het einde van de nacht' staat, en niet 'in de vierde nachtwake', in dit kader wel exotiserend genoeg is vertaald.

NBG51	omstreeks de vierde nachtwake
GNB	in de nanacht
WV	tegen het einde van de nacht (met noot)

Het geheel van deze vertaalbeslissingen past mijns inziens bij de beoogde gebruikssituaties van de vertaling: niet alleen in kerken, maar ook in maatschappelijke en culturele contexten. Een dergelijke vertaling moet niet te veel uitleg bevatten. Het mag bekend verondersteld worden dat de bijbel een verzameling oude boeken is. Daarin mogen sporen herkenbaar zijn van de oude culturen waarin de teksten zijn ontstaan. Ter compensatie (of: geheel in lijn met het genre 'vertaalde klassieker uit de wereldliteratuur?') bevatten alle edities van de NBV verklarende woordenlijsten.

2 Het vreemde in de doeltekst

Het vreemde in de brontekst is dus in de loop van het project een aanhoudend onderwerp van reflectie geweest. In de loop van het project bleek echter ook het vreemde van de doeltekst onderwerp van discussie te worden. Lezers verlangen van een bijbelvertaling dat zij 'vreemd' is – dat is de Statenvertaling immers ook? Vreemdheid lijkt in dit verband synoniem met heiligheid. Na de publicatie van de bundels *Werk in uitvoering* (bundels met proefvertalingen uit het project NBV) kreeg de vertaling-in-woording de kritiek als zou zij 'vlak' en 'niet eerbiedig meer' zijn. Zou de NBV te weinig vreemd worden, te weinig mysterieus? Twee citaten zijn illustratief voor deze visie:

Ook in de omgang met het Woord treffen we een soortgelijk fetisjisme aan. Denk aan hoe veel moslims omgaan met de koran. Of hoe De Nieuwe Bijbelvertaling opschudding veroorzaakt – alsof God in sommige woorden en formuleringen meer aanwezig is. Alsof we zonder de enige ‘juiste’ vertaling God kwijtraken.⁷

Binnen de grote gemeenschap was er de eigen religieuze, kerkelijke wereld, met haar eigen tradities, haar eigen taal. Het was een sacrale taal, vol geheimen. Ze was ook ‘bijbels’. Want de bijbelvertaling mocht zo parallel mogelijk de grondtekst volgen, ook al werd de zegswijze ‘werelds’ wat ongewoon. Ze mocht gerust het ongebruikelijke, archaische woord ‘heerlijkheid’ gebruiken. Iedere gelovige ging door geduldige catechese en liturgie *geleidelijk voelen* wat het betekende.⁸

Terwijl bij aanvang van het vertaalproject gesteld is dat het Hebreeuws, het Grieks en het Aramees talen zijn als alle andere, zijn de bijbelse teksten volgens velen niet zomaar teksten als alle andere. Geen heilige talen dus, maar wel heilige teksten?

Vertaalwetenschapper Henri Bloemen spreekt in een artikel in *Filter* over ‘gevoelige teksten’, gevoelig omdat hun ‘textuur invasieve ingrepen schuwt’, maar vooral ook omdat hun receptie gevoelig ligt: de lezer is gevoelig voor wat er met de tekst (die ze meestal louter in vertaling kennen) in een nieuwe vertaling gebeurt of is gebeurd.

Bloemen onderscheidt vervolgens twee soorten lezers: zij die de bijbel beschouwen als het aan mensen geopenbaarde woord van God en zij die de bijbel beschouwen als de neerslag van de ervaring van een volk met God. Beschouw je de bijbel als het aan de mensen geopenbaarde woord van God (‘Statenvertaling is Gods woord in het Nederlands’), dan brengt vertalen al heel snel een schuldgevoel teweeg, het moet daarom met veel schroom, terughoudendheid en religiositeit worden gedaan. In die visie zou men volgens deze basisrichtlijn moeten vertalen: vertaal maar zo woordelijk mogelijk en laat de brontekst zoveel mogelijk doorschijnen in de vertaling. De uiterste consequentie van een dergelijke vertaalmethode is onvertaalbaarheid. Om die te relativeren, zou je de heiligheid van de tekst moeten opvatten níet als onaanraakbaarheid of verhevenheid, maar

als een tekort dat moet worden aangevuld door vertaling, zelfs als een verlangen naar vertaling.

Beschouw je de bijbel als de schriftelijke, verhalende, poëtiserende, literariserende neerslag van de ervaring van een volk met God, dan lijkt dat de vertaler meer vrijheid te geven. Basisrichtlijn voor het vertalen zou dan zijn: vertaal zó dat de ervaring van toen voor lezers van nu erfahrbaar, verstaanbaar, navolgbaar wordt. De uiterste consequentie van een dergelijke vertaalmethode is het geloof in totale vertaalbaarheid. Om die te relativeren zou je vrijheid niet moeten opvatten als de vrijheid om de betekenis weer te geven, maar de vrijheid om de tekst weer te geven.

Bloemen stelt dan deze vraag: 'Hoe kunnen vertalingen iets van heiligheid redden? Hoe kunnen ze een antwoord zijn op het misschien voorhanden verlangen van de heilige tekst zelf, van zijn roep naar vertaling?' Zijn tentatieve antwoord luidt:

De letters zijn de metaforen van het Woord, zeggen het Woord vanaf het begin anders; het letterloze Woord, ook in het origineel, bestaat niet. Het origineel is al een vertaling van het Woord in letters. In vertalingen wordt alleen maar expliciet dat het Woord altijd al anders is, niet alleen omdat ze [vertalingen, njb] door hun natuur daartoe gedwongen zijn, maar vooral ook omdat het Woord het vraagt.

Ik wil in dit kader besluiten met wat Kees de Blois, vertaalconsulent United Bible Societies, in een ongepubliceerde lezing heeft betoogd over wat hij 'geloofstaal' noemt. Hij stelt dat wanneer

schriftwoorden in de eigen taal ... het idioom van stam- en volkstaal binnendringen, er geloofstaal groeit. De bijbel komt tot ons als Woord van God via woorden van mensen, door Gods geest ingeblazen, maar zeker vertaalbaar naar andere talen en culturen, waar men weer anders denkt en voelt. Dan moet men de inhoud wel enigszins losweken van de vorm om recht te doen aan de ontvangende taal die vraagt om een vertaling die eigen gemaakt wil worden.

Dit past bij Bloemens opmerking dat een *sensitive text* misschien wel vraagt om, verlangt naar vertaling.

Volgens De Blois zijn mensen om een aantal redenen vaak zeer gehecht aan (oude) bijbelvertalingen: de vertalingen hebben een rol gespeeld in hun geloofsopvoeding en

-ontwikkeling, de vertaling is het Woord van God, in hun kerk geniet de vertaling gezag (en de vertalers een bepaalde autoriteit) en de vertaling heeft haar kwaliteit bewezen, want zij is taalvormend geweest. Als laatste reden noemt De Blois het *fremdkörperliche* karakter van de bijbeltaal. Het totaal anders-zijn ervan wordt als verwarmend en beschuttend ervaren, het archaische als verheven, heilig. Vanuit een bepaalde dogmatische vooronderstelling laadt men woorden die verder niet of nauwelijks meer in de taal worden gebruikt op met theologische betekenissen. De Blois tekent hierbij aan dat het risico bestaat dat men met dergelijke woorden 'aan de haal gaat' en de bijbels-theologische betekenis ervan uit het oog verliest; als voorbeeld noemt hij het woord 'goedertierenheid'.⁹ De Blois vult de aangevoerde redenen voor gehechtheid aan oude vertalingen aan met redenen voor bedenkingen tegen nieuwe vertalingen: mensen hebben (persoonlijke of kerkelijke) bezwaren tegen de vertalers, tegen het oecumenische karakter van het vertaalproject en ze menen dat bijbelse waarheden in een tijd van verval niet in de taal van die tijd kunnen, ja zelfs niet mógen worden weergegeven.¹⁰ De Blois besluit dit deel van zijn betoog met te benadrukken dat hij geen waardeoordelen uitspreekt, maar slechts 'waarneembaar, algemeen menselijk gedrag' schetst.

Vervolgens citeert hij de communicatiedeskundige James Carey. Vertalen is immers een bijzonder vorm van communicatie, waarbij de ontvanger van een boodschap zender wordt in een tweede 'communicatieslag'. Carey spreekt van rituele communicatie en beschouwt die als een bijzondere vorm van communicatie, waarbij sprake is van *sharing participation, association, possession of common faith, representation of shared beliefs*. Een groep, aldus Carey, herkent zich in jargon, voelt zich geborgen en verbonden door welomschreven taalgebruik.

Metaforen en beeldend taalgebruik in het algemeen, zo stelt De Blois dan, dragen bij aan het ervaren van bijbeltaal als 'jargon' in bepaalde kerkelijke of bijbelgerelateerde groepen. Het gevaar

bestaat echter dat sommige beelden niet of niet meer worden begrepen, dat het lege beelden worden of dat ze misverstanden oproepen. Je kunt die metaforen dan laten vervallen of er alleen de betekenis van vertalen, maar dan dreigt het gevaar dat de tekst als vlak wordt ervaren en er geen rituele communicatie meer plaatsvindt.

Cruciale vraag is nu of de NBV geloofstaalvormend is of kan worden – of zij, met andere woorden, kan functioneren in rituele communicatie. De Blois' antwoord op deze vraag is bevestigend, op grond van de aandacht die vertalers hebben besteed aan het vertalen van beelden en metaforen. Zij hebben die zoveel mogelijk behouden, of, als dat niet mogelijk was, vervangen door andere beelden of vergelijkingen die dezelfde betekenis in zich dragen. De Blois besluit met de constatering dat in de NBV goed en natuurlijk Nederlands wordt gebruikt, maar dat ook 'het weerbarstige andere' niet wordt geschuwd. Juist daardoor kan de lezer van nu opnieuw worden geraakt en geïnspireerd.

Besluit

Tot besluit kan worden gesteld dat in een steeds veranderende cultuur vertalen nodig blijft om de bijbeltekst toegankelijk te houden. Die toegankelijkheid lijkt op gespannen voet te staan met het verlangen naar een zekere vreemdheid. Ik meen te mogen stellen dat de NBV, met al haar toegankelijkheid, de 'bronvreemdheid' zoveel mogelijk behouden heeft door relatief weinig te transculturen. De 'doelvreemdheid' van de vertaling moet wellicht nog ontdekt worden. Deze is, ik ben het eens met De Blois, zeker te vinden in de beelden.

Een laatste voorbeeld, aangedragen door Paul Gillaerts in zijn lezing ter gelegenheid van de presentatie van de NBV in Vlaanderen. Hij citeert Psalm 8:8-9, verzen waarin een opsomming wordt gegeven van al wat de mens door God aan de voeten is gelegd:

schapen, geiten, al het vee,
en ook de dieren van het veld,
de vogels aan de hemel, de vissen in de zee
en alles wat trekt over de wegen der zeeën.

De ‘wegen der zeeën’, een vreemd beeld? De Groot Nieuws Bijbel heeft ‘alles wat zich een weg zoekt door het water’ en de Willibrordvertaling ‘alles wat de oceaan doorkruist’. Hierin is het vreemde wegvertaald. Gillaerts concludeert: ‘Vertalen is interpreteren: door dicht bij de tekst te blijven, te vertalen wat er staat, maken we het mogelijk wat er niet staat, de geestelijke betekenis, te ontdekken’.

Alleen in de godsnaam is in De Nieuwe Bijbelvertaling het vreemde niet te herkennen – waarmee de cirkel van mijn artikel rond is.

Noten

- ¹ Vertaalwetenschapper Paul Gillaerts verwoordde het recentelijk zo: ‘Voor Holmes bevindt elke vertaling zich op een continuüm van herschepping [‘re-creative’] tot bewaring [‘retentive’], van transculturatie tot vervreemding’. (Toespraak tijdens de academische zitting aan de Lessius Hogeschool, op de dag dat de NBV in Antwerpen werd gepresenteerd, 29/10/04).
- ² *Handboek voor de Nieuwe Bijbelvertaling* (aangevulde 4^e versie), Haarlem 2002, hoofdstuk B10, p. 11.
- ³ Meer over het belang van stijl en register in de bijdrage van Arthur Langeveld elders in dit boek.
- ⁴ *Handboek voor de Nieuwe Bijbelvertaling*, hoofdstuk A3, principe B.2.7.
- ⁵ *Handboek voor de Nieuwe Bijbelvertaling*, hoofdstuk B1, regel 1.4.
- ⁶ Een andere vertaalregel, niet onnodig excluderend vertalen, waar mogelijk inclusief vertalen, is een specifieke toespitsing van de niet-transcultureren-regel. Zie hierover de artikelen van Rieuwerd Buitenwerf en Janet Dyk.
- ⁷ Gerard Rooijackers, hoogleraar Nederlandse etnologie aan de Universiteit van Amsterdam, in het opinieblad *Volzin* (3/12/2004).
- ⁸ Lodewijk Visschers, die zichzelf omschrijft als pleitbezorger van de NBV, in het *Benedictijns Tijdschrift* 2004.3, p. 121 (cursivering njb).

- ⁹ Zo waren opvallend veel mensen onaangenaam getroffen door het feit dat het voor hen belangrijke woord ‘goedertieren(heid)’ in de NBV niet meer voorkomt. Het concept is daar – al naar gelang de context! – weergegeven met constructies rond ‘trouw’, ‘verbond’ of ‘liefde(vol)’ (vergelijk bijvoorbeeld Exodus 34:6; 2 Kronieken 6:14; Nehemia 9:17; Psalm 145:8 in NBG51 en NBV).
- ¹⁰ Van een iets andere orde is de reden voor de (door De Blois geconstateerde) laatste bedenking tegen een nieuwe vertaling: de Statenvertaling staat symbool voor het achterhaalde karakter van de kerk, een nieuwe vertaling zou dat museumstuk-imago in gevaar brengen.

Bibliografie

- H. Bloemen, ‘Over de persreacties op de Nieuwe Bijbelvertaling’ in: *Filter. Tijdschrift voor vertalen en vertaalwetenschap* 6.4 (1999), p. 2-16.
- J.S. Holmes, ‘Rebuilding the Bridge at Bommel: Notes on the Limits of Translatability’ in: *Translated! Papers on Literary Translation and Translation Studies*, Amsterdam 1988, p. 45-52.
- N. Mundheck, ‘Who’s God in Papua New Guinea?’ in: *The Bible Translator* 55.2 (2004), p. 215-227.

Namen doen ertoe: bijbelse namen en transculturatie

Jan Willem van Henten

De Engelse zegswijze *What's in a name?* gaat terug op een passage in Shakespeare's *Romeo en Juliët*: 'Wat zegt een naam? Dat wat wij een roos noemen, zou met elke andere naam even heerlijk ruiken' (2,2). Met bijbelse namen is het precies omgekeerd, want namen in de bijbel doen ertoe en geven vaak een extra dimensie aan de drager van de naam. Een mens en zijn of haar naam zijn in de Hebreeuwse bijbel/het Oude Testament onlosmakelijk met elkaar verbonden.¹ Namen hebben soms een verwijzende betekenis, zoals de naam van Isaäk, die in het Hebreeuws 'hij lacht' betekent en naar het lachen van Abraham en Sara verwijst bij de aankondigingen van de geboorte van hun zoon (Gen. 17:15-17; 18:12-15; 21:2-7). Persoonsnamen kunnen ook het karakter van de drager van de naam aanduiden. Dat is waarschijnlijk het geval bij 'Edom' ('Rood'), de tweede naam van Esau, die voor rode linzen zijn geboorterecht verkoopt (Gen. 25:29-34; vergelijk zijn rossige en harige uiterlijk volgens 25:25 en Esau's voorliefde voor de jacht). En namen kunnen ook een symbolische betekenis hebben in het verhaal van God met de mensen. Zo symboliseert in Genesis 17:1-8 de naamsverandering van Abram ('Eerbiedwaardige vader') in Abraham (uitgelegd als 'Vader van vele volken') de rol die Abraham zou gaan spelen in Gods verbond als toekomstige stamvader van ontelbare mensen.

Ook in het Nieuwe Testament vinden we voorbeelden van namen die een meerwaarde hebben, maar deze meerwaarde wordt niet altijd uitgelegd door de bijbeltekst. En zoals bij de namen uit de Hebreeuwse bijbel/het Oude Testament komt het op de vertaling aan of en zo ja, hoe die eventuele meerwaarde van nieuwtestamentische namen overgebracht wordt. De meeste bijbellezers zijn immers niet vertrouwd met de oorspronkelijke taal van de bijbeltekst en evenmin goed op de hoogte van de cultuur waarin de bijbeltekst opgetekend werd. Een bekend geval, de tweede naam van

Jezus' leerling Simon, kan dit probleem illustreren. Hoe gaan vertalers met deze naam om, welke keuzes hebben ze gemaakt, laten ze de naam van de brontekst min of meer staan of geven ze die weer in een begrijpelijke Nederlandse versie, of, derde mogelijkheid, lossen ze het probleem van de overgang van de ene naar de andere cultuur op door een verduidelijkende toevoeging in de tekst zelf of in een voetnoot?

In Johannes 1:42 lezen we hoe Simon van Jezus een tweede naam krijgt. Ik haal verschillende vertalingen van een deel van dit vers aan:

- SV En Jezus, hem aanziende, zeide: Gij zijt Simon, de zoon van Jona; gij zult genaamd worden Cefas, hetwelk overgezet wordt Petrus.
- NBG51 Jezus zag hem aan en zeide: Gij zijt Simon, de zoon van Johannes, gij zult heten Kefas, wat vertaald wordt met Petrus.
- WV Jezus richtte zijn blik op hem en zei: 'Jij bent Simon, de zoon van Johannes; voortaan zul je Kefas heten.' (Dat betekent: rots).
- GNB Jezus keek hem aan. 'Jij bent Simon, de zoon van Johannes,' zei hij. 'Voortaan zul je Kefas heten.' Kefas betekent Petrus, Rots.
- NBV Jezus keek hem aan en zei: 'Jij bent Simon, de zoon van Johannes, maar voortaan zul je Kefas heten' (dat is Petrus, 'rots').

Wanneer we ons beperken tot de nieuwe naam die Simon hier krijgt en andere verschillen in deze vertalingen buiten beschouwing laten, valt op dat SV en NBG51 de namen Kefas en Petrus uit de brontekst eenvoudigweg laten staan. De betekenis van deze vreemde namen zal hedendaagse lezers zonder kennis van de brontaal en de oorspronkelijke cultuur ontgaan, omdat Johannes de namen niet uitlegt zoals dat in Matteüs 16:17-18 gebeurt ('... jij bent Petrus, de rots waarop ik mijn kerk zal bouwen ...' NBV). *Kefas* is een woord uit het Aramees, één van de spreektaal van Jezus en zijn volgelingen, dat 'rots' betekent. Het Griekse woord *petros* is daar het equivalent van en betekent hetzelfde. In de Willibrordvertaling wordt de betekenis

van de naam Kefas duidelijk voor hedendaagse lezers, maar valt de Griekse naam Petros/Petrus weg, terwijl GNB en NBV niet alleen beide namen bieden maar ook hun betekenis. Daarmee wordt in feite het Griekse woord *petros* twee keer vertaald.² De verschillende verduidelijkende weergaven van Simons tweede naam in WV, GNB en NBV stellen moderne lezers in staat de symbolische connotatie die de naam kan hebben (vergelijk Mat. 16:18) op te pikken.

In het vervolg van deze bijdrage staan enkele namen centraal die verwijzen naar individuen of groepen van joodse afkomst. Daarbij wordt de weergave van deze namen in de NBV vergeleken met de weergave ervan in andere vertalingen en onder de loep genomen vanuit het gezichtspunt van transculturatie:³ worden deze namen vanuit de brontekst zonder toelichting omgezet naar het Nederlands, of weergegeven met gangbare namen of omschrijvingen in de doeltaal, of, nog anders, worden ze verduidelijkt met een toevoeging in de termen van onze cultuur?

1 Namen met Israël in Lucas-Handelingen

‘Volk van Israël’, ‘Israëlieten’ of ‘kinderen van Israël’?

Hoewel de schrijver van het Lucasevangelie volgens gangbare tradities een arts van niet-joodse komaf was, heeft hij veel aandacht voor joodse overleveringen en gebruiken. Zijn tweeluik is positief over het belang van de joodse leefregels, benadrukt de wetsgetrouwheid van Jezus en Paulus en getuigt ook van kennis van zaken met betrekking tot de religieuze bijeenkomsten in de synagoge. Lucas schrijft op een genuanceerde manier over het joodse volk. Zo duidt hij dit volk als geheel aan met verschillende wendingen waarvan de naam Israël deel uit maakt. Een voorbeeld hiervan treffen we aan in het verhaal over de aankondiging van de geboorte van Johannes de Doper aan het begin van het Lucasevangelie. De engel zegt Zacharias onder meer:

Hij zal groot zijn in de ogen van de Heer, en wijn en andere gegiste drank zal hij niet drinken. Hij zal vervuld worden met de heilige Geest terwijl hij nog in de schoot van zijn moeder is, en hij zal velen uit het *volk van Israël* tot de Heer, hun God, brengen. (Luc. 1:15-16, NBV).

Waar de NBV in deze passage ‘volk van Israël’ vertaalt, bieden SV en WV vertalingen die dichter bij de brontekst in het Grieks aansluiten: ‘kinderen Israëls’ en ‘kinderen van Israël’.

In het verhaal over de opsluiting van de apostelen door de hogepriester en de Sadduceeën in Handelingen 5 treffen we in het Grieks dezelfde wending aan, maar hier biedt de NBV de vertaling ‘Israëlieten’:

Toen de hogepriester en de Sadduceeën gearriveerd waren, riepen ze het Sanhedrin bijeen, de hele raad van oudsten van de *Israëlieten*, en zonden ze tempelwachters naar de gevangenis om de apostelen te halen.

(Hand. 5:21, NBV)

De naam die de NBV in Lucas 1:16 en Handelingen 5:21 vertaalt met ‘volk van Israël’ of ‘Israëlieten’ luidt in het Grieks *huioi Israël*, hetgeen een letterlijke weergave van de vaak gebruikte bijbels-Hebreeuwse naam *benee Jisrael* (letterlijk ‘zonen van Israël’) is. In de letterlijke omzetting van deze naam in het Grieks is een karakteristiek punt van het Hebreeuwse taaleigen en de cultuur van het oude Israël bewaard gebleven. De leden van een van de twaalf stammen of van een volk worden letterlijk aangeduid met ‘zonen van X’, ook als duidelijk is dat het om mannen én vrouwen gaat: *benee Lewi* ‘Levieten’; *benee Ammon* ‘Ammonieten’.

De benaming *benee Jisrael* (‘zonen van Israël’, ‘kinderen van Israël’ of ‘Israëlieten’) komt in de Hebreeuwse bijbel/het Oude Testament ongeveer 630 keer voor en was zo ingeburgerd dat zij ook nog in het Nieuwe Testament doorklinkt. Maar als politieke of etnische aanduiding is deze naam met ‘Israël’ als tweede lid in de nieuwtestamentische periode in feite een anachronisme. Tien van de twaalf stammen van Israël waren immers al eeuwen eerder door de Assyriërs weggevoerd en zijn nooit meer teruggekeerd. Voor de latere periode spreken we van ‘Joden’, ‘Joodse volk’ of volgens sommigen ‘Judeeërs’. De naam ‘Israël’ werd in de tijd waarin de evangeliën totstandkwamen nog wel gebruikt, maar er heeft dan een verschuiving in de betekenis plaatsgevonden. ‘Israël’ wordt vooral een naam met een religieuze of theologische strekking, een aanduiding voor

het volk van God, zoals dat ook al in sommige passages van de Hebreeuwse bijbel/het Oude Testament het geval is.

Het lastige van de aangehaalde passages van Lucas 1:16 en Handelingen 5:21 is dat de theologische betekenis ‘volk van God’ hier niet van toepassing lijkt te zijn, of in elk geval niet vooropstaat. We zitten daarom met twee vragen bij de NBV-weergave van Lucas 1:16 en Handelingen 5:21. 1. Welke groep wordt nu eigenlijk aangeduid met ‘kinderen van Israël’ of ‘Israëlieten’? 2. Kan deze bijbelse naam zo weergegeven worden dat deze ook in onze cultuur begrijpelijk is?

Het zal duidelijk zijn dat het probleem veel minder acuut is bij de Hebreeuwse bijbel/het Oude Testament. Daar voldoet de NBV-weergave ‘Israëlieten’ voor *benee Jisraeel* vaak wel omdat het om leden van het volk Israël gaat en dat tegenwoordig ook nog voor iedereen duidelijk is. In het Nieuwe Testament kan de vertaling ‘Israëlieten’ echter ongelukkig zijn wanneer het niet gaat om een terugverwijzing naar een eerdere periode in de bijbel. Immers, het oude Israël bestond niet meer, uit de stammen Juda, Benjamin en de priesterstam Levi was inmiddels het joodse volk ontstaan. Daarom voldoet, vanuit de doeltaal van het hedendaagse Nederlands gere-deneerd, de vertaling ‘het Joodse volk’, die de Groot Nieuws Bijbel biedt voor Handelingen 5:21. Maar in deze vertaling wordt wel getranscultureerd en daardoor gaat er een specifieke nuance verloren. Lucas grijpt immers terug op een bekende oude naam, die zoals gezegd heel vaak in de Hebreeuwse bijbel/het Oude Testament voorkomt. Er zal geen toeval in het spel zijn, omdat Lucas deze bijbelse naam ook elders gebruikt (zie naast Luc. 1:16 en Hand. 5:21 ook Hand. 7:23, 37; 9:15; 10:36). Vertalingen als ‘kinderen van Israël’ (WV), die dicht bij de brontekst aansluiten, laten deze nuance in elk geval voor ingewijde bijbellezers uitkomen. Dan licht ook een belangrijk aspect van de boodschap van Lucas op, namelijk dat het joodse volk – want dat volk wordt in Lucas 1:16 en Handelingen 5:21 bedoeld – voor Lucas in de lijn van het bijbelse Israël staat. In de NBV-weergaves ‘volk van Israël’ en ‘Israëlieten’ blijft wel ‘Israël’ behouden, maar de naam als geheel is nu vertaald in gangbaar Nederlands en vanuit de betekenis in de context in Handelingen. Dat is geheel in overeenstemming met de vertaalstrategie van de NBV, maar de consequentie van deze keuze is wel dat Lucas’

aansluiting bij een heel bekende naam uit de Hebreeuwse bijbel/het Oude Testament niet meer zichtbaar is in de vertaling.

