

Met andere woorden

Een pleidooi om *'ebed*
vaker te vertalen
als 'slaaf'

Marijn Stoutjesdijk

De grondtoon van
de Schrift in Psalm
37

Sam Janse

Wie is mijn Onesimus?

Marlon Winedt

**Vakblad Bijbel
en vertalen**

42e jaargang nr. 2, oktober 2023

nBg

Met andere woorden

Vakblad Bijbel en vertalen

42e jaargang nr. 2, oktober 2023



◀ Cover: Aidamarie Photography.

Met Andere Woorden

Met Andere Woorden brengt inspirerende artikelen op het snijvlak van Bijbelvertalen en exegese en is bedoeld voor predikanten en andere professionele Bijbelgebruikers. *Met Andere Woorden* is toegankelijk geschreven, ook voor wie geen Grieks en Hebreeuws beheerst. Het blad verschijnt tweemaal per jaar en wordt gratis toegezonden.

Uitgave

Nederlands-Vlaams Bijbelgenootschap (NBG)

Redactie

drs. A.M. Bol-Driehuisen
drs. C. Hoogerwerf
R.B. ten Hoopen MA
prof. dr. M.J. de Jong (hoofdredacteur)
dr. A.-M. Schol-Wetter
drs. P.H. Siebe (eindredacteur)
prof. dr. K. Spronk
dr. M. van der Vorm-Croughs

Tijdschrift-editor

drs. C.N. van der Kruk-de Boer

Redactiesecretariaat

Yvonne Zwart
023 - 514 61 51
yzwart@bijbelgenootschap.nl
Nederlands-Vlaams Bijbelgenootschap
Postbus 620, 2003 RP Haarlem

Ontwerp en opmaak

frivista.com

Druk

Torendruk | Nijkerk

ISSN

0168-18969

Abonnee worden?

Een abonnement op *Met Andere Woorden* is gratis. Proefnummers en abonnementen kunnen aangevraagd worden via bijbelgenootschap.nl/maw.

Vrijwillige bijdrage

Uw vrijwillige bijdrage voor dit magazine is welkom op IBAN NL74 SNSB 0266 3808 08 van het Nederlands-Vlaams Bijbelgenootschap, als 'gift Met Andere Woorden'.

Archief en website

Eerdere nummers van *Met Andere Woorden* zijn digitaal te vinden op bijbelgenootschap.nl/maw.

Kopijadres en auteursinstructies

Artikelen voor *Met Andere Woorden* kunnen gestuurd worden aan het redactiesecretariaat: Yvonne Zwart, e-mail: yzwart@bijbelgenootschap.nl. De redactie behoudt zich het recht voor artikelen te weigeren of (na overleg met de auteur) te wijzigen of in te korten. Voor auteursinstructies zie bijbelgenootschap.nl/maw.

Zie binnenzijde achterkant voor meer informatie.

In dit nummer:

- 02 | Hoofdredactioneel
- 04 | Een pleidooi om ‘*ebed* vaker te vertalen als ‘slaaf’
‘*Geloovige slaven ofte Dienst-knechten*’
[Martijn Stoutjesdijk](#)
- 16 | Webinarserie ‘Geroepen om vrij te zijn’
- 18 | De grondtoon van de Schrift in Psalm 37:
een agrarische lezing
[Sam Janse](#)
- 34 | Psalm 68 als *Redemption Song* in koloniaal Suriname
[Heleen Zorgdrager](#)
- 36 | Wie is mijn Onesimus?
Paulus’ brief aan Filemon opnieuw gelezen
[Marlon Winedt](#)
- 46 | Vluchtelingen in je achtertuin
[Indileni Hilukiluah](#)
- 50 | ‘Mijn juk is zacht’? *Chrēstos* in Matteüs 11:30
[Ruben van Wingerden](#)
- 53 | Een zacht juk is zo slecht nog niet
[Cor Hoogerwerf](#)

Gods slaven?

‘De Israëlieten zijn mijn slaven, Ik heb hen uit Egypte weggeleid.’ Zo zou Leviticus 25:42a vertaald moeten worden, stelt Martijn Stoutjesdijk in het openingsartikel van dit nummer. Dat ‘slaven’ klinkt wellicht schokkend uit Gods mond, maar er zit een positieve gedachte achter: juist omdat de Israëlieten Gods slaven zijn, mogen ze niet aan mensen verkocht worden. Ook elders in de Bijbel speelt die tegenstelling een rol. Zo schrijft Paulus in 1 Korintiërs 7:22: ‘Want een slaaf die door de Heer geroepen is, is een vrijgelatene van de Heer, zoals degene die als vrij man geroepen is een slaaf van Christus is.’ Is de bevrijding waarover de Bijbel spreekt dan niets anders dan een overgang naar een andere eigenaar? Dat zou een misvatting zijn. In het volgende hoofdstuk van Leviticus lezen we: ‘Ik ben de HEER, jullie God, die jullie uit Egypte heeft geleid om je uit de slavernij te bevrijden. Ik heb het juk gebroken waaronder je gebukt ging, zodat je weer met opgeheven hoofd kunt rondlopen.’ (Leviticus 26:13). Ook Paulus benadrukt dit aspect: ‘Christus heeft ons bevrijd opdat wij in vrijheid zouden leven; houd dus stand en laat u niet opnieuw een slavenjuk opleggen’ (Galaten 5:1). Bevrijding uit slavernij brengt radicale verandering met zich mee. Tegelijk duiden de Bijbelse teksten die nieuwe situatie soms toch weer aan met slaafterterminologie, om te benadrukken hoe anders én bepalend het is om nu *‘ebed of doulos* van God of Christus te zijn.

De koloniale slavernij in Suriname en het Caribisch gebied en de doorwerking daarvan krijgt in dit herdenkingsjaar brede maatschappelijke aandacht, met (het begin van) erkenning en excuses. Dat in het koloniale discours de Bijbel gebruikt – beter gezegd: misbruikt – werd om slavernij te legitimeren is bekend. Stoutjesdijk refereert eraan. Twee andere bijdragen belichten de andere kant. Marlon Winedt laat zien hoe Paulus in zijn brief aan Filemon de deur opent naar een wereld waarin voor slavernij geen plaats is. Winedt trekt de lijn van Paulus door naar de koloniale slavernij en naar vandaag, in de vorm van een exegese met een moreel appèl. In Spiegelschrift stelt Heleen Zorgdrager de Surinaamse voorganger

Carel Paulus Rier centraal, die in zijn herdenkingstoespraak in 1904 de 'Ethiopië-theologie' in Suriname introduceerde. Wat dat is, kunt u ontdekken in het artikel.

In aansluiting bij deze slavernijgerelateerde artikelen biedt het NBG een verdiepende webinarserie aan over slavernij en bevrijding als Bijbels thema, met een link naar de actualiteit (zie pagina 17). U en uw geïnteresseerde relaties kunnen zich daarvoor gratis opgeven.

Ook de andere bijdragen in dit nummer raken zijdelings aan deze thematiek. Van wie is het land? In de Bijbel is dat geen vraag: het land is van God. De cruciale vraag is: aan wie schenkt God het land? Geïnspireerd door het groene exegetische perspectief, besproken in ons najaarsnummer van 2022, schreef Sam Janse een researchartikel over Psalm 37. Daarin staat het land centraal. Janse betoogt dat het 'land' in deze psalm niet duidt op het land Israël als geheel, maar op de 'familiegrond': het aandeel van de gewone Israëliet.

