

---

# Inhoud

|  |      |
|--|------|
| <b>Scheppen of scheiden?</b> .....                                       | p.3  |
| <i>Over de interpretatie van Genesis 1</i>                               |      |
| Martin Baasten   |      |
| <br>   |      |
| <b>Het oog is de lamp van het lichaam</b> .....                          | p.15 |
| <i>Matteüs 6:22-23 en Lucas 11:34-36 in de Bijbel in Gewone Taal</i>     |      |
| Annemieke ter Brugge   |      |
| <br>   |      |
| <i>Uitgelezen: bijbeluitgaven in de NBG-bibliotheek (slot)</i>           |      |
| <b>Kaarten in bijbels</b> .....  | p.23 |
| Anne Jaap van den Berg   |      |
| <br>   |      |
| <b>Calvijn en het vertalen van de Bijbel</b> .....                       | p.35 |
| Wulfert de Greef   |      |
| <br>   |      |
| <b>Vertaalaantekeningen bij het oecumenisch leesrooster (slot)</b> ..... | p.43 |
| Jaap van Dorp, Matthijs de Jong en Clazien Verheul                       |      |
| <br>   |      |
| <b>Kort Nieuws</b> .....   | p.51 |



---

# Scheppen of scheiden?

## Over de interpretatie van Genesis I

Martin Baasten

**Zelden maken we mee dat theologische kwesties de voorpagina van een landelijke krant halen; beschouwelijke zaken zonder directe economische implicaties krijgen tegenwoordig vrijwel nooit algemene aandacht. Dat gebeurde wel op 8 oktober 2009, toen het dagblad *Trouw* opende met de volgende kop:**

**OPENINGSZIN BIJBEL KLOPT NIET**  
*Nieuwe interpretatie van Hebreeuwse tekst Genesis haalt God als schepper onderuit.*

**Wat was er aan de hand? Het bleek te gaan om de presentatie van de inaugurele rede van Ellen van Wolde als hoogleraar Oude Testament, die zij 's anderendaags aan de Radboud Universiteit te Nijmegen zou uitspreken. Van Woldes interpretatie van het bijbelse scheppingsverhaal zou nieuw en uiterst revolutionair zijn, te vergelijken met een Darwiniaanse omwenteling.**

### **I. Waar gaat het over?**

We zullen de ophef in de kranten terzijde laten en ons richten op de tekst van de oratie die Van Wolde zelf geschreven heeft.<sup>1</sup> In hoofdzaak stelt ze het volgende: Mede op grond van vergelijking met andere oudoosterse scheppingsmythen moet het bijbelse scheppingsverhaal zo worden gelezen, dat toen God begon met het maken van hemel en aarde, daar al een ongevormde chaos (*tohu wavohu*) lag, in een soort oeroceaan (*tehom*), waarin allerlei zeemonsters (*tanninim*) rondzwommen. Op dat moment begint God met het 'scheppen', een proces dat vooral blijkt te bestaan uit het voortdurend scheiding maken tussen dingen. Hieruit volgt, aldus Van Wolde, dat het werkwoord *bārā* altijd ten onrechte met 'scheppen' is vertaald, waar de eigenlijke betekenis 'scheiden' moet zijn; God schiep de hemel en de aarde niet, hij scheidde alleen de reeds bestaande chaos.

---

In paragraaf 2 zal ik laten zien dat wat Van Wolde presenteert als een nieuwe interpretatie, grotendeels niet nieuw is. Daarna betoog ik (in paragraaf 3) dat wat wél nieuw is aan Van Woldes argumentatie, mijns inziens niet steekhoudend is. Ten slotte volgen in paragraaf 4 enkele concluderende opmerkingen.

## 2. Is er iets nieuws onder de zon?

### 2.1 *De zinsbouw van Genesis 1:1-3*

Van Wolde baseert zich op een interpretatie van Genesis 1:1-3 door Robert Holmstedt, die volgens haar (VW, 6) in 2008 ‘als eerste een sluitende grammaticale uitleg van vers 1’ heeft gegeven.<sup>2</sup> Dat is niet juist: de bedoelde constructie is reeds lang beschreven en te vinden in de standaardgrammatica’s.<sup>3</sup> Grammaticaal gezien gaat het vooral om het feit dat het woord voor ‘begin’, *reshit*, in status constructus staat bij een asyndetisch gesubstantiveerde zin.<sup>4</sup> Een goede vertaling van de eerste drie verzen van Genesis zou de volgende zijn:

<sup>1</sup> Toen God begon met het scheppen van de hemel en de aarde –  
<sup>2</sup> de aarde was (nog) chaos, duisternis lag over de oeroceaan en de geest van God zweefde over de wateren – <sup>3</sup> sprak God: ‘Er zij licht’. En er was licht.

Maar aan deze vertaling is niets nieuws. Het is al eeuwenlang bekend dat het begin van het bijbelse scheppingsverhaal op deze manier vertaald kan worden, zoals we hieronder in paragraaf 2.3 zullen zien.

### 2.2 *Scheppen is ordenen*

Voor wie het verhaal leest, is het evident dat het bij de schepping vanaf het ontstaan van het licht (in Genesis 1:3) steeds gaat om het creëren van een tegenstelling, een tweedeling. Op de eerste dag worden licht en donker tegenover elkaar gezet, op de tweede dag betreft het een onderscheid tussen de wateren boven en beneden het uitspanel en op de derde scheppingsdag is daar eerst het onderscheid tussen water en land en daarna tussen zaaddragend en vruchtdragend gewas. Hetzelfde gebeurt op de vierde, vijfde en zesde scheppingsdag.

Maar dit is geen nieuwe interpretatie van Genesis 1; op deze manier is het scheppingsverhaal al vele malen uitgelegd.<sup>5</sup>

### 2.3 *De ongevormde chaos*

Van Woldes opvatting dat de aarde als ongevormde chaos, omgeven door een oeroceaan, er al was op het moment dat God sprak ‘Er zij licht’, is geen nieuw inzicht. Reeds de middeleeuwse joodse bijbelexeget Rashi

---

(1040-1105) legt in zijn commentaar op Genesis 1:1 uit dat de chaos en de oeroceaan er al waren. Hij hekelt degenen die menen dat dit niet zo is:

Verwonder u dan over uzelf, want zie, het water ging vooraf; immers er is geschreven *En de geest Gods zweefde over het water* (Genesis 1:2), maar de Schrift heeft nog niet medegedeeld wanneer de schepping van het water plaats had!

Kortom, aldus Rashi, toen God begon met het scheppingsproces (lees: het onderscheid maken tussen licht en donker enzovoorts), waren de chaos en de oeroceaan er al, maar hoe die er dan kwamen, wordt in de Bijbel niet verteld. Het scheppingsverhaal van Genesis 1 vertelt hoe God orde in de chaos schiep; Genesis 1 gaat niet over Gods schepping (uit het niets) van hemel en aarde. Getuige de ondertitel van Van Woldes boek (*Waarom Genesis 1:1 niet gaat over Gods schepping van hemel en aarde*) is zij dit kennelijk met Rashi eens, maar een bijna duizend jaar oude interpretatie kan niet als iets nieuws worden gebracht.

Moeten wij uit het voorgaande, met Van Wolde, afleiden dat God dan *niet* de schepper van de hemel en de aarde uit vers 1 is? Dat mag, maar het hoeft helemaal niet. We kunnen er ook, met Rashi en de gehele klassieke joodse literatuur, van uitgaan dat God die natuurlijk wel had geschapen, maar dat het scheppingsverhaal dit gewoon niet vertelt.<sup>6</sup> Zoiets valt trouwens ook af te leiden uit bijbelteksten als Genesis 14:19.

#### 2.4 Schepping uit het niets?

Dat het woord *bārā* niet ‘scheppen uit het niets’ betekent, is ook een bekend feit. In zijn Genesiscommentaar legt de middeleeuwse joodse exegeet Abraham ibn Ezra (ca. 1089-1164) bij vers 1 al uit dat dit woord niet vertaald moet worden met ‘scheppen uit het niets’, want in Genesis 1:27 staat ‘En God schiep (*bārā*) de mens naar zijn beeld’ en hier kan dat niet betekenen ‘scheppen uit het niets’, want de mens werd geschapen – althans volgens Genesis 2:7 – uit ‘stof van de aarde’.<sup>7</sup>

Bovendien vermelden talloze commentaren al dat er in Genesis 1 geen schepping uit het niets *kan* staan, omdat dit idee onder invloed van het Griekse denken in hellenistische tijd ontstaat en pas in de vroege kerk algemeen wordt.<sup>8</sup> Aldus snijdt Van Woldes bewering (VW, 6) geen hout: ‘In alle [sic] bijbelvertalingen, commentaren en studies van Genesis 1 gaat men ervan uit dat het woord *bārā* “scheppen” betekent, waarbij scheppen gedefinieerd wordt als “iets maken dat voorheen niet bestond”, oftewel een schepping uit het niets.

---

### 3. Betekent *bārā* ‘scheiden’?

We hebben gezien dat veel van wat Van Wolde presenteert als een nieuwe interpretatie van Genesis 1, niet nieuw is. Toch komt ze met één nieuw element: op grond van vergelijking met niet-bijbelse teksten en taalkundige argumenten concludeert zij dat het Bijbels-Hebreeuwse werkwoord *bārā* niet ‘scheppen’ betekent, maar ‘scheiden’. Daarmee zouden alle vertalingen en alle Hebreeuwse woordenboeken moeten worden herschreven. Aan Van Woldes benadering kleven echter grote bezwaren, zowel wat betreft haar gebruik van niet-bijbelse teksten als haar taalkundige redenering aangaande de bijbelse teksten.

#### 3.1 *Scheppingsverhalen uit Mesopotamië*

Van Wolde wijst op Mesopotamische scheppingsverhalen waarin we lezen dat de hemel en de aarde van elkaar worden *gescheiden*. Op grond hiervan besluit ze dat het ook in Genesis 1:1 moet gaan om het *scheiden* van hemel en aarde (VW, 8-10). Op die redenering is echter nogal wat af te dingen. Het is waar dat in deze teksten het woord ‘scheiden’ voorkomt in verband met de hemel en de aarde. En precies ditzelfde motief kennen we ook uit Genesis 1:6-8, waar hemel en aarde worden gescheiden (*hivdil*) door middel van het ‘firmament’ (*rāqia*).<sup>9</sup> Maar juist daarom is het nogal willekeurig om te oordelen dat dit de lexicale betekenis van *bārā* in Genesis 1:1 moet zijn. Natuurlijk, dit werkwoord *houdt iets in* als ‘(onder)scheiden, nader vormen’, maar dat wisten we al (zie paragraaf 2); het nieuwe van Van Woldes voorstel is dat dit woord specifiek ‘scheiden’ betekent.

Wie deze verhalen beter bekijkt, ziet dat daarin behalve het woord ‘scheiden’ ook een hele serie andere uitdrukkingen wordt gebruikt: ‘maken’, ‘vormen’, ‘scheppen’, ‘voortbrengen’, ‘bouwen’ enzovoort.<sup>10</sup> En al die termen worden naast elkaar gebruikt, als verschillende wijzen van ‘maken’.<sup>11</sup> Laat ik daarvan nog een ander voorbeeld geven: de Romeinse dichter Ovidius (43 v.Chr. - 18 n.Chr.) hanteert in zijn *Metamorfosen* in de passage over het ontstaan van de wereld diverse termen die het idee van ‘onderscheid aanbrengen’ uitdrukken,<sup>12</sup> maar daarnaast gebruikt hij ook andere werkwoorden om de schepping te beschrijven.<sup>13</sup>

Kortom: er is geen reden om uit die veelheid van werkwoorden alleen ‘scheiden’ te kiezen en dat op te voeren als bewijs dat *bārā* ‘scheiden’ betekent. In dit opzicht is Van Woldes omgang met de teksten zeer selectief. Laten we eens kijken naar de bewuste passage in het verhaal van *Gilgamesh, Enkidu en de onderwereld*:

8. Toen de hemelen gescheiden (*bad*) waren van de aarde;

9. Toen de aarde van de hemelen was afgepaald (*sur*) ...

---

Van Wolde wijst erop dat in regel 8 hemel en aarde worden *gescheiden*. Akkoord, maar in regel 9 staat dat zij worden *afgepaald*. Waarom *bārā* dan niet vertalen met ‘afpalen’, ‘uiteen (laten) gaan’ of nog iets anders? Dan zijn we echter terug bij paragraaf 2.

Ik ben het met Van Wolde eens dat Genesis 1:1 een soort samenvatting is van het scheppingsverhaal dat gaat volgen (VW, 7). Genesis 1:1 vertelt niet hoe hemel en aarde geschapen worden – dat gebeurt in vers 6-8 – maar vat wat volgt alvast samen: ‘Toen God begon met het scheppen van het universum’. De uitdrukking ‘hemel en aarde’ in vers 1 moet niet worden opgevat als twee afzonderlijke dingen; het gaat hier om een bekende bijbelse stijlfiguur: een *merisme*.<sup>14</sup> Maar daarmee vervalt Van Wolde's bedoelde parallel van de Sumerische scheppingsteksten met Genesis 1:1. Die parallel staat, zoals gezegd, in Genesis 1:6-8.

Al met al is Van Wolde's argument dat buitenbijbelse parallellen *bevestigen* of zelfs maar *suggereren* dat het Hebreeuwse *bārā* ‘scheiden’ moet betekenen, niet overtuigend.

### 3.2 Bijbelse teksten

Het vaststellen van de betekenis van *bārā* kan alleen op grond van een analyse van de teksten uit de Hebreeuwse Bijbel. Maar de manier waarop Van Wolde argumenteert dat *bārā* ook elders in de Bijbel ‘scheiden’ betekent, is aanvechtbaar.

Om te beginnen stelt Van Wolde dat wanneer iets nieuws wordt gemaakt in Genesis, dit kan worden uitgedrukt met het werkwoord ‘*āšā* ‘maken’ en niet met *bārā*:

Zeven keren gebruikt de verteller het werkwoord ‘*āšā*, ‘maken’, om het scheppen van God van iets nieuws te beschrijven (...). Telkens wanneer dit werkwoord voorkomt is God het onderwerp, en is iets of iemand het lijdend voorwerp; dit lijdend voorwerp komt niet eerder voor en heeft geen bepaald lidwoord (...). Kortom het werkwoord ‘*āšā* drukt uit datgene wat we gewoonlijk met ‘scheppen’ vertalen. (VW, 7)

Deze bewering is deels onjuist en deels misleidend. Inderdaad komt het werkwoord ‘*āšā* in het scheppingsverhaal zeven keer voor, maar slechts driemaal om de schepping van iets nieuws uit te drukken (vers 7 het uitspansel; vers 16 de lichten; vers 25 de levende wezens). Al deze drie keren komt het lijdend voorwerp wél eerder voor en juist daarom heeft dit lijdend voorwerp alle drie de keren wél een bepaald lidwoord. Verder blijkt uit de andere vier maal juist dat ‘*āšā* parallel wordt gebruikt aan *bārā* en dat dit niet volkomen verschillende handelingen zijn. In 1:31 en 2:2 (2x)

---

wordt het gehele scheppingswerk beschreven als ‘alles wat hij gemaakt had (*‘āšā*)’; in 2:3 is het nog duidelijker: ‘al zijn werk dat God geschapen had (*bārā*) door te maken (*‘āšā*)’.

### 3.2.1 Genesis 1:21

En God schiep (*bārā*) de grote zeemonsters en alle kruipend levend gedierte waarvan het water wemelt, naar hun soort, en al het gevleugeld gevogelte, naar zijn soort.

In Genesis 1:21 lijkt de betekenis ‘scheiden’ op het eerste gezicht aardig te passen. Hier stelt Van Wolde dat het niet gaat om het ‘scheppen’ van de zeemonsters, want zij bestonden al; zij worden slechts *gescheiden* van de andere dieren. Maar hoe kan dat, als die andere dieren er nog niet zijn? Hier valt Van Wolde ten prooi aan selectief lezen. Immers, in het vers ervoor staat: ‘En God sprak: Het water moet wemelen van levend gedierte en boven de aarde, langs het hemelgewelf, moeten vogels vliegen.’ Als God daarna niets scheidt, maar alleen de (reeds bestaande) zeemonsters apart zet, waar komen het kruipend gedierte en de vogels dan vandaan? Veel logischer is het om te zeggen dat God in 1:20 zijn intentie uitspreekt dat het water moet wemelen van (zeemonsters en) reptielen en dat er vogels door de lucht moeten vliegen, en vervolgens dat hij in vers 21 deze wezens daadwerkelijk *schept* (uitgedrukt met *bārā*). Precies zoals God in vers 24 zegt dat de aarde levende wezens moet voortbrengen, die hij vervolgens in vers 25 *maakt* (dit maal uitgedrukt met *‘āšā*).