‘Huis van Israël’ of ‘volk van Israël’?

Een verwante collectieve naam in het Lucaanse tweeluik is – letterlijk vertaald – ‘het huis van Israël’ (Hand. 2:36 en 7:42; vergelijk Mat. 10:6; 15:24; Heb. 8:8, 10). Voor het begrijpen van de oorspronkelijke culturele achtergrond van deze benaming is het belangrijk om te weten dat de Hebreeuwse en Griekse woorden voor ‘huis’ (*beet* en *oikos*) ook de mensen in een huis, de familie of het huishouden kunnen betekenen. Een dergelijke betekenis is in het hedendaagse Nederlands in bepaalde opzichten niet ongebruikelijk, want wij kunnen van ‘huis’ spreken in de zin van adellijk geslacht of hofhouding. In elk geval is ‘huis’ als aanduiding van een bepaalde groep gebruikelijk in het bijbels en rabbijns Hebreeuws. Deze betekenis van het Hebreeuwse *beet* is zo opgerekt, dat het woord in de Hebreeuwse bijbel/het Oude Testament ook één van de twaalf stammen of zelfs het hele volk Israël kan aanduiden. De twee plaatsen in Handelingen met in het Grieks de naam *oikos Israël* ‘huis van Israël’ sluiten bij de genoemde betekenis van *beet* aan. Zij luiden in de NBV als volgt:

Laat het *hele volk van Israël* er daarom zeker van zijn dat Jezus, die u gekruisigd hebt, door God tot Heer en messias is aangesteld.

(Hand. 2:36, NBV)

Maar God keerde zich van hen af en liet hen de sterren en hemelgoden aanbidden, zoals in het boek van de Profeten geschreven staat: ‘Hebben jullie mij soms dierenoffers en brandoffers gebracht toen jullie veertig jaar door de woestijn trokken, *volk van Israël*?’

(Hand. 7:42, NBV)

De Willibrordvertaling heeft beide keren ‘huis van Israël’, de Groot Nieuws Bijbel in Handelingen 2:36 ‘volk van Israël’ en in Handelingen 7:42 ‘Israël’.

Wanneer we dit vertaalprobleem vanuit het perspectief van transculturatie bekijken, moeten we terug naar de brontaal. *Beet-Jisraeel*

‘huis van Israël’ is een staande uitdrukking die bijna honderd vijftig keer voorkomt in de Hebreeuwse bijbel/het Oude Testament, vooral veelvuldig in Ezechiël. De naam borduurt voort op de betekenis van het Hebreeuwse *beet* als aanduiding van een groep en is ontstaan naar analogie van *Beet-Jehuda* ‘huis van Juda’. *Beet-Jisraeel* ‘huis van Israël’ is regelmatig een erenaam en functioneert ook als een titel, zoals Jeremia 10:1 in de Statenvertaling mooi laat uitkomen: ‘Hoort het woord dat de HEERE tot ulieden spreekt, o huis Israëls!’ In Handelingen 2:36 en 7:42 klinkt deze benaming uit de Hebreeuwse bijbel/het Oude Testament ook in het Grieks door, terwijl het hier om de theologische betekenis van Israël als volk van God gaat. Het verband met het ‘bijbelse’ spraakgebruik van destijds is nog sterker in Handelingen 2:36, waar sprake is van ‘heel het huis van Israël’. Ook dat is een staande uitdrukking die we onder meer aantreffen in Leviticus 10:6, Numeri 20:29, 1 Samuël 7:2, 3, Jeremia 9:25 en Ezechiël 37:11. De laatste passage luidt in de Statenvertaling:

Toen zeide Hij tot mij: Mensenkind! deze beenderen zijn *het ganse huis Israëls*; ziet, zij zeggen: Onze beenderen zijn verdord, en onze verwachting is verloren, wij zijn afgesneden.
(Ez. 37:11, SV)

Een brontaalgerichte vertaling als ‘huis van Israël’ bij Handelingen 2:36 en 7:42 heeft een duidelijk voordeel, omdat die laat zien dat het spraakgebruik uit de Hebreeuwse bijbel/het Oude Testament hier doorklinkt. Dit gaat in de NBV-weergave ‘volk van Israël’ in Handelingen 2:26 en 7:42 verloren. Het verband met de oorspronkelijke culturele achtergrond van de naam geeft aan beide passages in Handelingen ook een polemische strekking, omdat ‘huis van God’ op het volk van God doelt: het kan toch niet zo zijn dat sommigen van het volk van God de door God aangestelde Messias verwerpen? De archaisch overkomende vertaling ‘huis van Israël’, die nauw aansluit bij de brontekst, heeft ook een evident nadeel, want veel moderne bijbellezers zullen geen flauw benul hebben van de mogelijke verbanden met de Hebreeuwse bijbel/het Oude Testament die een dergelijke vertaling oproept en alleen maar in verwarring raken door dat merkwaardige gebruik van ‘huis’ voor een volk. De vertalers van de NBV hebben in dergelijke gevallen

voor transculturatie gekozen en de voor ons vreemde woorden weergegeven met een verwante term die in het licht van onze cultuur duidelijk is.

2 Simon Kananeüs (Mat. 10:4, Marc. 3:18)

Ook persoonsnamen kunnen interessant zijn vanuit het oogpunt van transculturatie. In de opsommingen van Jezus' twaalf leerlingen in Matteüs 10 en Marcus 3 komen we in de NBV de naam Simon Kananeüs tegen (Mat. 10:4 en Marc. 3:18). Deze leerling kan met Jezus' leerling Simon de Zeloot uit Lucas 6:15 en Handelingen 1:13 geïdentificeerd worden. 'Zeloot' is de Nederlandse omzetting van het Griekse *zélôtês* dat letterlijk 'ijveraar' betekent. Mijn kinderen, die ik af en toe als proefkonijn gebruik bij dit soort kwesties, konden Simon Kananeüs absoluut niet thuisbrengen. Eén van hen opperde na enige tijd op grond van een associatie met het verhaal van de bruiloft in Kana in Johannes 2 iets als 'Simon die uit Kana of Kanaän afkomstig is'. Dit voorstel is interessant, omdat sommige handschriften met de Griekse tekst van Matteüs 10:4 en Marcus 3:18 *Kananitês* 'afkomstig uit Kana' lezen (vergelijk SV). De betekenis is dan wel duidelijk, maar helaas is deze lezing hoogstwaarschijnlijk niet oorspronkelijk. De Griekse naam *Kananaïos* die met 'Kananeüs' vertaald wordt, heeft een andere herkomst. Het is de vertaling van het Aramese *Qan'an*, dat 'ijveraar' betekent.

Waarom vertaalt de NBV Simons bijnaam dan niet gewoon met 'de ijveraar' of 'de dweper'?⁴ Dan betekent de naam ten minste iets in onze cultuur. Of, het andere uiterste, waarom staat hier niet de oorspronkelijke Semitische naam *Qan'an*? Bepalend is natuurlijk het doel dat de vertalers zich hebben gesteld. In het eerste geval wordt de bijnaam van Simon omgezet naar een naam die ook in het hedendaags Nederlands begrijpelijk is. Dat zou een sterk doeltaalgerichte keuze zijn. De andere optie volgt uit de keuze om bij vertalingen van namen die uiteindelijk hun oorsprong vinden in het Hebreeuws of Aramees altijd de oorspronkelijke Semitische naam weer te geven. Een dergelijke keuze verklaart ook waarom sommige predikanten de voorkeur geven aan de naam Jesjoea in plaats van die van Jezus.

De vertalers van de NBV hebben er bewust voor gekozen om bij persoonsnamen die thuishoren in het culturele milieu van de brontekst nauw aan te sluiten bij de versie van die namen in de brontekst. Zij hebben dezelfde keuze gemaakt bij de weergave van andere vreemde namen uit de broncultuur, zoals die van maten en gewichten. Deze keuze heeft als nadeel dat sommige van deze namen voor veel lezers onduidelijk zijn en opgezocht moeten worden. Er is echter ook een belangrijk voordeel, want kenmerkende details van de cultuur van de brontekst blijven zo bewaard.

Dat ligt bij Simon Kananeüs heel subtiel. Wanneer we bij Matteüs 10:4 en Marcus 3:18 zouden kiezen voor de vertaling 'Simon de Dweper' of voor 'Simon de Zeloot' (NBG51, aansluitend bij Luc. 6:15 en Hand. 1:13), dan hebben we het over de juiste leerling van Jezus en zitten we ook wat de betekenis van de bijnaam aangaat goed ('zeloot' betekent immers ook 'ijveraar' of 'dweper'). Maar bij weergaven als 'de Ijveraar' of 'de Zeloot' gaat verloren dat het Nieuwe Testament twee keer, in Matteüs 10:4 en Marcus 3:18, een vergriekste versie van de Aramese naam *Qan'an* heeft. Blijkbaar was het vergrieksen van Semitische namen door er een Griekse uitgang aan vast te plakken gebruikelijk voor de evangelisten Marcus en Matteüs (of hun bronnen). Dat vertelt ons iets over het taalgebruik in hun cultuur, zoals de overname en eventuele aanpassing van niet-Nederlandse namen bij ons ook iets over onze cultuur zegt. De evangeliën van Matteüs en Marcus kunnen heel goed uit Galilea of Syrië afkomstig zijn. Een detail als de naam van Simon Kananeüs kan op de tweetaligheid van een deel van de aanhangers van Jezus in deze gebieden wijzen. Zij waren blijkbaar vertrouwd met het Aramees én het Grieks en zagen er geen been in om Semitische namen te vergrieksen.

3 De 'synagoge van de Satan' of 'mensen die bij Satan horen'

In het Nieuwe Testament is ongeveer vijfenvijftig keer sprake van een synagoge. Tegenwoordig denken mensen bij dit woord vaak in eerste instantie aan een gebouw van de joodse gemeenschap voor met name religieuze bijeenkomsten. Ook in het Nieuwe Testament verwijst het woord meestal naar een joods gebouw. Zo vertelt Marcus 1:21 ons dat Jezus met zijn leerlingen op weg ging naar

Kafarnaüm en daar op de eerstvolgende sabbat naar de synagoge ging en onderricht gaf. Soms duidt het Griekse woord *sunagôgê* echter een bijeenkomst aan, zoals in Handelingen 13, waar Paulus en Barnabas in Antiochië in Pisidië op de sabbat de dienst in de synagoge bijwonen en op uitnodiging van de leiders een woord van bemoediging tot de gemeente spreken. Over de afloop schrijft Lucas:

Na afloop van de *samenkomst* liep een groot deel van de Joden en de vrome proselieten met Paulus en Barnabas mee, die hen toespraken en hen aanspoorden zich over te geven aan de goedgunstigheid van God.

(Hand. 13:43, NBV)

Deze passage in Handelingen, waar *sunagôgê* met ‘samenkomst’ is vertaald, is een uitzondering in de NBV, omdat de vertalers er over het algemeen voor gekozen hebben het woord ‘synagoge’ te laten staan. Dat is bijvoorbeeld het geval bij de vermelding van de synagogen van de joden in Salamis en Ikonium in Handelingen 13:5 en 14:1:

... waar ze [Paulus en Barnabas] aankwamen in Salamis. Daar verkondigden ze Gods boodschap in *de synagogen van de Joden*.

(Hand. 13:5, NBV)

Ook in Ikonium bezochten ze [Paulus en Barnabas] *de synagoge van de Joden*, en ook daar werd een groot aantal mensen, Joden zowel als Grieken, door hun verkondiging tot geloof gebracht.

(Hand. 14:1, NBV)

Op twee andere plaatsen kiest de NBV er zoals in Handelingen 13:43 voor om *sunagôgê* op een andere manier weer te geven:

Openbaring 2:9

NBV Ik weet van de ellende en de armoede waarin u verkeert, hoewel u rijk bent. Ik weet hoe u belasterd wordt door mensen *die* zich Joden noemen en het niet zijn, maar *bij Satan horen*.

WV Ik ken uw verdrukking en uw armoede – maar u bent rijk – en ik ken de laster van hen die zich Joden noemen maar het niet zijn; *ze zijn een synagoge van de satan.*

Openbaring 3:9

NBV Ik zal *mensen* laten komen *die bij Satan horen*, leugenaars die zich Joden noemen en het niet zijn; zij zullen zich eerbiedig aan uw voeten neerwerpen en erkennen dat ik u heb liefgehad.

NBG51 Zie, ik geef *sommigen uit de synagoge des satans*, van hen, die zeggen, dat zij Joden zijn en het niet zijn, maar liegen; zie, ik zal maken, dat zij zullen komen en zich nederwerpen voor uw voeten, en erkennen, dat ik u heb liefgehad.

Een belangrijk verschil in de aangehaalde vertalingen van deze twee passages uit Openbaring is de letterlijke vertaling ‘synagoge van de satan/des satans’ in WV en NBG51 en de omschrijvende vertaling ‘mensen die bij Satan horen’ in de NBV. Opnieuw gaat het om een geval van transculturatie en blijken de gekozen vertalingen voor- en nadelen te hebben.

Hier kan natuurlijk niet op alle details van beide verzen ingegaan worden, maar het zal duidelijk zijn dat de decreten aan Smyrna en Filadelfia in Openbaring 2:9 en 3:9 verwijzen naar een groep mensen die zich joden noemen en deze groep bovendien verketteren met een verhullende maar wel sterk negatieve karakterisering: ‘synagoge van Satan’ of ‘mensen die bij Satan horen.’⁵ Het gaat hier om de betekenis van *sunagôgê* als aanduiding van een groep, zoals in Handelingen 6:9, waar sprake is van de synagoge van de Vrijgelatenen (zie ook Hand. 9:2). Het is lastig om te bepalen naar welke groep in de context van de oorspronkelijke omgeving van de tekst Openbaring 2:9 en 3:9 verwijzen. Gaat het om het Joodse volk als geheel, om half-joden, om de plaatselijke joodse gemeenschap of om volgelingen van Jezus die duidelijk andere opvattingen huldigden dan de groep die in Johannes’ Openbaring centraal staat?

De meest waarschijnlijke lezing vanuit het perspectief van de toenmalige sociale en culturele wereld van Klein-Azië is om ‘degenen die

zeggen dat ze Joden zijn maar het niet zijn' op te vatten als de plaatselijke joden die Jezus niet erkenden als hun Messias. We weten op grond van inscripties en archeologische bronnen dat er in veel steden van Klein-Azië in de eerste eeuw na Christus soms omvangrijke joodse gemeenschappen leefden, die samen getalsmatig de volgelingen van Jezus nog lange tijd overtroffen. Omdat de verwijzing naar de 'synagoge van de Satan', dat wil zeggen een synagoge die een satanisch karakter heeft of bij Satan hoort, op dezelfde groep betrekking heeft als de 'zogenaamde Joden', ligt het voor de hand dat ook deze aanduiding in de oorspronkelijke context op plaatselijke joden slaat. Belangrijk bij dit alles is om te beseffen dat deze wendingen vanuit het subjectieve gezichtspunt van Johannes' (joodse) groep opgevat moeten worden. Johannes beschouwt in Openbaring de volgelingen die het getuigenis van Jezus Christus opvolgen als het ware volk van God, de enigen die met recht de naam joden kunnen gebruiken. Anderen die deze naam voor zichzelf opeisen, van joodse afkomst of niet, verdienen die naam volgens het radicale wereldbeeld van Openbaring niet en worden op één hoop gegooid met niet-joodse buitenstaanders zoals de Romeinse bestuurders. Al deze buitenstaanders behoren in deze visie in feite tot de wereld van Satan.

Wanneer we nu opnieuw naar de NBV-weergave van Openbaring 2:9 en 3:9 kijken, blijkt dat deze behoorlijk goed aansluit bij mijn uitleg van deze verzen in het licht van de brontekst. Opmerkelijk is wel dat het woord dat in de brontekst belangrijk is, *sunagôgê*, niet vertaald is, maar geparafraseerd: 'die ... horen bij'. De NBV-weergave van deze twee lastige verzen is zonder meer gangbaar Nederlands en ook duidelijk, maar één belangrijk aspect van de brontekst gaat deels verloren. Hoewel Johannes en zijn groep tot het jodendom behoorden, zet de tekst zich toch radicaal af tegen joden, zelfs zozeer dat ik mij kan voorstellen dat hedendaagse joodse lezers de verzen als anti-joods beschouwen. Wanneer 'degenen die zeggen dat ze Joden zijn maar het niet zijn' betrekking heeft op plaatselijke joden die Jezus niet als Messias erkenden, dan ontkent Openbaring eigenlijk de joodse identiteit van deze mensen. Bovendien voegt de tekst daar dan nog de kenschetsing aan toe dat deze mensen een 'synagoge van Satan' zijn, wat voor joden natuurlijk een buitengewoon kwetsende benaming is. De scherpte van deze karakterisering is in de NBV weggenomen door de omschrijving van het woord

sunagôgê met ‘mensen die horen bij’, waardoor de lezer niet langer via het woord ‘synagoge’ een verband zal leggen met het jodendom. Het moge duidelijk zijn dat vertaalkeuzes als deze heel relevant zijn voor de huidige contacten tussen joden en christenen en het gesprek over het anti-joodse karakter van sommige passages in het Nieuwe Testament.

SV, NBG51 en WV laten in ieder geval het woord ‘synagoge’ staan. De Willibrordvertaling oppert bovendien in een verklarende noot dat Openbaring 2:9 een toespeling is op de wending ‘synagoge van de Heer’ (*sunagôgê kuriou*; Hebreeuws *qehal JHWH*, Num. 16:3 en 20:4; vergelijk 26:9), waarbij de tekst van Numeri dan door Openbaring als het ware op zijn kop gezet wordt: de joden waarvan sprake is, zijn dan niet de ‘synagoge van de Heer’ maar het tegenovergestelde, de ‘synagagoge van Satan’! Of het in Openbaring 2:9 en 3:9 om een doelbewuste toespeling op de ‘synagoge van de Heer’ in Numeri gaat, is echter lastig hard te maken. Wel wordt opnieuw duidelijk dat dwarsverbanden tussen Nieuwe Testament en Hebreeuwse bijbel/Oude Testament in de NBV verloren kunnen gaan als gevolg van de keuze om natuurlijk Nederlands te bieden en bij de vertaling sterk uit te gaan van de literaire context van de vertaalde passage in de brontekst.

Besluit

In deze bijdrage staat de vertaling van namen van individuen en groepen in de NBV centraal, want namen doen ertoe in de bijbel. Persoonsnamen hebben vaak een verwijzende of symbolische betekenis en dat roept de vraag op of en zo ja, hoe die betekenis in de vertaling doorklinkt. Uit mijn bespreking van enkele nieuwtestamentische namen die naar een joodse persoon of groep verwijzen, blijkt dat geen enkele vertaling de juiste of de beste is. Het ambachtelijke werk van de NBV-vertalers is, zoals dat bij haar voorgangers eerder het geval was, uitgevoerd aan de hand van bepaalde vertaalprincipes. We kunnen wel nagaan of die principes op een meer of minder geslaagde wijze zijn gerealiseerd, maar we kunnen de NBV moeilijk verwijten dat zij niet de gewenste vertaling biedt wanneer die tegen de gevolgde vertaalprincipes in zou gaan. Kortom, met een variant op de bekende uitspraak van Jules Deelder kan gesteld

worden dat elke vertaling haar voor- en nadelen heeft. Met het oog op de vertaling van de namen die hierboven onder de loep genomen zijn, vallen dan voor de NBV als voordelen op dat de namen in het licht van onze cultuur duidelijk zijn en ook nog eens in gangbaar Nederlands worden weergegeven. De eigennaam Simon Kananeüs vormt daar natuurlijk een uitzondering op, de NBV kiest ervoor dergelijke namen te laten staan. Er zijn echter ook enkele nadelen aan de vertaalkeuze van de NBV verbonden. Dwarsverbanden tussen Hebreeuwse bijbel/Oude Testament en Nieuwe Testament die bij een sterk bij de brontekst aansluitende vertaling van namen kunnen oplichten, zijn bij een weergave in hedendaags Nederlands vaak niet van de vertaling af te leiden. En bepaalde aspecten van de brontekst kunnen buiten beeld raken, zoals Lucas' archaïserende gebruik van *huioi Israël* 'kinderen van Israël' en *oikos Israël* 'huis van Israël', dat nauw bij de Hebreeuwse bijbel/het Oude Testament aansluit. Een aanzienlijke groep lezers zal echter blij zijn dat de NBV dergelijke tot misverstanden aanleiding gevende namen heeft overgezet naar namen die in onze cultuur gangbaar zijn.

Noten

- ¹ Omdat De Nieuwe Bijbelvertaling interconfessioneel is, gebruik ik consequent de dubbele aanduiding Hebreeuwse bijbel/Oude Testament om duidelijk te maken dat het om canonieke geschriften van joden en christenen gaat.
- ² Op andere plaatsen in het Nieuwe Testament waar sprake is van een vertaling uit het Hebreeuws of Aramees in het Grieks kiest de NBV voor een verduidelijkende toevoeging '(dat betekent) in onze taal', zie bijvoorbeeld Matteüs 1:23: "De maagd zal zwanger zijn en een zoon baren, en men zal hem de naam Immanuël geven", wat in onze taal betekent "God met ons". Vergelijk Marcus 15:22, 34 en Handelingen 4:36.
- ³ Zie voor een bespreking van het begrip transculturatie de bijdrage van Nelleke de Jong-van den Berg elders in dit boek.
- ⁴ Zie de voetnoot bij Matteüs 10:4 in WV.
- ⁵ Zie voor een uitgebreidere bespreking van beide verzen J.W. van Henten, 'Anti-judaïsme in de Openbaring van Johannes?' in *Interpretatie* 6 (1998), p. 14-17.

De dorsvloerscène in Ruth 3: suggestieve lezingen en interculturele overwegingen¹

Janet Dyk

Het boek Ruth vertelt van twee kansarme vrouwen die stappen ondernemen om hun lot te verbeteren. Het verhaal is eenvoudig, maar biedt toch ruimte voor interpretatie door de lezer. Er vindt een dramatische wending plaats wanneer Noömi het heft in eigen handen neemt en Ruth 's nachts naar de dorsvloer stuurt. Exegeten en commentatoren hebben deze bekende scène heel verschillend uitgelegd, met de ontkenning van enige seksuele connotaties als het ene uiterste in de uitleg en de benadrukking van een expliciete erotische lading als andere.

In dit artikel wordt eerst een overzicht gegeven van de pogingen van westerse uitleggers om deze – vanuit westers perspectief – opmerkelijke scène in een begrijpelijke context te plaatsen. Dit gebeurt door haar zowel te begrijpen vanuit de context van het oude Israël als vanuit de menselijke dimensies van macht en onmacht, van sociale en seksuele rolpatronen, van passiviteit en moedige initiatieven, die in elke periode en op elke plaats de contouren van overlevingsstrategieën bepalen. We zullen zien dat er onder westerse commentatoren van Ruth twee tendensen zijn te bespeuren: de neiging om de seksuele lading te neutraliseren en de neiging om de seksuele aspecten te benadrukken. De westerse lezing van de scène in

Ruth 3 leggen we vervolgens naast de uitleg door lezers van de Bowa-stam uit Mali. De informatie hierover is afkomstig van Schadrac Keita, een oud-student Bijbelvertalen van de VU.

In het leesproces spelen natuurlijk altijd cultureel-bepaalde overwegingen een rol, zowel bewust als onbewust. De uiteenlopende interpretaties van Ruth 3 kunnen ons daarom inzicht verschaffen in de cultuur van de uitleggers. De elementen uit Ruth 3 die in dit verband aandacht verdienen zijn: de tijd ('s nachts – Ruth 3:2), de plaats (de dorsvloer – Ruth 3:3), Noömi's bevelen aan Ruth ('was je', 'zalf je', 'kleed je aan' – Ruth 3:3), het bevel om zich neer te leggen aan het voeteinde van Boaz (Ruth 3:4, 7) en het verzoek van

Ruth aan Boaz om zijn 'vleugel over zijn dienstmaagd te spreiden' (Ruth 3:9).

Geen van deze elementen in het verhaal zijn op zichzelf onduidelijk. Wanneer hun betekenis echter tijdens het lezen van het verhaal vastgesteld moet worden, wordt de lezer geleid door wat zij of hij logisch vindt, en door wat aannemelijk of acceptabel lijkt binnen de culturele context van het verhaal. Omdat lezers zich deze context heel verschillend kunnen voorstellen, kan het verhaal heel uiteenlopende betekenissen krijgen.

1 Enkele westerse lezingen van Ruth 32

Tijd en plaats

Het feit dat de ontmoeting op de dorsvloer 's nachts plaatsvindt, wordt door sommigen uitgelegd als een kwestie van urgentie: de tijd drong, want de oogst was voorbij. Het zou voor Ruth gemakkelijker zijn om Boaz op de dorsvloer te treffen dan om hem thuis op te zoeken. Anderen menen juist dat als moment voor de ontmoeting gekozen wordt voor de nacht in tegenstelling tot de dag: Ruth en Boaz hadden elkaar al overdag ontmoet, nu zouden zij elkaar 's nachts leren kennen. Hierbij wordt gesuggereerd dat de dorsvloer voor de lezers van toen dezelfde associaties had als een strand met ondergaande zon voor de lezers van nu. Er wordt ook beweerd dat de dorsvloer toentertijd verbonden was met vruchtbaarheidsrites. Daarbij wordt verwezen naar Hosea 9:1 ('... in overspel heb je God verlaten; je was altijd uit op hoerenloon, overal waar graan werd gedorst.') Het ligt voor de hand dat er op de dorsvloer iets tussen Ruth en Boaz zal gebeuren. Anderen ontkennen echter dat Hosea 9:1 een dergelijke interpretatie ondersteunt.

Het zich wassen, zalven en aankleden

De westerse lezers die de scène meer neutraal lezen, menen dat het feit dat Ruth zich moet oprispen verklaard kan worden uit het hete klimaat waarin het verhaal zich afspeelt. Het is bedoeld om respect te tonen – voor een dergelijke ontmoeting moet je je netjes aankleden. Het genoemde kledingstuk (*simla*) is een bovenkleed dat door mannen en vrouwen gedragen werd. Als hier een voorbereiding bedoeld zou zijn die specifiek gericht is op een ontmoeting met een

man, zou deze uit meer bestaan dan wassen, zalven en een *simla* aantrekken.