De bijdrage van Indileni Hilukiluah is vertaald overgenomen uit de *Migration Bible*, die dit najaar verschijnt (zie pagina 56). Wie als vluchteling huis en grond heeft moeten achterlaten, is afhankelijk van de gemeenschap waar hij of zij terechtkomt. Hoe gaan wij om met vluchtelingen en welke spiegel houdt de Bijbel ons daarbij voor?

De rubriek Woord en weerwoord behandelt de beeldspraak van Jezus' juk in Matteüs 11. Jezus noemt zijn juk *chrēstos*. Betekent dat 'goed', 'mild', 'zacht', of ...? Ruben van Wingerden en Cor Hoogerwerf gaan er dieper op in. Het juk was een gebruikelijk beeld voor het regime van een koning, wat laat zien dat de onderdanen van een koning als zijn onderworpenen – slaven – werden voorgesteld.

De hernieuwde aandacht voor de positieve Bijbelse toepassing van de slaafmetafoor – slaven van God of Christus – botst met de huidige drang het woord 'slaaf' maar liever te vermijden. Daarmee ontstaat een complexe vertaalkwestie. Maar omdat het een Bijbels thema is, kunnen en willen we er niet omheen.

Namens de redactie wens ik u leerzame en inspirerende momenten toe bij het lezen van dit nummer.



Prof. dr. Matthijs de Jong
hoofdredacteur

Beschrijvinge van

GUIANA;

Des selfs Cituatie / Gesontheit / Vrychbaerheit ende
ingeneene Prophyten en Voordelen boven andere Landen.

Wiltouwendes wyse voorgestelt / ruffchen

Een Boer ofte Landt-man,
Een Burger ofte Stec-man,
Een Schipper ofte Zee-man en
Een Haeghsche Bode.



Waer inne. sp-luyden maekender vree-houden

1. Den sichten-toestant en verzal in Kooop-handel, Zee-vaert, Ambachten en Boeren handel, ende wat daer van de oofsaeck is.
2. Door wat middelen dit is te herstellen.
3. Hoe, en op wat manier deseve moesten ongevangen en nytgevoert werden.

Mitsgaders 't gene van onsen Staet daer op is geresol-
veert; dienende tot nactchtlinge van vele koop-luyden / Bur-
gers / Hups-luyden en alle Zee-barende Persoonen.



Cot HOORN, Gedrukt by STOFFEL JANSZ. KORTINGH. 1673.

Een pleidooi om ‘*ebed* vaker te vertalen als ‘*slaaf*’

‘Geloovige slaven ofte Dienst-knechten’

Martijn Stoutjesdijk

Voor ons beeld van slavernij in Bijbelse tijden en de manier waarop de Bijbelse geschriften zich daartoe verhouden, speelt de vertaling van enkele Bijbelse termen een grote rol: het Hebreeuwse ‘ebed en het Griekse doulos. In dit artikel wordt betoogd dat de Nederlandse vertalingen hier vaak inconsequent en verhullend zijn. De betreffende termen zouden veel vaker met ‘slaaf’ vertaald moeten worden (en niet met ‘dienaar’ of iets vergelijkbaars). Deze vertaalkwestie blijkt bovendien verweven te zijn met onze eigen koloniale geschiedenis. Alle redenen om daar kritisch naar te kijken.

◀ Titelpagina van het boek waarmee dit artikel opent: *Beschrijvinge van Guiana*, Hoorn 1676. Foto: Google Books.

Bij een complex en gevoelig onderwerp als slavernij in de Bijbel is helderheid van groot belang: waarover hebben we het precies? Ik neem daarom de term ‘*ebed*’ onder de loep, al geldt wat ik zal schrijven voor een groot deel evenzeer voor het Griekse *doulos*. Ik begin echter met een discussie die laat zien dat deze kwestie verweven is met ons eigen koloniale verleden.

In 1676 verscheen in Hoorn anoniem het boek *Beschrijvinge van Guiana; Des zelfs Cituatie / Gesontheit / Vruchtbaerheit ende ongemeene Profijten en Voordelen boven andere Landen*. Volgens het voorwoord was het boek ‘discourerender wijze voorgesteld’ – oftewel geschreven in gespreks- of dialoogvorm – tussen een boer, een stedeling (‘burger’), een zeeman en een Haagse bode. Guiana, of preciezer Nederlands Guyana, was in die tijd een aanduiding voor de Nederlandse kolonies aan de Zuid-Amerikaanse noordkust, waarvan Suriname de bekendste is. Eén van de vragen die de gesprekspartners bespreken, is of het geoorloofd is ten dienste van de kolonies slaven te houden. De boer meent van niet, maar de zeeman spreekt hem fel tegen:

Waerom en soude dat doch niet geoorloft zijn? daer Godt in den ouden Testamente wel uyt-druckelijck belast Heydensche slaven te koopen / van de volckeren die rontsom haer woonden¹

De boer werpt hier tegenin dat de zeeman slechts spreekt over het Oude Testament: ‘... maer dat is nu in den N.T. afgeschafft door Christum, die ons gemaekt heeft.’ Volgens de zeeman is dat nog maar te bezien, en dan gebruikt hij onder andere het volgende argument:

Want zelfs de *geloovige slaven ofte (gelijck ons oversettingh spreeckt) Dienst-knechten (hoewel ick seeckerlijck bericht ben / dat in ’t Griex slave staet)* worden over al vermaent hare Heeren gehoorsaem te zijn, niet alleen de goede ende bescheydene, maer oock de harde, Colloss. 3. vers 22, 1 Tim. 6. verss. 1/2, 1. Petr. 2. vers 18.² [cursivering auteur]

Beide langere citaten tonen het belang en de impact van de bestudering van Bijbelse slavernij én van de vertaalkwesties die met die bestudering samenhangen. Ideeën over beide speelden immers een belangrijke rol bij legitimatie dan wel bekritisering van de Nederlandse koloniale slavernij (zoals ook elders in de wereld). In mijn ogen zijn de Nederlandse vertaaltradities met betrekking tot ‘*ebed*’ (Hebreeuws) en *doulos* (Grieks) dikwijls inconsequent en verhullend.³ In dit artikel pleit ik voor een meer consistente en concordante vertaling met ‘slaaf’ (dan wel ‘slaafgemaakte’),⁴ óók waar het gaat om het metaforisch gebruik

van de term. Gezien de beperkte omvang van dit artikel, concentreer ik me op de vertaalkwestie in de Hebreeuwse Bijbel; de vele nieuwe studies over slavernij in het Nieuwe Testament en de vroege kerk⁵ tonen mijns inziens genoegzaam dat slavernij alomtegenwoordig was in het vroege christendom en bovendien als metafoor ‘onmisbaar’ was in het christelijke denken.⁶

Is er wel slavernij in de Bijbel?