### 3.2.2 Genesis 1:27

Om vol te houden dat *‘āšā* ‘maken’ geen synoniem is van *bārā* in de betekenis ‘scheiden’, is het voor Van Wolde nodig dat er bij *bārā* twee objecten zijn betrokken; men scheidt nu eenmaal het één van het ander. Bij Genesis 1:27 levert dat een moeilijkheid op:

God schiep (*bārā*) de mens naar Zijn evenbeeld; naar het evenbeeld van God schiep (*bārā*) Hij hem; mannelijk en vrouwelijk schiep (*bārā*) hij hen.

Van Wolde zet hier een exegetische redenering op teneinde dit vers als volgt te kunnen weergeven (zelf spreekt ze van ‘letterlijk [sic] vertaald’; VW, 13):

God scheidde de mens, die (in) zijn beeld is, *van zichzelf*; die (in) het beeld van God is, scheidde hij *van zichzelf*; hij scheidde hen in mannelijk en vrouwelijk.



---

Het werkwoord *bārā* wordt hier drie keer gebruikt. Alleen de derde keer is er sprake van twee elementen, de eerste twee keer niet. Om toch de betekenis ‘scheiden’ vol te kunnen houden, voegt Van Wolde twee keer *van zichzelf* toe, opdat het weer past. Dat haar vertaling een onmogelijke grammaticale opvatting van de Hebreeuwse zinsbouw veronderstelt,<sup>15</sup> is kennelijk geen belemmering. Een derde keer iets toevoegen hoeft niet, dus ze vertaalt niet ‘hij scheidde hen *van zichzelf* in mannelijk en vrouwelijk’. Wel is toegevoegd ‘in mannelijk en vrouwelijk’, kennelijk om het resultaat van de veronderstelde ‘scheiding’ explicieter te maken. Het moge duidelijk zijn dat dit een aanpassing van de tekst behelst, teneinde de tekst te laten kloppen met de theorie.

### 3.2.3 Genesis 2:4

De laatste keer dat het woord *bārā* in het scheppingsverhaal voorkomt, is de vorm *behibbāre’ām* ‘bij hun geschapen worden’<sup>16</sup> in Genesis 2:4, dat Van Wolde als volgt vertaalt:

Dit zijn de verwekkingen van de hemel en de aarde in hun gescheiden worden.

Wanneer we echter dit vers helemaal lezen, blijkt dat dit haar stelling juist weerspreekt:

Dit is de geschiedenis van de hemel en de aarde toen zij geschapen (*bārā*) werden, op de dag dat de HEER God aarde en hemel maakte (*āśā*).

Een prachtig bijbels parallellisme, compleet met chiasme. Een overtuigender bewijs dat ‘*āśā*’ juist wél een vergelijkbare betekenis als *bārā* heeft, is er niet.

### 3.2.4 De ‘toetsing’ van de hypothese

Van Wolde toetst haar hypothese van de nieuwe betekenis van *bārā* op vijf manieren (VW, 14-16). De eerste daarvan betreft een vergelijking met Mesopotamische scheppingsteksten, die hierboven besproken zijn. Ik schreef al dat die haar gelijk niet bevestigen.

Van Woldes tweede ‘toets’ bestaat uit een verwijzing naar een ostracon waar de uitdrukking ‘El, de schepper (*qānā*) van hemel en aarde’ voorkomt. Hoe Van Wolde dit opvat als een argument dat *bārā* niet ‘scheppen’ kan betekenen, is onduidelijk. Het tegendeel lijkt het geval: wanneer je van hemel en aarde kunt zeggen dat zij ‘ge-*bārā*-d’ zijn en dat zij ‘ge-*qānā*-d’ zijn (zoals in de Bijbel gebeurt), volgt daaruit dat beide

---

werkwoorden ongeveer hetzelfde betekenen.

Als derde 'toets' wijst Van Wolde erop dat je voor 'scheppend handelen' diverse woorden kunt gebruiken: *qānā*, *yātsar* en 'āśā. Hoe dit zou moeten aantonen dat *bārā* niet 'scheppen' betekent, is moeilijk in te zien. Dat kan eigenlijk alleen als je er, zoals Van Wolde, al van uitgaat dat voor 'scheppend handelen' nooit *bārā* wordt gebruikt. Van Wolde vervolgt: 'Op soortgelijke wijze wordt ook in Jesaja 51:13 JHWH's schepping van de mens beschreven met de term 'āśā, "maken" en niet met *bārā*'. Kennelijk ziet Van Wolde niet dat dit haar stelling juist weerspreekt; als de schepping van de mens in Jesaja 51 met 'āśā wordt beschreven en in Genesis 1, zoals we zagen, met *bārā*, en in Genesis 2 met *yātsar*, dan is dat een aanwijzing dat al deze woorden ongeveer hetzelfde betekenen.

De vierde 'toets' is voor Van Wolde 'het opvallende feit dat in de Hebreeuwse Bijbel het abstracte woord "schepper" nooit wordt uitgedrukt door het tegenwoordig deelwoord van *bārā* [dat wil zeggen *bōrē*], maar altijd door dat van andere werkwoorden'. Maar in Jesaja 45:7 (en op 11(!) andere plaatsen) wordt van God gezegd dat hij de 'schepper' (*bōrē*) is, namelijk 'schepper van de duisternis' en 'schepper van het kwaad' (en elders van andere zaken).<sup>17</sup> 'Nee,' zou Van Wolde kunnen zeggen, 'want dit woord betekent niet *schepper*', maar dat is nu juist wat bewezen moet worden.

Van Wolde's vijfde 'toets' ten slotte ligt in het gebruik van de term *bārā* in de Hebreeuwse Bijbel. Hiertoe bespreekt ze Jesaja 45:6-7, Numeri 16:30 en Jeremia 45:18. De twee Jesajateksten zal ik hier behandelen.<sup>18</sup> De passage in Jesaja 45:6-7 luidt:

Ik ben de HEER, er is geen ander, die het licht vormt (*yātsar*) en het donker scheidt (*bārā*), die de vrede maakt ('āśā) en het kwaad scheidt (*bārā*). Ik ben de HEER die al deze dingen maakt ('āśā).

Opnieuw valt op dat Van Wolde de vertaling aanpast aan haar opvattingen. Teneinde de betekenis 'scheiden' vol te kunnen houden, moet ze, net als bij Genesis 1:27 hierboven, twee objecten hebben.<sup>19</sup> Die creëert ze dan ook, weer met een onmogelijke vertaling tot gevolg:

... die het licht vormt en *van* het donker scheidt, die de vrede maakt en *van* het kwaad scheidt.

Door de toevoeging van het woordje *van* lijkt het inderdaad net of hier wordt gezegd dat het licht van het donker en de vrede van het kwaad worden *gescheiden*. Maar dat staat er niet en het kan er grammaticaal ook niet staan. Het tegendeel is weer waar: uit de laatste zin van Jesaja 45:6-7 blijkt dat alle eerder genoemde handelingen worden samengevat

---

met het woord ‘*āśā*’.<sup>20</sup> Daarmee fungeert ‘*āśā*’ als de overkoepelende term waaronder zowel *bārā* als *yātsar* vallen.<sup>21</sup> Zij behoren onmiskenbaar tot eenzelfde semantisch veld.

Bij Van Woldes behandeling van Jesaja 45:18 zien we precies hetzelfde gebeuren. Het vers luidt als volgt:

Dit zegt de HEER, de schepper (*bārā*) van de hemel – hij is God! – de vormer (*yātsar*) en maker (‘*āśā*’) van de aarde; hij grondvestte (*kōnēn*) haar, niet als chaos schiep (*bārā*) hij haar, maar om te bewonen vormde (*yātsar*) hij haar: ik ben de HEER, er is geen ander.

Ook de vertaling van dit vers wordt aangepast om de hypothese te staven. Bij de tweemaal dat het werkwoord *bārā* in deze passage voorkomt, voegt Van Wolde toe wat ze nodig heeft: ‘... die de hemel scheidde (van de aarde) ... niet *tohu* scheidde hij haar (van de hemel), ...’ (VW, 19).

Het oordeel over Van Woldes omgang met de bijbelteksten om aan te tonen dat *bārā* ‘scheiden’ betekent, moet helaas ondubbelzinnig negatief zijn. Van Woldes argumenten zijn niet steekhoudend. Wie de teksten aandachtig leest en vergelijkt, ziet haar hypothese juist weerlegd.

Er is, kortom, geen reden om aan te nemen dat *bārā* anders vertaald moet worden dan met ‘scheppen’. Zeker, met ‘scheppen’ wordt niet zomaar ‘scheppen uit het niets’ bedoeld, maar dat wisten we al. We doen er dus verstandig aan *bārā* met ‘scheppen’ te blijven vertalen. Waar nodig kunnen vertalers en exegeten uitleggen dat met ‘scheppen’ wordt bedoeld dat God orde in de chaos aanbrengt.

#### 4. Reacties

Als reactie op de ophief in *Trouw* schreven de collega’s Becking en Korpel dat veel van wat Van Wolde stelt al eerder gezegd is en dat de werkwoorden *bārā* en ‘*āśā*’ parallel gebruikt worden en dus synoniem zijn.<sup>22</sup> In haar weerwoord hierop herhaalde Van Wolde dat haar nieuwe vertaling ‘scheiden’ toch echt iets anders is dan ‘scheppen’.<sup>23</sup> Eén passage uit haar weerwoord is hoogst opmerkelijk:

Het zijn dit soort versimpelde redeneringen die het vakgebied meer slecht dan goed doen. Het houdt alle nieuwe inzichten tegen, want *de bestaande opvatting moet hoe dan ook verdedigd worden*. In die zin *bevestigt* de reactie van de Utrechtse oudtestamentici het beeld dat wat ik gezegd heb wel heel nieuw en bedreigend moet zijn.<sup>24</sup>

---

Ik moet zeggen dat ook van deze redenering mij de logica ontgaat. Als iemand een bestaande opvatting verdedigt, betekent dat niet noodzakelijk dat dit *hoe dan ook* moet gebeuren. Evenmin bevestigt dit automatisch de originaliteit of de dreiging van de ‘nieuwe’ opvatting. Het kan ook zijn dat die nieuwe opvatting, zoals Becking, Korpel en ikzelf beweren, niet goed is of dat zij niet nieuw is.

Al met al bevat Van Woldes ‘revolutionaire’ interpretatie weinig wat niet eerder is geschreven. En wat Van Wolde aan nieuws brengt, kan de toets der kritiek niet doorstaan. Natuurlijk is het goed om eens met een frisse blik naar dingen te kijken, maar jezelf ‘leeg maken van eerdere opvattingen om telkens opnieuw alles als nieuw gewaar te worden’<sup>25</sup> mag nooit zover gaan dat je je van die eerdere opvattingen niet (meer) bewust bent. Tot slot: bij al dit exegetisch geweld zouden we bijna vergeten dat ook de ‘traditionele’ vertaling *In het begin schiep God de hemel en de aarde* nog steeds een grammaticaal mogelijke interpretatie is, al is het niet de enig mogelijke.<sup>26</sup> Gelukkig kunnen teksten vaak op meer dan één manier worden geïnterpreteerd.<sup>27</sup>

## Noten

- 1 E.J. van Wolde, *Terug naar het begin* (Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar Exegese van het Oude Testament en Bronteksten van het Jodendom ... op vrijdag 9 oktober 2009), hierna afgekort als VV. De tekst is tevens apart uitgegeven als *Terug naar het begin. Waarom Genesis 1:1 niet gaat over Gods schepping van hemel en aarde*, Nijmegen 2009.
- 2 Robert D. Holmstedt, ‘The Restrictive Syntax of Genesis 1:1’ in: *Vetus Testamentum* 58 (2008), 56-67.
- 3 Bijv. P. Joüon & T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Rome 2008, paragraaf 129p. Zie ook M.F.J. Baasten, ‘First Things First. The Syntax of Genesis 1:1-3 Revisited’ in: M.F.J. Baasten & R. Munk (red.), *Studies in Hebrew Literature and Jewish Culture*, Dordrecht 2007, 169-188, aldaar 176 noot 11. Holmstedt wees alleen op een grammaticaal detail van de constructie, namelijk dat die steeds een beperkende betrekkelijke bijzin betreft en nooit een uitbreidende.
- 4 Zie hiervoor M.F.J. Baasten, ‘Beginnen bij het begin. Over Genesis 1:1’ in: *Alef Beet. Tijdschrift van de Vereniging tot bevordering van kennis van Hebreeuws* 12/1 (2002), 13-26; *idem*, ‘Nogmaals over Genesis 1:1-3’, *Alef Beet* 13/2 (2003), 39-59; *idem*, ‘First Things First’. Zie ook: Hans Rechenmacher, ‘Gott und das Chaos: ein Beitrag zum Verständnis von Gen. 1:1-3’ in: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 114 (2002), 1-20; Manfred Weippert, ‘Schöpfung am Anfang oder Anfang der Schöpfung? Noch einmal zu Syntax und Semantik von Gen. 1:1-3’ in: *Theologische Zeitschrift* 60 (2004), 5-22.
- 5 Vgl. Michaela Bauks, ‘Chaos/Chaoskampf’ (2006), *Das wissenschaftliche Bibellexikon*

- 
- im Internet (WiBiLex) ([www.wibilex.de](http://www.wibilex.de)): 'Es handelt sich hier [in Gen. 1:3-10] um das Heraustrennen von Schöpfungsbereichen durch Ausgrenzung und Unterscheidung'; elders (*Die Welt am Anfang*, Neukirchen-Vluyn 1997, 300) stelt Bauks dat God in Gen. 1 de schepping verricht 'mittels Werken der Scheidung'.
- 6 Zie bijv. *Midrash Genesis Rabba* 1.9, waarin onder meer op grond van Jes. 45:7 wordt uitgelegd dat God de duisternis in Gen. 1:2 wel degelijk al had geschapen.
  - 7 Vgl. ook b.v. B.W.Anderson, 'Mythopoetic and Theological Dimensions of Biblical Creation Faith' in: B.W.Anderson (red.), *Creation in the Old Testament*, Philadelphia 1984, 1-24, aldaar 15: 'God created out of chaos (not ex nihilo)'.
  - 8 Bijv. Bauks, *Welt am Anfang*, 26-27; Baasten, 'First Things First', 181-182.
  - 9 Het werkwoord 'scheiden' (*hivdil*) wordt ook nog gebruikt in vers 4, 14 en 18.
  - 10 Voor voorbeelden, zie de bespreking 'Schepping of Scheiden' op de website van het Nederlands Bijbelgenootschap, [www.bijbelgenootschap.nl](http://www.bijbelgenootschap.nl).
  - 11 Ook in vertaling is dat gemakkelijk vast te stellen, zie bijv. D. van der Plas, B. Becking & D. Meijer (red.), *De schepping van de wereld. Mythische voorstellingen in het oude Nabije Oosten*, Muiderberg 1990.
  - 12 *Metamorfosen* I, 21-88: *dirimo* 'uit elkaar nemen', *abscondo* 'scheiden', *secerno* 'apart zetten', *eximo* 'afzonderen', *traho* 'onttrekken', *seco* 'verdelen', *dispono* 'uiteenplaatsen', *redigo* 'ordenen', *distinguo* 'onderscheiden', *seduco* 'afzonderen'.
  - 13 *Evolvo* 'ontvouwen', *ligo* 'verbinden', *glomero* 'knedend', *inpono* 'plaatsen', *facio* 'maken', *opifex* 'bouwer, maker', *fungo* 'vormen, vormgeven', *fabricor* 'vervaardigen'.
  - 14 Zie Jože Krašovec, *Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen*, Rome 1977, 11-25. Een merisme duidt een geheel aan door (meestal) twee (tegengestelde) onderdelen: 'dag en nacht' (de hele tijd), 'jong en oud' (iedereen) of 'mijn zitten en mijn staan' (heel mijn handelen; Ps. 139:2).
  - 15 De zin *be-tselem 'elōhīm bārā 'ōtō* kan met geen mogelijkheid 'die (in) het beeld van God is, scheidde hij van zichzelf' betekenen.
  - 16 Volgens Van Wolde (VW, 14) betreft het hier een 'tegenwoordig deelwoord' (d.w.z. een actief participium). Dat is onjuist; de vorm in kwestie is een onbepaalde wijs (infinitivus constructus). Zie Joūon & Muraoka, paragraaf 49b.
  - 17 Jes. 40:28, 42:5, 43:1, 43:15, 45:18, 57:19, 65:17, 65:18 (2x), Am. 4:3, Pred. 12:1.
  - 18 Num. 16:30 is een moeilijk vers, dat niet erg geschikt is als bewijsplaats voor een nieuwe betekenis van een Hebreeuws woord.
  - 19 Van Wolde wijst erop dat in dit vers de vertaling van *bārā* als 'scheppen' 'grote problemen veroorzaakt in de bijbelse theologie en receptiegeschiedenis van Calvin tot heden, omdat hier dan zou staan dat God zelf het donker en het kwaad heeft geschapen' (VW, 16). Een dergelijke overweging mag bij een eerlijke interpretatie van de tekst natuurlijk geen rol spelen.
  - 20 Met dank aan Prof. J. Hoftijzer voor deze opmerking.
  - 21 Een mooie parallel is weer Ovidius' *Metamorfosen*, waar alle handelingen van 'onderscheiding' (zie hierboven, noot 12 en 13) worden verricht door de *mundi fabricator* 'de Maker van de Wereld' (*Met.* I, 57).