Anderen daarentegen menen dat het feit dat deze handelingen zo nadrukkelijk genoemd worden wel móet betekenen dat zij een bijzondere lading hebben. Het advies om zich aan te kleden kan niet zonder bijbedoeling zijn, want het spreekt voor zich dat Ruth niet naakt over straat gaat. Hier gaat het er dan ook om dat ze er verleidelijk, zelfs onweerstaanbaar uit moet zien. Er kan een vergelijking getrokken worden met de voorbereidingen die Judit treft om Holofernes om haar vinger te winden: Ruth moet Boaz tot een huwelijk verleiden.

'Ontbloot de plaats van zijn voeten' (Ruth 3:4, 7)

Sommige uitleggers zeggen dat het voeteneinde de veiligste plaats is om ongemerkt te gaan liggen. Bovendien wordt in het klassiek-Hebreeuws voor het seksuele ontbloten de uitdrukking 'ontbloot de schaamte' gebruikt en niet 'ontbloot de voeten', hoewel 'voeten' eufemistisch gebruikt kan worden om mannelijke geslachtsdelen aan te duiden. De oprechtheid en integriteit van Ruth en Boaz – zoals deze in het verhaal beschreven staan – zouden seksuele omgang uitsluiten. Dat ook oude vertalingen met dit punt geworsteld hebben, kan afgeleid worden uit het feit dat de oude Aramese vertaling van de Targoem aan Boaz de eerbiedwaardige leeftijd van tachtig jaar toeschrijft om zo seksuele toespelingen uit te sluiten. In de Syrische versie (Pesjitta) komt deze zin zelfs helemaal niet voor.

Sommige westerse uitleggers staan echter een andere lezing voor. Het optillen van de deken wordt door hen uitgelegd als een symbolische handeling van een bruid die zichzelf aanbiedt. Dit wordt positief gewaardeerd als een overlevingsdaad van een kansloze vrouw, die alles in de strijd gooit om eerst veiligheid en vervolgens het zo belangrijke nageslacht te verkrijgen. Het woord 'voeteneinde' zou een plaats aanduiden en kan dus niet het object van het werkwoord 'ontbloten' zijn. Iemand wordt daar, op die plaats, ontbloot: Boaz of Ruth. Omdat in het Oude Testament een vrouw veroordeeld wordt voor het seksueel ontbloten van een man, moet het Ruth zelf geweest zijn die zich daar ontblootte – een striptease! Wegens christelijke gêne zou deze interpretatie nooit ingang hebben kunnen vinden.

‘Liggen’, ‘kennen’, ‘ontbloten’, ‘komen’ en ‘ingaan’

Westerse commentatoren zijn het eens over het feit dat de passage vol staat met ambivalente uitdrukkingen en dat het de expliciete bedoeling van de schrijver is om zo’n dubbelzinnige sfeer te creëren. Toch blijft het bij toespelingen: er wordt geen enkele seksuele handeling expliciet genoemd. Omdat in Ruth 4:13 uitdrukkelijk wordt gesteld dat Boaz Ruth tot vrouw nam en ‘tot haar kwam’ en zij zwanger werd, menen uitleggers dat de narratieve opbouw van het verhaal uitsluit dat er eerder seksueel contact is geweest. Daarnaast is de oprechtheid van de personages een reden om seksuele omgang uit te sluiten. Ruth en Boaz zouden de verleiding van zo’n moment weerstaan met dezelfde integriteit die zij al eerder in het verhaal hebben getoond.

Anderen veronderstellen niet dat deze normen en waarden hier een rol spelen. De ambivalente woorden van het verhaal zouden de lezer laten voelen dat er onderhuids heel veel aan de hand is – en misschien zelfs meer dan onderhuids. Ruth gebruikt haar seksualiteit om te bereiken wat noodzakelijk is om te overleven, namelijk: nageslacht en het is haar goed recht om dat te doen.

‘Breid dan uw vleugel uit over uw dienstmaagd’ (Ruth 3:9)

Commentatoren zijn het erover eens dat deze uitdrukking, ‘breid dan uw vleugel uit over uw dienstmaagd’, een verzoek om bescherming is. Er bestaat alleen verschil van mening over de mate waarin dit verzoek inhoudt dat Ruth zich op dat moment seksueel aanbiedt. Volgens sommigen vestigt Ruth de aandacht van Boaz op zijn verantwoordelijkheid als ‘losser’ in het algemeen. De uitdrukking moet volgens hen niet gelezen worden als een eufemisme voor seksuele omgang.

Anderen zijn echter stellig van mening dat de fysieke nabijheid van de twee impliceert dat Ruths verzoek verstaan moet worden als het zich seksueel aanbieden, zodat haar seksuele verhouding met Boaz op de dorsvloer begint. Deze uitleggers opperen dat het zeker met het oog op Ruths plannen voor de toekomst onwaarschijnlijk is dat Ruth en Boaz de nacht bij elkaar doorgebracht hebben zonder dat er erotiek in het spel is. De vertaling van de NBV (‘Wilt u mij bij u nemen’) lijkt dit ook te impliceren.

Samenvatting en kanttekeningen

Onafhankelijk van de vraag of westerse lezers de scène suggestief of niet-suggestief willen uitleggen, blijft het voor hen een vreemde scène, die niet goed verklaard lijkt te kunnen worden zónder het seksuele of erotische aspect.

Eén opmerking over de gebruikte werkwoorden, die voor veel commentatoren een op zijn minst ambivalente betekenis hebben: uit zogenaamd valentie-onderzoek wordt duidelijk dat een woord niet op elke plaats waar het gebruikt wordt, alle connotaties die het met zich mee kán brengen ook werkelijk heeft, maar dat de clou voor de bedoelde betekenis door de context van het woord wordt aange-reikt. Zo hebben ook de hier gebruikte werkwoorden 'liggen', 'kennen', 'komen' en 'ingaan' alleen een seksuele betekenis binnen bepaalde syntactische constructies, namelijk waar het onderwerp van de zin een man is en waar het complement van het werkwoord een vrouw is.

In het verhaal van Ruth 3 voldoet de syntactische context van deze werkwoorden niet aan de voorwaarden om seksueel gelezen te worden. Op basis van de syntaxis van deze werkwoorden kan men dus niet stellen dat deze werkwoorden in de scène van Ruth 3 ambivalent gebruikt worden. Het lijkt er sterk op dat deze werkwoorden in westerse verklaringenmodellen een seksuele lading krijgen die ze van oorsprong niet hebben.

Ondanks de verschillen in de uitleg bestaat er bij westerse commentatoren een consensus over de seksuele dimensie van de scène. Het lijkt voor westerse lezers onvoorstelbaar dat een vrouw 's nachts naast een man zou gaan liggen zonder de bedoeling zich seksueel aan te bieden.

Vermeldenswaardig in dit kader is het opmerkelijke feit dat er in de Gouden Eeuw in de meer afgelegen dorpen van Noord-Holland en Friesland en op de noordelijke eilanden een gewoonte bestond die kweesten heette. Een jongeman bleef een hele nacht naast zijn geliefde zitten en mocht niets zeggen dat haar eer zou aantasten. Deze gewoonte behoorde niet tot de nieuwe vrijheden, maar was juist een oude traditie waarmee de gemeenschap de jongen toetste. In Wales, Engeland en Noord-Amerika bestond een vergelijkbare gewoonte, die 'bundling' werd genoemd. Geliefden deelden geheel gekleed hetzelfde bed als een test voor hun deugzaamheid.

Hoewel deze oude westerse gewoonten wat betreft het 's nachts samen liggen overeenkomsten vertonen met de scène in Ruth 3, moet gewezen worden op het feit dat deze westerse situaties een sterk seksuele lading hadden. Het was immers de bedoeling dat de seksuele verleiding weerstaan zou worden. Is het noodzakelijk om de dorsvloerscène in Ruth 3 ook zo te lezen?

Voor een alternatieve interpretatie van hetzelfde verhaal richten we ons nu op een lezing door de ogen van de Bowa-stam uit Mali, West-Afrika.

2 Een Bowa-lezing van Ruth³

De Bowa-stam uit Mali is patriarchaal en accepteert polygamie. De uitgebreide familieclan vormt een hechte broederschap, die zorg draagt voor haar leden. Een aantal gewoonten van de Bowa vertoont frappante overeenkomsten met elementen in het verhaal van Ruth.

Omgang tussen jonge mensen

Bij de Bowa-stam bestaat een opmerkelijk soort van 'dating'. Wanneer een jonge vrouw in een dorp op bezoek komt, moet zij 'geëerd' worden, dat wil zeggen, er moet gezorgd worden dat zij een leuke tijd heeft. De nachten worden in groepsverband doorgebracht, met jonge mannen en vrouwen samen in één bed, maar zonder seksuele omgang. Er wordt veel samen gepraat. Het is een prachtige kans om kennis te maken. De ouders weten ervan en zijn verantwoordelijk voor wat er gebeurt. De jonge mensen gaan voor dag en dauw uit elkaar, omdat de werkdag vroeg begint en omdat het wegens het persoonlijke karakter van zo'n ontmoeting beter is om uit elkaar te gaan voordat je in het daglicht herkend wordt.

Een dergelijke eerste ontmoeting kan resulteren in speciale belangstelling voor een bepaald persoon. Wanneer dit gebeurt, krijgt de omgang een ander karakter. Een jonge man kan een vrouw naar zijn vertrek laten roepen of een vrouw kan op eigen initiatief de slaapplek van een jonge man opzoeken. De man gaat niet zelf naar de vrouw of naar haar familie toe. Het einde van de oogst is een populaire tijd voor dit soort tweede ontmoetingen.

Wanneer de vrouw bij de man komt, wacht zij totdat hij haar vraagt

wie zij is. Zij kan naast hem gaan liggen of bij zijn voeten. Ze kan wachten totdat hij wakker wordt, of het wakker worden bespoedigen door hem te vragen of hij nog slaapt. De nacht wordt samen doorgebracht, maar de omstandigheden zijn niet gunstig voor seksuele omgang: niet het eigen plezier staat voorop in de gedachten, maar het verkrijgen van een levenspartner en het voortbestaan van de familie.

Geschenken

Na de oogst worden extra geschenken gegeven aan weduwen en wezen die met de oogst geholpen hebben. Geschenken worden ook gegeven om vriendschappen te onderstrepen, ook aan jonge bezoekers bij hun vertrek. Dergelijke giften zijn niet bedoeld om een partner te verkrijgen.

Het trouwen met een weduwe

Een weduwe wordt een *bowahan* genoemd, 'een vrouw van de broederschap'. Zij blijft binnen de clan van haar overleden man. Het recht of de plicht om met een weduwe te trouwen wordt gebaseerd op leeftijd: er is een beperkt leeftijdsverschil toegestaan tussen huwelijkspartners. De oudere broeders hebben het eerste recht. Iemand kan afzien van zijn recht als het verschil in leeftijd te groot is, als de man al een aantal vrouwen heeft of als de man nog geen eigen vrouw heeft.

Met oudere weduwen kan *pro forma* getrouwd worden, maar een oudere weduwe kan zonder meer opgenomen en verzorgd worden binnen de clan zonder dat zij hertrouwt. Vanuit het perspectief van de Bowa-cultuur zouden de woorden 'ik ben te oud voor een man' van Noömi in Ruth 1:12 begrepen worden als aanduiding dat Noömi de eerbiedwaardige leeftijd bereikt had waarop zij niet meer verplicht was om te trouwen. Haar vraag in Ruth 1:11, 'Kan ik soms nog zonen krijgen die jullie mannen kunnen worden?', wordt door de Bowa als een retorische vraag opgevat, omdat de eventuele zonen van Noömi een te groot leeftijdsverschil met Ruth en Orpa zouden hebben om met hen te kunnen trouwen.

We bekijken nu vanuit het perspectief van de Bowa de specifieke elementen die wij in paragraaf 1 vanuit een westerse invalshoek besproken hebben.

Tijd en plaats

De nachtelijke ontmoeting impliceert dat er al eerder contact is geweest en dat zich een specifieke belangstelling van de één voor de ander ontwikkeld heeft. De volgende stap is aan de orde. Noömi is verantwoordelijk voor het plan. Boaz moet van de generatie van Ruth zijn, anders zou hij met Noömi moeten trouwen. In het verhaal zijn Ruth en Boaz als oprechte personen gepresenteerd en er heeft geen seksuele manipulatie plaatsgevonden om een huwelijk te forceren. Tijdens de oogst is de dorsvloer een populaire ontmoetingsplaats.

Het zich wassen, zalven en aankleden

De serie instructies van Noömi past heel natuurlijk in dit genre verhalen. De bedoeling is gewoon dat Ruth zich moet oprispen. Er is geen bijzondere kleding nodig voor zo'n ontmoeting. Een kanttekening: het zalven wordt vanuit de Bowa-cultuur begrepen als het je insmeren met een soort boter tegen kou en droogte en houdt niets erotisch in.

'Ontbloot de plaats van zijn voeten' (Ruth 3:4, 7)

Bij een dergelijke nachtelijke ontmoeting is het voeteneinde een logische plaats om te wachten, maar Ruth kan ook naast hem gaan liggen. Het ontbloten van de voeten heeft geen seksuele connotaties. Het zou ondenkbaar zijn om Boaz met een seksuele bedoeling te ontbloten. Wat betreft de mogelijkheid dat Ruth zichzelf uitkleedt: waarom zou zij bloot in de kou zijn gaan liggen? Wat Ruth doet door te gaan liggen en te wachten totdat Boaz wakker wordt, past precies binnen de gewoonten van de Bowa-stam. De bedoeling van de ontmoeting is om er samen achter te komen hoe het verder moet. Precies zo heeft Noömi het ook gezegd: 'Hij zal je dan wel vertellen wat je moet doen'.

'Breid dan uw vleugel uit over uw dienstmaagd' (Ruth 3:9)

Geen Bowa-familie zou het aanvaardbaar vinden dat een vrouw die het recht heeft om te trouwen, ongetrouwd zou blijven. Het zou een schande zijn voor Ruth, maar nog meer voor Boaz en de familie van Elimelech. Boaz wist wie in de familie het eerste recht had om met Ruth te trouwen. Het verzoek van Ruth, 'Breid uw vleugel uit over

uw dienstmaagd', betekent in de Bowa-cultuur iets als 'bedek mij met je deken', hetgeen een metaforische betekenis heeft die vergelijkbaar is met het gezegde *sutara ni* 'verberg mij', dat wil zeggen, 'bewaar mijn eer, voorkom dat ik de schaamte moet ondergaan van het ongetrouwd blijven'. In de gegeven context waarin Ruth een weduwe is, Boaz in aanmerking komt als huwelijkspartner en Noömi niet alleen weet van de ontmoeting maar daaraan ook haar goedkeuring geeft, is dit verzoek zonder meer gepast. Sterker nog, Noömi heeft de ontmoeting zelf gepland. De duidelijke verwijzing naar een huwelijk houdt geenszins in dat Ruth seksuele toenadering tot Boaz zocht; integendeel, dat zou in deze context niet gepast zijn.

Conclusies

Hoewel alle lezingen van dit verhaal veronderstellen dat het hier om een huwelijk gaat, lopen de meningen over de rol van seksualiteit in de scène zeer uiteen.

Westerse lezers kunnen de scène bij de dorsvloer bijna niet anders lezen dan seksueel getint. Sommige uitleggers nemen het standpunt in dat er, vanwege de oprechtheid van de personages, feitelijk niets seksueels plaatsgevonden heeft, terwijl anderen alle suggesties van seksuele omgang ook daadwerkelijk zo interpreteren en menen dat de tekst die interpretatie onontkoombaar met zich meebrengt. De westerse lezer, lezend vanuit haar of zijn eigen culturele perspectief, kan er eenvoudig niet omheen: de scène is en blijft vreemd en is alleen met een seksuele lading enigszins begrijpelijk.

Ook de Bowa-lezers plaatsen het verhaal in hun eigen culturele milieu. Daarin passen de details van het verhaal op een verbazingwekkend soepele manier. Er is geen sprake van seksuele innuendo's, hoewel de scène duidelijk over de toekomst gaat en er wordt verondersteld dat er sprake zal zijn van trouwen en van het voortzetten van de geslachtslijn.

In tegenstelling tot de oude gewoonten van 'kweesten' en 'bundling' in het westen, waarbij jonge mensen de nacht samen doorbrachten juist om te bewijzen dat zij seksuele verleidingen konden weerstaan, is een dergelijke seksuele spanning in de Bowa-context geheel afwezig. Ook de tekst van het verhaal geeft geen aanleiding om er iets dergelijks in te lezen. Het blijkt dat westerse lezers, wegens hun

culturele context, zich niet kunnen voorstellen dat een dergelijke nachtelijke ontmoeting kan plaatsvinden zonder dat seksualiteit een grote rol speelt. Ik ben ervan overtuigd dat hierin de reden gelegen is voor de vele seksueel getinte lezingen van Ruth.

Om niet in al te grove generalisaties te vervallen, is een woord van waarschuwing op zijn plaats. De Bowa-lezing van Ruth 3 is geenszins representatief voor ‘de Afrikaanse lezing’ van dit verhaal. Bij de Chewa- en Tongostammen in Centraal-Afrika zal de ontmoeting op de dorsvloer gelezen worden als ‘ongepast’, ‘brutaal’ en zelfs ‘hoerig’. Met andere woorden, de scène zal daar wél gelezen worden als een verhaal met seksuele implicaties en dergelijke implicaties zullen negatief beoordeeld worden. Vastgesteld moet worden dat ook deze lezing is ingegeven door de cultuur van de lezer. In de woorden van Sapir:

No two languages are ever sufficiently similar to be considered as representing the same social reality. The worlds in which different societies live are distinct worlds, not merely the same world with different labels attached.³

Zodra een seksueel of erotisch interpretatiekader gekozen wordt als hermeneutische sleutel voor een verhaal, worden de verschillende aspecten van dit verhaal met behulp van deze sleutel geïnterpreteerd. Een bijbelvertaling kan door zo’n interpretatiekader beïnvloed worden. Zo kan ‘je zalven’ vertaald worden als ‘je parfumeren’ en ‘trek je bovenkleed aan’ als ‘kleed je mooi aan’. Dit kan nog verder doorgevoerd worden, zodat ‘ontbloot zijn voeteneinde’ wordt weergegeven als ‘ontbloot hem’ (seksueel) of ‘ontbloot jezelf’, ‘voeteneinde’ kan begrepen worden als ‘geslachtsdelen’ en een verzoek om bescherming kan gelezen worden als ‘maak mij zwanger’. De uitdrukking ‘man van vermogen’ (Ruth 4:11), waarmee gedoeld wordt op een man die in staat is een weduwe in bescherming te nemen, kan ook uitgelegd worden als een verwijzing naar de seksuele potentie van die man – een geliefde uitleg binnen de Amsterdamse School.

Tot en met de voorlaatste conceptversie van Ruth in de NBV had de tekst een expliciete toevoeging die de westerse, seksueel getinte lezing tot uiting bracht, namelijk het woordje ‘mooi’ in vers 3: ‘kleed

je mooi aan'. Eén woordje, met een enorme interpretatieve lading. In de uiteindelijke editie is dit woordje tot mijn genoegen verdwenen. Toch laat Ruth 3:9 in de NBV de westerse, seksueel getinte interpretatie doorschemeren: 'Wilt u mij bij u nemen ...' De gekozen vertaling zou ontoelaatbaar zijn in andere teksten waar de uitdrukking voorkomt.⁴

Hoewel een westerse lezer de scène bij de dorsvloer misschien nooit anders dan seksueel getint kan lezen, mag de seksuele lading niet in de vertaling zelf tot uitdrukking komen. In het vertaalproces moet men zeer terughoudend zijn met het inbrengen van interpretatieve wendingen in de tekst zelf.

Ondanks de opvallende overeenkomsten tussen Bowa-gewoonten en het verhaal van Ruth, is de Bowa-lezing van deze tekst ook niet meer dan een interpretatie op basis van de culturele context van de Bowa-stam. Het is echter een waardig alternatief voor de gangbare interpretaties die te vinden zijn in de westerse exegetische literatuur.

Noten

- ¹ Een uitgebreidere, Engelse versie van dit artikel, geschreven in samenwerking met Schadrac Keita, verschijnt onder de titel 'The Scene at the Threshing Floor: Suggestive Readings and Intercultural Considerations on Ruth 3' in: *The Bible Translator* (January 2006).
- ² Om dit artikel niet onnodig met voetnoten te belasten, wordt de lezer naar de literatuurlijst aan het einde verwezen.
- ³ Zie D.G. Mandelbaum (red.), *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*, Berkeley & Los Angeles 1951, p. 162.
- ⁴ In Ezechiël 16:8 bijvoorbeeld, waar dezelfde uitdrukking en hetzelfde beeld worden gebruikt, is het expliciet dat het 'spreiden van de vleugel' bedoeld is om de 'naaktheid te bedekken'. Pas daarna staat er in Ezechiël 16:8: 'Ik zwoer je trouw, ik sloot een verbond met je (...) en je werd de mijne'. (NBV)

Bibliografie

- D.R.G. Beattie, 'Ruth 3' in *Journal for the Study of the Old Testament* 5 (1978), p. 39-48.
- J.W.H. Bos, 'Out of the Shadows: Genesis 38; Judges 4:17-22; Ruth 3' in *Semeia* 42 (1988), p. 37-67.
- F.W. Bush, *Ruth and Esther*, Word Biblical Commentary 9, Dallas 1996, p. 150-159.
- E.F. Campbell Jr., *Ruth: A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary*, The Anchor Bible 7, Garden City NY 1995, p. 120-123.
- C.M. Carmichael, "'Treading" in the Book of Ruth' in *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 92 (1980), p. 248-266.
- J.G.F.L. de Fraine, *Ruth, uit de grondtekst vertaald en uitgelegd, De boeken van het Oude Testament III*, Roermond & Maaseik 1955, p. 137-161.
- W.A. Gage, 'Ruth upon the Threshing Floor and the Sin of Gibeah: A Biblical-Theological Study' in *The Westminster Theological Journal* (1989), p. 369-375.
- E.M. Good, 'Deception and Women: A Response' in *Semeia* 42 (1988), p. 117-132.
- D.G. Mandelbaum (red.), *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*, Berkeley & Los Angeles 1951.
- K. Nielsen, *Ruth: A Commentary*, Louisville Kentucky 1997, p. 66-74.
- K.A. Robertson Farmer, 'The Book of Ruth' in *The New Interpreter's Bible* 2, Nashville 1998, p. 926.
- S.Schama, *Overvloed en Onbehagen: De Nederlandse cultuur in de Gouden Eeuw*, Amsterdam 1988, p. 404-405.
- K.A.D. Smelik, *Ruth*, Verklaring van de Hebreeuwse Bijbel, Kampen 2000, p. 104-114.
- E.R. Wendland, *The Cultural Factor in Bible Translation: A Study of Communicating the Word of God in a Central African Cultural Context*, UBS Monograph Series 2, London & New York & Stuttgart 1987, in het bijzonder p. 177-181.
- E. van Wolde, *Ruth en Noömi, twee vreemdgangers*, Baarn 1993, p. 78-97.

Broeders en zusters: het inclusief vertalen van adelfoi en andres adelfoi

Rieuwerd Buitenwerf

In het handboek waarin de vertaalmethode van De Nieuwe Bijbelvertaling beschreven wordt, komen ook enkele basisprincipes van het zogenaamde ‘inclusief vertalen’ aan de orde. Er staat onder andere:

Een inclusief aanbod inclusief vertalen. Wanneer er door de gevende taal een term gebruikt wordt waarmee zowel mannen als vrouwen bedoeld worden, dient voor dat woord geen Nederlandse term gebruikt te worden die een van deze twee categorieën uitsluit.¹

Verderop staat:

Exclusief taalgebruik moet waar mogelijk worden vermeden. Hierbij dient rekening te worden gehouden met zowel de culturele eigenheid van de brontekst als de natuurlijkheid van het Nederlands in de vertaling.²

Een van de begrippen waarop deze regels van toepassing zijn, is het Griekse woord *adelfoi*. Dit woord, dat in het Nieuwe Testament menigmaal voorkomt, wordt in oudere vertalingen meestal weergegeven met ‘broeders’. In moderne vertalingen als de Groot Nieuws Bijbel en de NBV wordt echter vaak gekozen voor ‘broeders en zusters’, met een beroep op de lexicale mogelijkheden van de Griekse term en de vertaalregel dat een niet-exclusief aanbod in de brontekst ook niet-exclusief oftewel inclusief vertaald moet worden.

1 De invoering van ‘broeders en zusters’ in Nederlandse bijbelvertalingen

Eind jaren zestig van de twintigste eeuw publiceerde het Nederlands Bijbelgenootschap een serie vertalingen in de omgangstaal. In veel van de vertalingen wordt onbekommerd ‘broeders’ gebruikt als vertaling van *adelphoi*. Zelfs als de aanspreekvormen aan de orde komen in de algemene inleiding van *Houvast*, een vertaling van de katholieke brieven uit 1969, wordt gemeld dat het gebruik van ‘broeders’ laat zien hoe sterk de band van geloof en liefde was die de oorspronkelijke lezers gehad moeten hebben. Kennelijk werd het mannelijke karakter van het woord niet als probleem ervaren. Opvallend is dat in 1 Petrus in *Houvast* een andere keuze gemaakt is: *adelphoi* wordt daar meestal vertaald met ‘vrienden’.

In Groot Nieuws voor u uit 1972, een vertaling van het Nieuwe Testament in omgangstaal, is bijna overal voor ‘broeders’ als vertaling van *adelphoi* gekozen. In een enkel geval waarin het duidelijk lijkt te zijn dat niet alleen mannen aangesproken worden, zoals in Filippenzen 4:1-3, wordt voor het tamelijk sekseneutrale ‘vrienden’ gekozen. Ook in de aanloop naar dat vers, in 3:17, komt ‘vrienden’ voor, maar in 3:13 is gekozen voor ‘broeders’. Ook de katholieke Willibrordvertaling uit 1975 kiest consequent voor ‘broeders’ (een eerste versie van het Nieuwe Testament kwam overigens al uit in 1960).