Waar het gaat om zoiets complex als slavernij in de Bijbel, is het goed om bij het begin te beginnen: is het helder dat bepaalde arbeidsrelaties in de Bijbel die van slaaf en meester betreffen? Als we op zoek gaan naar een dergelijke relatie, moeten we ons voor wat betreft het Oude Testament in ieder geval richten op de wortel *‘ayin-bêt-dālet*. Die betekent ‘werken’, met *‘ebed* als zelfstandig naamwoord voor een dergelijke ‘werker’. *‘Ebed* kent geen vrouwelijke variant; in plaats daarvan wordt *‘amâ* en *šiphâ* gebruikt. De vraag is nu of we uit het gebruik van *‘ebed* in de Hebreeuwse Bijbel duidelijk kunnen opmaken dat het in tenminste sommige gevallen gaat om slaven. Met slaven bedoel ik hier mensen die het bezit zijn van anderen, geen vrijheid hebben en doorgaans niet of nauwelijks aanspraak kunnen maken op rechten. Daaraan kan nog worden toegevoegd, in lijn met de Jamaicaanse socioloog Orlando Patterson, dat een slaaf meestal een ‘naturally alienated’ is, dat wil zeggen: ontdaan van herkomst, familie en naam, en daarmee ook van eer.⁷ In het Oude Testament vinden we mijns inziens duidelijk *‘abādim* die



▲ Jozef wordt als slaaf verkocht door zijn broers. Schilderij van Giovanni Maria Bottala, 1636-1642. © Musei Capitolini, Rome. Foto: Wikimedia Commons.

aan een dergelijke beschrijving voldoen. Vaak worden in de Hebreeuwse Bijbel de *'ābādīm* bijvoorbeeld ingedeeld en opgesomd tezamen met dieren – als een vorm van bezit dus. Neem Genesis 24:35, wanneer Eliëzer zich voorstelt aan Laban en zegt: 'De HEER heeft mijn meester overvloedig gezegend, zodat hij rijk is geworden: Hij heeft hem schapen, geiten en runderen gegeven, zilver en goud, slaven en slavinnen [*ʿwa'ābādīm ūšəpāhōt*], kamelen en ezels.'⁸ (Vergelijk Genesis 12:16; 20:14; 30:43; Exodus 20:17 etc.) Een veelzeggende passage over de status van *'ābādīm*, die ook in de rabbijnse literatuur uitgebreid wordt besproken,⁹ vinden we in Exodus 21:29, 32. We lezen daar:

Als een stier een man of vrouw doodt terwijl hij voor die tijd al stotig was, en de eigenaar was gewaarschuwd maar had hem niet vastgezet, dan moet niet alleen de stier gestenigd worden maar moet ook de eigenaar ter dood gebracht worden. (...) Als hij een slaaf [*'ebed*] of slavin [*'āmā*] stoot, moet aan zijn of haar meester dertig sjekel zilver worden betaald en moet de stier gestenigd worden.

Deze passage maakt het onderscheid tussen 'normale' (vrije) mensen en *'ābādīm* pijnlijk helder: de *'ebed* vertegenwoordigt slechts een monetaire waarde, terwijl dezelfde nalatigheid de eigenaar van een stier het leven kost bij een vrij persoon. De prijs van *'ābādīm* varieerde overigens: Jozef werd verkocht voor twintig sjekels (Genesis 37:28) en het per ongeluk doden van een *'ebed* leverde een boete op van dertig sjekels (Exodus 21:32). In Leviticus 27:3-7 vinden we een soort prijslijstje voor mensen die op iets hogere bedragen uitkomt: van een volwassen man voor vijftig sjekels tot een meisjesbaby voor drie sjekels. Hoe kwam men aan *'ābādīm*? Ook dat kan immers een indicatie voor de slavenstatus zijn. William Harris onderscheidt in zijn artikel over de herkomst van Romeinse slaven vijf mogelijke bronnen:

(1) geboorte/voortplanting, (2) krijgsgevangenschap in context van oorlog, (3) import, (4) zelf-slavernij vanwege schulden, en (5) vondelingen die als slaaf werden grootgebracht, de zogenaamde *threptoi*.¹⁰ Als we deze lijst met mogelijke bronnen voor *'ābādīm* naast het Oude Testament leggen, zien we de eerste vier bronnen helder terugkomen.

Geboorte: kinderen van buitenlandse *'ābādīm* werden standaard ook zelf *'ābādīm* (Genesis 17:12; Jeremia 2:14), zoals dat ook in het Romeinse recht gebruikelijk was, terwijl kinderen van Hebreeuwse *'ābādīm* soms ook een *'ebed* werden (Exodus 21:4), en soms vrij werden (Leviticus 25:53-54). Seksuele relaties, al dan niet gedwongen, tussen een meester en een *'āmā* (of een meesteres en een *'ebed* – zie Jozef) kwamen ook voor; het vermoedelijk beroemdste voorbeeld is Abraham met Hagar (zie bijvoorbeeld Genesis 16:1-4).

Oorlog: in de vele oudtestamentische oorlogen werden ook mensen ‘buitgemaakt’. Mannen en jongens werden echter dikwijls – als mogelijk risico op een vijfde colonne – gedood. Een voorbeeld is Numeri 31:32-35, waar we lezen: ‘Afgezien van de buitgemaakte goederen die de troepen al hadden verbruikt, bedroeg de buit 675.000 schapen en geiten, 72.000 runderen en 61.000 ezels, en verder mensen, namelijk 32.000 vrouwen die nog nooit met een man geslapen hadden.’

Import: er is discussie over de vraag in hoeverre er echte slavenmarkten waren in het oude Israël, maar dat er ‘*‘ābādīm*’ verhandeld werden staat wel vast. Een sprekend voorbeeld van een ad hoc verkoop van een ‘*‘ēbed*’ is de casus van Jozef die aan handelaren verkocht werd (Genesis 37). Verder bestond de mogelijkheid buitenlandse ‘*‘ābādīm*’ te kopen er sowieso (Genesis 15:2; Leviticus 25:44-46) en konden ook veroordeelde Hebreeuwse dieven verkocht worden als ‘*‘ābādīm*’ (Exodus 22:2). Uit verschillende teksten bij de profeten wordt duidelijk dat ondanks verboden ook Hebreeuwse (schuld)slaven verkocht werden (Amos 2:6), zelfs aan niet-Joden (Nehemia 5:8). Kritisch is het Oude Testament overigens wel op de praktijk van mensendienarij (Exodus 21:16).

Zelf-slavernij/schuldslavernij: schuldslavernij is een belangrijke categorie in de Hebreeuwse Bijbel en in de hele oud-oosterse wereld. De schuldslaaf lijkt een aparte categorie te vormen, waarbij opgeroepen wordt de betreffende ‘*‘ēbed*’ als dagloner te behandelen en in het sabbats- of jubeljaar te bevrijden.

De categorie van schuldsclaven lijkt te overlappen (of zelfs samen te vallen) met de categorie van Hebreeuwse ‘*‘ābādīm*’, die pertinent beter behandeld moesten worden dan buitenlandse ‘*‘ābādīm*’. De volgende passage (Leviticus 25:39-41) is illustratief:

Wanneer een van jullie tot armoede vervalt en zichzelf aan jou verkoopt, mag je hem niet als slaaf [‘*‘ēbed*’] laten werken. Je moet hem beschouwen als een loonarbeider of als een vreemdeling die bij je te gast is. Tot aan het jubeljaar zal hij voor je werken, dan hoeft hij je niet meer te dienen en kan hij met zijn gezin terugkeren naar zijn eigen familie en naar de grond van zijn voorouders.