- 
- 22 B. Becking & M. Korpel, 'Het lijkt er meer op dat God schiep', in: *Trouw*, 14 oktober 2009, 24. Zelf zou ik dus liever zeggen dat de twee werkwoorden tot eenzelfde semantisch veld behoren, zie paragraaf 3.2.4.
  - 23 'Scheiden verschilt stuk van scheppen', *Trouw*, 16 oktober 2009, 28.
  - 24 Van Wolde, 'Scheiden verschilt stuk van scheppen' (mijn cursiveringen).
  - 25 Zoals Van Wolde (VW, 21) stelt in een 'wetenschappelijk credo' waarmee ze haar oratie besluit.
  - 26 Voor de tweede mogelijkheid, zie paragraaf 2.1. Foutief is overigens de vertaling *In het begin, toen God ...*, die in een voetnoot van *De Nieuwe Bijbelvertaling* (2004) als mogelijk alternatief wordt gegeven (zie Baasten, 'First Things First', 184-185).
  - 27 Ik dank Dr. Matthijs J. de Jong en Drs. Theo J.H. Krispijn voor hun nuttige opmerkingen op een eerdere versie van dit artikel.

Dr. M.F.J. Baasten is docent Hebreeuwse filologie aan de Universiteit Leiden.

---

# Het oog is de lamp van het lichaam

## **Matteüs 6:22-23 en Lucas 11:34-36 in de Bijbel in Gewone Taal**

Annemieke ter Brugge

**Het Nederlands Bijbelgenootschap werkt momenteel aan de *Bijbel in Gewone Taal* (BGT). Dit wordt een vertaling in eenvoudig Nederlands, die voor iedereen begrijpelijk moet zijn, ook voor mensen die weinig lezen of moeite hebben met lezen. De vertaling zal verschijnen in 2014. Informatie is te vinden op [www.bijbelgenootschap.nl](http://www.bijbelgenootschap.nl) onder 'Bijbel in Gewone Taal'.<sup>1</sup> Met *Andere Woorden* schenkt aandacht aan deze nieuwe vertaling met een serie artikelen over specifieke vertaalkwesties. In deze aflevering gaat het over de vertaling van Matteüs 6:22-23 en Lucas 11:34-36.**

Halverwege de bergrede in het evangelie volgens Matteüs, staat een uitspraak van Jezus waarvan de betekenis niet direct duidelijk is. Geflankeerd door uitspraken over het verzamelen van schatten in de hemel en het niet kunnen dienen van twee heren tegelijk, zegt Jezus:

Het oog is de lamp van het lichaam. Dus als je oog helder is, zal heel je lichaam verlicht zijn. Maar als je oog troebel is, zal er in heel je lichaam duisternis zijn. Als het licht in jezelf verduisterd is, hoe groot is dan die duisternis!  
(Matteüs 6:22-23 NBV)

Het is niet ogenblikkelijk duidelijk wat hier staat. De meeste lezers zullen inzien dat een troebel oog iets is wat vermeden moet worden, maar waar dat troebele oog nu precies betrekking op heeft, dat blijkt niet uit de vertaling. In de BGT moet een dergelijke situatie vermeden zien te worden. Omdat in de BGT de begrijpelijkheid van de tekst voorop staat, is het niet voldoende om het Grieks in goed Nederlands te vertalen. De vertaling moet ook eenvoudig en goed te begrijpen zijn. Dit betekent dat in sommige gevallen de betekenis van een uitspraak ook geëxpliciteerd moet worden. De bovengenoemde tekst is zo'n geval. In dit artikel zal daarom de BGT-versie van Matteüs 6:22-23 en Lucas 11:34-36 worden toegelicht. Maar eerst geef ik een korte bespreking van die teksten en hun betekenis.

## Nieuwtestamentische parallellen

De synoptische evangeliën (Matteüs, Marcus en Lucas) hebben veel materiaal met elkaar gemeen. In dit geval vinden we geen parallel in het evangelie volgens Marcus, maar kent Lucas de uitspraak wel (Lucas 11:34-36). De versie die we in Lucas vinden, is zelfs wat uitgebreider dan de uitspraak in Matteüs. Daarom zal ik in mijn bespreking de tekst van het evangelie volgens Lucas aanhouden. Hieronder staan de twee nieuwtestamentische versies naast elkaar.

| <i>Matteüs 6:22-23 (NBV)</i>   | <i>Lucas 11:34-36 (NBV)</i>  |
|--|--|
| Het oog is de lamp van het lichaam. Dus als je oog helder is, zal heel je lichaam verlicht zijn. Maar als je oog troebel is, zal er in heel je lichaam duisternis zijn. Als het licht in jezelf verduisterd is, hoe groot is dan die duisternis! | Het oog is de lamp van het lichaam. Als je oog helder is, is je hele lichaam verlicht. Maar als het troebel is, verkeert je lichaam in duisternis. Let dus op of het licht dat in je is, niet verduisterd is. Als je hele lichaam verlicht is, zonder dat ook maar een deel in duisternis verkeert, dan is het zo licht als wanneer een lamp je met zijn stralen verlicht. |

We zien dat de teksten voor een deel aan elkaar gelijk zijn en dat kernwoorden als ‘helder’ en ‘troebel’ terugkeren. Daarnaast heeft Lucas een extra vers waarin een bepaalde ‘verlichte’ toestand van het lichaam vergeleken wordt met de lichtstralen van een lamp die op je schijnen. Wanneer we *De Nieuwe Bijbelvertaling* (NBV) op dit punt met andere vertalingen vergelijken, zien we dat vooral de beschrijving van de staat van het oog uiteenlopen. Zo vinden we naast ‘helder’ ook ‘eenvoudig’ (*Statenvertaling*) en ‘zuiver’ (*NBG-vertaling 1951*). En naast ‘troebel’ wordt er ook ‘boos’ (*Statenvertaling*) vertaald, en ‘slecht’ (*NBG-vertaling 1951*). Deze diversiteit wordt veroorzaakt door onduidelijkheid over de gebruikte Griekse termen. Het oog dat het lichaam verlicht, wordt namelijk in het Grieks getypeerd als *haplous* (eenvoudig/niet dubbel/zuiver/oprecht). Terwijl het andere oog wordt omschreven met *ponēros* (slecht). Sommige exegeten lezen hierin een fysische beschrijving van het oog (bijvoorbeeld helder - troebel), terwijl anderen een verwijzing zien naar een morele dispositie (bijvoorbeeld eenvoudig - boos). In beide gevallen blijven de vertalingen echter moeilijk te begrijpen, daarom moet er voor de BGT naar een andere oplossing gezocht worden.



---

## Het oog is de lamp van het lichaam

Voordat we een keuze maken voor de beste vertaling van *haplous* en *ponēros*, moeten we eerst een goed begrip hebben van de uitspraak als geheel. Allereerst de stelling dat het oog de lamp is van het lichaam. Tegenwoordig weten we dat het oog functioneert door lichtstralen van buiten. Deze lichtstralen worden in ons oog omgezet in signalen naar onze hersenen. In de oudheid dacht men echter dat het oog functioneerde door licht van binnenuit. De gangbare opvatting was, dat elk levend wezen licht in zich heeft. Dat licht stroomt naar buiten via de ogen en creëert zo zicht. Het eerste deel van vers 34 bestaat dus uit een (voor die tijd) algemeen geaccepteerde beschrijving van het menselijk oog.

Jezus begint zijn beschouwing dus met een vanzelfsprekende waarheid. Daarna zegt hij ‘Wanneer je oog zuiver/niet dubbel (*haplous*) is, is heel je lichaam verlicht. Maar wanneer het slecht (*ponēros*) is, is je lichaam in duisternis.’ Moeten we hier nu uit opmaken dat Jezus zegt dat je van binnen donker bent als je ogen slecht zijn?

Dat is niet het geval. Er staat namelijk niet dat een zuiver oog de oorzaak is van licht van binnen. Er staat dat een oog zuiver is, als er licht is van binnen (de opvatting is immers dat er licht gaat van binnen naar buiten). De vorm van de uitspraak is dus niet dat A (een zuiver oog) de oorzaak is van B (licht van binnen), maar dat uit A (een zuiver oog), blijkt dat B (licht van binnen) het geval is. B is dus de voorwaarde voor A. Eenzelfde soort constructie komt vaker voor in het Nieuwe Testament, bijvoorbeeld in Matteüs 12:28 en Romeinen 7:20. Je kunt er in het Nederlands een eenvoudiger zin van maken door de twee delen om te draaien: ‘Als heel je lichaam verlicht is, dan is je oog zuiver’ en ‘Als heel je lichaam donker is, dan is je oog slecht.’

## Straal licht uit

De bedoeling van deze uitspraken wordt duidelijk in vers 35. Daar zegt Jezus namelijk: ‘Let dus op of het licht dat in je is, niet verduisterd is.’ Dit is een waarschuwing. En deze waarschuwing heeft zijn weerslag op vers 34. Opeens blijkt dat het licht dat in je is, donker kan worden. De toehoorders zijn op het verkeerde been gezet. In het beeld dat Jezus gebruikt, blijkt het innerlijke licht niet gelijk te zijn aan de menselijke ziel of levenskracht, zoals Griekse filosofen dachten. In plaats van een beschrijving van een fysieke stand van zaken, draait alles bij nader inzien om een ethisch-religieuze waarheid. Vers 35 is een oproep om ‘op je licht te letten’ en een waarschuwing dat je eigen keuzes de duisternis in je bepalen.

Met een equivalent van dit vers eindigt de beeldspraak in Matteüs. Maar Lucas heeft nog een extra vers. Daar staat: ‘Als je hele lichaam verlicht is, zonder een deel donker, dan zal het helemaal verlicht zijn, zoals wanneer

---

de lamp je met zijn stralen verlicht.’ Ook dit is een vergelijking. Nu tussen een lamp en een lichaam dat geheel verlicht is van binnen. Beide, zo lijkt de bewering, stralen licht uit. Dat dit wordt bedoeld, blijkt uit twee dingen. Allereerst komt het overeen met de antieke opvatting dat licht niet een lichaam binnengaat, maar juist van binnen naar buiten schijnt. Daarnaast is de notie van ‘lichtgevende’ mensen ook te vinden in andere vroegchristelijke teksten. Zoals in Matteüs 5:14-16 (NBV):

Jullie zijn het licht in de wereld. Een stad die boven op een berg ligt, kan niet verborgen blijven. Men steekt ook geen lamp aan om hem vervolgens onder een korenmaat weg te zetten, nee, men zet hem op een standaard, zodat hij licht geeft voor ieder die in huis is. Zo moet jullie licht schijnen voor de mensen, opdat ze jullie goede daden zien en eer bewijzen aan jullie Vader in de hemel.

Ook in het evangelie van Thomas vinden we een soortgelijke uitspraak. Logion 24 (vertaling G. Luttikhuisen):

Zijn leerlingen zeiden hem: ‘Toon ons de plaats waar u bent want wij moeten die zoeken.’ Hij zei hun: ‘Wie oren heeft moet dit horen. Er is licht binnen een mens van licht en het verlicht de hele wereld. Als het dat niet doet, is er duisternis.’

### **Richt je leven op God**

Het laatste vers in de beschrijving van het beeld geeft ons het houvast dat noodzakelijk is om *haplous* en *ponēros* in vers 34 te duiden. Net als de eerste toehoorders begrijpen we de vergelijking pas aan het einde. Nu blijkt dat Jezus’ opmerking geen betrekking heeft op een fysieke toestand van het oog. In Matteüs 6:22-23 en Lucas 11:34-36 gaat het om een ethische en religieuze instelling. Er wordt ons verteld dat we als lampen moeten zijn door van binnen licht te worden. Deze verlichte staat bereiken we door een oog dat zuiver kijkt. Deze uitdrukking vinden we ook in het *Testament van Issachar* 3:4, onderdeel van het *Testament van de twaalf Patriarchen*. Het *Testament van de twaalf Patriarchen* is een christelijk geschrift dat vóór het jaar 200 is geschreven en waarin waarschijnlijk joodse tradities verwerkt zijn. In dat *Testament van de twaalf Patriarchen* wordt het woord *haplous* gebruikt. Samen met het verwante *haplotês*, beschrijft de term een leven in het teken van God. Er is sprake van *haplotês oftalmôn* (eenvoud van de ogen), *haplotês kardias* (eenvoud van het hart) en Issachar zelf die *haplous* is. Issachar is een man die niet innerlijk verdeeld wordt door jaloezie, kwaadwillendheid of hebzucht. In plaats daarvan toont hij zijn integriteit door alles af te wijzen wat God vreemd is. Door zijn gerichtheid op God is hij inwendig één.

---

In eerste instantie lijkt *haplous* een vreemde term om te gebruiken in een beeld over ogen. Maar wanneer hij volgens deze betekenis wordt opgevat, valt alles op zijn plek. In plaats van een opmerking over goede en slechte ogen, wordt de metafoer dan een omschrijving van het leven dat maar om één ding draait, het hoogste en het belangrijkste: God. Een oog dat zuiver is, is een oog dat zich maar op één ding richt: God. Met zo'n oog en zo'n instelling ben je als een lamp in de wereld. Je hele lichaam zal licht zijn en de werking van het licht zal zich uitbreiden over je omgeving.

### **Vertaling in de BGT**

Nu de betekenis van het beeld duidelijk is, richten we ons op de volgende stap. En dat is te komen tot een vertaling die voldoet aan de eisen van de BGT. Terwijl andere vertalingen in principe genoeg hebben aan een vertaling die de Griekse brontekst in correct Nederlands weergeeft, wil de BGT een tekst produceren die op de eerste plaats begrijpelijk is. Dit doen we door te werken met eenvoudige woorden en een eenvoudige zinsstructuur. Maar ook een eenvoudige zin kan moeilijk te begrijpen zijn. Bijvoorbeeld door het gebruik van beelden of omdat er sprake is van een onderliggende waarheid die in de tekst niet expliciet gemaakt wordt. Juist voor mensen met minder taalgevoeligheid kan dat een probleem zijn. Met betrekking tot beeldspraak is het uitgangspunt in de BGT dat een beeld soms een gedachte concreter maakt. Daarom behoudt de BGT beeldspraak als het beeld helder is en begrijpelijk. Maar als het punt van vergelijking niet duidelijk is, moet het beeld vereenvoudigd worden, of geëxpliciteerd, of doorvertaald naar de betekenis.

In de meeste gevallen gaat het om een bepaald begrip of een zinsdeel dat op deze wijze verduidelijkt wordt. Hierdoor loopt de herkenbaarheid van de tekst over het algemeen geen gevaar. Maar de beeldspraak in Matteüs 6:22-23 en Lucas 11:34-36 is hierop een uitzondering. Doordat deze verzen een combinatie zijn van beelden, ongebruikelijke vergelijkingen en afwijkende culturele opvattingen, moet bijna elk zinsdeel doorvertaald worden. Uiteraard betekent deze wijze van vertalen dat er keuzes gemaakt worden die wellicht ook anders gemaakt hadden kunnen worden. Dat zou als nadeel kunnen worden gezien, maar daartegenover staat dat het resultaat voor een grote groep lezers begrijpelijk is.