Voor inclusief vertalen is wel gekozen in de Groot Nieuws Bijbel uit 1982. Daarin wordt *adelphoi* bijvoorbeeld waar mogelijk met ‘broeders en zusters’ of een sekseneutrale term als ‘vrienden’ vertaald. Deze trend is doorgezet in de revisie van de GNB uit 1996. Ook in de gereviseerde WV is uiteindelijk gekozen voor het inclusief vertalen van *adelphoi* – in het gereviseerde Nieuwe Testament uit 1992 wordt meestal nog ‘broeders’ gebruikt, maar in de revisie uit 1995 is waar mogelijk inclusief vertaald.

In de NBV is nog consequenter dan in eerdere Nederlandse vertalingen gelet op inclusief taalgebruik. In publicaties voorafgaand aan de verschijning van de NBV in oktober 2004 krijgt ‘inclusief vertalen’ nadrukkelijk aandacht. Zo worden in *Werk in uitvoering*, een publicatie uit 1998 met de eerste deelresultaten van de NBV, drie pagina’s gewijd aan inclusief vertalen (p. 240-242).

Dat de NBV verder gaat in inclusief vertalen dan veel eerdere vertalingen blijkt onder meer uit de vertaling van de woordcombinatie *andres adelfoi* in het boek Handelingen van de apostelen. Deze combinatie komt daar dertienmaal voor. In oudere bijbelvertalingen wordt deze frase gewoonlijk vertaald met ‘mannen broeders’. In moderne Nederlandse en buitenlandse bijbelvertalingen wordt vaak gekozen voor ‘broeders’ of ‘vrienden’. In de NBV vinden we deze keuzes ook, maar in een vijftal gevallen wordt de uitdrukking vertaald met ‘broeders en zusters’ (1:16; 2:29; 13:26, 38; 22:1).

In *From One Language to Another* beschrijven J. de Waard en E.A. Nida de gevaren die kleven aan inclusief vertalen:

In addition to letting the Scriptures speak for themselves, it is essential to accurately reflect the cultural contexts of biblical times, whether ideological, sociological, or ecological. (...) The biblical culture was also a male-oriented culture, and to try to rewrite the Scriptures in so-called “inclusive language” introduces cultural anachronisms and serious contextual distortions.³

In dit artikel zal ik trachten de vraag te beantwoorden of het inclusief vertalen van *adelfoi* en in het bijzonder *andres adelfoi* tot een anachronisme leidt. Het is daarbij van groot belang na te gaan in hoeverre de elementen *andres* en *adelfoi* noodzakelijkerwijs informatie bevatten over het geslacht van de leden van de groep waar naar ze verwijzen.

2 Het element *andres*

De uitdrukking *andres adelfoi* komt in het Nieuwe Testament alleen in Handelingen voor en alleen in directe redes, als aanspreektitel voor een groep. De frase komt niet voor in geschriften die zeker onafhankelijk zijn van het Nieuwe Testament. Wat wel zeer dikwijls voorkomt, is de combinatie van *anêr* of *andres* met een tweede zelfstandig naamwoord. Een bekende vorm is *andres* gecombineerd met een aanduiding van een stad of land, bijvoorbeeld *andres Israêlîtai* (woordelijk overgezet ‘mannen Israëlieten’, Hand. 2:22), *andres Athênaioi* (‘Atheners’) en *andres Lakedaimonioi*

(‘Spartanen’). Maar ook andere combinaties komen voor, vaak bij wijze van aanhef in een passage in de directe rede. Een dergelijke aanhef past goed bij een verheven redevoering. In de bewaarde redevoeringen van de Atheense redenaar Demosthenes (384-322 v. Chr.) bijvoorbeeld komt de aanspreektitel *ô andres Athênaioi* honderden keren voor. Goede voorbeelden zijn ook te vinden in de werken van de Griekse geschiedschrijvers Xenophon en Herodotus en ook bij latere geschiedschrijvers als Flavius Arrianus en Dio Cassius. Xenophon (ong. 430-350 v. Chr.) gebruikt bijvoorbeeld een aantal keren de constructie *andres stratiôtai* (woordelijk overgezet ‘mannen soldaten’) wanneer een groep soldaten wordt toegesproken.⁴ Ook gebruikt hij *andres politai* (‘mannen burgers’) en zo zijn er veel meer combinaties.⁵ Het tweede lid van de uitdrukking is steeds bepalend voor de betekenis van de gehele aanspreekvorm. Het gebruik van de component *andres* lijkt in een aantal gevallen te duiden op het feit dat degene die de toespraak houdt, zelf ook deel uitmaakt van de groep waartegen hij spreekt. Je zou dus kunnen vertalen met ‘medesoldaten’ en ‘medeburgers’.

In nagenoeg alle gevallen waarin in het Grieks een vorm van *anêr* gebruikt wordt, verwijst het woord naar een of meer personen van het mannelijk geslacht. Maar juist in de bijzondere toepassing van *andres* die hier centraal staat, is dat niet helemaal duidelijk. In de tot nu toe genoemde gevallen kan uit de context steeds afgeleid worden dat het gaat om mannen die toegesproken worden, maar in een enkel geval wordt *andres* misschien ook gebruikt voor een gemengde groep. Een voorbeeld is te vinden in Lucianus’ *Juppiter tragoedus*, een verslag van een godenvergadering.

Lucianus (geboren ong. 120 n. Chr.) besteedt in zijn komische verhandeling nogal wat woorden aan de beschrijving van het begin van de vergadering – hoe de goden samengeropen worden, hoe de zetels verdeeld worden en hoe de aanhef van Zeus’ rede tot de godenvergadering moet zijn. Zeus stelt aan Hermes voor om de vergadering aan te spreken met een citaat uit Homerus: ‘Hoor naar mij, alle goden en alle godinnen’ (*Ilias* viii 5). De vermelding van zowel goden als godinnen is terecht, want blijkens het voorafgaande zijn ook godinnen aanwezig (zowel Hera als Afrodite worden genoemd). Hermes wijst Zeus’ voorstel van de hand en verwijst hem naar de redevoeringen van Demosthenes. Zeus opent dan de verga-

dering; zijn eerste regels lijken sterk op de openingsregels van Demosthenes' eerste *Olynthiaca*. Waar Demosthenes *andres Athênaioi* gebruikt, spreekt Zeus bij Lucianus over *andres theoi*, 'heren goden'. Demosthenes richtte zich tot een groep mannen, Zeus in Lucianus' verhaal tot een groep goden en godinnen. Kennelijk voldeed *andres* hier, al moet niet uitgesloten worden dat de parallellie met Demosthenes voor Lucianus belangrijker was dan de precieze connotaties van *andres*.

Ook Lucianus biedt dus geen eenduidig voorbeeld van het inclusief gebruik van *andres*. Tegelijkertijd moet geconstateerd worden dat er geen algemeen gebruik van een vergelijkbare constructie met *gunaikes*, 'vrouwen' bestaat, wat erop zou kunnen wijzen dat *andres* ook van toepassing geacht werd op een groep van mannen en vrouwen samen.⁶

In het boek Handelingen komt het woord *andres* veel vaker voor dan in andere nieuwtestamentische geschriften (ook vaker dan in het Lucasevangelie). In enkele tientallen gevallen gaat het om een combinatie van *andres* met een aanduiding van herkomst of een zelfstandig naamwoord als *adelfoi*. De auteur van Handelingen heeft gepoogd zijn boek vorm te geven in de geest van de historische werken die hij uit de Griekse literaire traditie kende. Hoe pover het resultaat ook moge afsteken bij werken als die van Herodotus en Xenophon, bepaalde elementen zoals de frequentie van de directe rede en de functie ervan herinneren aan de antieke historiografie. Het is niet onmogelijk dat de auteur van Handelingen de aanspreektitel *andres* met een zelfstandig naamwoord, onder andere *adelfoi*, bewust toepast om aan te sluiten bij die literaire traditie. Met uitdrukkingen als *andres Israêlitai*, *andres Ioudaioi* en *andres adelfoi* poogt de auteur de redevoeringen in zijn werk stilistisch te verfraaien. Dit zegt echter nog niets over het geslacht van de toesproken personen.

In Handelingen 8:2 is sprake van *andres eulabeis*, 'vrome mannen' die Stefanus ten grave dragen. In het direct daaropvolgende vers staat dat Paulus de gemeente probeerde te vernietigen en 'mannen en vrouwen' (*andres kai gunaikes*) uit hun huizen sleurde. Ook in 5:14, 8:12, 9:2, 17:12 en 22:4 onderscheidt de auteur expliciet mannen en vrouwen, terwijl hij elders alleen over *andres* spreekt. In 17:4 maakt de auteur onderscheid tussen 'een grote menigte Grieken die

God vereerden' en tot geloof kwamen en 'talrijke voorname vrouwen'. Er zijn op grond van deze plaatsen twee conclusies mogelijk: ofwel de auteur van Handelingen maakt wel degelijk onderscheid tussen *andres* en *gunaiques* – met de aanspreekvorm *andres* doelt hij dus op een groep mannen – ofwel de auteur spreekt op sommige plaatsen in het boek expliciet over mannelijke en vrouwelijke gelovigen; op plaatsen waar hij dat niet doet, zijn vrouwen inbegrepen in *andres*. We zullen in het vervolg zien dat een dergelijk dilemma ook optreedt bij de vaststelling van de betekenis van *adelfoi*.

Wat in elk geval duidelijk is, is dat een vertaling van de uitdrukking *andres adelfoi* in Handelingen met 'mannen broeders' een te letterlijke weergave is. Het element *andres* in vergelijkbare uitdrukkingen duidt soms aan dat de spreker zelf ook tot de groep behoort die hij toespreekt en lijkt soms niet veel meer betekenis te hebben dan het markeren van een aanhef in passages in de directe rede. In alle gevallen is het tweede lid van de constructie het meest van belang, in het geval van Handelingen dus *adelfoi*.

3 Het gebruik van *adelfoi* in het Nieuwe Testament

De eerste betekenis van het woord *adelfos* is het fysieke 'broer'. In deze betekenis komt het woord al voor bij Homerus. Het woord komt ook in het Nieuwe Testament in die zin voor, maar wordt tevens op ten minste twee andere manieren gebruikt, namelijk voor mensen van eenzelfde etnische (joodse) afkomst en voor christenen. Deels kan dit gebruik verklaard worden vanuit een Semitische achtergrond: in het Hebreeuws worden het woord *aach* en het meervoud *aachim* zowel gebruikt om fysieke broers en andere bloedverwanten aan te duiden als voor stam- en volksgenoten. In de Septuaginta, de oudst bekende Griekse vertaling van het Oude Testament, wordt in de laatste gevallen vaak gekozen voor *adelfos* of *adelfoi* als vertaling (zie bijvoorbeeld Gen. 13:8; 29:12; 1 Kron. 28:1). Ook de eerste christenen gebruikten *adelfos* op die manier.

Een goed voorbeeld van het gebruik van *adelfoi* als verwijzing naar 'volksgenoten' is te vinden in Handelingen 28:21, waar beschreven wordt hoe Paulus in Rome met enige joodse leiders in gesprek is. Ze reageren op Paulus' betoog over zijn gevangenschap. In de NBV staat in vers 21:

Ze zeiden tegen hem: ‘We hebben uit Judea geen brief over u ontvangen, en ook heeft niemand van onze broeders (*adelfoi*) ons bezocht om iets slechts over u te berichten of kwaad van u te spreken.’

Het gaat hier heel duidelijk om joodse volksgenoten. De Groot Nieuws Bijbel maakt deze betekenis expliciet in de vertaling. Daar luidt vers 21:

Ze antwoordden: “Wij hebben uit Judea geen brieven over u ontvangen, en ook is geen enkele Jood bij zijn aankomst hier ons iets slechts over u komen vertellen of komen doorgeven.”

Ingewikkelder is het gesteld met de aanduiding *adelfoi* voor de gemeenschap van gelovigen. De vroegste tekst waarin *adelfoi* als aanduiding voor de gelovigen gebruikt wordt, is de eerste brief van Paulus aan de Tessalonicenzen, het oudst bekende christelijke document, dat waarschijnlijk geschreven is rond het jaar 50. In die brief wordt *adelfoi* vijftien keer gebruikt als aanspreektitel voor de gelovigen in Tessalonica. Het gemak waarmee Paulus de term *adelfoi* gebruikt, maakt het waarschijnlijk dat dit niet de eerste keer is dat hij hem hanteert. *Adelfoi* moet dus al in gebruik zijn geweest als aanspreektitel voor gelovigen onderling voordat Paulus zijn brief aan de gemeente in Tessalonica schreef. Het was voor hem dan ook niet nodig om de term inhoudelijk toe te lichten.

In zijn eerste brief aan de Korintiërs is wel een aantal plaatsen te vinden waaruit iets blijkt van de manier waarop Paulus het begrip *adelfos* in christelijke context opvat. In 1 Korintiërs 5:11 zegt Paulus:

Wat ik bedoel is dit: u mag niet omgaan met iemand die zichzelf een *adelfos* noemt, maar in feite een ontuchtpleger is, een geldwolf, afgodendienaar, lasteraar, dronkaard of uitbouter. Met zo iemand mag u beslist niet eten.

Uit dit vers blijkt duidelijk dat *adelfos* voor Paulus een vaste uitdrukking is om het christen-zijn mee aan te duiden: iemand noemt zich een *adelfos*, een gelovige, maar is het in feite niet.

In 1 Korintiërs 6:6 wordt dit nog duidelijker. Daar sluit Paulus een betoog over hoe in de gemeente met conflicten wordt omgegaan af met de zin:

Is het werkelijk nodig dat de ene *adelfos* de andere *adelfos* voor het gerecht sleept, en nog wel voor dat van ongelovigen?

Hier contrasteert Paulus de *adelfoi* met de heidenen, de ongelovigen. De *adelfoi* zijn dus de gelovigen.

Waarom is deze term gekozen als aanduiding voor de christenen? De meningen daarover verschillen. Sommige exegeten zien een verband met het gebruik van *aachiem* in de betekenis van ‘volksgenoten’ in het Hebreeuws en de daarbij behorende vertaling *adelfoi* in de Septuaginta. Volgens hen is de achterliggende gedachte dat de christenen nu het volk van God vormen of in elk geval deel uitmaken van het volk van God. Daarom is de terminologie overgenomen die door joden onderling gebruikt werd. Anderen wijzen op een maatschappelijk gevolg van het christen-zijn: wie christen werd, riskeerde een breuk met zijn familie (zie hierover bijvoorbeeld Marc. 10:29-30 en de parallel in Mat. 10:29). Het woord *adelfoi*, dat in principe familiebanden veronderstelt, wordt nu gebruikt voor de leden van een christelijke gemeente die de eigen familie als het ware vervangt.

Nog een andere mogelijkheid is dat het gebruik ontleend is aan terminologie die gangbaar was in religieuze verenigingen in de Grieks-Romeinse wereld. Uit teksten die in inscripties en papyri bewaard gebleven zijn, blijkt dat de leden van de betreffende religieuze vereniging elkaar aanduidden als *adelfoi*. Uit een aantal Latijnse inscripties is bijvoorbeeld af te leiden dat de leden van Mithras-verenigingen elkaar soms aanduidden als *fratres*, ‘broeders’. In een enkel geval is ook sprake van *sorores*, ‘zusters’. Aan het hoofd van de vereniging stond de *pater*, de ‘vader’.⁷ Paulus’ opmerking over God, Jezus en de *adelfoi* in Romeinen 8:29 lijkt hier goed bij aan te sluiten:

Wie hij al van tevoren heeft uitgekozen, heeft hij er ook van tevoren toe bestemd om het evenbeeld te worden van zijn Zoon, die de eerstgeborene moest zijn van talloze *adelfoi*.

God is de Vader, Jezus de Zoon en de eerste van alle gelovigen, de *adelfoi*.

Net zoals de joodse verenigingen her en der in het mediterrane gebied hebben de vroeg-christelijke gemeenten veel verwantschap met Griekse en Romeinse religieuze verenigingen. Het is echter niet nodig om de ene achtergrond tegen de andere uit te spelen. Als *adelfoi* enerzijds bekend was uit het verenigingsleven en anderzijds een bepaalde lading had binnen joodse en dus ook vroegchristelijke kringen, kunnen beide elementen bijgedragen hebben aan het succes van de term in christelijke kring.⁸

Toen het boek Handelingen aan het einde van de eerste eeuw geschreven werd, dus zo'n veertig à vijftig jaar nadat Paulus 1 Tessalonicenzen geschreven had, was *adelfoi* onder christenen een vaste uitdrukking voor gemeenteleden geworden. De auteur kon zonder verdere toelichting zinnen gebruiken als: 'Timoteüs stond goed aangeschreven bij de *adelfoi* in Lystra en Ikonium' (16:2), in de veronderstelling dat zijn lezers ogenblikkelijk begrepen dat hij met *adelfoi* christenen bedoelde.

4 De vertaling van *adelfoi* – inclusief of niet?

In de vertaalprincipes van de NBV staat dat een inclusief aanbod inclusief vertaald moet worden en dat daarbij rekening gehouden moet worden met de culturele eigenheid van de brontekst. Het meest gehoorde argument voor het inclusief vertalen van *adelfoi* is dat *adelfoi* grammaticaal zowel naar alleen mannen als naar mannen en vrouwen samen kan verwijzen. Gezien de participatie van vrouwen in de vroeg-christelijke gemeentes zou daarom inclusief vertaald moeten worden en zou er geen sprake zijn van een anachronisme.

Het is inderdaad waar dat *adelfoi* zowel 'broers' als 'broers en zussen' kan betekenen. Maar de eerlijkheid gebiedt te zeggen dat er van dat laatste slechts weinig evidente gevallen in het buitenbijbelse Grieks bekend zijn. Het betreft dan gevallen waarin uit de directe context expliciet blijkt dat het om een man en een vrouw gaat. Zo lezen we in een in Oxyrhynchus gevonden papyrus uit 97 na Christus de frase 'mijn *adelfoi* Diodoros en Thais' – aan de namen is te zien dat met *adelfoi* 'broer en zus' bedoeld zijn.⁹ Datzelfde geldt

de andere voorbeelden. Natuurlijk moeten we een cirkelredenering voorkomen; zonder de namen zou immers niet vastgesteld kunnen worden dat *adelfoi* inclusief bedoeld is. Toch lijkt de voorzichtige conclusie gerechtvaardigd dat inclusief gebruik van *adelfoi* zeer uitzonderlijk is. Het grammaticale argument is overigens ook om een andere reden niet erg bruikbaar – in alle bekende gevallen betreft het fysiek verwanten, terwijl de vraag rond *adelfoi* met name het meer overdrachtelijke betekenisaspect van het woord betreft. Helaas zijn er geen buitenbijbelse passages bekend waarin *adelfoi* op die wijze gebruikt wordt en waarbij vrouwen inbegrepen zijn.¹⁰

Het is duidelijk dat Paulus zich tot gemeenten richtte waarin zowel mannen als vrouwen participeerden. Het is ook duidelijk dat de aanwijzingen die Paulus in zijn brieven aan de gemeenteleden geeft niet alleen voor mannen bedoeld zijn maar ook voor vrouwen. Dat geldt ook voor Gods heil: dat valt in Paulus' optiek mannen én vrouwen ten deel. Paulus spreekt soms zelfs expliciet vrouwen toe in een context waarin hij ook *adelfoi* gebruikt.

Een goed voorbeeld is te vinden in Filippenzen 4:1-2. Daar gebruikt Paulus het woord *adelfoi* en richt zich vervolgens tot twee vrouwen:

Daarom, *adelfoi*, die ik liefheb en naar wie ik verlang, die mijn vreugde en erekrans zijn, blijf standvastig in de Heer. Euodia en Syntyche, ik dring er bij u op aan eensgezind te zijn, want u bent één met de Heer.

Zelfs deze plaats biedt echter geen doorslaggevend bewijs dat het woord *adelfoi* ook 'broeders en zusters' kan betekenen. Het is namelijk ook mogelijk dat Paulus eerst tot de 'broeders' sprak en daarna, bij hoge uitzondering, direct tot twee vrouwen, die hij dan ook bij name noemde.[11]

Dat met een dergelijke – in onze ogen – anomalie rekening moet worden gehouden, blijkt bijvoorbeeld uit een document dat vaak gezien wordt als een utopische beschrijving van de gang van zaken in de synagoge, het werk *Over het contemplatieve leven* van de joodse filosoof Philo van Alexandrië (eind eerste eeuw v. Chr./begin eerste eeuw n. Chr.). In dat boek worden de leden van een religieuze groepering beschreven, de Therapeuten, die hun leven wijden aan de vroomheid en de wijsheid. Philo spreekt daarin ook over vrou-

wen. Aan het slot van het boek wijdt hij een aantal paragrafen aan de samenzang door mannen en vrouwen – hij prijst de hemelse harmonie die op die manier ontstaat. Zijn waardering voor de bijdrage van de vrouwen is groot.

In datzelfde boek schrijft hij over de viering op de sabbat en de positie van vrouwen. Die passage kan voor de moderne hoorder onverenigbaar lijken met die over de samenzang. Philo schrijft:¹²

Dit gemeenschappelijke heiligdom, waarin ze elke zevende dag samenkomen, bestaat uit twee gedeelten; het ene gedeelte is bestemd voor de mannen, het andere voor de vrouwen. Want ook de vrouwen komen dikwijls luisteren, met dezelfde ijver en toewijding. De muur tussen de twee vertrekken is zo'n drie à vier el hoog vanaf de grond en gemaakt in de vorm van een borstwering, terwijl de ruimte daarboven tot het dak open gelaten is. Dit alles is gedaan om twee redenen: om de bescheidenheid die van nature passend is voor het vrouwelijk geslacht te bewaren, en om te zorgen dat de vrouwen die binnen gehoorsafstand zitten alles gemakkelijk kunnen horen, want er is niets dat het stemgeluid van de spreker tegenhoudt.

Overigens zijn er ook bronnen uit het antieke jodendom bewaard gebleven waaruit een minder ondergeschikte rol van vrouwen tijdens de synagogale bijeenkomsten naar voren komt. Waarschijnlijk verschilde de positie en de rol van vrouwen per plaats. In ieder geval zou ik willen waarschuwen tegen te snelle gevolgtrekkingen: uit het feit dat zowel mannen als vrouwen participeerden in de vroegste gemeenten kan niet zonder meer worden afgeleid dat ze daar ook op gelijkwaardige wijze werden toegesproken door degene die de bijeenkomst leidde. Denk bijvoorbeeld ook aan Paulus' opmerkingen over de participatie van vrouwen in de gemeente in 1 Korintiërs 11:2-6 en 14:34-35.

We kunnen uit het besproken bijbelse en buitenbijbelse materiaal concluderen dat er geen aanleiding is om te denken dat de gemiddelde Griekssprekende persoon bij het horen van het woord *adelphoi* een groep mannen en vrouwen voor zich zag, tenzij direct uit de context duidelijk was dat er naar een broer en zus verwezen werd.

Er zijn geen doorslaggevende redenen om te veronderstellen dat *adelfoi* in de vroegchristelijke geschriften daarop een uitzondering vormt. Daarom heeft het inclusief vertalen van *adelfoi* met 'broeders en zusters' anachronistische trekken. Door aan 'broeders' en 'zusters' toe te voegen, ontstaat onterecht het beeld van gelijkwaardigheid tussen de seksen ten tijde van het vroegste christendom.

Nu komen we echter op het punt waarbij wetenschap en ambacht elkaar niet verder kunnen helpen. In de hedendaagse westerse cultuur streeft men naar gelijkwaardigheid tussen mannen en vrouwen. Mijns inziens mag de patriarchale toon van bepaalde bijbelteksten niet dienen als argument tegen deze gelijkwaardigheid, omdat deze toon een weerslag is van maatschappelijke verhoudingen in de tijd waarin deze teksten ontstonden. Omdat te gemarkeerd inclusief vertalen een in cultureel opzicht onjuist beeld van de vroegste kerk schetst, zouden vertalers er mijns inziens goed aan doen te zoeken naar een vertaling die de functie van *adelfoi* weergeeft waarbij het geslacht in het midden gelaten wordt. Daarmee wordt namelijk meer recht gedaan aan de oorspronkelijke context waarbinnen de boeken ontstonden, terwijl er tegelijkertijd rekening gehouden wordt met de onzekerheid die bestaat rond de vraag of vrouwen al dan niet inbegrepen zijn. De vertaling blijft bovendien geschikt voor een hedendaagse doelgroep die de bijbelvertaling niet alleen gebruikt uit historische interesse maar ook als inspiratiebron. Er zijn verschillende vertaal mogelijkheden en die hangen samen met het type vertaling dat beoogd is. 'Mede-gelovigen', 'gemeenteleden' of 'christenen' zou een optie kunnen zijn, of, in een vertaling waarin ook een wat lager taalregister mag worden gebruikt, 'beste vrienden' of 'beste mensen'. In een enkel geval is 'broeders' misschien toch de best denkbare optie. Uiteraard moet ook per geval bekeken worden welke vertaling het best past.

Voor een dergelijke vertaalwijze is bijvoorbeeld gekozen in de Revised English Bible, een vertaling die qua opzet enige verwantschap vertoont met de NBV. In de New English Bible, de vertaling waarvan de Revised English Bible de revisie is, werd in Paulus' brieven afgewisseld tussen 'brothers' en 'my friends'. In de revisie is het voornamelijk 'my friends' geworden. Hierbij moet overigens opgemerkt worden dat het Engelse 'friends' een inclusiever begrip is dan het Nederlandse 'vrienden'.

In de NBV is de aanspreektitel *adelfoi* zoveel als mogelijk met ‘broeders en zusters’ vertaald. Als *adelfoi*, bijvoorbeeld in het boek Handelingen, niet in een directe rede gebruikt wordt maar als aanduiding van de gelovigen in een verhalende tekst, wordt gevarieerd tussen ‘leerlingen’, ‘broeders en zusters’, ‘gemeenteleden’, ‘gelovigen’, ‘gemeente’ en ‘broeders’, al naar gelang de context.

5 De vertaling van andres adelfoi – inclusief of niet?

Nu rest nog de vraag naar de vertaling van het begrip *andres adelfoi*. Aan het begin van deze bijdrage heb ik betoogd dat het tweede lid van de uitdrukking, *adelfoi*, de betekenis bepaalt. Dat woord wordt in Handelingen gebruikt in de fysieke betekenis ‘broers’, als aanduiding van volksgenoten en als aanduiding van christenen. Maar als van *adelfoi* al niet gezegd kan worden dat het echt inclusief bedoeld is, dan kan dat zeker niet van *andres adelfoi*.