Kwam de betreffende schuldsclaf in handen van een vreemdeling, dan was ook die verplicht hem vrij te laten wanneer het losgeld bijeen was gebracht (Leviticus 25:47-52; Exodus 21:2; Nehemia 5:8). Dat het in de praktijk allemaal niet volgens de oudtestamentische regels functioneerde, blijkt uit allerlei Bijbelgedeeltes, bijvoorbeeld het verhaal over een vrouw die de profeet Elisa om hulp vraagt omdat haar kinderen anders vanwege schulden door haar schuldeiser als slaven

(*‘ābādīm*) verkocht zouden worden (2 Koningen 4:1). Spreuken 22:7 verwoordt deze dynamiek kernachtig: ‘Een rijke heeft macht over armen, wie leent is de slaaf [*‘ebed*] van zijn geldschietter.’ Daarbij komt nog dat er weinig indicaties zijn voor de bevrijding van schuldsnaven bij het genoemde sabbats- of jubeljaar. In het Oude Testament vinden we geen enkele indicatie dat *‘ābādīm* na zes jaar bevrijd werden en voor de rabbijnse periode weten we dat deze wetgeving met de *prosbul* van Hillel afgeschaft werd. Er zijn wel verwijzingen naar grootschalige bevrijdingsacties van *‘ābādīm* te vinden in de Hebreeuwse Bijbel, in Jeremia 34:8-20 en Nehemia 5:1-13, maar het lijkt daar te gaan om eenmalige maatregelen.¹¹

Relevante vragen met betrekking tot de *‘ābādīm* zijn ten slotte wat voor werk zij deden en hoe zij behandeld werden. Ook dat zijn immers indicaties voor hun status. Over dat eerste element wordt over het algemeen aangenomen dat hun economisch belang bescheiden was. Zo stelde Isaac Mendelsohn al in 1949: ‘Although the more prosperous farmers, like the upper middle class in the cities, owned slaves who were employed on the land, slave labour was not a decisive factor in the agricultural life of the Ancient Near East.’¹² Dit lijkt inderdaad overeen te komen met het beeld dat uit het Oude Testament naar voren komt, waarin *‘ābādīm* vaak als opzichters of herders werken.¹³ Gezien hun vermoedelijk bescheiden economisch belang,¹⁴ is het mogelijk dat slaven ook een representatieve functie hadden, oftewel: de hoeveelheid slaven die je had, zei iets over je status.¹⁵ Waar het gaat om de behandeling van *‘ābādīm*, is een aantal verzen indicatief. Uit Job 7:1-2 leren we dat het slavenbestaan geen plezierige is:

Is het aardse leven van de mens geen slavendienst,
brengt hij zijn dagen niet door als een dagloner?
Als een slaaf [*‘ebed*] smacht hij naar schaduw,
als een dagloner wacht hij op zijn loon.

De *‘ābādīm* werden geacht hun meester te vrezen (Maleachi 1:6) en een gevleugeld gezegde was dat je een *‘ebed* niet alleen met woorden discipline kon bijbrengen (Spreuken 29:19) – net zoals een zoon overigens (Spreuken 29:17) – en dat je een *‘ebed* niet moet verwennen (Spreuken 29:21). Zo past het verder niet dat een *‘ebed* heerst over koningen (Spreuken 19:10), of zelfs koning wordt (Spreuken 30:22), en dat *‘ābādīm* te paard rijden terwijl edelen te voet gaan (Prediker 10:7). Los van deze spreuken zijn bepaalde wetsdiscussies ook relevant: zo was het doden (!) van een *‘ebed* bijvoorbeeld niet zonder consequentie (Exodus 21:20-21), maar het bespreken van dit vraagstuk is natuurlijk al veelzeggend:

Wanneer iemand zijn slaaf of slavin [*‘et-‘abdô ’ô ‘et-‘āmâtô*] met een stok slaat en hij of zij sterft ter plekke, dan moet er vergelding

plaatsvinden. Als de slaaf of slavin nog enkele dagen in leven blijft, gaat de eigenaar vrijuit; door het verlies van zijn eigendom is hij genoeg gestraft.

Ook is er de opmerkelijke regel in Exodus 21:26-27 dat een meester die een oog of een tand uitslaat bij zijn *'ebed* of *'amâ*, deze moet vrijlaten. Ik vind het hierbij wel van belang om op te merken dat in ieder geval voor de rabbijnse context er veel vragen zijn of en zo ja hoe deze wetten opgevolgd werden. Een goed voorbeeld is het uitstoten van een tand: in de Jeruzalemse talmoed¹⁶ is een verhaal opgenomen dat de tannaitische *rabban* Gamaliël dit per ongeluk deed bij zijn slaaf Tabi. Daar Gamaliël zeer gesteld was op Tabi, zag hij hierin een mooie kans zijn slaaf in vrijheid te stellen. Rabbi Jehosjua voorkomt dat echter door te stellen dat dit alleen mag als er getuigen zijn. Bovendien suggereert Jehosjua in zijn reactie dat er van vrijlating sowieso geen sprake zou zijn, een boete was voldoende.

***'abâdim* van koningen en van God**

Bovenstaande bespreking toont aan dat de *'ebed* in ieder geval in sommige gevallen een slaaf kon zijn. Volgens verschillende woordenboeken en de meeste Europese vertalingen staat een vertaling van *'ebed* met 'slaaf' echter in grofweg drie gevallen ter discussie: de *'ebed* van de koning, de *'ebed* van God en een categorie *'abâdim* die niet goed lijkt te stroken met onze vooronderstellingen over slaven. Een voorbeeld van die laatste categorie is te vinden in het overzichtsartikel 'Slavery' in de *Anchor Bible Dictionary*, geschreven door de Russische historicus Dandamayev. Hij vindt de (eventuele) slavenstatus van Eliëzer, die Abrahams huishouden bestiert, moeilijk te rijmen met diens mogelijkheid de bezittingen van Abraham te erven (Genesis 15:2).¹⁷ Toch lijkt deze kwestie relatief eenvoudig op te lossen: in de oudheid was het niet ongebruikelijk dat kinderloze koppels hun erfenis nalieten aan hun slaaf of slaven.¹⁸ Exegeten lijken dan ook soms een te stereotiep beeld bij slaven te hebben, dat niet strookt met onze kennis van de antieke slavernij: slaven konden bijvoorbeeld in bijna alle antieke samenlevingen ook hoge posities bekleden, denk hierbij aan de slaven in de *familia caesaris*. Hoewel er zeker gediscussieerd kan worden over een aantal grensgevallen, focus ik me hier op de overige twee categorieën, die van de *'abâdim* van God en van de koning.

De hamvraag bij beide categorieën is hoe ze zich verhouden tot de betekenis van *'ebed* als slaaf. Ik maak voor de beantwoording van die vraag, naast mijn promotieonderzoek, gebruik van een tamelijk onbekende dissertatie, die van Edward J. Bridge over het 'eerbiedig' ('deferential') gebruik van slavernijterminologie in de Hebreeuwse Bijbel. In navolging van Bridge beschouw ik 'slaaf' als de primaire betekenis van *'ebed*. Hoewel afkomstig van het werkwoord 'werken',

laat Bridges onderzoek zien dat *'ebed* niet gebruikt wordt om 'arbeiders' aan te duiden (wel soms een *gal* participium van het werkwoord, zoals in Jesaja 19:9), maar dat 'werk' juist een associatie bij slavernij is geworden.¹⁹ Bridge beargumenteert dat alle andere (mogelijke) betekenissen van *'ebed* metaforisch gebruik zijn van die term, waarbij meer of minder associaties van slavernij (bijvoorbeeld 'eigendom', 'gehoorzaamheid' of 'inferioriteit') door gebruik van de term worden opgeroepen. Zonder uitgebreid in te gaan op de theoretische kanten van lexicografie en metafoorgebruik is de vraag dan of er bij de *'ebed* van de koning en de *'ebed* van God gesproken zou moeten worden van een andere betekenis, al dan niet ontstaan uit een 'dode' metafoor,²⁰ of van nog steeds 'levend' metaforisch gebruik van de primaire betekenis van *'ebed* (denk bijvoorbeeld aan 'slaaf van zonde').