### **Stap voor stap**

Met dit als uitgangspunt kijken we nu nogmaals naar de beelden in Matteüs 6:22-23 en Lucas 11:34-36. We weten nu dat de vergelijking die heel concreet begint, eigenlijk een ethisch-religieuze boodschap heeft. Deze dubbelzinnigheid lijkt bewust ingevoegd om de eerste toehoorders te prikkelen. Hoewel andere vertalingen kunnen proberen dit vast te houden,



**De Bergrede,**  
**uit: Jan Luiken, *De Schriftuurlyke Geschiedenissen en Gelykenissen [...]*,**  
**Amsterdam 1712.**

**Foto: NBG/Sandra Haverman**

heeft de vertaling van de BGT deze ruimte niet. In plaats daarvan moet de BGT zich concentreren op het belangrijkste aspect van de vergelijking. En het belangrijkste is ongetwijfeld het propageren van de gerichtheid op God en het doen wat hij wil.

De concrete uitspraak 'Het oog is de lamp van het lichaam' kan dus ook het beste direct vanuit deze ethisch-religieuze invalshoek worden weergegeven. Hoewel moderne lezers de vergelijking tussen een oog en een lamp vreemd vinden, weten we nu dat er in de oudheid gedacht werd dat beide licht uitstraalden. Dat is dan ook direct het centrale punt in deze zin. Daarom ligt de vertaling 'Elk mens kan licht uitstralen' voor de hand. 'Licht uitstralen' is een duidelijk beeld dat door de meeste lezers waarschijnlijk begrepen wordt. Met die vertaling doen we verder recht aan de antieke opvattingen en kunnen we iets van de dubbelzinnigheid behouden. Daarnaast keert het beeld van gelovigen die licht uitstralen terug in het Nieuwe Testament.

Iemand van wie het lichaam verlicht is, is natuurlijk iemand die doet wat God wil. Terwijl voor een verduisterd lichaam het omgekeerde geldt. Dit

betekent dat de uitspraak ‘Als heel je lichaam verlicht is, dan is je oog zuiver’ weergegeven kan worden met ‘Als je doet wat God wil, dan is je oog zuiver’. En de uitspraak ‘Als heel je lichaam donker is, dan is je oog slecht’ betekent ‘Als je niet doet wat God wil, dan is je oog slecht.’ Maar wat doen we met de vertaling van *haplous* en *ponēros*? Het is al snel duidelijk dat de tekst niet makkelijker wordt wanneer we het oog gaan omschrijven met eenvoudige termen als ‘goed’ of ‘slecht’, voornamelijk omdat er geen sprake is van een echt oog. Het oog is slechts een beeld voor een bepaalde manier van kijken en een bepaalde manier van in het leven staan. Zoals de analyse heeft aangetoond ‘kijkt’ een oog dat zuiver is naar God, terwijl een slecht oog druk bezig is met wereldse zaken. In het eerste geval ben je als een lamp en zul je licht uitstralen, terwijl het negeren van God ertoe zal leiden dat je geen licht zult uitstralen. Logischerwijs betekent dit dat een zuiver oog samenvalt met een oog dat licht uitstraalt. Omdat het beeld van een oog dat licht uitstraalt tegenwoordig minder bekend is, geven we ook dit het beste weer met het meer algemene ‘licht uitstralen’. Zo wordt de uitdrukking ‘Als je doet wat God wil, dan is je oog zuiver’ uiteindelijk ‘Als je doet wat God wil, dan straalt je licht uit’.

Tot slot kan de waarschuwing om op je licht te letten weergegeven worden met de opdracht om te doen wat God wil. Als je dat doet lijkt je op een lamp en straalt je overal om je heen licht uit. Die laatste vergelijking kan behouden worden omdat het beeld van een lamp die licht uitstraalt gemakkelijk herkenbaar is.

Zo komen we dan uiteindelijk tot de volgende vertaling:

| <i>Matteüs 6:22-23 (BGT)</i>   | <i>Lucas 11:34-36 (BGT)</i>  |
|--|--|
| Elk mens kan licht uitstralen. Als je doet wat God wil, dan zul je licht uitstralen. Maar als je niet doet wat God wil, dan zul je geen licht uitstralen. En als je helemaal niet doet wat God wil, dan is het licht in jou uitgegaan. | Elk mens kan licht uitstralen. Als je doet wat God wil, dan straalt je licht uit. Maar als je niet doet wat God wil, dan straalt je geen licht uit. Zorg dus dat je doet wat God wil. Als je dat altijd doet, dan straalt je overal om je heen licht uit. Dan ben je net als een lamp. |

De metafoor van het oog als de lamp van het lichaam wordt door veel exegeten gezien als één van de moeilijkste passages uit de evangeliën. Dat blijkt ook wel uit de uitzonderlijke hoeveelheid vertaalstappen die nodig zijn om tot een begrijpelijke tekst te komen. In de vertaling van de BGT is

---

het beeld van de lamp behouden en expliciet gemaakt, terwijl het beeld van het oog in zijn geheel is doorvertaald naar de essentie. Het resultaat is een vertaling die door iedereen begrepen kan worden.

### Noten

- I Informatie over het BGT-project is te vinden in C.Verheul, 'Een bijbelvertaling in eenvoudig Nederlands' in: *Met Andere Woorden* 27/1 (maart 2008), 3-12; C. Verheul, 'Nogmaals: een bijbelvertaling in eenvoudig Nederlands' in: *Met Andere Woorden* 27/2 (juni 2008), 51-52; R. Buitenwerf 'Onze helm is ons vertrouwen. I Tessalonicenzen 5:8-9 in de Bijbel in Gewone Taal' in: *Met Andere woorden* 28/1 (maart 2009), 3-9; H. Sysling, 'Bevende wachters of trillende handen. Prediker 12:1-8 in de Bijbel in Gewone Taal' in: *Met Andere Woorden* 28/2 (juni 2009), 3-10; R.E. Smit, 'Eenvoudige poëzie. De vertaling van de Psalmen in de Bijbel in Gewone Taal' in: *Met Andere Woorden* 28/3 (september 2009), 3-10.

### Geraadpleegde literatuur

- D.Allison, 'The Eye is the Lamp of the Body' in: *New Testament Studies* 33 (1987), 61-83.
- H. Betz, 'Matthew vi.22f. and Ancient Greek Theories of Vision' in: *Text and interpretation: studies in the New Testament presented to Matthew Black*, (ed. E. Best and R. McL. Wilson, Cambridge 1979), 43-56.
- F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, deel II (EKK, Neukirchen-Vluyn, 2001), 210-216.
- A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, (herdruk, Darmstadt 1976), deel II, 98-108.
- T. Zöckler, 'Light Within the Human Person: A Comparison of Matthew 6:22-23 and Gospel of Thomas 24' in: *Journal of Biblical Literature* 120 (2001), 487-499.

Dr.A. ter Brugge is als nieuwtestamenticus werkzaam bij het Nederlands Bijbelgenootschap voor het project *Bijbel in Gewone Taal*.

---

## **Uitgelezen: bijbeluitgaven in de NBG-bibliotheek (slot)**

### **Kaarten in bijbels**

Anne Jaap van den Berg

**Het Nederlands Bijbelgenootschap (NBG) heeft de beschikking over een bibliotheek, waarin een ruime collectie bijbels opgenomen is. Deze collectie bestaat uit bijbels in het Nederlands en in verschillende andere talen. Prioriteit in de collectievorming hebben de Nederlandstalige bijbels. De collectie bevat ook een behoorlijke hoeveelheid prentbijbels en geïllustreerde bijbels. Wat betreft de niet-Nederlandse talen zijn de voornaamste edities van de Europese landen en verschillende uitgaven uit andere werelddelen voorhanden, waaronder een grote verzameling Indonesische uitgaven. In deze rubriek werd telkens een interessante bijbeluitgave uit de bibliotheek besproken. In de laatste aflevering komt nu niet een bijbeluitgave aan de orde, maar wordt dieper ingegaan op de kaarten die veelal in bijbels voorkwamen en ook te vinden zijn in de uitgaven uit de NBG-collectie.**

In oude bijbels treft men, naast afbeeldingen die oorspronkelijk de functie hadden om het verhaal toe te lichten, kaarten aan die vooral in de protestantse bijbeluitgaven een min of meer vaste plaats kregen. Zij hadden net als prenten het doel het verhaal te verduidelijken en wel op geografisch terrein. Er verscheen in eerste instantie een enkele kaart of enkele kaarten – het aantal kon variëren van één tot vijf. In de vijftiende en het eerste gedeelte van de zestiende eeuw waren de kaarten voornamelijk houtsneegravures. Aan het einde van de zestiende eeuw waren de houtsneegravures geheel vervangen door kopergravures, wat samenhang met een nieuw drukprocedé, het drukken op koperplaten. Deze nieuwe werkwijze maakte duidelijker afbeeldingen mogelijk, mede doordat de lijnen veel gemakkelijker in koper getrokken konden worden dan in hout. In het begin van de zestiende eeuw waren door de houtsneetechniek de kaarten nog veel minder verfijnd dan later. Dikwijls waren de kaarten vrij eenvoudig en soms waren de verhoudingen en het perspectief nog niet helemaal goed ontwikkeld. Maar ook de houtsneegravures werden

---

verfijnder en vanaf het midden van de zestiende eeuw werden er bij kaarten dikwijls uitvoerige toelichtingen gegeven.

Aan het einde van de zestiende en vooral in de zeventiende eeuw nam de cartografie een hoge vlucht. Bekende kaartmakers uit die periode waren onder andere de uit Vlaanderen gevluchte Amsterdamse predikant en cartograaf Petrus Plancius, de Vlaming Abraham Ortelius, die in 1570 zijn beroemde atlas *Theatrum Orbis Terrarum* uitgegeven had, de Deutecum-familie, de Visscher-familie en Romeijn de Hooghe.

Treft men in vroege bijbels nog een min of meer willekeurig aantal kaarten aan, vanaf het einde van de zestiende eeuw werden er in het algemeen zes kaarten opgenomen. In de protestantse bijbeluitgaven verschenen dergelijke series, waarbij de volgende onderwerpen afgebeeld werden: in het Oude Testament de wereldkaart, die geplaatst werd voor het begin van Genesis, de paradijskaart die men aantreft aan het einde van Genesis 2, de veertigjarige woestijnreis gebonden bij Numeri 38, de kaart van Jeruzalem die afgebeeld staat bij het begin van Nehemia. In het Nieuwe Testament waren kaarten opgenomen van het Beloofde Land ten tijde van Jezus, gebonden bij het begin van het Nieuwe Testament, terwijl de reizen van de apostelen en Paulus te vinden zijn in het boek Handelingen. De kaarten waren dus geplaatst bij de verhalen waarnaar ze verwezen. Op de achterkant van de kaarten staan uitvoerige beschrijvingen van hetgeen erop staat en dat wordt weer in verband gebracht met de bijbelse geschiedenis. Zo wordt over Ethiopië vermeld dat de koningin van Seba daar vandaan kwam. Opvallend is dat de kaarten niet alleen topografische bijzonderheden gaven, maar veelal werden er, zoals we zullen zien, ook verhalen uit de bijbel op afgebeeld. Men zag dus niet alleen de plaatsen waar de verhalen zich afspeelden, maar dikwijls werden elementen uit de verhalen weergegeven. Dit diende uiteraard tot lering, maar had tevens de functie van verfraaiing. Deze kaarten werden door diverse kaartmakers gemaakt, waarbij men zich dikwijls liet inspireren door eerdere voorbeelden, zodat veel kaarten weliswaar op elkaar lijken, maar vaak in detail verschillen. Een zelfde beeld zien we in de prentkunst; ook daar was het gebruikelijk afbeeldingen van elkaar na te maken.

De bijbelse kaarten werden over het algemeen in losse series verkocht en een koper kon kiezen welke hij in een bijbel, die ongebonden verkocht werd, liet inbinden. Daarnaast werden er ook bijbels uitgegeven waarbij al een kaartserie ingebonden was.

In 1682 besloot de drukkersfirma Keur, die tussen het laatste kwart van de zeventiende en het midden van de achttiende eeuw voornamelijk bijbels en psalmboeken uitgaf, een serie kaarten in zijn folio-uitgaven op te nemen. De graveur Bastiaan Stoopendaal (1637-1693) vervaardigde voor deze bijbel



zes grote kaarten, die ook in latere drukken werden opgenomen. Vanaf 1702 werden deze kaarten opnieuw gegraveerd door Daniël Stoopendaal (ca. 1650 - ca. 1735) en ook in de Keurbijbels geplaatst. Later verschenen er ook bijbels uitgegeven door Keur met kaarten van andere graveurs. In bijbeluitgaven van andere drukkers werden veelal andere series opgenomen, bijvoorbeeld van Petrus Plancius, Claas Jansz Visscher en later zijn zoon Nicolaas, Cornelis Danckerts, Johannes van Deutecum en anderen. Ik zal enkele kaarten uit de Keurbijbels bespreken, terwijl ik een aantal kaarten van verschillende andere graveurs noem. Als eerste bespreek ik de wereldkaart van Stoopendaal uit de Keurbijbels.



**Afbeelding 1a**

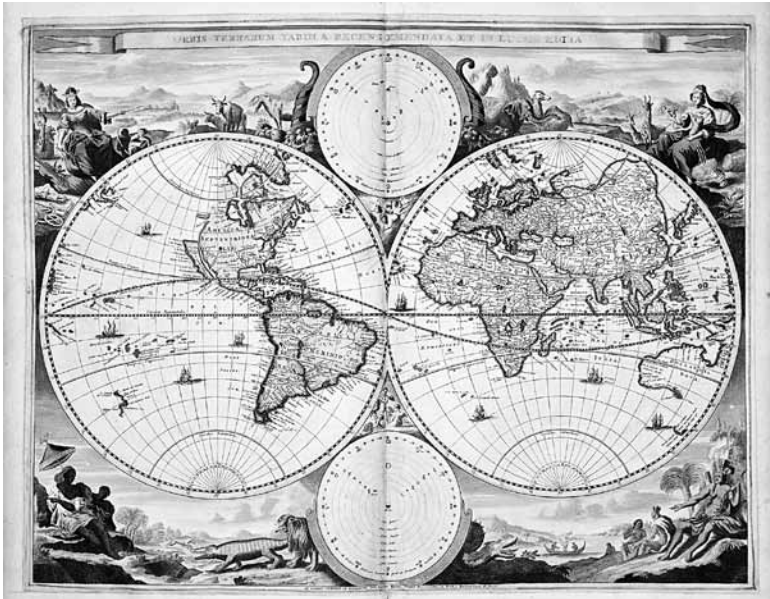
**Foto: NBG/Sandra Haverman**

Deze wereldkaart (afb. 1a) geeft vele bijzonderheden. Niet alleen is opvallend hoe gedetailleerd de kaart is: landen, zeeën en plaatsnamen zijn zelfs ingevuld. Duidelijk zichtbaar en benoemd zijn de Noortzee, Nova Zembla, de Golfo de Bengala enzovoorts. Australië wordt hier nog Hollandia Nova genoemd en bij Zeelandia Nova (linksonder) valt de Moordenaers Bay in het oog.

Bij zowel het noordelijk als het zuidelijk halfrond is de loop van zon en maan in de verschillende maanden van het jaar weergegeven, met in de randen de symbolen van de bijbehorende sterrenbeelden. Verder is een aardig detail de zeventiende-eeuwse schepen die in alle oceanen te vinden zijn. Sommige hebben een naam, zoals P.S. Paulo uit Amsterdam (onder India).

Bijzonder aan deze kaart zijn de randversieringen met mythologische voorstellingen. Linksonder is de zeegod Neptunus afgebeeld, herkenbaar aan zijn drietand en omringd door zeenimfen. Rechtsonder staat het verhaal van de godin Pomona, de godin van de oogst, met een hoorn gevuld met fruit in haar hand. Rechtsboven figureren de godin van de maan, Juno, en de oppergod Jupiter in hun zonnewagen. En linksboven ten slotte de ontvoering van Persephone door Hades, de god van de onderwereld die met paard en wagen uit een kloof van de aarde tevoorschijn schiet en Persephone meeneemt, haar moeder in wanhoop achterlatend.