In de NBV is de vertaling van *andres adelfoi* afgestemd op die van *adelfoi*; het is dus goed verklaarbaar dat niet alleen voor ‘broeders’ maar ook voor ‘broeders en zusters’ gekozen is. Mijns inziens verdient het echter de voorkeur om net als bij *adelfoi* voor *andres adelfoi* geen inclusieve vertaling te kiezen, maar ‘broeders’ te vertalen, of te kiezen voor een sekseneutrale term en daarbij voornamelijk te letten op de functie van het woord.

De eerste keer dat de combinatie gebruikt wordt, in Handelingen 1:16, is er een groep van 120 *adelfoi* bijeen. Uit de context blijkt dat dit de Jeruzalemse christenen zijn; het is onduidelijk of de vrouwelijke christenen meegeteld worden of niet. In de NBV is daarom hier gekozen voor ‘broeders en zusters’. De Revised English Bible kiest voor het neutralere ‘my friends’.

Lastiger zijn de twee gevallen in Handelingen 2. Petrus spreekt een toegestroomde menigte joden toe. Hij spreekt ze eerst aan met *andres Ioudaioi* (2:14) – het Engels heeft hiervoor de handige uitdrukking *fellow-Jews*. Verderop (2:22) spreekt hij de menigte aan met *andres Israëlitai*, ‘Israëlieten’. Ten slotte gebruikt hij in 2:29 *andres adelfoi*. Op het moment van de toespraak zijn de toehoorders nog niet bekeerd tot het christendom. Daarom is ‘volksgenoten’ een geschikte vertaling. Vervolgens richt de menigte zich tot de apostelen; in dat geval is *andres adelfoi* (2:37) waarschijnlijk op dezelfde

manier gebruikt. De NBV kiest in dat laatste geval echter voor ‘broeders’ – de vertalers hebben ervoor gekozen om een ander aspect te benadrukken, namelijk de aparte status van de apostelen. Een interessant geval is te vinden in Handelingen 13:15. Paulus en de zijnen bevinden zich in Pisidië en bezoeken daar op sabbat de synagoge. Ze worden door het synagogebestuur toegesproken met *andres adelfoi* – wederom in een context waar joden die elkaar nog niet kennen elkaar ontmoeten (13:15). Omdat het hier alleen mannen betreft, kiest de NBV voor ‘broeders’. Maar in 13:26 en 13:38, waar Paulus de aanwezigen toespreekt, is gekozen voor ‘broeders en zusters’. Ook hier zou ik willen pleiten voor sekseneutraal vertalen. Want het is uiteraard niet onmogelijk dat de auteur van Handelingen Paulus ook vrouwen wilde laten toespreken, maar er is daarvoor noch in de tekst, noch in de synagogale cultuur uit die tijd een dwingende aanwijzing te vinden. De opening van het betoog is wederom *andres Israëlitai*, ‘Israëlieten’.

Het laatste geval van *andres adelfoi* dat in de NBV met ‘broeders en zusters’ vertaald is, staat in 22:1. Paulus heeft toestemming gekregen de menigte bij de tempel toe te spreken. Hij opent zijn redevoering met *andres adelfoi kai pateres*. Precies dezelfde aanhef vinden we in 7:2, waar Stefanus het Sanhedrin toespreekt. Daar vertaalt de NBV met ‘Broeders en leden van het Sanhedrin’. Het woord *patêr*, ‘vader’, moet in beide gevallen gezien worden als respectvolle aanspreektitel van de leden van het Sanhedrin. De NBV expliciteert dat in 7:2 en 22:1 door *pateres* te vertalen met ‘leden van het Sanhedrin’. In 7:2 is het duidelijk dat *andres adelfoi* naar dezelfde groep verwijst als *pateres*. De NBV kiest daar ‘broeders’ als vertaling; ‘volksgenoten’ had misschien ook gekund. In 22:1 moet de vertaler beslissen of *andres adelfoi* tot de gehele menigte gericht is, of zoals in 7:2 tot de leden van het Sanhedrin. De meeste vertalingen kiezen voor de laatste optie. De context pleit echter voor de eerste: in 21:39 vraagt Paulus of hij tot het volk mag spreken. Dan moet *andres adelfoi* de aanspreektitel zijn voor het volk, ‘volksgenoten’, en gebruikt hij *pateres* om de aanwezige leden van het Sanhedrin aan te spreken.

Besluit

In de loop van de twintigste eeuw is het Griekse woord *adelphoi* in Nederlandse bijbelvertalingen steeds vaker vertaald met ‘broeders en zusters’. In de NBV is zelfs de uitdrukking *andres adelphoi*, die alleen in Handelingen voorkomt, een aantal keren met ‘broeders en zusters’ vertaald. Voor het expliciet inclusief vertalen van beide termen zijn echter geen doorslaggevende argumenten te vinden, noch in de grammatica, noch in de context van de broncultuur. Daarom is bij een inclusieve vertaling als ‘broeders en zusters’ sprake van een transculturatie die een anachronistisch beeld van de verhoudingen in de vroegchristelijke kerk tot gevolg heeft.

Omdat bij vertalingen zowel op de broncultuur als op de doelcultuur gelet moet worden, moet echter ook rekening gehouden worden met gevoeligheden rond een exclusieve vertaling van *adelphoi* met ‘broeders’. Het is namelijk ook mogelijk om te kiezen voor een sekseneutrale vertaling van het woord, afgaande op de verschillende functies die het kan hebben. Dat leidt tot een minder anachronistische vertaling, die acceptabel is voor de moderne lezer.

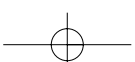
Noten

- ¹ *Handboek voor de Nieuwe Bijbelvertaling* (aangevulde 4^e versie), Haarlem 2002, hoofdstuk A 3.8 en B 2.6.
- ² *Handboek voor de Nieuwe Bijbelvertaling*, hoofdstuk B 1.7 en 1.5.
- ³ J. de Waard en E.A. Nida, *From One Language to Another. Functional Equivalence in Bible Translating*, Nashville 1986, p. 24.
- ⁴ Zie bijv. Xenophon, *Hellenica* v 1.14, 16.
- ⁵ Bijv. Xenophon, *Hellenica* iii 4.13, 20. Zie ook *Hellenica* ii 1.9, 34; iii 1.15, 34.
- ⁶ Wel komt een aantal keer de aanhef *ô gunaikēs* voor, bijvoorbeeld bij Euripides en Aristophanes, maar niet in combinatie met een tweede zelfstandig naamwoord.
- ⁷ Zie voor voorbeelden K.H. Schelkle, ‘Bruder’ in: F.J. Dölger (e.a.), *Reallexikon für Antike und Christentum* 2, Stuttgart 1954, p. 631-635.

- ⁸ Ook in andere gevallen is van Paulus bekend dat hij bewust of onbewust oorspronkelijk joodse en oorspronkelijk Griekse terminologie combineert. Een goed voorbeeld is de groet aan het begin van zijn brieven.
- ⁹ p. Oxy 713.21-22; zie ook Euripides, *Electra* 535-537; Andocides, *De mysteriis* 47.
- ¹⁰ Vermeldenswaardig is nog 2 Clemens, een preek waarin de auteur de hoorders een aantal keren met *adelfoi* aanspreekt, maar in de slotparagrafen 19 en 20 met *adelfoi kai adelfai*. Ook hier kan men twee kanten uit redeneren: of de auteur had met *adelfoi* steeds ook zijn vrouwelijke toehoorders op het oog, of hij spreekt pas aan het eind niet alleen de mannen, maar ook de vrouwen aan.
- ¹¹ Vergelijkbare plaatsen zijn Kolossenzen 4:15 en 2 Timoteüs 4:21.
- ¹² *De vita contemplativa* 32-33.

Deel III

Stijl en register



Inleiding

Iedereen die een tekst schrijft, heeft te maken met stijl en register. Het gaat er daarbij om hóe je zegt wat je wilt zeggen. Welk soort taal gebruik je, officiële taal, platte spreektaal, archaïsche taal, modieuze taal, technische taal, medische taal, of maak je nog een andere keuze? Welke zinsbouw kies je, complexe zinnen, eenvoudige zinnen, zinnen met afwijkende woordvolgorde (bijvoorbeeld in poëzie), zinnen met veel nevenschikking of veel onderschikking? Bij stijl en register gaat het niet slechts om bewuste keuzes. *Native speakers* van een taal kiezen vaak automatisch voor een bepaald register. Daarbij voelen ze ook direct aan welk register een andere spreker of schrijver hanteert. Daarom zijn stijl en register vrij subjectieve onderwerpen.

Die subjectiviteit speelt vertalers op twee niveaus parten. Ten eerste moet de vertaler uitzoeken hoe de auteur van de brontekst die hij wil vertalen geschreven heeft, dat wil zeggen in welke stijl en in welk register. Ten tweede moeten stijlkeuzes gemaakt worden voor de tekst in vertaling. Idealiter zijn stijl en register van brontekst en vertaling met elkaar in evenwicht. In zijn artikel 'Het belang van registerbewustzijn' besteedt Arthur Langeveld aandacht aan deze kwestie. Hij benadrukt dat registerkeuze direct te maken heeft met de emoties die een tekst wil oproepen. Het woordje 'neut' roept bijvoorbeeld andere associaties op dan 'borrel' of 'drankje'. De *native speaker* van het Nederlands weet dat 'neut' een enigszins komische bijklank heeft, en 'borrel' en 'drankje' niet. Vertalers proberen dat soort nuances mee te nemen in de vertaling.

De bijbelvertaler loopt daarbij tegen een aantal grote problemen aan. Ten eerste verschilt de vorm van de bijbelse talen Hebreeuws, Aramees en Grieks enorm van de huidige versies van die talen. Het is al moeilijk om registernuances aan te voelen in levende talen die niet je moedertaal zijn. Hoe is dan te controleren hoe woord- en zinskeuzes 'overkwamen' bij het oorspronkelijke publiek van de auteurs? De enige bruikbare methode is vergelijking van teksten uit dezelfde periode. Er is daarbij een duidelijk verschil tussen het Oude en het Nieuwe Testament. De boeken van het Nieuwe

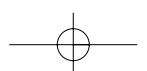
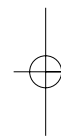
Testament vormen een klein onderdeel van het grote corpus Griekse literaire teksten dat overgeleverd is. Voor de boeken van het Oude Testament zijn slechts weinig parallellen te vinden. Er zijn enige literaire teksten uit naburige landen bekend; er zijn buitenbijbelse teksten (van iets later datum) gevonden bij de Dode Zee, maar echt goed vergelijkingsmateriaal bestaat niet.

Een ander probleem ligt op het terrein van de doeltaal. In hoeverre kan de bijbelvertaler gebruik maken van álle registers in de Nederlandse taal? Maakt de kerkelijke gebruiksfunctie het niet onmogelijk om bijvoorbeeld ook schuttingtaal te gebruiken? Langeveld pleit voor een bijbel waarin nog veel meer dan in de NBV nu al het geval is de hele breedte van de taal gebruikt wordt, van platte spreektaal tot moderne poëzie.

Henk Jan de Jonge legt in zijn artikel 'De Nieuwe Bijbelvertaling en de stijl van de geschriften van het Nieuwe Testament' de boeken van het Nieuwe Testament langs de stilistische meetlat die gehanteerd werd in de tijd dat ze geschreven zijn. Hij beschrijft de retorische eisen die door tijdgenoten van de nieuwtestamentische auteurs aan teksten gesteld werden en laat zien dat de geschriften van het Nieuwe Testament niet aan deze eisen voldeden. Op een enkele passage na zijn er in het Nieuwe Testament zelfs geen voorbeelden te vinden van de 'eenvoudige stijl', die in de Oudheid gold als de minst ontwikkelde maar nog wel toegestane literaire stijl. De nieuwtestamentische geschriften bevatten bijna allemaal elementen van spreektaal, of zijn zelfs geheel en al in spreektaal geformuleerd. Uitgangspunt voor de NBV was dat het stilistische aanbod van de brontekst in de vertaling herkenbaar moest zijn. De Jonge betoogt dat dat voor het Nieuwe Testament niet gelukt is, omdat steeds voor een te nette stijl en een te hoog register is gekozen. Tegelijkertijd is hij van mening dat deze keuze de enig mogelijke is voor een bijbel die ook in de kerkelijke liturgie moet kunnen functioneren. Zijn constatering sluiten dus goed aan bij die van Langeveld.

Het laatste artikel in het blok over stijl en register gaat over poëzie en is van de hand van Marjoleine de Vos. De centrale vraag is: wanneer is een tekst poëtisch te noemen? Taal en woordkeus spelen daar uiteraard een belangrijke rol in, maar De Vos laat zien dat de werking van poëzie uiteindelijk bepalend is. Bijbelvertalers staan voor de moeilijke opdracht de Hebreeuwse poëzie te vertalen op een

manier dat de oorspronkelijke gedichten ook voor de Nederlandse lezer overkomen als poëzie. Ze laat aan de hand van een aantal voorbeelden zien hoe poëtische passages in de NBV als gedichten kunnen functioneren.



Het belang van registerbewustzijn voor vertalen in het algemeen en bijbelvertalen in het bijzonder

Arthur Langeveld

Twee dingen houden elke vertaler bezig: wat zegt de auteur en hoe zegt hij het. Voor een vertaler uit de moderne talen is het eerste punt, het 'wat', meestal wel oplosbaar met behulp van woordenboeken, naslagwerken, internet en *native speakers*. Bij teksten in dode talen ligt dat moeilijker omdat de *native speakers* hier uitgestorven zijn. Arabisten hebben mij verteld dat van ruw geschat twintig procent van de koranteksten de betekenis niet met enige zekerheid vastgesteld kan worden. Men gaat bij het 'vertalen' van dergelijke passages af op de interpretaties van schriftgeleerden, die echter meestal van enkele honderden jaren later dateren zodat er geen enkele garantie is dat hun lezing ook maar in de buurt komt van wat Mohammed kan hebben bedoeld. De situatie met betrekking tot de betekenis van bijbelteksten is minder extreem, hoewel vooral in het Oude Testament toch ook de nodige onzekere plaatsen zijn.

Zijn er bij het 'wat' al de nodige onzekerheden, hoe zal het dan wel niet zijn met het 'hoe'? 'Het belang van register-bewustzijn voor vertalen in het algemeen en bijbelvertalen in het bijzonder' is de titel van dit artikel. Dat klinkt tamelijk specialistisch, maar dat is het niet; de vraag naar het 'hoe' is een zeer algemene vraag. Ik zal mij dan ook niet beperken tot register-kwesties, maar meer in het algemeen ingaan op de stilistische problemen waarmee elke vertaler te maken heeft. Aan het einde van dit artikel zal ik een schuchtere poging doen mijn bevindingen op de bijbel toe te passen.

1 Stijl

Ongelofelijke verfijning

Stilistische problemen zoals een vertaler die in wezen bij elk woord dat hij vertaalt tegenkomt, zijn van het soort waar zowel de taalkunde als de literatuurwetenschap liefst met een grote boog

omheenlopen. Het is met name op dit terrein dat de vertaalwetenschap grensverleggend onderzoek kan doen.

In elke taal is sprake van een heel scala aan registers: platte spreektaal, gewone spreektaal, verzorgde spreektaal (ABN), officiële taal, ambtenarentaal en archaische, verheven taal. Daarnaast de talrijke jargons, vaktalen: juridisch, medisch, technisch en die ook weer naar believen uitgesplitst. En de taal van de reclame, die je desgewenst ook weer kunt onderverdelen, want de taal van een autoadvertentie is niet dezelfde als die van een reclame voor borrelnootjes. Hierbij zijn de verschillende streektalen nog buiten beschouwing gelaten. De indeling naar register, naar stilistisch niveau is in elke cultuurtaal van een ongelooflijke verfijning. Dit betreft dan alleen nog maar de variatie op woordniveau; ook op syntactisch niveau is er een grote stilistische variatie mogelijk. En natuurlijk op het gebied van de uitspraak, eveneens een terrein waarmee een literaire vertaler soms te maken heeft.

Er zijn maar weinig woorden die echt neutraal zijn, zoals bijvoorbeeld tafel, stoel, bord, eten, drinken of slapen. Bijna alle andere woorden hebben een of meer stilistische kenmerken waarvan elke moedertaalspreker zich onbewust bewust is. Hij weet intuïtief welk woord je waar kunt gebruiken. 'Een milieu waarin men zijn dierbaren niet gaarne ziet vertoeven' las ik ooit een krantenkop en ik schoot meteen in de lach om de prachtige, licht archaische, 'bekakte' lading ervan ('bekakt', ook weer zo'n woord met een heel bepaalde stilistische lading). Het bleek dan ook een zin uit ongeveer 1915 en het milieu in kwestie was het artiestenmilieu en dat begreep ik meteen – ja zelfs dat artiestenmilieu – terwijl de woorden allemaal tamelijk gewoon zijn en er bij geen ervan in de Van Dale het kenmerk 'verouderd' staat.

Een ander voorbeeld: 'Ik zag je laatst op het perron / En ik wou dat ik je kon'. Deze regels ontlene hun effect aan het woordje 'kon', een effect dat nog versterkt wordt doordat het in rijmpositie staat. 'Kon' in deze betekenis is 'substandaard', het behoort tot de platte spreektaal en is onder meer in het plat Amsterdams zeer algemeen. Dat is dan ook de moedertaal van de auteur dezer regels, André Hazes. Alleen het gebruik van dit ene, volgens velen foutieve gebruik van 'kon' maakt dat deze regels bij menigeen een glimlach om de lippen tevoorschijn zal brengen. Vele anderen zal het misschien niet eens

opvallen, of het zal een gevoel van warmte bij hen oproepen: Hazes is één van hen, hij doet niet moeilijk met ‘kennen’ en ‘kunnen’, hij zegt gewoon wat zij ook zeggen. (Het onderscheid tussen ‘kennen’ en ‘kunnen’ in het Standaardnederlands is natuurlijk in wezen kunstmatig. Zie *De Geschiedenis van het ABN* van Nicoline van der Sijs.)

Dynamische equivalentie tussen ijsbergen

Het rampzalige voor de vertaler is dat de hierboven geschetste toestand zich in elke taal voordoet in dezelfde mate van verfijning, maar zonder dat er sprake is van enige consequente equivalentie. Ik bedoel het volgende: als taal A een woord heeft met een bepaalde referentiële betekenis en een bepaalde stilistische kleuring, dan is de kans dat taal B precies zo’n woord heeft met dezelfde betekenis en min of meer dezelfde kleuring niet helemaal nul, want het komt voor, maar toch niet erg groot. Het Nederlands heeft het woord ‘neut’, dat ‘borrel’ of ‘drankje’ betekent plus een stilistische waarde: het is een beetje een grappig woord. Het Nederlands-Duitse woordenboek geeft voor ‘neut’ alleen maar ‘Schnapps’. Het Duits – een zeer met het Nederlands verwante taal – heeft dus wel een woord met dezelfde referentie, maar dat heeft niet de stilistische waarde van het Nederlandse woord.

Al ken ik geen Hebreeuws, Aramees of Grieks en al zal menig vertaalprobleem dat zich bij het vertalen uit die talen voordoet mijn voorstellingsvermogen te boven gaan, toch kan ik mij als vertaler wel een zekere voorstelling maken van de dingen die de bijbelvertalers op hun weg tegenkwamen.

Elke professionele literaire vertaler heeft aldus te maken met het probleem: hoe kom ik tot een doeltaaltekst die recht doet aan de stilistische kwaliteiten en bijzonderheden van de brontaaltekst zonder dat ik de doeltaal geweld aandoe? Elke tekst van welke soort dan ook – maar vooral een tekst met literaire pretenties – is een ijsberg. De woorden van de tekst zijn slechts het topje, daaronder zit een enorm lichaam van betekenissen, relaties, associaties, culturele gegevens, stilistische elementen en nog veel meer. De vertaler zit met het probleem dat het weinig zin heeft alleen de top van de ijsberg, de tekst, in de andere taal over te brengen zonder acht te slaan op de rest. Het is echter in principe onmogelijk de hele ijsberg over te brengen, omdat dat hele bouwsel van betekenissen, relaties,

associaties, culturele gegevens, stilistische elementen nog net zoveel meer, *taalspecifiek* is, strikt gebonden aan de taal van de brontekst. De vertaler moet dus zijn eigen ijsberg opbouwen, hij moet kiezen wat hem het meest essentieel lijkt in de brontaaltekst en dat aanvullen met wat onvermijdelijk is om er een begrijpelijke doeltaaltekst van te maken. De literaire vertaler verkeert in het bijzonder in een spagaat: van hem wordt volstreekte trouw aan de brontekst geëist, maar tevens moet het resultaat een literaire tekst zijn die voldoet aan de eisen van de doeltaalcultuur.

De eisen van brontekstgetrouwheid en doeltaalgevoeligheid botsen bijna altijd en die botsingen worden nog aanzienlijk vergroot door de temporele factor. Hoe verder een tekst van ons af staat, hoe moeilijker het wordt om zo'n spagaat vol te houden. En ook: hoe verder een cultuur van ons afstaat, hoe moeilijker dat wordt. Alleen al wat betreft deze factoren moet de bijbelvertaling worden gerekend tot het moeilijkste wat een vertaler kan ondernemen.

Eugene Nida, die in de jaren vijftig van de twintigste eeuw een invloedrijk boek over bijbelvertalen heeft geschreven en daarmee een van de grondleggers is van de moderne vertaalwetenschap, meende dat een vertaler niet moet streven naar letterlijkheid maar naar *dynamic equivalence*. De vertaler moest zich niet langer, zoals tot dan toe gebruikelijk was geweest, beperken tot de top van de ijsberg, de woorden van de tekst, maar hij moest rekening gaan houden met alles wat daaronder zat. Nida bedoelde in de eerste plaats dat de vertaler moest streven naar 'het gelijke effect' als de brontekst beoogde. De tekst in de doeltaal moet op de lezer dan wel toehoorder ervan dezelfde uitwerking hebben als het origineel. De vertaler moet zoeken naar overeenkomstige, equivalente middelen en niet proberen klakkeloos dezelfde taalelementen over te brengen. Hoewel Nida's boek natuurlijk verouderd is, heeft hij er met zijn *dynamic equivalence*-theorie wel voor gezorgd dat de kijk op het vertaalproces veranderde. Daarmee heeft hij echter wel weer de nodige nieuwe problemen geschapen. Want hoe bepaal je met enige mate van zekerheid die *dynamic equivalence*? Bij een toeristische folder is die nog wel vast te stellen, bij een hedendaagse literaire tekst wordt dat al moeilijker, bij een literaire tekst uit het verleden is het zeer problematisch en bij een bijbeltekst uit het Hebreeuws van ver voor onze jaartelling is het volslagen onmogelijk.

Hoewel mijn eigen ervaring met het vertalen van Russische schrijvers uit de negentiende en het begin van de twintigste eeuw het qua culturele en temporele kloof natuurlijk niet haalt bij wat de bijbelvertalers hebben moeten doorstaan, toch geloof ik dat sommige problemen zo universeel zijn dat ik er wel iets over durf te stellen. Elke literaire schrijver maakt gebruik van een aantal elementen. Ten eerste natuurlijk van zijn eigen taal en van de mogelijkheden die deze biedt. Soms rekt hij die op, overschrijdt hij grenzen. Dan vernieuwt hij zijn taal, verrijkt deze. Ten tweede maakt hij gebruik van het referentiekader van zijn publiek. Een schrijver is een mens van zijn tijd en zijn omgeving en hij schrijft voor een publiek van zijn tijd en zijn omgeving. Hij refereert aan dingen die zijn publiek weet. Zo refereert Poesjkin in zijn roman-in-verzen *Jevgeni Onegin* zo ongeveer aan de hele in Rusland bekende literatuur van zijn tijd, van Richardson, Byron en André Chénier via werken van zijn tijdgenoten en hemzelf tot een boek over droomuitlegging, plus nog de nodige Latijnse auteurs. Poesjkin wist wat zijn publiek wist, of ieder geval geacht werd te weten, en hij speelde met die kennis. Voor een ander publiek in een andere land en een andere tijd gaat een groot deel van dergelijke verwijzingen – Poesjkin verwijst bijna altijd met een half woord – natuurlijk verloren. En dus moeten ze in een voetnoot verklaard worden, maar voetnoten geven natuurlijk een heel andere ‘dynamic equivalence’ dan het directe begrip van een geestige verwijzing.

Stijl voelen

Stijl is in hoge mate een kwestie van gevoel, dat moge zo langzamerhand wel duidelijk zijn, en dat verklaart waarschijnlijk waarom de ene taalgebruiker er gevoeliger voor is dan de andere. Elke taal – en ik neem aan ook de talen waarin de bijbelboeken zijn overgeleverd – is behalve communicatie ook heel veel emotie. Of beter gezegd, tot datgene wat elke taaluiting ‘communiqueert’ behoort niet alleen de referentiële betekenis, de verwijzing door middel van een taaluiting naar een toestand in de werkelijkheid (het water kookt), maar ook een uitermate ingewikkeld complex aan minder tastbare, maar wel zeer voelbare aspecten die betrekking hebben op een groot netwerk aan emoties en associaties – datgene wat het lichaam van de ijsberg vormt. Als je zegt: ‘wat een klereherrie’, dan constateer je

een toestand in de werkelijkheid, namelijk een waarin veel lawaai heerst, maar tevens spreek je in één moeite door je afschuw over die toestand uit en dan ook nog in nogal grove tot de platte spreektaal behorende termen, waardoor die afschuw nog versterkt wordt.

Met dat laatste voorbeeld bewijs ik al een opmerkelijk taalkundig feit. Stilistische kenmerken zijn voor moedertaalsprekers niet zomaar belangrijk, ze zijn letterlijk 'voelbaar'. Een woord van een bepaalde stilistische kleuring kan de taalgebruiker letterlijk doen blozen, doen ontploffen van woede, gegeneerd de ogen doen neerslaan of in lachen doen uitbarsten. Misschien dat sommigen bij het lezen van de toch tamelijk onschuldige frase 'wat een klereherrie' heel even de wenkbrauwen hebben gefronst.