Bridge toont aan dat het gebruik van slavernijterminologie om eerbied uit te drukken een lange traditie had in het Oude Nabije Oosten en mede daardoor dikwijls 'gelexicaliseerd' was (d.w.z.: niet altijd meer herkend werd als metafoor). Hij laat zien dat het gebruik van deze terminologie vooral het verschil in status toont, in het bijzonder de inferieure status, of de 'slaaf' in de relatie. De antieke koning had een sterke macht over zijn onderdanen en hield hun leven en dood in zijn hand, zoals een slaveneigenaar dat zou doen. Een ambtenaar of onderdaan die zich 'slaaf van de koning' noemde, toonde zich bewust van zijn precare positie ten opzichte van de koning: hij wierp zich neer, misschien soms alleen ceremonieel (het gebruik van deze titel heeft ook retorische klanken: 'O koningen, wij zijn uw slaven'), maar vaak ook in zeer concrete en ernstige zin.²¹

Waar het gaat om de *'ebed* van God (zie bijv. Nehemia 10:29-30 en Jesaja 41:8) zijn, naast het aspect van inferioriteit, volgens Bridge ook het aspect van loyaliteit en het element van eigendom van belang. Een heel fundamenteel idee in het Oude Testament hieromtrent – wat mij betreft een kerntekst – is te vinden in Leviticus 25:42 (zie ook Exodus 4:23): 'De Israëlieten zijn *mijn* slaven [*'ābādīm*, NBV21: 'dienaren'], Ik heb hen uit Egypte weggeleid; ze mogen niet worden verkocht zoals slaven [wederom *'ābādīm*] verkocht worden.' We zien hier dat de Israëlieten geconceptualiseerd worden als slaven in de relatie tussen God en mens, én dat deze metaforiek ook gevolgen heeft voor de sociale werkelijkheid: de (metaforische) meester-slaafrelatie tussen God en mens legt immers beperkingen op aan de (reële) slavernijpraktijk van het oude Israël. Overigens laat mijn dissertatie zien, weliswaar voor een latere periode, dat de meester-slaafmetafoor voor de relatie God-mens in veel opzichten haar sociaalhistorische equivalent nadert: God kan de mensen straffen, is soms onnavolgbaar, beheert en beheerst hun levens, verwacht onvoorwaardelijke gehoorzaamheid, maar is ook verantwoordelijk voor eten, kleding en onderdak, is beschermer en heeft een zorgzame, vaderlijke kant.

Aansluitend op die laatste woorden is er nóg een belangrijk aspect aan het gebruik van de slavernijmetafoor voor God. Vergelijkbaar met het werk van Dale B. Martin voor het Nieuwe Testament²² benadrukt Bridge dat de statuskwestie in relatie tot God ook een positieve uitwerking heeft: “Those who are close to God derive status from that closeness, whether king, other leader, prophet, or temple functionary.”²³

Conclusie: hoe te vertalen?

Hoewel Bridge betoogt dat het eerbiedig gebruik van de slavernijterminologie vooral draait om het machtsverschil en niet om slavernij in de gebruikelijke zin, toont hij tegelijkertijd aan dat Bijbelteksten regelmatig met slavernijassociaties ‘spelen’ (zoals in het geval van Leviticus 25:42 hierboven). Volgens Bridge laat dit zien dat we hier niet te maken hebben met een dode metafoor.²⁴ Zoals hij concludeert: ‘It seems that for some reason, the hierarchical nature of ancient Near Eastern and biblical societies was felt to be best expressed with master-slave language.’²⁵ Voor het vroege christendom heeft De Wet voor deze dominantie van slavernijterminologie de term ‘doulologie’ ontwikkeld.²⁶

Dit brengt ons bij de slot- en kernvraag van dit artikel, namelijk hoe het best de term ‘*ebed* (en zijn vrouwelijke evenknieën) te vertalen. Op basis van het werk van Bridge en vergelijkbaar onderzoek voor het Nieuwe Testament en de rabbijnse literatuur, concludeer ik dat het gebruik van de slavernijmetafoor voor de relatie God-mens een belangwekkende keuze is van de Bijbelse auteurs, die een wereld aan – negatieve en positieve – associaties en verbeeldingen oproept. De slavernijmetafoor vertalen met ‘zachtere’ termen als ‘dienaar’ of ‘knecht’, met hun ‘middeleeuwse en 19^e-eeuwse associaties’,²⁷ leidt de lezer weg van dit metafoorveld mét al zijn spanningen. Die spanningen doen er echter juist toe: de hierboven geciteerde NBV21-vertaling van Leviticus 25:42 heeft een wezenlijk element verloren door haar inconcordante vertaling. Een consequente vertaling met slavernijgerelateerde terminologie doet mijns inziens dan ook meer recht aan de Bijbelse verbeelding. De ‘problemen’ die dat oproept door hedendaagse associaties met de koloniale slavernij²⁸ mogen voor die vertaling geen beletsel zijn. Integendeel, een consequente vertaling met ‘slaaf’ en ‘slavin’ zal vermoedelijk bijdragen aan de broodnodige theologische reflectie op het gebruik van de Bijbel in ons eigen koloniale slavernijverleden.

Dr. M.J. Stoutjesdijk promoveerde in 2021 op het gebruik van de slavernijmetafoor in vroegchristelijke en vroegrabbijnse gelijkenissen. Hij werkt als postdoc aan de Protestantse Theologische Universiteit en doet daar onderzoek naar het gebruik van Bijbel en theologie in het Nederlands koloniaal slavernijdebat.

NOTEN

- ¹ Anoniem, *Beschrijvinge van Guiana; Des zelfs Cituatie / Gesontheit / Vruchtbaerheyt ende ongemeene Profijten en Voordelen boven andere Landen*, Hoorn 1676, 27-28.
- ² Idem, 28.
- ³ Zie voor een bespreking van de manier waarop moderne Bijbelvertalingen *doulos* en 'ebed vertalen Anders Martinsen, *Men and Unmen in the Parables of Luke. Reception, Slavery, Masculinity*, diss. University of Oslo 2015, in het bijzonder 51-115. Hector Avalos formuleert het als volgt in zijn zeer scherpe boek over slavernij en Bijbelwetenschap: 'One of the most frequent places where scholars mitigate biblical slavery is in the very words used to describe "slavery".' Zie zijn *Slavery, Abolitionism, and the Ethics of Biblical Scholarship*, Sheffield 2013, 62.
- ⁴ Hoewel de term 'slaafgemaakte' of 'totslaafgemaakte' (en haar Engelse equivalent 'enslaved person') steeds couranter wordt in studies naar koloniale slavernij, is het gebruik ervan voor antieke slavernij nog zeldzaam. Bovendien is de term 'totslaafgemaakte' niet onomstreden, zie bijvoorbeeld Michiel van Kempen, 'On the Use of Dutch "Slaaf" and "Totslaafgemaakte"' in: Jaswina Elahi, Sandra Trienekens en Hans Ramssoedh (red.), *Against Better Judgement. Rethinking Multicultural Society. Liber Amicorum: In Honour of Professor Dr Ruben Gowricharn*, Leiden/Boston 2022, 65-75. Om beide redenen gebruik ik in dit artikel de beter leesbare term 'slaaf'.
- ⁵ Een paar voorbeelden moeten hier volstaan: Jennifer A. Glancy, *Slavery in Early Christianity*, Oxford 2002; J. Albert Harrill, *Slaves in the New Testament. Literary, Social and Moral Dimensions*, Minneapolis 2006; Chris L. de Wet, *The Unbound God. Slavery and the Formation of Early Christian Thought*, London/New York 2018; Marianne Bjelland Kartzow, *The Slave Metaphor and Gendered Enslavement in Early Christian Discourse. Double Trouble Embodied*, London/New York, Routledge, 2018. Zie voor meer literatuur mijn proefschrift 'Not Like the Rest of the Slaves'? *Slavery Parables in Early Rabbinic and Early Christian Literature*, diss. Tilburg University 2021, 40-49.
- ⁶ De Wet, 8.
- ⁷ Orlando Patterson, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Cambridge 1982.
- ⁸ Alle Bijbelcitaten zijn afkomstig uit de NBV21.
- ⁹ Zie bijv. Misjna Bava Kamma 4:3; Babylonische Talmoed Bava Kamma 33a, 38a.
- ¹⁰ William V. Harris, 'Demography, Geography and the Sources of Roman Slaves' in: *The Journal of Roman Studies* 89 (1999), 62.
- ¹¹ Zie Niels P. Lemche, 'The Manumission of Slaves – the Fallow Year – the Sabbatical Year – the Jubel Year' in: *Vetus Testamentum* 36/1 (1976), 54-55.
- ¹² Isaac Mendelsohn, *Slavery in the Ancient Near East. A comparative Study of Slavery in Babylonia, Assyria, Syria, and Palestine from the Middle of the Third*