Dit zijn allemaal mythologische, dat wil zeggen niet-bijbelse verhalen, en dat op een kaart die in een bijbel geplaatst werd. Dat werd Stoopendaal niet in dank afgenomen. Later, in 1702 werden deze kaarten vervangen door nieuwere kaarten waarbij de twee werelddelen precies overeenkwamen, maar de randversieringen gewijzigd werden in neutrale, niet-heidense voorstellingen.

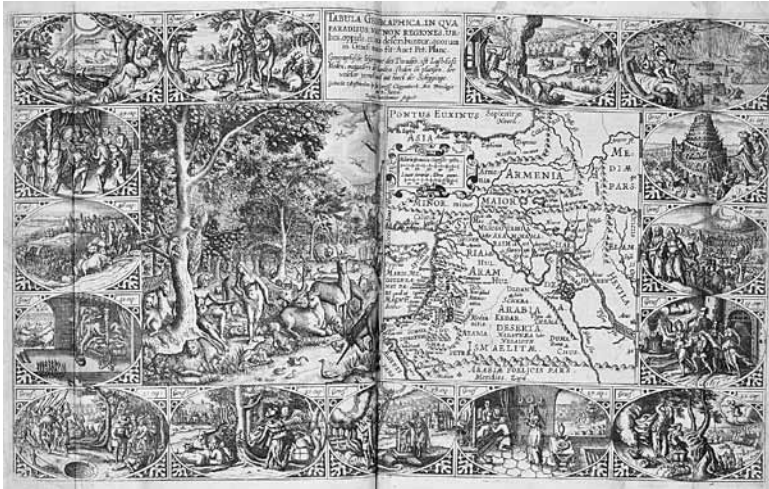


Afbeelding 1b

Foto: NBG/Sandra Haverman

Op afbeelding 1b is dezelfde kaart afgebeeld, maar nu zonder de mythologische figuren. Onderaan staat dan ook: opnieuw verbeterd en uytgegeven. De twee werelddollen komen exact overeen en zoals al eerder gezegd: hier geen mythologische maar neutrale figuren die staan voor de werelddelen: Europa, met koeien en paarden, Azië met de olifant, Afrika met de krokodil en Amerika met indianen.

Het paradijs is het onderwerp van de tweede standaardkaart (afb. 2). De kaart die hierbij afgebeeld wordt, is gemaakt door Petrus Plancius (1552-1622). Hij was een bekend predikant en cartograaf, die in 1585



**Afbeelding 2**

**Foto: NBG/Sandra Haverman**

uit Vlaanderen naar het Noorden gevlucht was en predikant werd te Amsterdam. Daar raakte hij spoedig in conflict met zijn collega Jacobus Arminius en hij zou zich ontwikkelen tot een voorman van de contraremonstranten. Tevens genoot hij bekendheid als cartograaf. Hij maakte twee series bijbelkaarten, in 1590 en 1614. Daarnaast vervaardigde hij kaarten voor de VOC; zijn kaarten hadden voor de zeevaart grote betekenis. Aan zeelieden gaf hij vanaf de kansel onderricht in het gebruik van zeevaarkundige instrumenten en hij verstreekte hen kaarten. Na terugkeer van hun reizen noteerde hij de bevindingen van de zeelieden en verwerkte die in zijn kaarten.

De kaart die hier afgebeeld is komt uit de tweede serie. Op de kaart zelf, die minder ruimte inneemt dan de rest van de afbeelding, zijn in het Heilige Land de steden nauwkeurig ingevuld, terwijl daarnaast landen,



**Afbeelding 3a**  
**Foto: NBG/Sandra Haverman**

rivieren – de paradijsrivieren Pison en Gichon rechts onderaan – en bergen zijn benoemd. Een aardig detail is de schaal aanduiding, zowel in ‘duytsche mylen’ als in ‘Uren gaens’. Links van de kaart is het paradijs afgebeeld nog vóór het eten van de verboden vrucht. De dieren leven zeer vreedzaam naast elkaar, met Adam en Eva in het midden. In de marge zijn de belangrijkste verhalen van Genesis als een strip afgebeeld. Enkele wil ik nader noemen: linksboven wordt Eva geschapen uit een rib van Adam, daarnaast neemt Eva de vrucht aan van de slang; aan de rechterzijde het verhaal van Kaïn en Abel: het offer van Abel was God welgevallig, zijn vuurtje is immers hoger dan dat van Kaïn. De achtergrond toont het gevolg: Kaïn slaat Abel dood. Helemaal rechts de zondvloed, met daaronder de toren van Babel. Helemaal linksonder staat het verhaal van Jozef die door zijn broers in de put geworpen wordt. Rechts vooraan ligt Jozef; opvallend is de westerse kleding van de figuren aan de rechterzijde, met name de man met de hoed. Het plaatje bij Genesis 17 toont Jakob die zijn broer Ezau het eerstgeboorterecht ontfoetselt; terwijl Ezau op de achtergrond jaagt zit Jakob aan het bed van Isaak. Het is een typerend Hollands tafereeltje met de borden aan de muur en op de tafel. Hoewel Plancius op deze kaart meer

beeld dan topografie geeft, was het zeker niet ongebruikelijk om in de marges bijbelse verhalen te laten zien.

De derde standaardkaart (afb. 3a), weer uit de Keurbijbels, is die van de uittocht uit Egypte, de veertig jaar durende woestijnreis van het volk Israël: de Perigrinatie ofte Veertich-iarige Reyse der Kinderen Israels, Uyt Egypten door de Rode Zee, ende Woestyne. Het is niet verwonderlijk dat aan deze gebeurtenis – één van de belangrijkste episoden uit de bijbelse geschiedenis – aandacht wordt gegeven. De kaart is opnieuw vrij gedetailleerd. Zo is de doortocht door de Rode Zee links in het midden als een luchtfoto duidelijk te zien, waarbij vermeld wordt: ‘Israel gaet droog voets door de Zee’ en ‘Pharao vervolgende Israel verdrenckt met al syn volck in de Zee’. De woestijnreis is ingetekend aan de hand van de 44 pleisterplaatsen, die op de beschrijving aan de achterzijde toegelicht worden. Ook op deze kaart is extra informatie in de randen te vinden: er is linksonder een sikkkel afgebeeld, ter illustratie van het in de Bijbel genoemde betaalmiddel, en verder weer elementen uit het uittochtverhaal: Mozes (afgebeeld met goddelijke stralen) die water uit de rots slaat terwijl zijn broer Aäron toekijkt (Exodus 17). Vervolgens de stenen tafelen met daarop de tien geboden die Mozes van God op de berg Sinäï ontvangt (Exodus 20 en 24). En rechts de koperen slang (Numeri 21), die Mozes op een stok omhoog houdt zodat ieder die naar deze slang keek, genas – de



Afbeelding 3b

Foto: NBG/Sandra Haverman

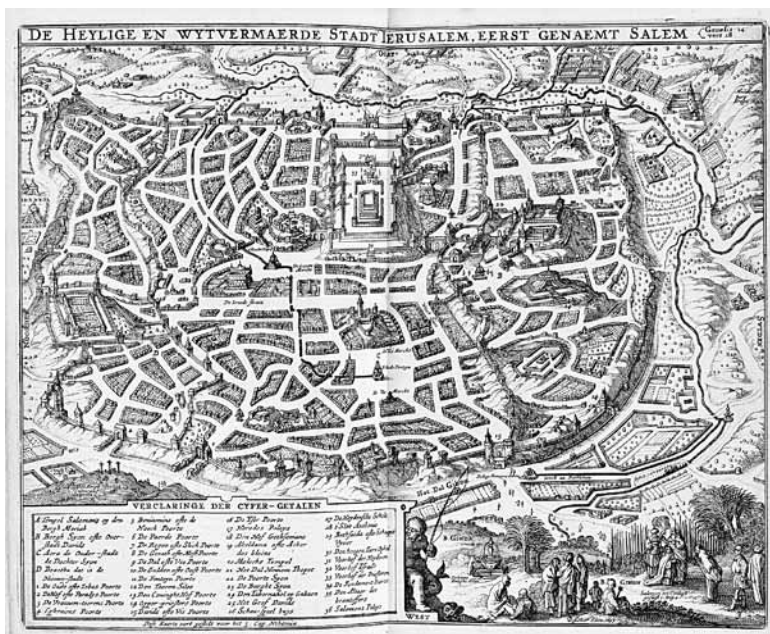
---

esculaap gaat op dit verhaal terug. Linksonder vaart de vloot van Salomo uit met daarbij een tekst, die verwijst naar 1 Koningen 9:28: ‘Den Koningh Salomon sendt van Esiongeber syn schepen na Ophir om te handelen die van daer wederkomende hem mede brengen voor suyvere winst 420 Talenten ofte Centener Gout [...].’ Rechtsboven zijn afgebeeld ‘De Hout-vlotten gesonden uyt Libanon aen Salomon tot Iapho ofte Ioppe’, een plaatsnaam die bij het voorste schip is ingetekend. Bovenin staat een verwijzing naar Jona – hier in detail afgebeeld met de tekst: ‘Jona in zee geworpen, wort hier van een vis ingeslokt’ (afb. 3b).

Het verhaal van Jona heeft zeer tot de verbeelding gesproken, want het wordt vaker op kaarten afgebeeld. In de kanttekening bij de *Statenvertaling* wordt bij dit verhaal – en met name bij het element van de drie dagen dat Jona in de vis zat – verwezen naar Christus’ dood en opstanding na drie dagen. Maar het is niet duidelijk of het hierom werd afgebeeld, of eenvoudigweg omdat het zo’n wonderlijk verhaal was.

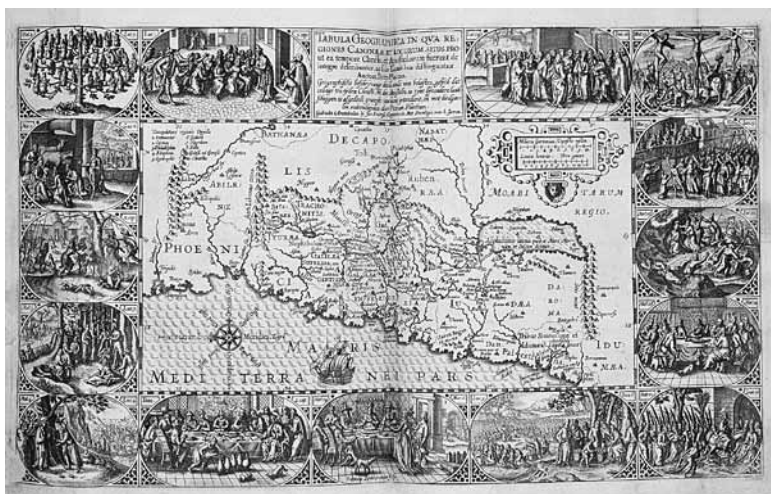
De vierde kaart (afb. 4) in de ‘standaardserie’ is zeer typerend voor de bijbelse kaarten als zodanig, te meer omdat het geen kaart is in de eigenlijke zin van het woord, maar een stadsplattegrond en wel die van Jeruzalem, de heilige stad. De hier afgebeelde kaart is van de kaartenmaker Claes Jansz. Visscher (ca. 1587-1652). Visscher had een zaak in de Amsterdamse Kalverstraat en hij was in het eerste kwart van de zeventiende eeuw bekend geraakt wegens zijn topografische afbeeldingen van de omgeving van Amsterdam en Haarlem. Hij was ouderling van de gereformeerde kerk. Zijn huismerk was een visser met visgerei, dat op zijn kaarten regelmatig te zien is. Hij maakte ook een serie bijbelkaarten, waarbij hij zich liet inspireren door de zeldzame kaarten van Johannes van Deutecum, over wie later gesproken zal worden. Visschers serie verscheen in veel edities van de *Statenbijbel* tussen 1642 en 1657. Na zijn dood in 1652 werd zijn zaak overgenomen door zijn zoon Nicolaas, die eveneens bijbelkaarten maakte, vaak dezelfde als zijn vader, alleen wat uitbundiger in de details. Op deze kaart is naast de Verclaringe der Cyfer-Getallen het huismerk te zien, een visser met een hengel en rechts van hem een vis.

Deze plattegrond is wat betreft stedenbouw net zo weergegeven als een plattegrond van een westerse stad – de kaartmakers kenden Jeruzalem niet, men moest het doen met bijbelse beschrijvingen. De stijl van de gebouwen is veelal dezelfde als in Nederland. De kaart is over het algemeen geplaatst aan het begin van Nehemia, waar het gaat over de herbouw van Jeruzalem na de Babylonische ballingschap. De indeling van de stad komt overeen met wat men in Nederland gewoon was, terwijl elementen uit de Bijbel op de plattegrond voorkomen. Zo kent Jeruzalem in de fantasie van de



**Afbeelding 4**  
**Foto: NBG/Sandra Haverman**

kaartmaker een Breede Straet, de Vis Markt, Vee Markt en Groote Markt. Links houdt een adelaar een doek vast met een verklaring van de letters en getallen. De adelaar stond niet op de oorspronkelijke prent. Zo verwijst A naar de Tempel Salomons op den Bergh Moriah, aan de bovenkant in het midden. De getallen verwijzen naar diverse elementen uit de tempel. De Gulden ofte Oost Poorte wordt met het getal 10 aangeduid, terwijl men onder nummer 33 de Voorhof der Priesteren en onder 35 het Altaer des brantoffers aantreft. Met nummer 23 wordt aan de rechterkant de Burcht Sions aangeduid. Rechts onder de kaart is met de letter B het dal Gichon aangeduid. De naam Gichon verwijst oorspronkelijk naar de paradijsrivier (zie de kaart van Plancius). Dezelfde naam werd gegeven aan de waterbron bij Jeruzalem die zorgde voor de watervoorziening van de inwoners. Op de kaart staan de lage en de hoge Fonteyne Gichon afgebeeld. Rechts onder is een belangrijk element uit de geschiedenis van Israël afgebeeld, de zalving van Salomo tot koning bij de Gichonbron (1 Koningen 1). Linksonder kijkt de kaartmaker vooruit in de geschiedenis, waar hij verwijst naar de kruisiging op de berg Golgotha met links daarvan het graf van Christus. Beide gebeurtenissen zijn op de bewerking van deze kaart door de zoon Nicolaas veel uitbundiger weergegeven.



**Afbeelding 5**  
**Foto: NBG/Sandra Haverman**

Het Beloofde Land Kanaän, waar de Israëlieten na de uittocht uit Egypte woonden, en waar ook Jezus optrad, wordt afgebeeld op de vijfde standaardkaart (afb. 5). Deze kaart werd in het Nieuwe Testament voor het evangelie van Matteüs geplaatst en het is duidelijk dat de afbeelding verwijst naar de tijd van Jezus. Plancius, wiens kaart uit zijn tweede serie ik hier bespreek, laat dat ook zien in de afbeeldingen in de marge. Op de kaart zelf zijn weer duidelijk de streken, bergen, rivieren en plaatsnamen ingetekend, zoals we van Plancius gewend zijn. Als versiering is een driemaster afgebeeld. De afbeeldingen in de marge geven scènes uit het leven van Jezus en ze zijn gemaakt door de graveur Baptista van Deutecum, wiens naam in de afbeelding midden onder vermeld wordt. Hij behoorde tot een beroemde graveursfamilie. Ook de broer van Baptista, Johannes van Deutecum, was een graveur van kaarten.

Op enkele afbeeldingen in de marge ga ik nader in. Helemaal linksboven is het geslachtsregister van Jezus uitgebeeld: een stamboom met echte menselijke figuren erin. Rechtsboven de kruisiging van Christus met duidelijk de Romeinse soldaat die met zijn speer in de zij van Jezus steekt; de soldaat ziet er erg westers uit. Linksonder is de bruiloft te Kana weergegeven met vooraan de wijnkruiken. Rechts het laatste avondmaal. Op beide afbeeldingen is de hond een opvallend Nederlands element, evenals het doorkijkje op de prent in het midden onderaan, die de dood van Johannes afbeeldt met diens hoofd dat op een schaal naar koning Herodes gebracht wordt.



Zo werd op de kaart van het Heilige Land ten tijde van Jezus zijn leven in het kort afgebeeld.