Stilistische kenmerken hoeven natuurlijk niet altijd grof te zijn. Zo heb ikzelf jaren geleden eens een Fransman de slappe lach bezorgd enkel en alleen door het woord 'bagnole' te gebruiken. 'Bagnole' is in het Frans een normaal spreektaalwoord voor het algemeen beschaafde 'voiture', 'auto'. Miljoenen Fransen gebruiken het regelmatig. Maar uit de mond van een niet zo heel erg vloeiend Frans sprekende buitenlander klonk het kennelijk hilarisch. Goed beschouwd is dat vreemd. Ik probeerde niet grappig te zijn, ik was niet onfatsoenlijk, obscene, ik gebruikte alleen om een voorwerp in de werkelijkheid aan te duiden – het doel van mijn boodschap was in de eerste plaats referentieel – een woord met net de verkeerde stilistische kleuring. Zo subtiel ligt het, niet alleen in het Frans maar ook in het Nederlands en in alle talen.

Zo 'voelbaar' zijn stilistische elementen. Eén taaluiting is genoeg om iemand ten voeten uit te tekenen. Iemand die in alle ernst en niet ironisch zegt: 'Ik wil m'n eigen d'r niet tegenan bemoeien' kan alleen op grond van deze ene taaluiting al sociaal worden geclassificeerd. Even opmerkelijk als de voelbaarheid van stilistische kenmerken voor de moedertaalspreker is de bijna 'onvoelbaarheid' van diezelfde kenmerken voor een spreker van een andere taal. Stilistische kenmerken in een vreemde taal, al ken je die nog zo goed, zul je nooit helemaal leren voelen op dezelfde manier als een moedertaalspreker dat doet. Je kunt ze 'kennen', je kunt je bewust zijn van het effect dat ze veroorzaken, maar ze echt 'voelen', nee, dat lukt je nooit meer. Ik houd me nu al bijna veertig jaar met het Russisch bezig, maar nog steeds laten zelfs de grofste Russische vloeken en obsceniteiten van

Moskouse bouwvakkers mij volkomen onberoerd. Ik weet met mijn verstand hoe erg deze termen zijn, maar ik voel er nog steeds bijna niets bij.

Angst voor het ongewone én voor het gewone

Ook in de literatuur kun je stilistische factoren op alle mogelijke niveaus tegenkomen. De slavist Karel van het Reve heeft een van de mooiste voorbeelden uit de Nederlandse literatuur op dit terrein beschouwd. Het is een zin uit *Lijmen* van Elsschot:

Ik word op het ogenblik vanuit Gent verneukt door een kerel, die Korthals heet en die het lijk van mijn schoonzuster in zijn bezit heeft.

Deze zin is bijzonder interessant doordat hier woorden uit verschillende registers naast elkaar gebruikt worden op een manier die een heel speciale spanning oproept. Ten eerste natuurlijk het woord 'verneuken' dat zeker tot de informele spreektaal behoort. 'Verneuken' staat in één zin met het juist tamelijk formele 'in zijn bezit heeft'. Dit is nog niet alles: de 'ik', Boorman, wordt 'vanuit Gent' verneukt. Dat is op zijn minst genomen een ongebruikelijke manier om deze woorden te combineren. Bij het woord 'verneuken' wordt eigenlijk zelden een plaatsbepaling gebruikt en zeker niet een waar het element van richting zo sterk in aanwezig is als in dat 'vanuit Gent'. Dan hebben we het nog niet gehad over het lijdend voorwerp van 'in zijn bezit hebben' namelijk 'het lijk van mijn schoonzuster' dat natuurlijk in de eerste plaats verantwoordelijk is voor het wel zeer verrassende effect dat deze mededeling op de lezer heeft. Je kunt van alles in je bezit hebben, maar een lijk, en dan ook nog van iemands schoonzuster?

Hoe subtiel en ongewoon een dergelijke zin is, blijkt als je de vertalingen ervan bekijkt. Ik beperk mij tot de Russische. De Russische vertaalster heeft de zin op zich goed begrepen, maar is kennelijk door het 'colloquial' register van 'verneuken' gaan denken dat de hele zin daardoor een *colloquial* karakter kreeg, wat duidelijk niet het geval is. Het is eerder een geval van een keurige heer uit de betere standen, die het woord 'klootzak' op bekakte toon in zijn overigens meer dan correcte taaluiting verwerkt. De Russische vertaalster

heeft daarom ook het ‘in zijn bezit hebben’ met een *colloquial* uitdrukking vertaald. Ook heeft ze ‘vanuit Gent’ genormaliseerd en vertaald met een (in het Russisch zeer gebruikelijke) deelwoordconstructie ‘in Gent wonende’. Dan heb ik nog niet eens over een paar kleinigheden, zoals het feit dat ze ‘op het ogenblik’ weglaat en het woord ‘trachten’ toevoegt, dus ‘Een in Gent wonende kerel die het lijk van mijn schoonzuster heeft ingepikt, tracht me te belazeren’. Of zoiets. U zult het met me eens zijn dat er in deze vertaling veel verloren is gegaan en dat juist datgene wat verloren is gegaan de charme, het effect van Elsschots zin uitmaakt. In plaats van een uitzonderlijk effectvolle, spannende zin, een veel slappere die juist dat effect van de overigens tamelijk formeel optredende Boorman – die zijn taal af en toe wel wil kruiden met wat volkser idioom – volledig mist.

Karel van het Reve, aan wie dit voorbeeld zoals gezegd is ontleend, constateerde naar aanleiding hiervan bij vertalers twee allesoverheersende angsten: die voor het gewone en die voor het ongewone. De Russische vertaling van het Elsschotvoorbeeld is natuurlijk een voorbeeld van het tweede. Maar de eerste komt ook regelmatig voor. Alweer heb ik een voorbeeld uit een Russische vertaling van een Nederlands werk, ditmaal een kinderverhaal van Annie M.G. Schmidt, ‘Heksen en zo’. Ik neem willekeurig één korte passage:

Ze zag er bijzonder slordig uit. Ze zag eruit of ze vier weken in een droge sloot had geslapen. Haar haar zag eruit of er zojuist een duif in had gebroed.

Drie korte zinnen met drie keer de constructie ‘zag eruit alsof’. Heel eenvoudig, wat eentonig misschien, maar het gaat dan ook om een verhaal voor jonge kinderen wier taalgebruik door Annie Schmidt als het ware geïmiteerd wordt. In de Russische vertaling gaat dat wat anders:

Ze was vreselijk slordig gekleed. Ze zag eruit of ze een maand zonder zich uit te kleden in een hooiberg had geslapen. Haar grijze haar zat in de war alsof het als duivennest had gediend. (Nederlandse weergave AL)

Van de drie keer 'ze zag eruit alsof' is er nog maar één overgebleven, in de middelste zin, de overige zijn veranderd. Er zijn nog wel andere veranderingen die opvallen: de droge sloot is veranderd in een hooiberg en het plastische 'alsof er een duif in gebroed had' wordt 'alsof het als duivennest had gediend', maar deze hebben een direct verklaarbare oorzaak. Het begrip 'droge sloot' is in Rusland niet zo bekend en het Russisch heeft geen echt woord voor 'broeden', zodat de vertaalster hier wel gedwongen was om naar alternatieven te zoeken. Maar dat geldt niet voor die 'zag eruit alsof'-constructie, die bestaat in het Russisch en die had ze dus drie keer kunnen herhalen. Maar hier speelde de angst voor het gewone op. Driemaal hetzelfde achter elkaar, we hebben allemaal geleerd dat dat lelijk is. En kleine kinderen moeten worden opgevoed en hun smaak gevormd, zeker in Rusland, dus dat moet veranderd worden. Stilistische variatie is hier het codewoord. Dat Annie M.G. Schmidt juist probeerde om de vertelwijze van een jong kind zelf te imiteren, dat ontging de vertaalster geheel. Dat blijkt uit meer dingen in deze vertaling. Er komt veel dialoog in het verhaal voor en in de brontekst staat dan steeds als iemand iets gezegd heeft: 'zei hij', 'zei de ambtenaar', 'zei de oude vrouw', of een enkele keer 'vroeg de dokter'. Ook hier weer een element van herhaling, van kinderlijke eenvoud, van juist geen stilistische variatie. Ook dit heeft de Russische vertaalster onaanvaardbaar geacht. Ik telde op anderhalve bladzijde de volgende varianten (opnieuw in mijn Nederlandse vertaling): 'antwoordde', 'aarzelde', 'stelde voor', 'verduidelijkte', 'verklaarde', 'brulde', ja zelfs 'mompelde voor zich uit' en zowaar ook één maal 'zei'.

Ik heb deze vertaling ter discussie gesteld in een gezelschap uiterst competente Russische vertalers die uit het Nederlands vertaalden en het vreemde was: iedereen vond het niet alleen heel gewoon, maar eigenlijk ook de enige manier waarop een dergelijke tekst vertaald moest worden. De brontekst moest verbeterd worden, aangepast aan de eisen van het Russische literaire taalgebruik, anders werd het te primitief. Meenden de Russen. Juist door hem te verbeteren werd de benodigde *'dynamic equivalence'* bereikt.

Wat wij hier zien, is het volslagen aanpassen van de brontekst aan de (stilistische) normen en waarden van de doeltaal. Dat is in Rusland de enige geaccepteerde manier van vertalen. Maar ook hier te lande wordt het sterk gepropageerd. De vertaling moet lezen alsof

hij in het Nederlands is geschreven, dat is de hoogste lof die een vertaler kan krijgen. Maar eigenlijk is dat een vreemd soort lof, want de vertaling is niet in het Nederlands geschreven, hij is áangepast aan het Nederlands – door de vertaler en in het gunstigste geval op een verantwoorde wijze.

Uit mijn eigen vertaalpraktijk kan ik zeggen dat ook ik een periode heb gehad van maximale doeltaalgerichtheid, maar daar de laatste jaren steeds minder tevreden mee ben. Ik probeer nu steeds meer de brontaal, de stijl van de brontaal in ieder geval, een woordje te laten meespreken. Ook al druist dat soms in tegen de regels voor een verzorgde stijl in het hedendaagse Nederlands. Maar ik ben dan toch ook wel weer genoeg een kind van mijn tijd om te zorgen dat het binnen de perken blijft, het boek moet natuurlijk ook gelezen worden. Een laf compromis dus tussen brontaaltekst en doeltaaleisen? Misschien. Nattevingerwerk? Ook, want niets is bij een dergelijke aanpak zeker. Er zijn geen regels voor te geven, bij elke zin moet je weer opnieuw je 'vertaalstrategie' bepalen.

2 De Nieuwe Bijbelvertaling

Middle of the road?

We zijn wat ver van de bijbel afgeraakt. Maar misschien begrijpt u waar ik heen wil. Hoe staat het met de angst voor het gewone en de angst voor het ongewone bij onze bijbelvertalers? Ik heb in het voorgaande twee voorbeelden opgevoerd uit Russische vertalingen van Nederlandse teksten. Maar dat wil natuurlijk in het geheel niet zeggen dat wat daarin gebeurt niet ook elders voorkomt. In vertalingen van Nederlandse vertalers komt het evengoed voor. Welke vertaler heeft niet ooit iets mooier gemaakt dan het eigenlijk was, omdat hij of zij juist een goede inval had en het zonde vond deze ongebruikt te laten? Ik ben op het ogenblik bezig met een nieuwe vertaling van *De gebroeders Karamazov* van Dostojevski. Dostojevski hanteert in dit boek een heel eigenaardige stijl met heel lange, eindeloos voortkronkelende, zeer los gestructureerde zinnen. In alle vertalingen die al van dit boek bestaan, zie je dat bijna geen vertaler (naar welke taal dan ook) de verleiding kan weerstaan om die zinnen regelmatig te fatsoeneren, ze soepeler te laten lopen dan ze in de brontaaltekst doen.

En de vertalers van de NBV? Ik heb talrijke steekproeven genomen – en geen onvertogen woord ontdekt. Er is zeker sprake van grote stilistische variatie, maar alles blijft wel netjes binnen de grenzen van het ABN. Dan rijst natuurlijk de vraag of dat in de bronteksten ook zo is. En meteen daarna rijst de volgende vraag of de ‘gevoelswaarde’, of, concreter gezegd, het stilistisch niveau, het precieze register van teksten die in een zo ver verleden in een geheel andere cultuur zijn ontstaan, wel met enige zekerheid vast te stellen valt? Ik sla de NBV op een willekeurige plaats open, Rechters 16, het verhaal van Simson en Delila. In vers 10 zegt Delila tegen Simson:

‘Je hebt me voor de gek gehouden en leugens opgedist! Vertel me nu echt hoe je geboeid moet worden.’

Zegt ze dat in het Hebreeuws ook zo? Referentieel vast wel, maar stilistisch? Zegt ze misschien niet eerder iets als: ‘Vuile leugenaar, (of misschien nog mooier ‘liegbeest’), je hebt me alweer belazerd. Zeg ’s op, hoe moet je nou echt vastgebonden worden?’

Nogmaals, ik ken geen Hebreeuws dus het blijft gissen. Maar volgens mij is de mogelijkheid levensgroot aanwezig.

Elke vertaler probeert zijn vertaling zoveel mogelijk aan de eisen van het ABN te laten beantwoorden, dat weet ik heel goed, ook al moeten daarvoor soms wat oneffenheden uit het origineel worden gladgestreken. Redacteuren van uitgeverijen houden namelijk niet van taalexperimenten van vertalers.

Er is nog wel een argument voor dat gladstrijken te vinden, behalve dat de uitgevers er niet van houden. Vertalingen zijn per definitie toch al ‘vreemder’ dan het origineel – door hun inhoud, door de wereld die erin wordt beschreven – en wanneer dan ook de taal nog vreemd is, bestaat de mogelijkheid dat dat voor de gemiddelde lezer iets te veel van het vreemde wordt en er een acceptatiegrens wordt overschreden. Bij de bijbelvertalers was het niet één uitgeverijredacteur die meekookte, zij zaten met tweeëntwintig kerkgenootschappen opgescheept. Dan is een *middle of the road* koers vrijwel de enige mogelijkheid.

De NNBV

Toch zou ik willen pleiten voor een bijbel die de grenzen van het ABN af en toe overschrijdt. Ik zie de NBV daarom het liefst als een

begin. De oertekst is er nu. Het Nederlands is gezuiverd van alle hebraïsmen, aramismen (als zoiets bestaat) en graecismen, de begrijpelijkheid van de teksten wordt door niets meer vertroebeld. Maar nu moeten we aan de stijl gaan werken. Niet meteen, maar heel geleidelijk aan, stukje bij beetje, we hebben geen haast. Ik wil het hele spectrum van het moderne Nederlands in de NNBV, de *Nog Nieuwere Bijbelvertaling*, van platte spreektaal tot moderne poëzie, van André Hazes tot Lucebert of voor mijn part Ilja Pfeijffer, maar ook van wat archaisch taalgebruik zijn we niet vies: De Genestet, Ten Kate, Couperus (denk aan de mogelijkheden die diens taalgebruik in bij voorbeeld *De berg van licht* of *Iskander* bieden), Adriaan Roland Holst, Marsman. Daarbij natuurlijk het nodige Vlaams, van Hugo Claus tot Dimitri Verhulst. Ik wil het er allemaal in, maar wel op de juiste plaats natuurlijk, zodat een verzameling teksten die in drie talen in vele stijlen in de loop van minstens duizend jaar zijn ontstaan, wordt omgezet in alle registers en stijlen die het Nederlands van de laatste honderd jaar maar te bieden heeft.

Als huiswerk om vast een klein beginnetje te maken, geef ik u de laatste verzen van Sefanja 1:17-18 mee, een van de kleine profeten:

Ik zal de mensen angst aanjagen,
ze zullen rondlopen als blinden,
want ze hebben tegen de HEER gezondigd.
hun bloed wordt vergoten als was het maar stof,
Hun vlees zal tot straatvuil vergaan.
Goud noch zilver kan hen redden
als de toorn van de HEER hen treft,
als het vuur van zijn woede de aarde verteert
en hij al haar bewoners een gruwelijk einde bereidt.

Het is al mooi, maar het kan volgens mij nog veel mooier, als we maar al onze taalkundige krachten verenigen en onze taalkundige remmingen opzijzetten. En als iedereen eraan meewerkt. De NNBV moet een project zijn waaraan het hele Nederlandse volk zijn bijdrage levert.

De Nieuwe Bijbelvertaling en de stijl van de geschriften van het Nieuwe Testament

Henk Jan de Jonge

Over stijl als eigenschap van geschreven of gesproken taal is in de tijd waarin de geschriften van het Nieuwe Testament ontstonden veel geschreven.¹ Stijl was namelijk één van de vijf onderdelen van het onderwijs in de welsprekendheid. Die vijf onderdelen waren: 1. het vinden van het onderwerp en de stof die men moest brengen, 2. de indeling en organisatie van de stof, 3. de stijl, 4. de voordracht of presentatie en 5. het memoriseren. Leraren in de retorica kwamen dus geregeld over stijl te spreken en te schrijven; niet alleen om aanwijzingen op het gebied van stijl te geven, maar ook om bestaande literatuur stijlkritisch te beoordelen. Belangrijke auteurs over stijl zijn bijvoorbeeld Cicero in zijn *Orator* uit 46 voor Christus en Dionysius van Halicarnassus, werkzaam in Rome ten tijde van Augustus en schrijver van onder meer een studie over Demosthenes en een boek *Over de onderlinge schikking van woorden*. Verder moeten genoemd worden het werk *Over stijl (Peri hermêneias)*, ook wel vertaald met *De juiste woorden*) van een verder onbekende Demetrius, uit de eerste eeuw voor of na Christus en de verhandeling *Over het verhevene (Peri hupsous)* van een onbekend auteur uit de eerste eeuw na Christus.

Als we over stijl in het Nieuwe Testament willen spreken,² zullen we rekening moeten houden met wat deze theoretici over stijl hebben gezegd. We moeten ons hoeden voor het idee dat de nieuwtestamentische geschriften zo ver afstaan van wat in de retorica over stijl werd geleerd, dat deze geschriften als geïsoleerd van de overige Griekse letterkunde worden beschouwd, of met de joodse apocriefen en pseudepigraphen tot een aparte categorie worden gemaakt. Wetenschap wil begrijpen. En begrijpen kunnen we in de bijbelwetenschap alleen door te vergelijken, door overeenkomsten en verschillen tussen ons onderzoeksobject en vergelijkbare objecten op te sporen. Dat kan alleen als we vooraf bereid zijn tussen die objecten een fundamentele eenheid aan te nemen. Paulus trok de wereld in

in de veronderstelling dat hij met zijn Grieks in principe begrepen kon worden. Zo moeten ook wij bereid zijn, de vroegchristelijke geschriften in principe als deel van de Griekse literatuur te zien en ze daarvan niet isoleren. Dat impliceert dat we de in het Nieuwe Testament opgenomen geschriften op het punt van stijl wel degelijk moeten vergelijken met de opvattingen van de toenmalige leraren in retorica en stijl leer. Zodra joden en christenen Grieks spreken en schrijven, behoren ze tot de Griekse cultuur. Zodra ze zich in het Grieks uitdrukken, moeten ze keuzes maken: woorden kiezen, woorden rangschikken, naamvallen en modi kiezen, zinnen vormen, lang of kort, onderschikkend of nevenschikkend. Kortom: ze doen aan stijl. Misschien heel zorgeloos en gebrekkig naar de maatstaven van de stijltheoretici, maar andere normen zijn er niet. Onnodig te zeggen dat oordelen die voortvloeien uit beoordeling aan de hand van die normen slechts taalhistorisch van aard zijn; het zijn geen waardeoordelen van morele aard.

In welk perspectief komt het Nieuwe Testament te staan wanneer het bezien wordt uit het oogpunt van de toenmalige theoretici van de stijl? Laten we de vier bovengenoemde auteurs als leidraad gebruiken: Cicero, Dionysius van Halicarnassus, Demetrius en de auteur van *Over het verhevene*.

1 Cicero

Cicero onderscheidt in zijn *Orator*, overeenkomstig een dan al bestaande traditie, drie stijlen: de verheven stijl, de middelste stijl en de eenvoudige of lage stijl.³ De verheven of grootse stijl is krachtig en emotioneel en vertoont veel goed opgebouwde volzinnen waarin een zorgvuldige verdeling en een precies evenwicht zijn aangebracht tussen de delen van de hoofdzin en de bijzinnen (perioden). Deze stijl gebruikt effectvolle figuren, zoals retorische vragen en exclamaties. Hij dient om emoties op te wekken. De middelste stijl is glad verlopend en sierlijk en gebruikt graag metaforen. Hij dient om te behagen. Voor ons is de eenvoudige stijl echter het meest van belang. Cicero karakteriseert hem als 'laag' (*humilis*), 'zwak' of 'eenvoudig' (*tenuis*) en 'onopvallend' of 'niets bijzonders' (*summissus*). In onderscheid tot de twee andere stijlen volgt de eenvoudige stijl het dagelijks taalgebruik. Hij streeft niet naar een bepaalde ritmiek

in de opeenvolging van lange en korte lettergrepen. Ook vertoont hij geen perioden, maar bedient zich van korte zinnestelsels, *cola* (Grieks *kôla*), eenheden van zo'n vier à vijf woorden. Het op elkaar stoten van een klinker aan het eind van een woord en een klinker aan het begin van het direct volgende woord (*hiatus*) wordt niet vermeden. Er wordt weinig gebruikgemaakt van metaforen, archaïsmen en andere stijl- of gedachtefiguren. Klankfiguren worden helemaal vermeden.

Men zou op het eerste gezicht denken dat veel in het Nieuwe Testament wel tot die eenvoudige stijl gerekend kan worden. Dat geldt misschien inderdaad voor stukjes in het reisverhaal van Paulus in Handelingen. Maar het meeste van het Nieuwe Testament voldoet toch zelfs niet aan de normen van de eenvoudige stijl. Daarin moet namelijk nog altijd een zekere elegantie, een zekere bevalligheid waarneembaar blijven. En vooral moet ook in de eenvoudige stijl de taal zuiver zijn: zuiver Grieks, helder en duidelijk geformuleerd.

Het criterium zuiverheid vormt voor het Nieuwe Testament een groot probleem. Ten eerste wemelt het hier van de semitismen, meestal spontaan en onwillekeurig, soms ook bewust. Ten tweede vertonen de geschriften van het Nieuwe Testament dikwijls grammaticale onvolkomenheden, zoals anakoloeten, incongruentie tussen bijvoeglijke naamwoorden en de zelfstandige naamwoorden waarbij ze horen, incongruentie tussen deelwoorden en de woorden die deze participia zouden moeten regeren. Een ander voorbeeld is het ongebruikelijk ruime gebruik van *constructions ad sensum*, zinsconstructies die gebaseerd zijn op de betekenis van de gebruikte woorden in plaats van op de grammaticale vorm, zoals in Matteüs 21:8: *ho pleistos ochlos estrôsan heautôn ta himatia*, woordelijk 'de zeer talrijke menigte spreidden hun kleren uit'. Ook in Handelingen komen ernstige anakoloeten voor; aan Handelingen 10:36-38 bijvoorbeeld is syntactisch geen touw vast te knopen. Ten derde komen er in het Nieuwe Testament tal van woordverbindingen voor die geen acceptabel Grieks zijn, zoals *huïos tou anthrôpou*, 'Mensenzoon', en *ho logos sarx egeneto*, 'het Woord is vlees geworden' (Joh. 1:14). Ten vierde liggen woordkeus (zoals het frequente *lalein* voor 'spreken', *ôtarion* voor 'oor' en *krabbatos* voor 'bed'), verbuiging van zelfstandige naamwoorden (*esthêsesin*, met verdubbelde uitgang van de dativus, Hand. 1:10) en vervoeging van

werkwoorden (steeds *exedeto* in plaats van *exedoto*, Marc. 12:1; Mat.21:33; Luc.20:9) vaak op het niveau van onverzorgde spreektaal. Ten vijfde is het gebruik van het praesens historicum in de verhalende boeken frequenter dan in zelfs een eenvoudige literaire stijl aanvaardbaar is.

Veel in het Nieuwe Testament laat aan duidelijkheid te wensen over ten gevolge van gebrekkig of onbevredigend gebruik van taalmiddelen. Men denke aan de talrijke genitiefverbindingen bij Paulus waarvan de precieze betekenis onhelder is. Men denke aan de onduidelijkheid die de evangelist Johannes telkens laat bestaan over waar in de redevoeringen van Jezus de directe rede eindigt en de uiteenzetting van de evangelist zelf begint. Denk aan de omstreden vraag of in Johannes 6 op de eucharistie gezinspeeld wordt en zo ja, hoe. Denk aan de vele onduidelijkheden in de proloog van Handelingen, die onder meer tot gevolg hebben dat sommigen vers 4, anderen vers 8 en nog anderen vers 14 als eind van deze inleiding beschouwen. Blijkbaar slaagt Lucas er niet goed in, duidelijk te maken waar zijn proloog eindigt en zijn verhaal begint. Of denk aan de onhelderheid van een beeld als 'het rad van de geboorte' in Jakobus 3:6. Dikwijls treden onverwachte wisselingen van subject op, die de helderheid van het verhaal niet vergroten; zo bijvoorbeeld in Matteüs 21: 46, waar het verbum *eichon*, 'zij hielden (hem voor een profeet)' niet hetzelfde subject heeft als 'zij vreesden' in de direct voorafgaande hoofdzin. Bekend is het probleem van 1 Korintiërs 15:25, waar onduidelijk is wie nu eigenlijk wiens vijanden onder wiens voeten legt.

Voorals stelt zijn lezer nogal eens voor raadsels. Dat gebeurt al meteen in de proloog tot zijn evangelie (1:1-4). Waarom zou juist zijn boek de goede volgorde hebben en de lezer een betrouwbaarder verslag bieden dan vroegere auteurs? Daarvoor had hij over informatie moeten beschikken onafhankelijk van de hem bekende bronnen en de traditie waarop die rusten. Maar in plaats van zich op onafhankelijke informatie te beroepen, zegt Lucas bestaande vertellingen en hun bronnen te zijn nagegaan. Deze aanpak kan niet de verhoogde betrouwbaarheid opleveren die hij claimt. Het betoog klopt niet. Wat bedoelt Lucas met het slot van de gelijkenis van de verloren zoon, waar de oudere broer klaagt over de voorkeursbehandeling die de teruggekeerde zoon ten deel valt (15:25-32)? De

gelijkenis van de barmhartige Samaritaan moet dienen om duidelijk te maken wie de naaste is die men moet liefhebben (10:29), maar geeft in werkelijkheid antwoord op een heel andere vraag, namelijk met welk gedrag men de naaste liefheeft: door hem te negeren of hem te helpen (10:36-37). Lucas slaagt er niet in het verhaal goed te laten aflopen. En de gelijkenis van de onrechtvaardige rentmeester is niet te begrijpen zoals ze er staat (16:1-9) doordat essentiële informatie ontbreekt. Al die onduidelijkheid doet afbreuk aan de stijl.