- Millennium to the End of the First Millennium*, New York 1949, 111-112.
- ¹³ Vergelijk Genesis 20:14; 24:35; 30:43; 32:5; Exodus 9:20-21; 20:10; 20:17; 23:12; Deuteronomium 5:14; 5:21. Niet altijd is geheel duidelijk of het hier gaat om werk als 'huisslaven' of herders.
- ¹⁴ In dit licht wijs ik ook graag, als mogelijk tegenargument, op Ezra 2:64-65, waaruit geconcludeerd kan worden dat op dat moment het relatief hoge percentage van 14% van de Joodse gemeenschap uit slaven bestond.
- ¹⁵ Catharine Hezser, *Jewish Slavery in Antiquity*, Oxford 2006, 125.
- ¹⁶ Jeruzalemse Talmoed Sjevoe'ot 5:7, 36c. Zie Stoutjesdijk, 202.
- ¹⁷ Muhammad A. Dandamayev, 'Slavery – Old Testament' in: David Noel Freedman (ed.), *The Anchor Yale Bible Dictionary*, New Haven/Londen 1992, 6:62.
- ¹⁸ Zie bijv. Sam Tsang, *From Slaves to Sons. A New Rhetoric Analysis on Paul's Slave Metaphors in His Letter to the Galatians*, New York 2005, 54vv, en m.n. voor de oudtestamentische context Victor H. Matthews en Don C. Benjamin, *Old Testament Parallels. Laws and Stories from the Ancient Near East*, New York 1997 (herziene editie), 46vv.
- ¹⁹ Edward J. Bridge, *The Use of Slave Terms in Deference and in Relation to God in The Hebrew Bible*, diss. Macquarie University 2010, m.n. 69, 73-74.
- ²⁰ Een metafoor die ons zo vertrouwd is dat we haar niet meer als zodanig herkennen. Een klassiek voorbeeld is de 'voet' van de berg.
- ²¹ Westbrook schrijft dat het gebruik van de terminologie van slaaf en meester voor de relatie tussen een vazal en een koning 'absolute obedience and servitude from the vassal and no reciprocal obligations from the overlord' impliceert. Hij spreekt in dit verband over een 'despotic, one-sided relationship.' Zie Raymond Westbrook, 'Patronage in the Ancient Near East' in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 48/2 (2005), 223.
- ²² Dale B. Martin, *Slavery as Salvation. The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*, New Haven 1990.
- ²³ Bridge, 285.
- ²⁴ Bridge, 286.
- ²⁵ Bridge, 291.
- ²⁶ Zie De Wet, 8vv.
- ²⁷ Sigrid Lampe-Densky, *Gottesreich und antike Arbeitswelten. Sozialgeschichtliche Auslegung Neutestamentlicher Gleichnisse*, Frankfurt am Main 2012, 307.
- ²⁸ Ellingworth bijvoorbeeld schrijft dat het woord 'slaaf' te veel 'misleading connotations' heeft – namelijk naar de transatlantische slavenhandel – om gebruikt te worden, 'with the probable exception of contexts which explicitly contrasts the *doulos* with a *kurios* or a free person.' Zie Paul Ellingworth, 'Servant, Slave, or What?' in: *The Bible Translator* 49/1 (1998), 126.



Webinarserie Geroepen om vrij te zijn

150 jaar geleden kwam in Suriname en de Nederlandse Antillen een einde aan de slavernij. Het Nederlands-Vlaams Bijbelgenootschap verzorgt in oktober en november drie webinars voor voorgangers en theologen om vanuit Bijbels perspectief stil te staan bij slavernij, onderdrukking en de macht van geld. De Bijbel schetst immers een visioen van vrijheid voor alle mensen.

In de webinars bekijken we de Bijbelse teksten met een sociaal-maatschappelijke bril. We zien slavernij in samenhang met gedwongen migratie, uitbuiting en de macht van geld. Centraal staat de Bijbelse boodschap van bevrijding, zowel maatschappelijk als geestelijk. Het eerste webinar behandelt een centraal thema in het Oude Testament: de bevrijding van Israël uit de slavernij in Egypte. Het tweede webinar gaat in op wat Jezus zegt over de macht van geld en goed. In het derde webinar bespreekt Marlon Winedt de concrete casus van Onesimus aan de hand van de Brief aan Filemon (zie ook zijn artikel in dit nummer). Deze interactieve webinars bieden inspiratie aan voorgangers en theologen om slavernij en bevrijding aan de hand van de Bijbel te thematiseren in hun werk.

Dag, tijd en aanmelding

De webinars worden gehouden op maandagochtend van 10-11 uur.

30 oktober: Israël en de exodus: bevrijding uit slavernij.

6 november: Niemand kan twee heren dienen. Jezus en de macht van het geld.

13 november: Paulus en Onesimus. Slaven en vrijen in de vroeg-christelijke beweging.

Deelname is gratis, vooraf aanmelden is noodzakelijk, via bijbelgenootschap.nl/webinars.



De grondtoon van de Schrift in Psalm 37: een agrarische lezing

Sam Janse

Exegeten en vertalers stelden zich tot nu toe de vraag of 'eres' in Psalm 37 vertaald moet worden met 'land' of met 'aarde'. Sam Janse verkent de vertaalgeschiedenis van dit woord in deze psalm en aanverwante passages. Hij pleit voor een vertaling met 'grondbezit', 'familiegrond' of 'akker' en onderbouwt dit vanuit de agrarische werkelijkheid van destijds. Deze agrarische lezing van Psalm 37 levert een theologische verfijning op: in de Hebreeuwse Bijbel is het land geen theologische abstractie; het wil ervaren worden in bezit, beheer en opbrengst van de boerenakker van de Israëlitische familie. Zoals het land Israël soms pars pro toto staat voor de hele aarde, kan de akker van een boerenfamilie het beloofde land representeren.

◀ Boaz onderhandelt over de aankoop van het land van Naomi. Gravure *Boaz en de ouderlingen*, Hendrik Goltzius, 1578. © Rijksmuseum.

Hoe nauw de Bijbel aansluit bij het dagelijks leven en hoe door en door agrarisch het dagelijks leven destijds was, komt scherp naar voren in het prachtige boek van Ellen F. Davis, *Scripture, Culture and Agriculture. An Agrarian Reading of the Bible* (2009). Een van de teksten die zij uitgebreid behandelt vanuit haar agrarische lezing is Psalm 37.¹ Geïnspireerd door haar aanpak heb ik een grondige studie gemaakt van deze psalm en kom daarin tot een andere vertaling van *ereš* dan de gebruikelijke.