De laatste kaart in de standaardserie betreft een overzicht van de reizen van de apostelen en van Paulus, die uiteindelijk terechtkwam in Rome (afb. 6). De uitgekozen afbeelding is een kaart van Johannes van Deutecum, die als kaartmaker actief was tussen ca. 1558 en 1603. Hij heeft een serie kaarten vervaardigd die uiterst zeldzaam is en voorkomt in een te Dantzig in 1598 uitgegeven doopsgezinde bijbel. De bibliotheek van het NBG bezit een exemplaar van deze bij Krijn Vermeulen uitgegeven bijbel, waarin niet alleen de kaartserie van Van Deutecum, die in dit exemplaar is ingekleurd, is opgenomen, maar die ook twee paginagrote prenten bevat die gemaakt zijn door de bekende doopsgezinde kunstenaar Karel van Mander (1548-1606). Deze maakte tevens de tekeningen in de marge van de hier getoonde kaart. In het exemplaar uit de NBG-bibliotheek zijn ook de titelpagina's ingekleurd, waarop afbeeldingen staan die door Van Mander gemaakt zijn. Op de kaart zijn de reizen van Paulus aangegeven met een lijn waarop een kleine boot is ingetekend; bij Malta leed hij schipbreuk en vandaar zette hij koers naar de eindbestemming Rome. Als versiering is naast enkele grotere schepen, onder in de zee een grote walvis afgebeeld. In de randversieringen is het leven van Paulus afgebeeld. Om er enkele nader te benoemen: in de tweede afbeelding linksboven is de bekering van Saulus tot Paulus te zien, linksonder is Paulus in Athene; de afbeelding onder (tweede van rechts) beeldt de schipbreuk van Paulus bij Malta uit, waar Paulus door een slang



Afbeelding 6

Foto: NBG/Sandra Haverman

---

gebeten wordt, maar daaraan niet sterft. Helemaal rechtsonder staat Paulus voor keizer Nero die hij volgens sommigen ontmoet zou hebben, maar dat is vermoedelijk nooit gebeurd. Rechts daarvan staan de woorden Fidem Servans, door het geloof behouden, gesymboliseerd met een anker. Hoe het Paulus verder in Rome is vergaan, is overigens niet bekend.

Op deze afbeelding staat links onder de handtekening van de kunstenaar, 'K. Mandere inventor'.

Een dergelijke kaart is de laatste uit de serie van zes die over het algemeen – soms waren het er minder – standaard in de bijbels werd opgenomen vanaf het einde van de zestiende eeuw.

Vanaf die periode vond de grote bloei plaats van bijbelse kaarten, die zijn hoogtepunt vond vanaf het einde van de zestiende tot halverwege de achttiende eeuw. Het meest opvallende element uit de kaarten zijn de bijbelse verhalen die erin opgenomen zijn, zoals het verhaal van Jona. Vanaf de tweede helft van de achttiende eeuw werden de kaarten wat soberder en leger. Dat is een gevolg van de Franse stijl, die streefde naar overzichtelijkheid. Verder namen de wetenschappelijke ontwikkelingen toe en men had de neiging om zaken waarvan men niet zeker was niet af te beelden.

Er kwamen nog wel bijbelse elementen in voor, maar dikwijls niet meer dan één.

In de huidige tijd zijn de bijbelse kaarten echte kaarten, ingetekend naar de laatste stand van de wetenschap. Ze dienen er alleen toe om topografische informatie te geven en zijn dus geheel anders dan de serie van zes die in de zeventiende eeuw zijn bloei beleefde.

Deze bijdrage is eerder verschenen in *Tijdschrift voor Nederlandse Kerkgeschiedenis* 12/2 (juni 2009), 49-58.

#### **Geraadpleegde literatuur**

Wilco C. Poortman en Joost Augusteyn, *Kaarten in Bijbels (16e – 18e eeuw)*, Zoetermeer 1995.

Dr.A.J. van den Berg is bibliothecaris van het Nederlands Bijbelgenootschap.

---

# Calvijn en het vertalen van de Bijbel

Wulfert de Greef

**We kunnen ons nauwelijks voorstellen hoe intensief Calvijn (1509-1564) bezig geweest is met de uitleg van de Bijbel. Guillaume Farel (1489-1565) bezwoer hem in augustus 1536 in Genève te blijven. Enkele maanden eerder was de *Institutie* van Calvijn verschenen. Farel beschouwde Calvijn, die op doorreis was naar Bazel, als de man die hem helpen kon gestalte te geven aan de reformatie waarvoor de inwoners van de stad in mei 1536 gekozen hadden. In het vele werk dat Calvijn verzet heeft, nam de uitleg van de Bijbel een centrale plaats in. Vele jaren lang preekte hij elke veertien dagen tien keer. Het ene na het andere bijbelboek kwam in *lectio continua* aan de beurt. Zo ging het ook met de colleges die Calvijn gaf aan studenten, predikanten en andere belangstellenden. Dankzij stenografen is veel van Calvijns bijbeluitleg bewaard gebleven. Calvijn schreef zelf ook verscheidene commentaren, zowel op het Nieuwe Testament, met uitzondering van 2 en 3 Johannes en de Openbaring van Johannes, als op het Oude Testament (het betreft de commentaren op Genesis tot en met Jozua, de Psalmen en Jesaja).**

Waar haalde Calvijn de inspiratie vandaan om zoveel tijd en energie aan de uitleg van de Bijbel te besteden? Het was de overtuiging dat we God alleen echt kennen door het Woord. God is een God die spreekt. Profeten staan in zijn dienst. Zo komt God in het woord van de profeten op menselijke wijze tot ons. Dat God zich in zijn spreken aan ons aanpast houdt in dat de exegeet in zijn uitleg van de Bijbel niet anders te werk gaat dan in zijn uitleg van andere geschriften. Kennis van het Hebreeuws en het Grieks is belangrijk. Maar ook kennis van de retorica.<sup>1</sup> Calvijns visie op de betekenis van de Schrift geeft ons zicht op alles wat hij gedaan heeft voor het vertalen en verspreiden van de Bijbel.

## **De Bijbel in handen van de mensen**

Calvijn was een vurig pleitbezorger voor de Bijbel in de handen van de mensen. Zijn brief 'Aan keizers, koningen, vorsten en alle volken die aan

---

de heerschappij van Christus onderworpen zijn' is daar een bewijs van. De brief die in het Latijn geschreven is, staat voorin de Franse bijbelvertaling van Olivetanus die in 1535 in Serrières van de pers kwam. Voor het drukken van nieuwe boeken was een goedkeuring vereist. Calvijn betoogt dat zo'n getuigenis van mensen voor de Bijbel beslist niet nodig is. Het woord van de hoogste Koning is zelf een garantie voor de goedkeuring tot publicatie. De Bijbel moet daarom met de meeste eerbied door alle volken altijd en overal, zowel in het openbaar als thuis, ontvangen worden. Aan dit edict moeten allen als één man gehoorzamen.

Tegen het bezwaar dat eenvoudige mensen niet begrijpen wat er in de Bijbel gezegd wordt, voert Calvijn aan dat God door allen, van laag tot hoog, gekend wil worden. Met het oog daarop heeft God zijn Geest gegeven. Niemand mag verhinderen dat mensen God horen spreken en door hem onderricht worden.

Als men als bezwaar tegen de Bijbel in handen van het gewone volk aanvoert dat de massa de Bijbel verkeerd verstaat en de Bijbel zodoende in gif verandert, ontkent men volgens Calvijn dat God via het evangelie en in Jezus Christus uit is op het behoud van de mensen.

Tegen de bijbelvertaling van Olivetanus werd wel als bezwaar aangevoerd dat de *Vulgata* de Bijbel voor het gewone volk is. Een andere vertaling brengt de mensen in verwarring. Calvijn wijst erop dat in 1 Korintiërs 12 het vertalen van tongen beschouwd wordt als een gave van de Geest. Evenals Zwingli brengt Calvijn het vertalen van tongen in verband met het vertalen van de Bijbel uit de grondtekst. Omdat Paulus schrijft dat de gaven van God de opbouw van de gemeente moeten dienen, mag men volgens Calvijn het gewone volk een goede bijbelvertaling niet onthouden. Calvijn voert een krachtig pleidooi voor een goede vertaling in handen van de mensen. Hij heeft zelf ook meegewerkt aan zo'n vertaling.

### **De Franse bijbelvertaling (1530-1551)**

In 1530 werd in Antwerpen de eerste Franse bijbelvertaling, *La Sainte Bible en François*, gepubliceerd. Jacques Lefèvre d'Étaples (ca. 1455-1536) was voor die vertaling uitgegaan van de *Vulgata*. Toen in september 1532 de synode van de Waldenzen bijeenkwam in Chanforan, drong Guillaume Farel erop aan dat de Waldenzen zouden zorgen voor een complete Franse bijbelvertaling, gebaseerd op het Hebreeuws en het Grieks. Pierre Robert (1506-1538), alias Olivetanus, zorgde voor deze vertaling: *La Bible, Qui est toute la Sainte escripture. En laquelle sont contenus, le Vieil Testament et le Nouveau, translatez en Francoys*.<sup>2</sup>

Op de titelpagina staat wel dat de Bijbel vanuit het Hebreeuws en het Grieks vertaald werd, maar vanwege gebrek aan tijd maakte Olivetanus

---

voor de vertaling van het Nieuwe Testament vooral gebruik van de genoemde vertaling van Lefèvre d'Étaples. Wat het Oude Testament betreft was Olivetanus zelfstandiger te werk gegaan. Toen zijn vertaling in 1535 gepubliceerd werd, was hij er al vrij snel van overtuigd dat de vertaling van het Nieuwe Testament verbeterd zou moeten worden. Hij vroeg Calvijn, een neef van hem, hem daarbij te helpen. Calvijn beloofde dat te doen. Een eerste herziening van de vertaling van het Nieuwe Testament verscheen in 1536. Calvijn moet daaraan bijgedragen hebben.<sup>3</sup>

Op 11 december 1542 schrijft Calvijn aan Farel dat hij zijn aandacht over verscheidene taken verdelen moet. Hij noemt dan ook de vertaling van het Nieuwe Testament.<sup>4</sup> In 1543 wordt een vertaling gepubliceerd met de vermelding dat die herzien is door 'M. Jehan Calvin'.

Calvijn heeft ook bijgedragen aan de volledige herziening van de bijbelvertaling van Olivetanus die in 1546 verscheen. In de brief 'Aan de lezer' die aan het begin van de vertaling staat, spreekt hij met grote waardering over de vertaling van Olivetanus. Vertalen is een veelomvattend en vermoeiend werk. Daarom moeten we er volgens Calvijn niet van opkijken dat de vertaling van Olivetanus ook heel wat fouten bevat. Wat het Frans van die vertaling betreft, merkt Calvijn op dat het wat zwaar ('rude') was en wat op afstand stond van de algemeen aanvaarde manier van zeggen. Daarom heeft 'iemand' (Calvijn zelf!) zich ervoor ingespannen de taal te verfijnen en aan te passen aan wat gemakkelijker verstaan wordt. De Franse taal was in de zestiende eeuw in ontwikkeling.

De veranderingen die Calvijn aangebracht heeft, hebben met het Frans te maken, maar ook met het goed weergeven van wat de grondtekst zeggen wil. 'Iemand' die al erg ervaren was in de omgang met de Schrift heeft ook 'wat verkeerd begrepen of bedorven of te duister vertaald was' verbeterd, schrijft Calvijn. Wat hij hiermee precies bedoelt, begrijpen we als we zijn commentaren lezen. Vooral zijn commentaar op de Psalmen. Als een woord of een uitdrukking verschillend vertaald en dus ook verschillend verklaard wordt, geeft Calvijn weer wat er in het Hebreeuws staat. Het gaat hem om de juiste betekenis van het woord of de uitdrukking. Hij vermeldt wat de exegeten – de joodse exegeten spelen een belangrijke rol – daarover zeggen, om tenslotte die vertaling (en dus ook die verklaring) te kiezen die volgens hem het beste in de context van de psalm, of soms ook in het kader van het geheel van de Schrift, past.<sup>5</sup>

Calvijn merkt in zijn brief 'Aan de lezer' ten slotte op dat de lezer zelf de Bijbel moet lezen om het resultaat van de vertaling te beoordelen. Calvijn erkent niet geheel tevreden te zijn met de aangeboden vertaling. Hij hoopt dat er iemand is die voldoende vrije tijd heeft (hij heeft het over zes jaar) en ook de nodige gaven bezit om het werk te verbeteren. Calvijn denkt aan

---

teamwerk. Anderen zouden namelijk de vertaling na moeten kijken, zodat er ook correcties aangebracht kunnen worden voordat de vertaling gedrukt wordt.

In 1551 werd de bijbelvertaling van Olivetanus opnieuw uitgegeven. Calvijn had voor deze herziene uitgave gestreefd naar teamwerk. Hij was zelf al vier maanden, van juli tot november 1550, bezig geweest met het aanbrengen van verbeteringen, maar moest zich tegen zijn zin ook richten op het nakijken van de vertaling van het Oude Testament. Hij schrijft aan Farel dat hij bijtijds aan de drukkers gevraagd had om anderen in te schakelen, maar die hadden zijn raad niet opgevolgd. Daarom moest hij het zelf doen. Hij kreeg voor elkaar dat Louis Budé (1520-1551), die uitleg van het Oude Testament aan het Collège de Rive gaf, de correctie van ‘David, Salomo en Job’ op zich nam.<sup>6</sup> Beza (1519-1605) schakelde hij in voor het nazien van de apocriefe boeken. Calvijn schrijft ook aan Farel dat veel mensen graag een bijbel willen hebben, maar het is al lang geleden dat er een te koop was. Omdat er niemand was die de taak op zich nam om aan de vertaling te werken, moest Calvijn het zelf doen. ‘Zo komt het zadel van het paard bij het rund terecht.’<sup>7</sup>

### **De Franse bijbelvertaling (1552-1588)**

Ook na 1551 blijft het vertalen van de Bijbel Calvijn bezighouden. Het komt hem goed uit dat Robert Estienne (1503?-1559), alias Stephanus, zich in november 1550 als drukker in Genève vestigde.<sup>8</sup> De Franse koning Hendrik II had op 25 november 1548 een besluit goedgekeurd dat de verkoop verbood van alle bijbels die door Estienne gedrukt waren. Calvijn schrijft op 11 november 1551 aan Farel: ‘Robert Estienne hoort nu helemaal bij ons’. Calvijn spoort Estienne aan een nieuwe vertaling van het Nieuwe Testament uit te geven.

Nadat Estienne in 1552 enkele tweetalige (Latijn en Frans) publicaties heeft verzorgd (het betreft uitgaven van het Nieuwe Testament, de Psalmen van David en de Spreuken van Salomo), verschijnt in 1553 een volledige, herziene vertaling van de Bijbel van Olivetanus. Calvijn had zowel aan de uitgave van het Nieuwe Testament in 1552 als aan de publicatie van de complete bijbelvertaling in 1553 meegewerkt. De vertaling van 1553 is de eerste complete bijbelvertaling met een indeling in hoofdstukken en verzen. Er wordt een samenvatting van elk hoofdstuk gegeven na het opschrift boven het hoofdstuk voor het begin van de tekst.

Nadat Estienne een herziene uitgave van de Latijnse bijbel verzorgd heeft, richt hij zich in 1557 op een verbeterde uitgave van de Franse bijbelvertaling. Hij stimuleert Calvijn en Beza mee te werken aan een

---

revisie van de vertaling van het Nieuwe Testament. Omdat het Estienne niet lukte de hebraïst Antoine Chevalier (1507-1572) in te schakelen voor de revisie van de vertaling van het Oude Testament, werkt Estienne zelf aan een verbetering van die vertaling.<sup>9</sup> Op 15 augustus 1559 schreef Estienne het woord vooraf voor de bijbelvertaling die in maart 1560, na het overlijden van Estienne op 7 september 1559, van de pers kwam. Deze uitgave bevat ook een schrijven van de predikanten van Genève, gedateerd op 10 oktober 1558.<sup>10</sup> Ze herinneren eraan dat Calvijn in het verleden veel gedaan heeft voor de vertaling van de Bijbel in het Frans en noemen met name de vertaling van het Nieuwe Testament. Het valt op dat de predikanten Estienne niet als initiatiefnemer noemen. Ze schrijven dat zij Calvijn en Beza gevraagd hebben te beginnen met het herzien van de vertaling van het Nieuwe Testament. Later, schrijven ze, zal aandacht geschonken worden aan de verbetering van de vertaling van het Oude Testament.<sup>11</sup> Ze waarschuwen voor vertalers die lichtzinnig en verwaand met de Schrift omgaan en zetten zich met name af tegen Sebastian Castellio (1515-1563), wiens Franse vertaling van de Bijbel in 1555 uitgegeven werd.<sup>12</sup>

Na het verschijnen van de bijbelvertaling in 1559 zijn er nog wel pogingen ondernomen om de vertaling van het Oude Testament te herzien. Calvijn ondersteunde het initiatief van Antoine Vincent, een boekhandelaar die een herziene vertaling financieel wilde steunen. Met het oog daarop riep Calvijn de hulp van Beza in, die in Frankrijk verbleef, om een geschikte hebraïst te vinden. Toen de godsdienstoorlogen begonnen, kwam er niets meer van het plan van Antoine Vincent terecht.