Nu kent Cicero behalve de drie stijlen van proza ook een niveau van taal dat beneden de eenvoudige stijl valt: dat van het gewone, spontane, niet verzorgde, dagelijks taalgebruik. We zullen moeten besluiten dat, naar de maatstaven van Cicero, het meeste van de geschriften in het Nieuwe Testament gerekend moet worden tot dit gebied onder het niveau van de eenvoudige stijl. Dit moet een van de redenen zijn waarom het Nieuwe Testament in geschiedenissen van de Griekse literatuur vaak ontbreekt, zoals in *The Cambridge History of Classical Literature: The Hellenistic Period and the Empire*.⁴

2 Dionysius van Halicarnassus

Wenden wij ons nu tot Dionysius van Halicarnassus, werkzaam te Rome in de tijd van Augustus. Ook hij onderscheidt drie prozastijlen: de verheven stijl, de middelste stijl en de eenvoudige stijl. Hij beschrijft deze stijlen in zijn traktaat over Demosthenes.⁵ De verheven stijl, waarin Thucydides en Gorgias schreven, en de middelste stijl, waarvan Demosthenes de beste vertegenwoordiger is en Plato en Isocrates iets minder goede, kunnen we hier buiten beschouwing laten. Ze voldoen aan hoge stilistische eisen. Interessanter voor ons is Dionysius' eenvoudige stijl: de *lexis litê* ('gewoon, niet bijzonder') *kai afelês* ('en simpel'). Die lijkt, zegt Dionysius, op de gewone, niet verzorgde taal van alledag, gebruikt in de dagelijkse conversatie, de *idiôtês logos*, maar gebruikt in een redevoering of verhandeling is die taal natuurlijk toch enigermate gestileerd. Deze eenvoudige taal wordt volgens Dionysius veel gebruikt in allerlei wetenschappelijke vakliteratuur: locale geschiedschrijving, natuurfilosofie, moraalfilosofie en filosofische dialogen. Hier hebben we het zogenaamde *Fachprosa* waarmee volgens Lars Rydbeck (1967, zie literatuurlijst)

veel van het Nieuwe Testament te vergelijken zou zijn. Maar we moeten wel bedenken dat Dionysius de schriftelijke taal in de eenvoudige stijl nog wél onderscheidt van de alledaagse spreektaal, de *idiôtês logos*. Veel van het Nieuwe Testament zal voor Dionysius beneden het niveau van zijn 'gewone en simpele stijl' hebben gelegen, buiten het terrein van de erkende literatuur. Geschriften waarin de woorden niet zo waren geschikt dat bepaalde combinaties van metrische voeten en van korte en lange lettergrepen voor een bevredigend effect zorgden, hield Dionysius zonder meer voor 'inferieur' (*tapeinai*), 'slap' of 'krachteloos' (*katakeklastmenai*), 'ontoonbaar' (*aischunê*) en 'misvormd' (*amorfia*).⁶ Te vrezen valt dat het meeste van het Nieuwe Testament onder dit oordeel van Dionysius zou zijn gevallen, had hij dat gekend, ook 1 Korintiërs 13 en Romeinen 8:31-39.

3 Demetrius

Een wat minder veeleisend stijlcriticus is Demetrius in zijn *Over stijl* (*Peri hermêneias*, ook wel vertaald als *De juiste woorden*).⁷ Demetrius schreef dit werk in de eerste eeuw voor of na Christus, we weten niet waar. Demetrius onderscheidt vier stijlen: 1. de grootse stijl (*megaloprepês*), 2. de vloeiende of elegante stijl (*glafuros*), 3. de sobere stijl (*ischnos*) en 4. de krachtige of heftige stijl (*deinos*). Het is Demetrius' these, dat elk van die vier stijlen gerealiseerd wordt door een bepaalde combinatie van woordkeus, woordschikking en onderwerp. Door verschillende combinaties van deze elementen ontstaan niet alleen de verschillende stijlen, maar ook wisselingen in stijl binnen één werk. Elke stijl heeft erbij passende stijlfiguren, maar de meeste stijlfiguren kunnen in diverse stijlen gebruikt worden.

Men zou na lezing van Demetrius snel geneigd kunnen zijn de schrijvers van het Nieuwe Testament onder te brengen bij zijn zogenaamde sobere stijl. Dit is echter voor de meeste stukken van het Nieuwe Testament toch niet mogelijk. Dat komt doordat Demetrius de uitgesproken opvatting heeft, dat in elke stijl een goede afstemming moet plaatshebben tussen het onderwerp, de woordkeus en de woordschikking. Welnu, van de meeste onderdelen van het Nieuwe Testament is het onderwerp typisch een verheven onderwerp. In

Paulus bijvoorbeeld is het veelal de bemoeienis van God met de mens die hij voor eeuwig redden wil door de dood en opstanding van zijn gevolmachtigd vertegenwoordiger in deze wereld, Jezus Christus. Dit is typisch een groots en verheven onderwerp. Maar de woordkeus en de woordschikking bij Paulus hebben maar zelden iets verhevens. Daar komt bij dat Paulus maar weinig perioden gebruikt en zeker niet de perioden die volgens Demetrius bij een verheven onderwerp en stijl passen. Demetrius zou over de geschriften van het Nieuwe Testament ongetwijfeld oordelen dat ze niet welke acceptabele stijl dan ook vertonen, maar een mislukte stijl. De mislukte vorm van de sobere stijl noemt Demetrius de 'dorre' stijl (*xêros*, 'droog' of 'dor', § 236-238). Een droge of dorre stijl ontstaat volgens Demetrius, wanneer men een groots onderwerp met banale en te eenvoudige woorden vertelt, in plaats van met hooggestemde bewoordingen. Typisch mislukte stijl is het ook, als bij een groots onderwerp een zin plotseling afgebroken wordt en niet vloeiend uitloopt. Men denkt hierbij onwillekeurig aan Marcus 16:9, het abrupte slot van het evangelie.

Kortom, voor Demetrius zal een stijl als die van de nieuwtestamentische geschriften nog wel net binnen zijn gezichtsveld zijn gevallen, maar hij zal hem beoordeeld hebben als tekortschietende en mislukte stijl en als beneden peil.

4 Over het verhevene

Ten slotte nog over de verhandeling *Over het verhevene* (*Peri hupsous*), waarvan de auteur onbekend is.⁸ Het stamt waarschijnlijk uit de eerste eeuw na Christus. Het gaat alleen over de vraag, hoe men de verheven stijl kan realiseren, de stijl die de hoorder of lezer vervoert, hem verheft en indruk maakt. Daarvoor zijn sublieme ideeën nodig, echte emotie, een edele uitdrukkingwijze, de juiste woordkeus, woordschikking en zinsvorming, en een goed gebruik van welgekozen gedachte- en stijlfiguren. Het werk *Over het verhevene* handelt uitsluitend over de verheven stijl, maar de auteur kent ook lagere stijlniveaus. Hij noemt een 'vloeiende' stijl (*glafuros*), die elegant kan zijn en onberispelijk, maar iets anders is dan de verheven stijl (33:5; vergelijk 10:6). Daarnaast vermeldt hij als tegengestelde van de verheven stijl een stijl die hij karakteriseert als 'armzalig en

lelijk' (*tapeinos kai aschêmon*, 43:6). Deze stijl vertoont steeds het omgekeerde van de karakteristieken van de verheven stijl. De auteur spreekt ook van het taalgebruik 'uit het gewone dagelijks leven' (*ek tou koinou biou*, 31:1) en van de spreektrant van 'de ongeletterde' die 'zich onverzorgd uitdrukt' (*ho idiôtês, idiôteuei* 31:2). Duidelijk onderscheid tussen de drie laatst genoemde wijzen van zich uitdrukken is niet waarneembaar.

We kunnen er zeker van zijn, dat volgens de auteur van *Peri hupsous* het Nieuwe Testament grotendeels tot het bereik van de drie laatst genoemde categorieën behoort.⁹ Dat komt vooral doordat, als gezegd, de stijl van het Nieuwe Testament doorgaans niet correspondeert met de grootse ideeën die erin worden verwoord. Veel verhalen en verhaaltjes in de evangeliën zijn literair gezien futiel, volks en onovertuigend. Algemeen heerst er een gebrek aan aandacht voor klank, ritme, afwisseling, woordschikking en de vorming van welluidende zinnen. Ook is de woordkeus in het Nieuwe Testament over het algemeen te laag van niveau. Het werkwoord *kopiasai* (gezegd van de wind: gaan liggen) noemt *Peri hupsous* 43:1 'niet waardig, want behorend tot de onverzorgde spreektaal (*idiôtikon*).¹⁰ Maar het werkwoord *kopiasai* komt 23 keer in het Nieuwe Testament voor.

De conclusie zal moeten zijn dat, gemeten aan het oordeel van toonaangevende stijlcritici uit de eerste eeuw voor en na Christus, de geschriften van het Nieuwe Testament voor het grootste deel een onvoldoende verzorgde, eerder onbeholpen stijl vertonen. De zuiverheid (*graecitas*) van het gebruik van de Griekse taal laat veel te wensen over, er komen te veel semitismen en andere vreemde invloeden voor, verbuigingen en vervoegingen vertonen invloed van de spreektaal en inconsistenties, het ontbreekt aan helderheid in het stellen, de woordkeus is dikwijls van laag niveau, aan de woordschikking, afwisseling van korte en lange lettergrepen en vermijding van *hiatus* wordt weinig aandacht besteed. Aan deze beoordeling van de stijl van het Nieuwe Testament ontkomen ook gedeelten als 1 Korintiërs 13 en Romeinen 8:31-39 niet. Die vertonen wel een bepaalde stijl – de zogenaamde Asianistische stijl: een op direct retorisch effect en emotie berekende constellatie van klankfiguren in een telkens herhaalde syntactische structuur – maar Asianisme was echter geen zelfstandige, met de toonaangevende scholen con-

currende richting in de retorica. Het was een door de Atticistische retoren als decadent veroordeelde spreek- en schrijfrant, een overdrijving van de stijl van Gorgias, de vierde-eeuwse Atheense sofist. Asianisme is geen stijl, het is een Atticistisch label voor een bepaalde *verwording* van de stijl.

5 De literaire positie van het Nieuwe Testament

Men kan bij dit alles natuurlijk de vraag stellen, of de stijl van de nieuwtestamentische geschriften inderdaad wel beoordeeld moet worden aan de hand van de criteria van de leraren in de retorica. Gaat het in de vroegchristelijke literatuur niet om een aparte wereld met eigen normen, sterk bepaald door de spreektaal? Dat het ongewenst is het Nieuwe Testament van de overige Grieks cultuur en literatuur en cultuur te isoleren, daarop heb ik in mijn inleiding al gewezen. Verscheidene auteurs van in het Nieuwe Testament opgenomen geschriften geven er bovendien blijk van wel degelijk te beseffen dat wat goed spreken en schrijven is, bepaald wordt door regels waaraan zij niet voldoen. Paulus noemt zichzelf 'onbedreven in het spreken' (*idiôtês tôi logôi*, NBV: 'al ontbreekt het mij aan welsprekendheid', 2 Kor.11:6). Hij had de Korintiërs bezocht 'niet met uitzonderlijke welsprekendheid' (1 Kor.2:1). Ook Lucas toont weet te hebben van de literaire conventies van zijn tijd. Met zijn prologen imiteert hij de voorwoorden zoals die toenmaals in handboeken voor technische vakken als geneeskunde, sterrenkunde, architectuur, geografie en dergelijke werden geschreven en die doorgaans in een eenvoudige prozastijl gesteld waren. Met dit soort *Fachprosa* in de eenvoudige stijl moet Lucas dus kennis gemaakt hebben. Hij kent ook het optreden van redenaars, met bijvoorbeeld hun typische gebaar om stilte (Hand.19:33; 21:40), hun blik op het publiek (23:1) en hun *captatio benevolentiae* (23:6; 24:2-4). Hij kent een Tertullus die in Caesarea optreedt als redenaar (*rhêtôr*, Hand. 24:1; NBV 'advocaat'). Zo plaatsen de schrijvers van het Nieuwe Testament zich ook zelf in het kader van de Griekse welsprekendheid en stijl-leer, al erkennen sommigen, zoals Paulus, dat hun taal niet aan de regels daarvan voldoet en blijken anderen, zoals Lucas, zich er doorgaans niet aan te houden.

Beoordeeld aan de hand van contemporaine retorica is de stijl van het Nieuwe Testament, zo bleek ons, die van het gewone, weinig verzorgde, dagelijkse taalgebruik (Cicero), het is de ongepolijste omgangstaal (Dionysius), het vertoont de dorre stijl, de mislukte vorm van de sobere stijl (Demetrius), dan wel een onverzorgde, vormloze stijl (*peri hupsous*). In het algemeen ligt de stijl van het Nieuwe Testament aan de uiterste onderkant van de eenvoudige stijl of daaronder, al was het maar door het gebrek aan *graecitas*, het ontbreken van behoorlijke correspondentie tussen onderwerp en stijl en het gebrek aan interesse in woordorde.

Hoe komt het dat de stijl van het Nieuwe Testament zo ver achterblijft bij wat de leraren van die tijd voor goed hielden? Waarom conformeren de vroegchristelijke schrijvers zich niet aan de gangbare retoriek? Er zijn verscheidene oorzaken aan te wijzen. Ten eerste, de vroegste christelijke auteurs kwamen voort uit kringen die tot dan toe niet intensief deelnamen aan de toonaangevende vormen van de Griekse cultuur. De vroegste christenen waren dan ook geen geschoolde of geroutineerde schrijvers; zelfs Paulus dicteerde gewoonlijk. Hier kwamen nieuwe groepen mensen aan het woord, groepen die nog niet in het secundair of hoger onderwijs in de traditionele Griekse retorica waren geschoold. Ten tweede, deze mensen – die nog niet gevormd waren in het retorisch onderwijs – lieten als vanzelf hun spreektaal en de omgangstaal een sterke invloed hebben op wat ze schreven. Dat bracht niet alleen allerlei woorden, morfologische vormen, wendingen en constructies uit de onverzorgde Griekse omgangstaal met zich mee, maar ook woorden, wendingen en constructies die vanuit het Hebreeuws en Aramees te letterlijk in het Grieks gekopieerd waren of werden. Ten derde, alle of bijna alle christelijke auteurs uit de eerste eeuw waren joden, vertrouwd met de Griekse vertaling van de Hebreeuwse bijbel en met andere godsdienstige joodse literatuur, die evenmin aan de standaard van de Griekse retorica voldeed. Hun eigen stijl lieten deze vroege joodse, nu christen geworden schrijvers daar in sterke mate door bepalen. Wanneer vervolgens een niet-joodse vroegchristelijke auteur de pen opnam kon ook die weer spontaan de stijl van de christelijke auteurs uit het jodendom volgen. Ten vierde, sommige vroegchristelijke auteurs kunnen tweetalig geweest zijn waardoor hun Semitische taal invloed uitoefende op hun Grieks. Ten vijfde,

eerste-eeuwse christelijke auteurs waren ook nog niet geïnteresseerd in de retorisch verzorgde vorm van hun geschriften. Ze wilden hun boodschap en verhalen overbrengen, maar bekommerden zich nog nauwelijks om de vorm. Ten zesde, in de drie eerste evangeliën komen talrijke woorden van Jezus voor die ontstaan zijn in het Aramees (van Jezus zelf of van na hem), in de loop van de overlevering in het Grieks zijn omgezet, maar in een vertaal-Grieks waarin kenmerken van het Aramees behouden bleven.

6 De Nieuwe Bijbelvertaling

In de NBV wordt aan de stijl van de vertaalde geschriften expliciet aandacht besteed. Dit is natuurlijk bijzonder te waarderen. Maar het onderwerp is lastig. Als men de beoordelingen van de stijl van het Nieuwe Testament in de NBV nagaat, dan lijkt de waardering telkens nogal gunstig uit te vallen. De algemene inleiding zegt: 'De boeken van het Nieuwe Testament zijn overwegend in een eenvoudige stijl geschreven'. De stijl van Marcus heet 'eenvoudig',^[11] die van Johannes 'vrij eenvoudig', dit laatste ondanks de vele septuagintismen, arameïsmen, de talrijke korte zinnnetjes, de frequente nevenschikking met *kai*, het beperkte vocabulair met weinig variatie en de 'lage' woordkeus, zoals *trôgô* voor eten (vijfmaal). Is Johannes' stijl 'vrij eenvoudig' of minder dan dat? Van Lucas wordt terecht gezegd dat hij de 'erg eenvoudige' wendingen van Marcus verfraait, bekend was met populair-wetenschappelijke literatuur en dat zijn werk overeenkomsten vertoont met Grieks-Romeinse geschiedschrijving. Maar maakt hem dat tot 'een literator van enig niveau', althans in de ogen van literatoren van zijn tijd? Over Openbaring wordt gezegd: 'over het geheel genomen in een betrekkelijk eenvoudige stijl geschreven'. Zijn deze waarderingen niet alle te gunstig?

Het probleem wordt pas echt acuut wanneer als vertaalprincipe wordt gehuldigd: 'Zowel het taalniveau als de stijl dient in overeenstemming te zijn met die van het aanbod'.¹² Volgens de criteria van contemporaine leraren in de retorica is de stijl van het meeste in het Nieuwe Testament onverzorgd en vormloos, weerspiegelt hij ongepolijste omgangstaal en is hij dor. Maar kan een nieuwe vertaling daaraan recht doen? Dat ligt aan het type vertaling dat men wil maken. In beginsel is het mogelijk een vertaling te produceren op

een stilistisch laag niveau dat correspondeert met dat van de vroegchristelijke auteurs. Dit wordt echter onmogelijk wanneer aan de vertaling tevens eisen worden gesteld als: zij moet gesteld zijn in goed Nederlands,¹³ zij moet kunnen dienen als kerkbijbel en zij moet goed voorleesbaar zijn.

Een kerkbijbel in goed Nederlands, die goed voorleesbaar is, verdraagt niet dat daarin de (volgens contemporaine stijlcritici) onverzorgde, vormloze en dorre stijl die de bronteksten eigen is wordt overgebracht. Eén van tweeën: óf men maakt een vertaling in de lage en slordige stijl van de bronteksten, maar dan geen kerkbijbel in goed Nederlands, óf men maakt een kerkbijbel in goed, voorleesbaar Nederlands, maar dan kan de stijl van de oorspronkelijke geschriften daarin niet echt worden overgenomen. Het laatste is in feite gebeurd. Dat is uitstekend: een keuze was noodzakelijk. Maar dan moet wel erkend worden dat de stijl in de vertaling is opgehoogd. En bij de beschrijving van de stijl in de inleidingen zou de contemporaine stijlleer wat meer recht gedaan kunnen worden.

Noten

- ¹ Ik dank drs. Casper de Jonge te Leiden voor de adviezen en kritiek waarmee hij mij bij de voorbereiding van dit stuk heeft geholpen.
- ² Het onderwerp is verre van nieuw. Het werd druk besproken in de zestiende en zeventiende eeuw; zie bijvoorbeeld T.H. van den Honert, *Syntagma dissertationum de stylo Novi Testamenti Graeco*, Amsterdam 1703. J. Ros, *De studie van het bijbelgrieksch van Hugo Grotius tot Adolf Deissmann*, Nijmegen - Utrecht 1940.
- ³ Het moet niet als bezwaar worden beschouwd dat Cicero een Latijns en geen Grieks auteur was. De retorica was een vak waarin gedurig naar Griekse auteurs werd gekeken en Griekse voorbeelden werden gebruikt. De Latijnse retorica vormt één discipline met de Griekse.
- ⁴ Onder redactie van P.E. Easterling en E.J. Kenney, Cambridge 1989.
- ⁵ Dionysius of Halicarnassus, *Letter to Ammaeus*, in id., *Critical Essays II*, translated by St. Usher, Cambridge MA 1985 (Loeb Classical Library 466), p. 301-345.

- ⁶ Dionysius of Halicarnassus, *Critical Essays* II, translated by St. Usher, Cambridge MA 1985 (Loeb Classical Library 466), 'On Literary Composition', § 18, p. 140.
- ⁷ Zie Schenkeveld 2000 in de literatuurlijst.
- ⁸ Uitgegeven en vertaald door W.H. Fyfe en D. Russell, 'Longinus. On the Sublime', in Aristotle, *Poetics* (Aristotle xxiii, Loeb Classical Library 199), Cambridge MA 1999, p. 143-307; ook vertaald door T.S. Dorsch, in Aristotle, Horace, Longinus, *Classical Literary Criticism* (Penguin Classics), Harmondsworth 1965, p. 97-158.
- ⁹ Dit in weerwil van het feit dat de heidense auteur van *Peri hupsous* 9:9 als voorbeeld van het verhevene aanvoert: Genesis 1:3 en 9 'God zei: er zij licht, en het was er. Laat er aarde zijn, en ze was er'. Ten eerste is de tekst van Genesis hier aanzienlijk veranderd, ten tweede is met het verhevene in deze passage niet zozeer de taal of stijl bedoeld, maar het grootse idee van een God die met zijn machtswoord licht en aarde tot aanzijn roept.
- ¹⁰ Misschien bedoelt de auteur van *Peri hupsous* slechts dat het werkwoord te laag van niveau is in de context van de indrukwekkende beschrijving van de storm in Herodotus 7.191, maar dan nog is uit zijn kwalificatie 'uit de informele spreektaal' op te maken wat hij van het gebruik van dit woord in het Nieuwe Testament zou hebben gevonden. Overigens hebben moderne edities van Herodotus in 7.191 *ekopase* (van *kopasai*, gaan liggen), net als Marcus 4:39; 6:51 en Matteüs 14:32, ook hier gezegd van de wind.
- ¹¹ In *Werk in uitvoering* 3, Haarlem 2003, p. 178, staat het beter: Marcus is geschreven in 'omgangstaal'.
- ¹² *Werk in uitvoering* 3, p. 223.
- ¹³ *Werk in uitvoering* 1, Haarlem 1998, p. 221.

Bibliografie

- L. Alexander, 'Luke's Preface in the Context of Greek Preface-Writing' in *Novum Testamentum* 28 (1986), p. 48-74.
- H. Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church*, New Haven en Londen 1995, p. 32-41, over 'The Character of Early Christian Literature' (Gamble schat het niveau van de vroegchristelijke geschriften systematisch te hoog in).
- G.A. Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton NJ, 1994. Op p. 258-259 over het Nieuwe Testament. (Vroegchristelijke auteurs veronachtzaamden in verschillende graden wat er geleerd werd in de retorenscholen. Die bestonden overal in Palestina, o.a. in Gadara, vlak ten zuiden van het Meer van Galilea, Syrië en Klein-Azië.)
- E. Norden, *Die antieke Kunstprosa*, Leipzig en Berlijn 1909, p. 451-528. Herdrukt Darmstadt, 1971.
- F. Overbeck, 'Über die Anfänge der patristischen Literatur' in *Historische Zeitschrift* 48 (1882), p. 417-472. Herdrukt Darmstadt, 1954.
- L. Pernot, *La rhétorique dans l'antiquité*, Parijs 2000 (Livre de poche Collection Références 553), p. 267-269. (Pernot stelt dat de retoriek van nieuwtestamentische geschriften anders is dan die van de toenmalige heidense wereld. De vroegste christelijke auteurs conformeren zich niet aan de gangbare retoriek. Ze behoorden tot lagere maatschappelijke niveaus, waren niet geschoold en hadden niet leren spreken volgens de regels der kunst).
- W. Rhys Roberts, *Demetrius On Style*, Cambridge 1902. Herdrukt Hildesheim 1969.
- L. Rydbeck, *Fachprosa, vermeintliche Volkssprache und Neues Testament*, Uppsala 1967.
- D.M. Schenkeveld, *Demetrius. De juiste woorden*, Groningen 2000.

Poëzie in de bijbel

Marjoleine de Vos

Poetry is what is lost in translation

Robert Frost

Wie begint te denken over poëzie in de bijbel en wie dan eens naziet welke boeken of gedeelten van de Schrift als poëzie beschouwd worden, die komt al snel tot de rampzalige vraag: wat is poëzie eigenlijk? We weten allemaal dat zulke vragen niet te beantwoorden zijn, maar we weten ook dat er veel antwoorden bestaan. Dat we allemaal de mond vol hebben over poëzie, alsof dat begrip voor ons zo klaar als een klontje is. Als je geluk hebt, kom je ook nog wel eens iemand tegen die precies weet te vertellen wat wel of niet poëtisch is. Zeker in de tijd van de verschijning van De Nieuwe Bijbelvertaling ben ik zulke mensen nogal eens tegengekomen, niet alleen persoonlijk maar ook in de kranten en op de televisie. Mensen die het Statenbijbelse ‘Geen van de dappere mannen hebben hun handen gevonden’ veel poëtischer vinden dan ‘niemand van de dapperen vond zijn kracht’ uit de NBG51, laat staan ‘geen held die zijn kracht nog hervond’ uit de nieuwe vertaling (Ps.76:6). Nu vind ik dat laatste toevallig zowel krachtig als helder. En ik beken ook maar dat de Statenvertaling lichtelijk op mijn lachspieren werkt met al die mannen die hun handen kwijt zijn. Terug tot de onoplosbare poëziekwestie. Waarom zou er eigenlijk überhaupt poëzie in de bijbel moeten staan? Wie nog altijd maar in het hoofd heeft wat Willem Kloos vond dat poëzie was (‘de allerindividueelste expressie van de allerindividueelste emotie’) en wie denkt dat die expressie gepaard moet gaan met zoiets als rijm of de sonnetvorm of een elegante prosodie, die zal weinig poëzie aantreffen in de bijbel. Die zal trouwens heden ten dage sowieso weinig poëzie aantreffen, maar dat terzijde.