Ik heb in mijn wetenschappelijke loopbaan regelmatig reserves gevoeld tegen nieuwe, specifieke leeswijzen van de Bijbel (zoals feministisch, postkoloniaal), terwijl ik na serieuze kennisname toch moest toegeven dat de vertegenwoordigers van zo'n nieuw interpretatiekader misschien niet over de hele linie gelijk hadden, maar dat ze mij wel een bril leenden waardoor ik dingen opmerkte die me tot op dat moment niet waren opgevallen.

Zo is het me ook vergaan met het boek van Davis en haar agrarische lezing van het Oude Testament. Misschien ziet ze de boer en de boerin weleens opduiken waar ze niet zijn, maar haar betoog overtuigt me in grote lijnen wel. Wij, eenentwintigste-eeuwers, geïndustrialiseerd, gemechaniseerd, gedigitaliseerd en gerobotiseerd, weten amper nog waar het voedsel vandaan komt. De lijn tussen wat op het land groeit en wat we eten, is lang en ondoorzichtig geworden. We beseffen niet goed hoe anders dat voor de Israëlitische boer en boerin was: ze aten van hun eigen land. Het zaad dat ze zaaiden was het brood dat ze uit de mond van hun kinderen spaarden en daarom zaaiden ze soms onder tranen (Psalm 126:5-6). Want de honger lag altijd op de loer. Bij een misoogst werd het gelijk spannend, bij twee droge jaren grijsde de dood hen toe. Daar komt bij dat in de agrarische samenleving van Israël en zijn buurlanden bijna iedereen boer was. Er waren uitzonderingen: er was een hof met ambtenaren, er waren priesters, er waren ambachtslieden en soldaten. Maar zij zullen, naar ik inschat, hooguit een paar procent van de bevolking hebben uitgemaakt. Zelfs de eerste koning van Israël, Saul, deed volgens het verhaal van 1 Samuel 11:5 nog boerenwerk terwijl hij al aan de macht was.

Dat betekent dat we, meer dan we veelal doen, de agrarische werkelijkheid achter de oudtestamentische teksten moeten veronderstellen. Daar helpt het boek van Davis bij. Op de achtergrond van die teksten staan doorgaans de vragen: Wanneer komt de regen? Is er in de komende tijd genoeg brood? Blijft het land in de familie? Dat is een zaak van leven of dood. Dit besef kan ook gevolgen hebben voor de manier van vertalen. Ik neem Psalm 37 als voorbeeld. Voor exegeten en vertalers is het tot nu toe de vraag geweest of hier vertaald moet worden met 'land', of dat er een grotere cirkel getrokken moet

woorden: 'aarde'. De vraag die ik in dit artikel stel, is of de cirkel juist niet kleiner moet worden getrokken: 'grondbezit', 'familiegrond', 'akker'.

De betekenis van 'eres

In Psalm 37 is *'eres* een kernwoord. Het komt zes keer voor, waarvan één keer als object van *škn*, 'bewonen' (vers 3) en vijf keer als object van *yrs*, 'beërven', 'verkrijgen', 'als erfdeel verkrijgen' (verzen 9, 11, 22, 29, 34; 'bezitten' in de NBV21).

In de oude, voorreformatorenische en reformatorenische vertalingen is *'eres* in deze psalm soms vertaald met 'aarde' ('earth', 'Erde', 'terre'), soms met 'land' ('land' 'Land', 'pays').² Opvallend is het dat in de oude Nederlandse Bijbeluitgaven de vertaling met 'land' domineert en dat de Statenvertaling toch voor 'aarde' kiest. Daarbij zagen de vertalers waarschijnlijk het eschatologische visioen van de nieuwe hemel en de nieuwe aarde oplichten en wilden ze uitkomen bij het woord waarmee ze ook *gē* in Matteüs 5:5 vertaalden.

Moderne vertalingen kiezen in het Nederlands, Engels, Duits en Frans vrij algemeen voor respectievelijk 'land', 'land', 'Land' en 'pays'.³ Dat doet meer recht aan de concrete, aardse, *diesseitige* grondtoon van het Oude Testament. Bij de vertaling 'land' krijgen we een ander plaatje dan bij 'aarde': Israël heeft *het land Kanaän* van God de HEER gekregen en mag daar als volk wonen te midden van de andere volken.

Moderne psalmcommentaren geven hetzelfde beeld. Van de zesentwintig commentaren die ik heb geraadpleegd bieden vijf in de verzen 9, 11, 22, 29, 34 de vertaling 'aarde' of een Engels, Duits of Frans equivalent daarvan, terwijl eenentwintig exegeten kiezen voor 'land' of een vergelijkbaar woord.⁴

Nu heeft de NBV21 in continuering van de NBV in vers 34 een afwijkend, maar buitengewoon interessant alternatief gekozen: 'Hij zal je aanzien geven en grondbezit.' Dat roept de vraag op of *'eres* elders in Psalm 37, en misschien ook wel daarbuiten, eveneens in deze geest moet worden vertaald. Dat het in de *struggle for life* waar deze psalm over spreekt niet zozeer gaat over het verre visioen van de universele vrede, maar meer over het concrete bestaan in het land Israël, hebben de exegeten intussen wel duidelijk gemaakt: 'land' verdient de voorkeur boven 'aarde'. Mogen we op dit pad nog een stap verder gaan en zeggen dat 'grondbezit' als verwijzing naar het voorouderlijke, overgeërfde lapje grond de intentie van de psalm beter uitdrukt dan 'land'? Dat vraagt om grammaticaal, lexicografisch en exegetisch onderzoek.

Gebruik van het lidwoord

In Psalm 37 komt het woord *'eres* zes keer voor, en telkens zonder lidwoord. Dat laatste zien we ook in de verwante tekst Psalm 25:13. Vinden we hier een aanwijzing dat het niet gaat om de aarde of het land als collectief bezit, maar om familie-eigendom? Waarschijnlijk niet.

Lettinga zegt over het lidwoord: ‘Terwijl het in proza vrij regelmatig wordt gebruikt, komt het in de poëtische stukken van het Oude Testament betrekkelijk weinig voor.’⁵ In Psalm 44:4 vinden we ook de combinatie van *yrs* met *eres* zonder lidwoord, terwijl het daar duidelijk gaat om het collectieve gebeuren van de inname van het land. Deze weg loopt dus dood.

De rechtvaardigen zijn hier de armen

Zoals in vele psalmen is er ook in Psalm 37 sprake van vijanden en tegenstanders. De zondaars staan tegenover de rechtvaardigen. De psalm duidt beide categorieën met een veelheid van termen aan.⁶ Wie zijn de tegenstanders in deze psalm? De commentaren kiezen overwegend voor de interpretatie dat het hier niet gaat om buitenlandse vijanden, maar om een tegenstelling binnen het volk Israël. Hier krijgen de onderdrukten een stem.