Enkele jaren later hebben Beza en Corneille Bertram (1531-1595), die sinds januari 1567 als opvolger van Antoine Chevalier als hoogleraar Hebreeuws aan de Academie verbonden was, de draad weer opgepakt en vele jaren gewerkt aan een herziene uitgave van de Geneefse bijbelvertaling. In 1585 was de vertaling klaar. Het kostte echter moeite toestemming van de raad van Genève te krijgen voor de publicatie. De raad vroeg zich af of het een nieuwe vertaling betrof of dat het om een herziene vertaling ging. Toen het de raad duidelijk was dat het een verbetering van de reeds bestaande vertaling betrof, werd toestemming voor de publicatie gegeven.<sup>13</sup> De vertaling die in 1588 van de pers kwam, werd voortaan beschouwd als de standaardvertaling van de Geneefse bijbel. Nieuwe drukken bleven, op kleine details na, tot 1693 onveranderd.<sup>14</sup>

De invloed die de uitgave van 1559 gehad heeft op andere bijbelvertalingen is bijzonder groot. Het geldt met name de Engelse en Franse bijbelvertalingen die in de zestiende eeuw in Genève gedrukt werden.

---

## Noten

- 1 Zie W. de Greef, 'De ware uitleg'. *Hervormers en hun verklaring van de Bijbel*, Leiden 1995, 199.
- 2 Zie G. Casalis/B. Roussel, eds., *Olivétan, traducteur de la Bible*. Actes du Colloque Olivétan, Noyon, Mai 1985, Paris 1987.
- 3 M. Engammare, 'Cinquante ans de révision de la traduction biblique d'Olivétan: les bibles réformées genevoises en français au XVIe siècle' in: *Bibliothèque d'humanisme et de renaissance* 53 (1991), 329-347 (zie 351).
- 4 *Calvini Opera omnia* 11, 476.
- 5 Zie W. de Greef, *Calvijn en zijn uitleg van de Psalmen: een onderzoek naar zijn exegetische methode*, Kampen 2006; Peter Opitz, 'Calvin as Bible Translator: From the Model of the Hebrew Psalter' in: *Calvinus sacrarum literarum interpres. Papers of the International Congress of Calvin Research*, H.J. Selderhuis (ed.), Göttingen 2008, 9-26, en vooral 18-26.
- 6 In 1551 werd Budé's vertaling van de Psalmen ook afzonderlijk in Genève uitgegeven: *Les Pseaumes de David traduits selon la vérité Hebraïque, avec annotations tresutiles*.
- 7 *Calvini Opera omnia* 13, 655-656.
- 8 Zie Elizabeth Armstrong, *Robert Estienne, Royal Printer: An Historical Study of the Elder Stephanus*, Appleford 1986 (revised edition).
- 9 Chevalier was de schoonzoon van Immanuel Tremellius (1510-1580). Toen het Calvijn in 1559 niet lukte Tremellius te verbinden aan de Academie werd Chevalier als hoogleraar Hebreeuws aangesteld. In 1566 kreeg hij op zijn verzoek om gezondheidsredenen ontslag.
- 10 Zie *Calvini Opera omnia* 9, 829-830.
- 11 De verbeteringen die Estienne had aangebracht waren minimaal. Zie Engammare, 361.
- 12 Zie: *La Bible nouvellement translattée par Sebastien Castellio (1555)*. Édition critique de la traduction de Sebastien Castellio, établie par M.-C. Gomez-Géraud, Paris 2005. Omdat Castellio onder andere het Hooglied opvatte als een liefdeslied kon hij geen predikant in Genève worden. In 1551 werd in Bazel zijn belangrijkste werk, een Latijnse bijbelvertaling met kanttekeningen (*Biblia Sacra Latina*), uitgegeven.
- 13 Zie B.M. Armstrong, 'Geneva and the theology and politics of French Calvinism: The embarrassment of the 1588 edition of the Bible of the pastors and professors of Geneva' in: *Calvinus ecclesiae Genevensis custos*. Herausgegeben von Wilhelm H. Neuser, Frankfurt am Main 1984, 122.
- 14 Een herziene vertaling werd gegeven door David Martin in 1699-1707, 'and was not significantly changed until 1805' (Bettye Thomas Chambers, *Bibliography of French Bibles. Fifteenth- and Sixteenth- Century French-Language Editions of the Scriptures*, Genève 1983, 480).



---

Dr. W. de Greef is emeritus predikant van de Protestantse Kerk in Nederland. In 1984 promoveerde hij aan de Rijksuniversiteit te Utrecht op Calvijn en het Oude Testament. Zijn publicaties gaan vooral over de Reformatie en de uitleg van de Bijbel.



**Pieter Schut, Christus op de berg verheerlijkt,  
uit: Afbeeldingen van de Heilige Historien des Ouden en Nieuwen Testaments [...],  
Rotterdam 1754.**

**Foto: NBG/Sandra Haverman**

---

# Vertaalaantekeningen bij het oecumenisch leesrooster (slot)

Jaap van Dorp, Matthijs de Jong en Clazien Verheul

**Elke nieuwe bijbelvertaling verschilt van haar voorgangers. De verschillen kunnen zijn ontstaan doordat het taalgebruik in de vertaling gemoderniseerd of aan een bepaald niveau aangepast is. De vertalers kunnen ook veranderde exegetische inzichten hebben verwerkt. Of ze gebruikten bij het vertaalwerk een methode die nog niet eerder werd toegepast. In de serie *Vertaalaantekeningen bij het oecumenisch leesrooster* worden vertaalbeslissingen in *De Nieuwe Bijbelvertaling (NBV)* besproken vanuit de bijbelwetenschap, de vertaalwetenschap en de neerlandistiek. De behandelde teksten zijn ontleend aan het oecumenisch leesrooster van de Raad van Kerken in Nederland. De serie vormt een aanvulling op de vertaalaantekeningen bij de NBV die te vinden zijn op de website [www.voederbak.nl](http://www.voederbak.nl).**

**In deze negende en laatste aflevering komen vertaalaantekeningen bij Exodus 1 en Lucas 9 aan de orde. Uit die hoofdstukken wordt gelezen op 31 januari en 28 februari.**

## **De betekenis van 'ovnajim in Exodus 1:16 Exodus 1 (31 januari)**

### *Bespreking van de term 'ovnajim*

In de NBV is Exodus 1:16a als volgt vertaald: 'Als u de Hebreeuwse vrouwen bij de bevalling helpt, let dan goed op het geslacht van het kind.' Deze vertaling is duidelijk anders dan de *Statenvertaling (SV)* en de *NBG-vertaling 1951 (NBG-1951)*. In de SV staat: 'Wanneer gij de Hebreëinnen in het baren helpt, en ziet haar op *de stoelen*.' De NBG-1951 heeft: 'Wanneer gij de Hebreeuwse vrouwen bij de bevalling helpt, dan moet gij goed toezien bij *de verlossing*.'

Het belangrijkste verschil in de vertalingen komt door de uiteenlopende interpretaties van de Hebreeuwse woorden *oere'ietèn 'al ha'ovnajim*, 'en jullie (moeten) zien de 'ovnajim'. Het probleem zit vooral in de betekenis van 'ovnajim. Het woord 'ovnajim, gevoicaliseerd als een dualis, komt behalve in 1:16 ook voor in de masoretische tekst van Jeremia 18:3 waar het

---

‘draaischijf (van een pottenbakker)’ betekent, een toestel dat uit twee boven elkaar draaiende schijven bestaat. Die betekenis past in Exodus 1:16 niet. De oude vertalingen bieden in 1:16a een omschrijving: ‘als zij gaan baren’ (*Septuaginta*), ‘als het moment van de bevalling is gekomen’ (*Vulgata*), ‘als zij neerknielen’ (*Pesjitta*). In de oude Aramese vertalingen staat dat de vroedvrouwen moeten letten op ‘de stoel(en)’. Het is moeilijk vast te stellen op welke Hebreeuwse formulering de genoemde oude vertalingen precies teruggaan.

In een artikel in het *Nederlands Theologisch Tijdschrift* uit 1965/1966 gaat H.A. Brongers uitvoerig in op de interpretatie van *’ovnajim* in Exodus 1:16. Hij leest de tekst tegen de achtergrond van de ‘geboortepraktijk’ in het oude Egypte. Brongers wijst op het gebruik van de geboortesteen bij de bevalling. Volgens hem gebruikte men een tichelsteen om het kind na de geboorte op te leggen, waarschijnlijk met de bedoeling om te onderzoeken of het kind voldoende levensvatbaar was en in te grijpen als dat laatste naar het oordeel van een vroedvrouw niet het geval was. Verder wijst Brongers op de hulp van vroedvrouwen. Hij schetst op grond van tekstonderzoek de volgende toedracht bij de bevalling in het oude Egypte. De barende vrouw hurkt op de grond, terwijl ze wordt bijgestaan door twee vroedvrouwen. De ene vroedvrouw steunt de moeder in de rug, terwijl de andere het kind opvangt en het voor controle op de geboortetichel legt.

Aan de hand van die gegevens stelt Brongers dat *’ovnajim* in Exodus 1:16 verwijst naar de geboortetichel, waarop het kind, volgens Egyptisch gebruik in een doek gewikkeld, werd neergelegd en onderzocht. Sifra en Pua, de twee vroedvrouwen die Exodus 1:15 worden genoemd, waren volgens Brongers van Egyptische afkomst (volgens de NBV: *Hebreeuwse* vroedvrouwen) en begrepen dus precies het verschrikkelijke bevel dat de farao hun gaf. Een jongetje zouden ze bij de geboorte onmiddellijk moeten doden om zo de indruk te wekken dat het kind doodgeboren was.

In hetzelfde artikel zet A.S. van der Woude vraagtekens bij de functie van de geboortetichel in Exodus 1:16. Voor de constatering van het geslacht van het kind door de vroedvrouwen, is de hulp van een speciale steen niet nodig. Volgens Van der Woude moet het woord *’ovnajim* in de gegeven context dan ook op iets anders betrekking hebben. De farao geeft in de tweede helft van 1:16 aan hoe de vroedvrouwen te werk moeten gaan: ‘Als het een jongen is, moet u hem doden; is het een meisje, dan mag ze blijven leven.’ Deze formulering veronderstelt een antecedent dat de twee mogelijkheden van het geslacht van het pasgeboren kind (jongen én meisje) in zich sluit. Het substantief *’ovnajim* kan volgens Van der Woude heel goed als antecedent functioneren, wanneer men het opvat als een meervoudsvorm van het Hebreeuwse woord *been*, ‘zoon, kind’ met een aan het begin van het woord toegevoegde *alef* (*’alef prostheticum*). Daardoor

---

wordt de strekking van 1:16a direct duidelijk. De farao van Egypte geeft de (Hebreeuwse) vroedvrouwen Sifra en Pua de opdracht om bij hun werk goed te letten op de *'bnjm= banieim*, 'kinderen'. En als ze zien dat het kind een jongen is, dan moeten ze hem doden.

### *Uiteenlopende vertalingen*

Behalve Brongers en Van der Woude hebben vele andere exegeten en vertalers geworsteld met de betekenis van *'ovnajim*. Bij de rabbijnse exegeten, en ook in de zeventiende-eeuwse *Statenbijbel* en de Lutherse vertaling, vinden we voor *'ovnajim* het woord 'stoel'. Daarmee werd een 'baarstoel' of 'geboortestoel' bedoeld waarop in het oude Nabije Oosten de vrouw zittend of hurkend haar kind ter wereld kon brengen.

Volgens een andere interpretatie is *'ovnajim* een (al dan niet eufemistische) aanduiding van de geslachtsdelen, ofwel van de moeder ofwel van het kind. C. Houtman vertaalt Exodus 1:16 als volgt: 'Wanneer jullie de Hebreeuwse vrouwen bij de bevalling helpen en jullie het oog gericht houden op de schede, dan moeten jullie, wanneer er een jongen komt, hem doodmaken; wanneer er een meisje komt, dan mag het blijven leven.' Huub Oosterhuis en Alex van Heusden vertalen *oere'ietèn 'al ha'ovnajim* met 'kijk dan of je de twee stenen ziet'. Bij deze letterlijke vertaling merken ze in een voetnoot op dat 'de twee stenen' een verhullende beeldspraak is voor teelballen.

A.R. Hulst biedt in zijn toelichting op de vertaalkeuze in de NBG-1951 een verklaring die niet zozeer uitgaat van de betekenis van het specifieke woord *'ovnajim* als wel van de bedoeling van de hele passage. Er kan weinig misverstand zijn over de taak die de farao de vroedvrouwen geeft. Zij moeten als het kind geboren wordt, zorgen dat ze snel kunnen vaststellen of het een jongen of een meisje is, en het woord *'ovnajim* speelt bij die toedracht kennelijk een of andere rol. De vertaler van Exodus 1:16a koos voor een weergave *ad sensum* met 'Wanneer gij de Hebreeuwse vrouwen bij de bevalling helpt, dan moet gij goed toezien bij de *verlossing*.'

Evenals de NBG-1951 houden verschillende, moderne niet-Nederlandse vertalingen de weergave van Exodus 1:16 een beetje vaag, zoals de Revised English Bible (1989): 'When you are attending the Hebrew women in childbirth,' he told them, 'check as the child is delivered: if it is a boy, kill him; if it is a girl, however, let her live' en de herziene Lutherbibel (1984): 'Wenn ihr den hebräischen Frauen helft und bei der Geburt seht, daß es ein Sohn ist, so tötet ihn; ist's aber eine Tochter, so laßt sie leben.'

In de NBV is als weergave van *'ovnajim* gekozen voor een meer specifieke term. Analoog aan de redenering van Van der Woude is gezocht naar een antecedent dat de twee opties van 1:16b, een jongetje of een meisje, openlaat. Dan is het woord 'sekse, geslacht' passend als antecedent. Volgens 1:16a geeft de farao dus de opdracht te letten op sekse van het

---

kind dat wordt geboren. Vers 16b gaat dan over de consequenties van het vaststellen van het geslacht. Deze vertaaloplossing is ook gekozen in de *Willibrordvertaling* (WV) en de *Groot Nieuws Bijbel*.

#### **Geraadpleegde literatuur**

H.A. Brongers en A.S. van der Woude, 'Wat is de betekenis van 'ābnāyīm in Exodus 1:16?' in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* XX (1965-1966), 241-254.

C. Houtman, *Exodus deel I*, Commentaar op het Oude Testament, Kampen 1986.

A.R. Hulst, *Old Testament Translation Problems*, Helps for Translators, Leiden 1960.

Huub Oosterhuis en Alex van Heusden, *En dit zijn de namen*, Amsterdam 2001.

Jopie Siebert-Hommes, *Let the daughters live!: the literary architecture of Exodus 1-2 as a key for interpretation*, Biblical Interpretation Series 37, Leiden 1998.