1 Hebreeuwse poëzie

De stijlmiddelen van de Hebreeuwse dichtkunst wijken sterk af van de onze. Geen rijm, wel klankverwantschap. Geen metriek, wel

heffingsverzen, dat wil zeggen een min of meer regelmatig aantal beklemtoonde lettergrepen per versregel. Geen sonnetvorm, wel parallelle, gevarieerde herhaling van klanken, woorden, zinsdelen, betekenissen en versregels.

Het zijn middelen die wij eerst moeten leren kennen voor we ze herkennen, al weet iedereen wel dat er iets 'is' met, bijvoorbeeld, de psalmen. Iets met de taal. En dan doel ik niet alleen op onbegrijpelijkheden zoals de juist geciteerde regel, maar ook op bekende herhalingen als: 'ik overdenk de dagen van ouds, / de jaren van weleer' (Ps. 77:6, NBG51) of 'Gij bezoekt het land en verleent het overvloed, / Gij maakt het zeer rijk' (Ps. 65:10, NBG51). Wie zoiets hoort, dat er op twee manieren min of meer hetzelfde wordt gezegd, denkt al snel aan de psalmen. Ook het Hooglied is evident poëzie en vertoont dezelfde structuur: 'Waar is je lief naartoe gegaan, / mooiste van alle vrouwen, / waar is je lief naartoe gegaan?' (Hoogl. 6:1, NBG51). Hetzelfde geldt voor de klaagliederen. Veel moeilijker wordt het bij allerlei andere passages die nu in de NBV als poëzie verschijnen. Job was altijd al in verzen – maar waarom eigenlijk? Prediker blijkt nu tot driemaal toe in poëzie uit te barsten: in de eerste twaalf regels; verderop bij de beroemde passage over 'Alles heeft zijn tijd' en in de passage die begint met 'Gedenk je schepper in je jeugd'. In de NBG51 werd het poëtische karakter van de tekst niet benadrukt, maar wie de nieuwe vertaling leest, heeft weinig neiging om hier weer snel proza van te maken:

Lucht en leegte, zegt Prediker,
 lucht en leegte, alles is leegte.
 Welk voordeel heeft de mens van alles wat hij heeft verworven,
 al zijn moeizaam gezwoeg onder de zon?
 Generaties gaan, generaties komen,
 maar de aarde blijft altijd bestaan.
 De zon komt op, de zon gaat onder,
 en altijd snelt ze naar de plaats waar ze weer op zal gaan.
 De wind waait naar het zuiden,
 dan draait hij naar het noorden.
 Hij draait en waait en draait,
 en al draaiend waait de wind weer terug.
 (Pr. 1:2-6)

Toch kan het criterium voor poëzie niet zijn of wij een tekst of een gedeelte daarvan toevallig mooi vinden of niet en dat is het criterium ook niet. Gerrit Krol heeft ooit gezegd dat poëzie te herkennen is aan het feit dat niet de zetter maar de schrijver heeft uitgemaakt hoe de woorden en de regels op de pagina komen te staan. Dat klinkt flauw en louter typografisch, maar het is dat niet. Je kunt er ook uit afleiden dat proza vanzelf in poëzie verandert als je maar versregels aanbrengt en in zekere zin is dat zo, al is het wel een heel minimaal soort poëzie. Zodra iemand versificeert, brengt hij bijna als vanzelf zoiets als muziek, ritme, in zijn tekst aan, door pauzes aan te geven waar hij de regel afbreekt, iets grotere pauzes waar hij witregels inlast, verrassingen waar hij enjambeert (dus de zin over de versregel heen laat lopen), versnellingen bij een langere regel en een hortende leesgang bij korte regels. Poëzie heeft meer dan met gevoelens, met vorm te maken, met de manier waarop, en die manier waarop bepaalt de mededeling weer.

De vertalers van de NBV konden in de Hebreeuwse brontekst niet afgaan op de definitie van Krol, wel op de kenmerken van Hebreeuwse poëzie zoals ik die eerder opsomde. Van die Hebreeuwse poëzie moesten zij Nederlandse poëzie te maken, zonder de eigenaardigheden van de Hebreeuwse dichtkunst geweld aan te doen, integendeel, juist zo dat die tot hun recht zouden komen. En dat komen zij, precies doordat om te beginnen de definitie van Krol is gevolgd.

Ik heb de indruk dat het resultaat lang niet slecht is, maar dat zeg ik niet op grond van enige kennis van het Hebreeuws. Het is onmiskenbaar poëzie wat we in de psalmenvertaling of in het nieuw vertaalde Hooglied lezen, zoals ook het gedeelte uit Prediker dat ik hiervoor citeerde, onmiskenbaar poëzie is.

Het lijkt me zinloos daar verder over te gaan twisten, dat laat ik over aan hebraïci die redenen zien om het anders te willen dan het nu is, of aan predikanten die een bepaalde vertaling van een woord de enige juiste vinden omdat zij daar zelf zo veel bij denken. Nieuwe vertalingen zijn altijd onwennig, en zeker nu het gaat om teksten die menigeen al uit het hoofd kent. Dan gaat het net als bij ouders die bij het voorlezen van almaar hetzelfde verhaaltje aan hun kinderen eens een kleine variatie willen aanbrengen om zichzelf niet te vervelen. Altijd klinkt uit het bedje een onverbiddeijk: 'Nee, zo is het niet.'

Ik heb ook geen zin in de eeuwige strijd om wat nu ‘mooier’ is, het Statenbijbel-Nederlands of het Nederlands in de NBV. De Statenbijbel is vaak, daar waar hij niet onbegrijpelijk is en niet al te letterlijk, heel bijzonder en eigen en indrukwekkend. Ik geloof ook niet dat deze nieuwe vertaling een voorstel is om alle vorige maar in de papierbak te gooien. Die blijven gewoon.

2 Werking

De vraag lijkt me veeleer: wat is de werking van deze fris vertaalde poëzie? Werkt ze nog, nu ze niet meer vol staat met eigenaardige wendingen als, ik citeer nu de Statenvertaling: ‘verre zijnde van mijn verlossing, van de woorden mijns brullens?’ (Ps.22:2), mooie als: ‘Dewijl hij Mij zeer bemint, spreekt God, zo zal Ik hem uithelpen’ (Ps. 91:14) of vertrouwde als: ‘Eer de bergen geboren waren, en Gij de aarde en de wereld voortgebracht hadt, ja, van eeuwigheid tot eeuwigheid zijt Gij God’ (Ps. 90:2).

Tot nu toe was het gemak van de psalmen of het Hooglied bijna dat die poëzie in zulke bijzondere taal gesteld was, zodat je als vanzelf aandacht had, zodat citaten opvielen, zodat dat geheimzinnige ‘poëtische’ als het ware volautomatisch mee kwam. ‘Hebt gij Dien gezien, Dien mijn ziel liefheeft?’ (Hoogl. 3:3) is min of meer vanzelf poëzie, ‘Hebben jullie mijn lief ook gezien?’ niet. Dat laatste heeft context nodig, vorm, anders is het zomaar een zin.

Dat is wel vaker het geval met poëzie, dat een regel die je in een gedicht enorm getroffen heeft, uit zijn verband gehaald eigenlijk niet heel opmerkelijk is. Het is het gedicht zelf, met zijn uitbundige of subtiele stijlmiddelen dat een zin of een regel de moeite waard maakt. Denk aan P.C. Hoofts gedicht: ‘Mijn lief, mijn lief, mijn lief, zo sprak mijn lief mij toe’, een regel die je mensen wel eens hoort citeren als ze iets héél moois willen zeggen – maar het is eigenlijk helemaal niet mooi, dat wordt het pas wat door wat erop volgt:

Mijn lief, mijn lief, mijn lief; zo sprak mijn lief mij toe,
 Dewijl mijn lippen op haar lieve lipjes weidden.
 De woordjes alle drie, wel klaar en wel bescheiden
 Vloeiden mijn oren in, en roerden (‘k weet niet hoe)
 Al mijn gedachten om, staag malend nemmer moe;

Die eerste regel valt op in dat toch redelijk formele werk van Hooft, met zijn stamelende verliefdheid, maar op zichzelf is hij niet eens zo bijzonder.

Zo heeft het dus ook geen zin om in het wilde weg losse regels of zelfs delen daarvan uit de nieuwe psalmvertaling te isoleren en te kijken wat we daar nu eigenlijk van vinden.

3 Het persoonlijke algemeen

Het mooie van poëzie is dat een 'ik' er zich onbekommerd in kan uitspreken (dat heeft deze vorm gemeen met de brief of de monoloog). Het hoeft niet, maar het kan. En in de al genoemde lyrische bijbelboeken Hooglied, Psalmen en Klaagliederen gebeurt dat ook. De ik in die boeken is op een bepaalde manier werkelijk persoonlijk, allerindividueelste emotie-achtig. Hij, en soms ook een zij, voelt van alles. Ellende. Ziekte. Angst. Dreiging. Woede. Wraaklust. Dankbaarheid. Liefde. Verlangen. Eenzaamheid.

Eenzaamheid, ach die mooie regels:

Ik ben als een uil in de woestijn,
 een steenuil in een verlaten bouwval
 slaap ken ik niet, ik ben eenzaam
 als een vogel op het dak.
 (Ps. 102:7-8)

De ikken uit het Hooglied zijn verliefd, en niet zo'n beetje – ze kunnen over niets anders praten dan over elkaar, hoe mooi ze elkaar vinden, hoe ze naar elkaar verlangen, hoe ze van elkaar zijn: 'Ik ben van mijn lief, / en mijn lief is van mij' (Hoogl. 6:3, NBV).

En de ik in Klaagliederen ten slotte verkeert in een toestand van volslagen rampzaligheid waarbij hij God aanklaagt ('Ik ben de mens die te lijden heeft onder de stok van zijn toorn' Klaagl.3:1) toegeeft dat hijzelf en zijn volk gezondigd hebben ('Wij hebben gezondigd, wij zijn opstandig geweest en u hebt ons niet vergeven' Klaagl. 3:42) en God om hulp smeekt ('Breng ons terug bij u, laat ons terugkeren, laat het ons gaan als voorheen' Klaagl. 5:21).

Al deze ikken verkeren in een specifieke situatie – in het geval van Klaagliederen kennen we die situatie ook. Van de twee andere

sprekers weten we niets. Er is weinig tot niets bekend over het ontstaan, de auteurs, de tijden en plaatsen die bij de psalmen zouden kunnen horen. Volgens de grote kenner van de Hebreeuwse poëzie, Jan Fokkelman, is dat nu juist wezenlijk voor de psalmen. Het gaat er niet om dat een bepaalde, te achterhalen, aan tijd en plaats gebonden persoon zich uitspreekt. De psalmen zijn gemaakt voor gebruik in de gemeenschap, van generatie op generatie, daar horen volgens hem geen al te persoonlijke uitingen, data of locaties bij. Dat neemt niet weg dat er wel zeer specifieke gevoelens en verlangens worden uitgedrukt. Maar omdat ze niet omstandigheidsgebonden zijn, worden het de gevoelens van ons allemaal, van al die generaties voor ons en wie weet, ook van die na ons. Dat is vaak het wonder van de poëzie, dat iets dat als heel persoonlijk gevoeld wordt, door het zo precies mogelijk uit te drukken, algemeen wordt. Dat is natuurlijk wel een kwestie van vorm. Als ik zeg: 'Ik voel me ellendig', zeg ik weliswaar iets persoonlijks en ook iets wat menigeen me op menig moment kan nazeggen, maar het is toch geen poëzie, geen uitspraak die de tijd trotseert. Wat ontbreekt, is een specifieke vorm.

Waar je eventueel nog zou kunnen volhouden dat er in de bijbelse poëzie wel degelijk allerindividueelste gevoelens worden uitgedrukt, wordt er beslist geen gebruik gemaakt van allerindividueelste expressie. Integendeel, de psalmdichters maken graag en veel gebruik van vaste beelden – hoe vaak is God niet een burcht, een rots, een schild of een zwaard. En verder hebben de psalmen, zoals gezegd, geregeld terugkerende versvormen. Neem de regels die ik hierboven citeerde: 'Ik ben als een uil in de woestijn, / een steenuil in een verlaten bouwval / slaap ken ik niet, ik ben eenzaam / als een vogel op het dak' (Ps.102:7-8, NBV). Daaraan zie je meteen wat vorm kan doen en doet.

Eerst is de ik als een uil in de woestijn. Dan wordt die uil nader gespecificeerd: een steenuil. Steenuilen wonen vaak in bouwvallen en de bouwval is een variant op de woestijn en net als die 'verlaten'. 'Slaap ken ik niet' wordt vervolgens als nieuw element ingevoerd, dus we weten dat de ik niet slechts alleen is maar ook rusteloos, gekweld. Dan wordt nog eens rechtuit gezegd wat we al vermoeden: 'ik ben eenzaam' en grijpt de dichter nog een keer terug naar zijn eerdere vogelvergelijkingen en varieert die: 'als een vogel op het

dak'. Aan deze paar regels zie je heel goed wat parallellisme kan betekenen – niet almaar in andere woorden herhalen wat er eerder werd gezegd, maar variëren, vergelijkingen met en zonder 'als' gebruiken, syntactische variaties als: slaap *ken ik* niet, *ik ben* eenzaam. Prachtig. Zulke regels hebben de mogelijkheid om ieders stem te laten horen en om een ieder woorden te geven op het moment dat hij of zij daar het meest om verlegen zit. Ik heb wel eens een definitie van religie gelezen, van Paul Valéry, die beweert dat religie dáár nu precies voor is:

Een religie verschaft mensen woorden, handelingen, gebaren en gedachten voor de omstandigheden waarin zij niet weten wat te zeggen, wat te doen, wat te denken.

Juist de poëzie in de bijbel is goed voor die woorden. Doordat deze woorden al zo lang gebruikt zijn, krijgen ze bovendien iets eeuwigs en waars; ze drukken niet alleen de gemoedstoestand van een specifieke mens uit, maar ook de gemoedstoestand van dé mens. Rutger Kopland heeft eens in een gedicht gebruik gemaakt van juist deze regels. Het gedicht gaat over het verdriet van zijn moeder na de dood van zijn vader – specifiek kan niet, zou je zeggen, en toch zijn zowel dat gedicht als de geciteerde psalmregel van een grote algemene kracht.

J's dood
voor mijn moeder

Toen vader J door moeder A
reeds vrijwel dood in bed gevonden
was en zij zijn overschot
niet meer had kunnen wekken
o god o god o god
laat ons niet alleen, wij waren
ziende blind, horende doof
voor uw woord, stof
zijn wij, zie J.

O nachten in Steenwijk
 koeien loeien bij gunstige wind
 straten van stille klinkers
 om kleine grijze tuinen
 bolwerken en grachten al
 eeuwen rustend in vrede
 o god o god o god
 in de torentransen huist de satan
 spelend met de wijzers van
 de grote klok, tijdelijk
 zijn wij, zie J.

Toen zaten wij, J's kinderen als toen
 met A aan tafel, wij aten
 zijn brood, dronken zijn 'drank
 gemengd met tranen'
 o god o god o god
 want A las uit psalm 102:
 'ik gelijk een eenzame vogel op
 het dak' en verder 'ik verdor
 als gras', zie J.

O groene grazige weiden om Steenwijk
 er lijkt zo droevig weinig gebeurd
 onder de zon als wij als hij
 door het landschap rijden
 o god o god o god
 op haar legerstede des nachts
 zocht A haar zielsbeminde
 zocht hem, maar vond
 hem niet'.

(Rutger Kopland, in *Het orgeltje van yesterday*.
 Amsterdam: Van Oorscot, 1968)

Aan zoiets zie je ook meteen wat poëzie juist in de bijbel, in een religieuze tekst, kan betekenen. Ze vertelt geen verhaal over anderen, dat ons tot voorbeeld, lering of vermaak kan strekken, maar ze

drukt onszelf uit. Uw verlangen naar God, jouw angst in de nacht, mijn dankbaarheid.

4 Goede poëzie

Dat lukt alleen, ik zeg het nog maar eens, als het om goede poëzie gaat. Vroeger was op de radio het programma *Candlelight* te horen, bij voorkeur een beetje later op de avond als het buiten donker was en de kaarsen aan konden. Dan werden door iemand met een diepe bronzen stem de gedichten van amateurdichters voorgedragen. Meestal gingen die gedichten over liefdesverdriet en de schrijvers ervan voelden natuurlijk wel zo'n beetje wat u en ik ook voelen in zo'n situatie. Dingen als: 'Je bent weg / Ik zit voor het raam / Ik ben wanhopig, ik mis je / De tranen komen' en zo verder.

Niemand, voor zover ik weet, kreeg ooit aanvechting om die gedichten uit het hoofd te leren, noch om ze voor zich uit te fluisteren in tijden van nood. Ze hadden geen vorm en geen kracht.

Maar wie verliefd is, pakt wel het Hooglied en laat zijn geliefde weten:

Je navel is een ronde kom,
die gevuld is met kruidige wijn.
je buik is een bergje tarwe,
dat door lelies wordt omzoomd.
Je borsten zijn als kalfjes
als de tweeling van een gazelle.
(Hoogl. 7:3-4)

Het is iets heel anders om te lezen over de bemoeienissen van God met het volk Israël, dan om Israël als het ware zélf te horen danken en klagen, om Israël te wórdén, tijdelijk, voor de duur van het gedicht. In de psalmen, maar ook in de andere poëtische teksten, gaat het niet alleen over de band tussen God en mens, maar wordt die band ook hoorbaar en voelbaar gemaakt – evenals het gebrek aan band trouwens: het bang zijn voor God, niet in hem kunnen geloven, hem niet zien, naar hem verlangen, aan hem twijfelen, wanhopen of er zoiets of zo iemand is als een god. Die passages zijn zelfs bijzonder talrijk:

‘Mijn God!’ roep ik
 overdag, en u antwoordt niet,
 ’s nachts, en ik vind geen rust.
 (Ps. 22:3)

Word wakker, Heer, waarom slaapt u?
 (...)
 Waarom verbergt u uw gelaat
 (Ps. 44:24-25)

God, houdt u niet stil,
 zwijg niet, God, zie niet onbewogen toe.
 (Ps. 83:2)

Zulk verlangen en vragen wordt soms op een mooie manier met een beeld verlicht:

mijn ziel verlangt naar de Heer,
 meer dan wachters naar de morgen,
 meer dan wachters uitzien naar de morgen.
 (Ps. 130:6)

Dat laatste is ook weer erg mooi, met die kleine variant door ‘uit-zien’ in te voegen, een toevoeging die een enorme versterking van het beeld betekent.

De koningen en profeten zijn soms wel erg hoog en geweldig, maar de stemmen die in de poëzie opklinken, zijn de stemmen van gewone gelovigen, of gewone twijfelaars die zich, ondanks hun twijfel, tot de God richten die zelden antwoord geeft en die steeds onzichtbaar blijft.

We zijn allemaal wel eens opgelucht als iets goed is afgelopen en sommigen van ons, daarvoor hoef je niet eens gelovig opgevoed zijn, zeggen dan wel: ‘God zij geprezen’. Hoeveel mooier is het nog om het op de manier van Psalm 31 te zeggen:

geprezen zij de HEER om zijn trouw,
 hij heeft een wonder voor mij verricht,
 hij ontzette mij als een belegerde stad.

Dat laatste is een schitterend beeld, hij ontzette mij als een belegerde stad – eindelijk vrij, eindelijk rust en hoe erg daarvoor was, is ook meteen duidelijk. Het is een typisch psalmenbeeld, waarin oorlog heel vaak voor de metaforen moet zorgen.

Andere steeds terugkerende beelden zijn die van water na dorst, een bron in de woestijn, rivieren in de droogte enzovoorts, waarvan de beroemdste natuurlijk het beeld uit Psalm 42 is:

Zoals een hinde smacht
 naar stromend water,
 zo smacht mijn ziel
 naar u, o God.

Ik moet zeggen dat die beelden me vaak weer enorm fris voorkomen in de NBV, hoe gehecht ik ook was aan eerdere vertalingen. Neem Psalm 139, de lievelingspsalm van menigeen – op de twee voorlaatste strofes na dan, waarin weer flink wraakzuchtige verlangens worden geuit. Die horen er trouwens ook bij, poëzie hoeft niet alleen maar zoetsappig te zijn. En dan volgt het slot zelf, heel simpel, en het luidt nu aldus:

Doorgrond mij, God, en ken mijn hart,
 peil mij, weet wat mij kwelt,
 zie of ik geen verkeerde weg ga,
 en leid mij over de weg die eeuwig is.

Ook hier weer al die subtiele variaties, ‘doorgrond mij’ en ‘ken mijn hart’ – daaraan zie je wat taal kan. Misschien is iemand doorgronden wel hetzelfde als iemands hart kennen – maar iemands hart kennen klinkt zoveel beeldender, en peilender, maar dat denk je misschien omdat daarna dan ook nog volgt: ‘peil mij’. ‘Ken mij’ wordt hier gezegd, ‘ken mij helemaal, ik wil door u gekend zijn’. Daar gaat het al de kant van de liefde op, het verlangen om gekend te worden door degene die je bovenal liefhebt – ‘weet wat mij kwelt’

wordt er ook nog gezegd. En verder gaat het nog, deze geliefde is ook leidsman, baken, en dus wordt er gevraagd 'zie of ik geen verkeerde weg ga en dat woord 'weg' wordt weer opgenomen in de volgende regel: 'en leid mij over de weg die eeuwig is', waarbij 'verkeerd' tegenover 'eeuwig' komt te staan en waarin dan ook die 'ei'-klank van 'peil mij' weer hernomen wordt – sowieso staat deze strofe vol 'ei's en 'ij's.

Door al zulke middelen is dit verlangen, een heel gewoon verlangen om gekend te worden en om het goede te doen, in een vorm gegoten die boven het alledaagse van de verwoorde gevoelens uitstijgt en ze in de eeuwigheid tilt.

Tot slot citeer ik een psalm die ik in zijn simpelheid altijd ongemeen ontroerend vind, Psalm 131. Ik hoop die altijd bij de hand te hebben als ik bestormd zal worden door waarom-vragen, door weerstand en wanhoop en dat ik dan deze aanvaarding zal weten te vinden. Omdat we ook allemaal wel weten dat aanvaarden gemakkelijker gaat als je zegt dat je al aanvaard hebt, zoals opstandigheid gesmoord kan worden in lofprijzing, angst in de verzekering van gerustheid. En ook hier weer is het de herhaling, in dit geval van ontkenningen, die zo goed werkt, en de variaties met stilte en rust.

HEER, niet trots is mijn hart,
niet hoogmoedig mijn blik,
ik zoek niet wat te groot is
voor mij en te hoog gegrepen.

Nee, ik ben stil geworden,
ik heb mijn ziel tot rust gebracht.
Als een kind op de arm van zijn moeder,
als een kind is mijn ziel in mij.

Israël, hoop op de HEER,
Van nu tot in eeuwigheid.

Ik geloof niet dat ik nog hoeft uit te leggen dat dit poëzie is en waarom. Dat ziet iedereen zelf wel.

Personalia

Dr. Raymond van den Broeck is hoogleraar emeritus vertaalwetenschap. Hij bekleedde functies aan de Universiteit van Amsterdam en de Lessius Hogeschool in Antwerpen.

Dr. Rieuwerd Buitenwerf promoveerde in 2003 aan de Universiteit Leiden op een proefschrift over het joodse geschrift Sibyllijnse Orakels III. Sindsdien werkt hij als nieuwtestamenticus bij het Nederlands Bijbelgenootschap.

Dr. Janet Dyk is universitair docent Bijbelvertalen aan de Vrije Universiteit in Amsterdam. Ze maakte deel uit van de begeleidingscommissie van De Nieuwe Bijbelvertaling.

Dr. Jan Willem van Henten promoveerde in 1986 aan de Rijksuniversiteit Leiden op een proefschrift over 2 en 4 Makkabeeën en werkte als universitair docent Jodendom en Nieuwe Testament bij de UvA, UL en UU. Sinds 1993 is hij hoogleraar Nieuwe Testament en Hellenistisch-Joodse literatuur aan de Universiteit van Amsterdam en sinds 2002 tevens voorzitter van de Afdeling Kunst, religie en cultuur in de Faculteit Geesteswetenschappen van de UvA.

Dr. Nelleke de Jong-van den Berg promoveerde aan de Universiteit van Utrecht op een proefschrift over tijd en perspectief in Franse en Nederlandse narratieve teksten en hun vertalingen. Zij heeft als vertaalwetenschapper meegewerkt aan de totstandkoming van De Nieuwe Bijbelvertaling en werkte daarna tweeënhalf jaar op het Programmabureau De Nieuwe Bijbelvertaling.

Dr. Henk Jan de Jonge studeerde klassieke talen en Nieuwe Testament in Leiden en is sinds 1991 hoogleraar Nieuwe Testament en vroegchristelijke letterkunde in de Faculteit der godgeleerdheid van de Universiteit Leiden.

Dr. A. Langeveld is universitair docent Russische taal- en letterkunde en geschiedenis aan de universiteit van Utrecht. Hij promoveerde in 1986 op het proefschrift *Vertalen wat er staat*. Hij vertaalde onder meer werk van Gogol, Gontsjarov, Tolstoj, Charms, Pilnjak, Makanin en Dostojevski. Schrijft recensies over Oost-Europese literatuur in NRC Handelsblad.

Drs. T. Mewe maakte als vertaalwetenschapper deel uit van de commissie die in 2000 de vertaalmethode van De Nieuwe Bijbelvertaling onderzocht en bijstelde. Zij was lid van het coördinatieteam en van het eindredactieteam van de NBV.

Drs. Dirk Verbeeck is behalve freelance vertaler ook docent Spaans aan de Lessius Hogeschool in Antwerpen. Momenteel werkt hij aan een proefschrift over de evaluatie van vertalingen in een didactische context.

Drs. Marjoleine de Vos is dichter en redacteur kunst bij NRC Handelsblad; zij werkte als literator mee aan De Nieuwe Bijbelvertaling.

Dr. Lourens de Vries is deeltijd-hoogleraar Bijbelvertalen aan de Vrije Universiteit. Daarnaast is hij werkzaam als vertaalconsulent bij de United Bible Societies en als directeur onderzoek bij de Faculteit der Letteren van de Vrije Universiteit. De Vries was als lid van de Begeleidingscommissie betrokken bij de totstandkoming van De Nieuwe Bijbelvertaling.

Register van bijbelplaatsen

WORDT GEMAAKT ALS DE DRUKPROEF ER IS