M. Stol, *Birth in Babylonia and the Bible: its Mediterranean setting*, Cuneiform Monographs 14, Groningen 2000.

### **Wie gingen er in de wolk? Over autous in Lucas 9:34 Lucas 9:28-36 (28 februari)**

*Het woord autous in Lucas 9:34*

Lucas 9:28-36 vertelt het verhaal van de verheerlijking op de berg. Op de berg zijn Petrus, Johannes en Jakobus getuige van Jezus' verheerlijking: ze zien hem in zijn hemelse glorie. Het vervolg van de scène luidt in de NBV:

<sup>30</sup> Opeens stonden er twee mannen met hem te praten: het waren Mozes en Elia, <sup>31</sup> die in hemelse luister verschenen waren. Ze spraken over het levenseinde dat hij in Jeruzalem zou moeten volbrengen. <sup>32</sup> Petrus en de beide anderen waren in een diepe slaap gevallen; toen ze wakker schoten, zagen ze de luister die Jezus omgaf en de twee mannen die bij hem stonden. <sup>33</sup> Toen de mannen zich van hem wilden verwijderen, zei Petrus tegen Jezus: 'Meester, het is goed dat wij hier zijn, laten we drie tenten opslaan, een voor u, een voor Mozes en een voor Elia,' maar hij wist niet wat hij zei. <sup>34</sup> Terwijl hij nog aan het spreken was, kwam er een wolk aandrijven, die een schaduw over hen wierp; ze werden bang toen de wolk hen omhulde. <sup>35</sup> Er klonk een stem uit de wolk, die zei: 'Dit is mijn Zoon, mijn uitverkorene, luister naar hem!' <sup>36</sup> Toen de stem verstomd was, was Jezus weer alleen. Ze zwegen over het voorval en vertelden in die tijd aan niemand wat ze hadden gezien.

Vers 34 bevat een vertaalprobleem. In het Grieks staat de zin *efobêthêsan de en tòi eiselthein autous eis tèn nefelên*, letterlijk 'en zij vreesden bij hun ingaan in de wolk'. Het subject van *efobêthêsan* is goed te bepalen. Het zijn

---

de drie leerlingen die bang zijn. Lastiger is te bepalen wie degenen (*autous*) zijn die de wolk ingaan. Het zouden de drie leerlingen kunnen zijn, maar ook Mozes en Elia, of Mozes en Elia en Jezus. Zijn degenen die bang worden ook degenen die de wolk binnengaan of niet? Wie de vertalingen op dit punt vergelijkt, ziet dat er verschillende keuzes gemaakt worden. In de SV en de NBG-1951 zijn degenen die vrezen niet degenen die de wolk ingaan, in de WV juist wel:

en zij werden bevreesd, als die in de wolk ingingen (SV)  
en zij werden bevreesd, toen die de wolk ingingen (NBG-1951)  
ze schrokken toen ze in de wolk terechtwamen (WV)

Nu speelt hier ook een tekstkritische kwestie, die eerst opgelost moet worden. De handschriften bieden twee variante lezingen. In Papyrus 75 ontbreekt het woord *autous*. Daarmee is de zin duidelijk: degenen die bang zijn, zijn ook degenen die de wolk ingaan. De meeste handschriften (inclusief de meerderheidstekst) lezen *ekeinous* in plaats van *autous*. Ook dan is de zin duidelijk: degenen die bang zijn, zijn *niet* degenen die de wolk ingaan (de SV volgt deze lezing). Het meerdubbele *autous* is de *lectio difficilior* en het ligt sterk voor de hand dat dit de oorspronkelijke lezing is. Dit is wat de hoofdtekst van de kritische editie biedt (Nestle-Aland 27<sup>e</sup> editie) en wat de meeste vertalingen volgen.

Uitgaande van de tekst met *autous* bevat de zin een voornaamwoord in de accusatief (*autous*) bij een gesubstantiveerde infinitief met propositie (*en tōi eiselthein*). Dit is een constructie die in het Nieuwe Testament vaak voorkomt (zie bijvoorbeeld Lucas 10:35 en Handelingen 4:30).<sup>1</sup> Uit de zin zelf is niet met zekerheid af te leiden wie er bedoeld worden met *autous*. Wat is het meest waarschijnlijk?

#### *Mozes en Elia of de drie leerlingen?*

In een recente studie is betoogd dat het alleen Mozes en Elia zijn die de wolk ingaan.<sup>2</sup> Daarbij spelen vier overwegingen een rol. (1) In vers 33-34 staat driemaal *autous* en het zou driemaal op Mozes en Elia kunnen slaan. Zeker is dat in vers 33: ‘en toen zij (Mozes en Elia) van hem (Jezus) weggingen/wilden weggaan (*en tōi diachōrizesthai autous*).’ Als Mozes en Elia op het punt staan om te vertrekken, komt Petrus met het voorstel om ter plekke drie tenten te bouwen. Terwijl hij nog spreekt (vers 34) komt er een wolk die hen (*autous*), dat wil zeggen Mozes en Elia, overschaduwet. Zij (de leerlingen) worden bang, als zij (Mozes en Elia) in de wolk gaan. (2) De wolk heeft hier behalve als symbool van Gods aanwezigheid ook een ‘transporterende functie’. Via de wolk verdwijnen Mozes en Elia – hun vertrek is in vers 33 aangekondigd – van het toneel. (3) Het woord

---

*eiserchomai*, ‘binnengaan’, duidt op activiteit, op beweging. Dat past bij Mozes en Elia, die de wolk *binnengaan*, niet bij de leerlingen die in de wolk ‘geraken’ of ‘terechtkomen’. (4) In vers 35 staat dat een stem spreekt ‘uit’ (*ek*) de wolk. De leerlingen horen de stem en staan dus buiten de wolk. Een andere recente studie betoogt juist het tegenovergestelde: het zijn de leerlingen die in de wolk gaan.<sup>3</sup> Daarbij spelen de volgende overwegingen een rol. (1) De wolk fungeert in het verhaal niet als middel van transport maar staat uitsluitend voor Gods aanwezigheid. (2) De drie leerlingen worden op dit punt in het verhaal van toeschouwers tot participanten. Eerst slapen ze (vers 32), dan komen ze met een verkeerd voorstel (vers 33), maar dan ervaren zij zelf Gods aanwezigheid. Dát is waar ze van schrikken (vers 34). De hemelse heerlijkheid van Jezus en van Mozes en Elia, is al eerder genoemd (vers 29, 31, 32). Met de komst van de wolk, waar de leerlingen in binnengaan, ervaren ook zij die heerlijkheid. (3) Het woord *eiserchomai* kan naast ‘binnengaan’ ook ‘geraken in’ of ‘terechtkomen in’ betekenen, vergelijk Lucas 22:40, 46.<sup>4</sup> (4) In vers 36 staat: nadat de stem gesproken had ‘was Jezus weer alleen’, *heurethê Iêsoms monos*. Het is geformuleerd als iets dat door de drie leerlingen wordt geconstateerd: zij zien dat Jezus weer alleen is. Als vers 34 zou vertellen dat de leerlingen getuige zijn van het vertrek van Mozes en Elia die in de wolk gaan, is het vreemd dat ze pas in vers 36 constateren dat Jezus alleen is overgebleven.

Beide voorstellen hebben hun zwakke punten. Tegen het eerste pleiten twee zaken. Waarom zouden de leerlingen ‘vrezén’ wanneer ze zien dat Mozes en Elia de wolk ingaan (vers 34)? En hoe kunnen we in vers 36 via de ogen van de leerlingen constateren dat Jezus weer alleen is, als vers 34 al het vertrek van Mozes en Elia beschrijft, die de wolk ingaan?

Ook het tweede voorstel heeft zwakke kanten. De betekenis van *eiserchomai* als ‘terechtkomen’ is vergezocht, omdat het ingaat tegen het gangbare woordgebruik van Lucas (Lucas 22:40, 46 biedt geen sterke analogie, want daar gaat het niet om een fysieke verplaatsing, maar over een situatie). En daarnaast, als de stem die de leerlingen horen *uit de wolk* komt, lijkt het minder logisch om te veronderstellen dat de leerlingen op dat moment zelf *in de wolk* zijn.

#### *Een derde interpretatie: Mozes, Elia en Jezus*

Er is echter nog een derde mogelijkheid, die niet lijdt aan deze zwakke punten, maar waarvoor juist verschillende goede argumenten zijn aan te voeren. Wanneer Mozes en Elia op het punt staan om te vertrekken (vers 33), stelt Petrus voor om drie tenten te bouwen: een voor Jezus, een voor Mozes en een voor Elia. Terwijl dit voorstel voor een aardse ‘overschaduwing’ als niet passend wordt beoordeeld in het verhaal,



---

komt er onmiddellijk een hemelse overschaduwning, de wolk. De wolk overschaduwst Elia, Mozes en Jezus. Zij, dat zijn Jezus, Mozes en Elia, gaan de wolk binnen. Het werkwoord *eiserchomai* heeft daarmee de voor Lucas normale betekenis ‘binnengaan’. De angst van de leerlingen, het best te verklaren als een reactie op iets dat ze niet verwachten, is te plaatsen: niet alleen verdwijnen Mozes en Elia in de wolk, maar ook Jezus. Dan klinkt uit de wolk een stem, die spreekt over Jezus die zich in de wolk bevindt, en die gehoord wordt door de leerlingen buiten de wolk.<sup>5</sup> Tenslotte, wanneer aan het einde van de scène de wolk weer weg is en ook Mozes en Elia weg zijn, zien de leerlingen dat alleen Jezus daar is (vers 36).<sup>6</sup> De beste interpretatie is dus om *autous* in vers 34 (tweemaal) op te vatten als slande op Jezus, Mozes en Elia. De wolk staat voor Gods aanwezigheid; het zijn Jezus, Mozes en Elia, die daar deel aan hebben, getuige hun verheerlijkte verschijning, terwijl de drie leerlingen wel zien wat er gebeurt (zie ook vers 36), maar er vooralsnog geen deel aan hebben.

Deze interpretatie past bij het verhaal in Lucas en eveneens bij dat in Marcus en Matteüs. De verheerlijking op de berg wordt in alle drie de synoptische evangeliën verteld (Marcus 9:2-10, Matteüs 17:1-9 en Lucas 9:28-36), waarbij de weergaven van Matteüs en Lucas literair afhankelijk zijn van die van Marcus. In alle drie de weergaven wordt het voorstel om drie tenten neer te zetten, voor Jezus, Mozes en Elia, onmiddellijk gevolgd door de komst van de wolk die ‘hen’ overschaduwst. In alle weergaven slaat dit waarschijnlijk op de drie personen in hun verheerlijkte verschijning. Dat betekent dat *autois* in Marcus 9:7, *autous* in Matteüs 17:5 en *autous* in Lucas 9:34, duiden op Jezus, Mozes en Elia.<sup>7</sup> Tegenover Petrus’ menselijke voorstel om drie tenten neer te zetten, staat de hemelse overschaduwning, waarmee de verheerlijkte staat van deze drie wordt benadrukt. Mét de wolk verdwijnen ook Mozes en Elia en is Jezus weer alleen met de drie leerlingen.

Over de betekenis van de drie tenten of hutten wordt veel gespeculeerd. Velen zien er een verwijzingen in naar de tabernakel, of het Loofhuttenfeest, of de ‘eeuwige tenten’ als aanduiding voor het eeuwige leven (vergelijk Lucas 16:9).<sup>8</sup> De vraag welke associatieve bijbetekenissen gewenst zijn bij de drie *skênai*, laten we open. Op het verhalende niveau van de evangeliën heeft het voorstel van Petrus in ieder geval een duidelijke betekenis. Het hoort bij het dominante motief van onbegrip bij de leerlingen over wie Jezus werkelijk is en wat zijn missie werkelijk behelst: zijn lijden, sterven, opstanding en komst als hemelse koning.<sup>9</sup> Zoals zo vaak in de synoptische evangeliën reageren ze menselijk op de goddelijke verschijnselen die zich voor hun ogen voltrekken. Zij begrijpen de werkelijke betekenis van wat ze zien (nog) niet. Het voorstel om drie tenten neer te zetten staat voor een menselijke reactie – een begrijpelijke

---

maar verkeerde reactie. Daartegenover staat Gods reactie: de wolk omhult de drie hemelse figuren en de stem uit de wolk benoemt wie Jezus werkelijk is.<sup>10</sup>

### Noten

- 1 Blass, Debrunner, Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, paragraaf 406, 2 met aantekening 4.
- 2 Dit is de visie van John Paul Heil, *The Transfiguration of Jesus. Narrative Meaning and Function of Mark 9:2-8, Matthew 17:1-8, and Luke 9:28-36*, Rome 2000, 266-268.
- 3 Dit is de visie van Barbara E. Reid, *The Transfiguration. A Source- and Redaction-Critical Study of Luke 9:28-36*, Parijs 1993, 128-142.
- 4 Dit is de keuze die de NBV maakt, waarbij de frase 'toen zij in de wolk geraakten' omwille van het Nederlands is geherformuleerd tot 'toen de wolk hen omhulde'.
- 5 Uit de woorden die de stem spreekt, 'dit is mijn Zoon ...' (*houtos estin ho huios mou*), kan geen argument worden ontleend om te bepalen of Jezus met de leerlingen buiten de wolk staat of met Mozes en Elia in de wolk is gegaan.
- 6 De woorden *heurethê lêsous monos*, 'bleek Jezus (weer) alleen (te zijn)', zijn geformuleerd vanuit het perspectief van de drie leerlingen (vergelijk ook de parallel in Marcus 9:8 en Matteüs 17:8). In feite wordt de hele scène van Lucas 9:32-36 beschreven vanuit het perspectief van de drie leerlingen.
- 7 Zo ook Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus II*, Evangelisch-Katholischer Kommentar, Neukirchen-Vluyn 2007, 512: 'Die Wolke erfasst die drei Himmlischen.'
- 8 Voor een bespreking van de (bij)betekenis van de drie tenten, Heil, *The Transfiguration of Jesus*, 115-127.
- 9 Zo ook M. Eugene Boring, *Mark. A Commentary*, The New Testament Library, Louisville 2006, 262.
- 10 De episode in Lucas vertoont een opvallend verschil ten opzichte van Marcus en Matteüs. Marcus en Matteüs delen mee dat Mozes en Elia met Jezus spraken (*sullaleô*). Meteen daarop volgt Petrus' voorstel tot het bouwen van drie tenten. Lucas vult daarentegen eerst nader in waarover Mozes en Elia met Jezus spraken: 'Ze spraken over het levenseinde dat hij in Jeruzalem zou moeten volbrengen.' (vers 31). Daarop benadrukt hij dat de drie leerlingen van dat gesprek geen getuige waren, 'Petrus en de beide anderen waren in een diepe slaap gevallen ...' (vers 32). Het slapen van de drie leerlingen weerspiegelt de scène in Getsemane, waar zij slapen terwijl Jezus bidt (Lucas 22:45-46). Doordat ze slapen missen zij het gesprek over het lijden, het sterven en de opstanding van Jezus in Jeruzalem. Dit hoort bij het motief van het onbegrip van de leerlingen met betrekking tot de aard van Jezus' messiasschap (zie bijv. Lucas 9:44-45).

Dr. J. van Dorp, dr. M.J. de Jong en drs. C. Verheul zijn respectievelijk als oudtestamenticus, nieuwtestamenticus en neerlandicus verbonden aan het Nederlands Bijbelgenootschap.

---

## Kort Nieuws

### **Quizzer: een bijbels bordspel voor kinderen**

Sinds november is *Quizzer* verkrijgbaar, een boek met bordspel ineen. Het boek bevat bijbelse verhalen uit het Oude en Nieuwe Testament. De verhalen worden omringd door interessante weetjes en vriendelijke illustraties. *Quizzer* biedt een speelse manier om samen bijbelkennis te verzamelen en uit te wisselen.

Het spel is bedoeld voor 2 tot 4 spelers, van 6-9 jaar en bestaat uit een speelbord, quizkaarten en speelfiguren. Het spel wordt uitgegeven in samenwerking met het Nederlands Bijbelgenootschap.

De gegevens van *Quizzer*: ISBN 978-90-8601-994-6/NUR 224; prijs € 12,50. Verkrijgbaar sinds november 2009.

### **Studiebijbel in Perspectief**

Eind november is de *Studiebijbel in perspectief* verschenen (zie ook het septembernnummer van MAW). Het is de vierde NBV-uitgave met extra's, na de *Jongerenbijbel*, de *Bijschrijfbijbel* en de *NBV-Studiebijbel*. De *Studiebijbel in perspectief* biedt de lezer een heldere toegang tot de Bijbel. De uitgave bevat de bijbeltekst van *De Nieuwe Bijbelvertaling* aangevuld met verklaringen van moeilijk te begrijpen verzen. Perikopen worden in hun geheel verduidelijkt. Ieder bijbelboek is voorzien van een inleiding, met daarin aandacht voor de historische context en voor heilshistorische lijnen.

De uitgave biedt de bijbeltekst in tweekleurendruk en illustraties met informatie over de cultuur, de geografie en de omgeving. Bij deze uitgave is een toegangscode te vinden voor een website met extra beeldmateriaal. Gegevens: prijs: € 79,50; ISBN 978-90-6539-340-1.