Wie zijn die rechtvaardigen? Conflicten in Israël kunnen net als elders over alles gaan: eer, goede naam, seks, moord en doodslag, diefstal, bezit, enzovoort. Maar ik denk dat een sociaaleconomische benadering deze psalm het meest recht doet. Het komt ook overeen met wat we bij de profeten en in de na-exilische berichten (Nehemia 5:1-13) vinden over misstanden in de samenleving. Erich Zenger zegt dat met het woord *eres* het land als ‘Heilsgabe’ wordt aangeduid en dat dat thema hier ‘armentheologisch’ uitgewerkt wordt.⁷ Dat betekent dat de rechtvaardigen de armen zijn die verdrukt en in hun bestaan bedreigd worden. Dan ligt de nadruk hier niet op Israël als eenheid, maar op de scheidslijn die door het volk heen loopt: er zijn rechtvaardigen en er zijn zondaars, armen en uitbuiters. Het geschenk van God wordt hier niet zozeer aan het hele volk beloofd, maar aan die boerenfamilies die uitgebuit worden en hun hoop daarbij op God, de HEER, hebben gevestigd. Een nuance past hier wel: er zijn blijkens vers 21 en 26 ook bemiddelde rechtvaardigen die bereid zijn geld te lenen aan een arme in nood.

Een blinde vlek in de uitleg

Ik bemerk bij de uitleggers van Psalm 37 een zekere verlegenheid met wat er in deze psalm over het land wordt gezegd. De armen die met de rechtvaardigen geïdentificeerd worden, zullen het land ‘beërven’ (o.a. vers 9) en bewonen (vers 3). Maar zij wonen toch al in het land Israël?

De vroeg twintigste-eeuwse Bijbelgeleerde Harris Birkeland meende dat het in deze psalm gaat om een herovering van het land en een opnieuw in bezit nemen ervan. Het spreken over zwaard en boog in vers 14 zou daarop wijzen.⁸ Deze uitleg heeft echter geen navolging gevonden, ongetwijfeld omdat in de psalm de tegenstellingen binnen Israël evidenter zijn dan die tussen dit volk en zijn buitenlandse vijanden. De klassiek-christelijke exegese had een andere oplossing: het gaat om het hemelse land, de nieuwe aarde. Ze werd daarin geholpen doordat

'eres en *gē* inderdaad ook 'aarde' kunnen betekenen. Met behulp van de allegorische methode kon het oudtestamentisch spreken over de aarde ook eschatologisch en geestelijk worden geduid.⁹

In de moderne Bijbelwetenschap wordt deze lijn zelden meer gevolgd. Een vergeestelijkende exegese waarbij het woord *'eres* van zijn Israëlitische en überhaupt aardse connotaties wordt losgemaakt is passé. Wel zijn er pogingen om, zonder in de allegorische valkuilen van het verleden te stappen, het land te verstaan als metafoor voor iets groters. Johannes Bremer citeert in dit verband Frank-Lothar Hossfeld bij wie het land verwijst naar de aarde en tegelijk naar het ultieme, eschatologische heil.¹⁰ Bremer probeert zelf ook de focus van Psalm 37 (en andere psalmen) te verleggen van het concrete land naar het grotere heilsgoed waar het aan refereert: 'All these psalms refer to a *particular conception of land* (...). Furthermore, none of them focuses on land itself, rather we witness *the heritage and possession of land as a reward for a good and righteous way of living*' (cursivering in het origineel).¹¹ Het aardse karakter van het land wordt niet ontkend, maar verwijst in al zijn aardsheid naar iets anders en groters.

Hubert Irsigler meent dat de zoektocht naar gerechtigheid en verzoening voor de armen/rechtvaardigen in Psalm 37, 49 en 73 leidt 'to a new trust in YHWH, to a new hope, and to a renewed capability of communal life'.¹² Volgens hem moet de toezegging om het land te 'beërven' en te bewonen niet betrokken worden op het individuele of familiale boerenbezit: 'Not the small allotment of the farmer is meant, but the land given to Israel by YHWH as the deuteronomic and deuteronomistic formula *yrš 'eres* "to inherit the land" emphasizes.'¹³ Daarbij laat hij buiten beschouwing dat deze na-exilische psalm het concept van de eenheid van het volk loslaat en dat de uitdrukking *yrš 'eres* in Psalm 37 dus een andere betekenis krijgt dan in Deuteronomium. Irsigler vergeestelijkt het niet, want het gaat hem om een rechtvaardige samenleving, maar hij maakt ook niet duidelijk hoe de landbelofte dan in vervulling moet gaan voor de mensen, de armen, die al in het land wonen.

Joachim Krause lost het probleem weer anders op.¹⁴ 'Moeten we aannemen dat de auteur van Psalm 37 voorstelt nieuwe landen te veroveren?' vraagt hij zich retorisch af.¹⁵ Duidelijk niet. Het land is al veroverd en waar het om gaat is dat de rechtmatige bewoners (dat zijn de armen) daar blijven wonen en zich in dat bezit verheugen.¹⁶ Hij probeert lexicografisch te bewijzen dat de uitdrukking 'het land beërven' (*yrš 'eres*) ook kan betekenen 'in het land blijven wonen'.¹⁷ Volgens hem is dat ook in Psalm 37 de meest voor de hand liggende verklaring: 'to possess the land, to enjoy possession of the land'.¹⁸

Dat Psalm 37 met *'eres* 'stuk grond' bedoelt in de zin van familiaal grondbezit, komt, behalve bij Ellen Davis, in de door mij onderzochte literatuur niet naar voren. Dat is het opmerkelijkst in het artikel van Patrick Miller, omdat hij wel op de publicatie van Davis ingaat, maar

niet de mogelijkheid oppert van 'eres als particulier grondbezit.¹⁹ Iets dergelijks geldt ook voor de bijdrage van Emke Jelmer Keulen die over Psalm 37 stelt: 'The Psalm does not struggle with a national issue, but deals with the experience of individuals...'²⁰ Toch verbindt ook hij daaraan niet de consequentie dat de individuele boer correspondeert met het individuele grondbezit. Is er sprake van een blinde vlek in de uitleg van deze psalm?

'Eres: grond als familiebezit

Bij de vertaling 'grond' of 'grondbezit' ligt de focus niet op het collectief van het volk Israël dat als volkseenheid, voor het eerst of opnieuw, het land Kanaän ontvangt maar op de boerenfamilie die een stuk grond als erfdeel heeft gekregen om dat te bewerken en te bewaren. De familie heeft het ontvangen van de vorige generatie en moet het overdragen aan de volgende. Dit is het punt dat Davis in haar genoemde publicatie wil maken.

Het woord 'eres heeft in het Oude Testament een royale bandbreedte. Het betekent niet alleen 'aarde' en 'land' (van Israël of van andere volken), maar ook kleiner: 'stamgebied' (Jeremia 1:1; 1 Kronieken 13:2). Kan het in sommige teksten een nog kleiner stuk grond aanduiden en met 'akker', 'landbezit', 'Grundstück', 'allotment', worden vertaald? Bijvoorbeeld



▲ Elia bestraft Achab in de wijngaard van Nabot. Prent van Caspar Luyken uit: Jan Luyken, *De schriftuurlyke geschiedenissen en gelykenissen van het Oude en Nieuwe Verbond*, Amsterdam 1712. © Rijksmuseum. Foto: Wikimedia Commons.

in Psalm 37? Volgens de woordenboeken van Gesenius en Koehler-Baumgartner wel.²¹ Beide verwijzen naar Genesis 23:15 en Exodus 23:10.²² In de Genesistekst gaat het over Abraham die voor vierhonderd sjekel zilver een stuk grond van Efron koopt om Sara te kunnen begraven. Het is mogelijk dat hier bewust het woord *'eres* gebruikt wordt. In de verhalen van Genesis over Abraham zijn de kernwoorden: 'land' en 'zoon'/'volk'. Zij drukken Gods beloften aan Abraham uit. Die beloften dreigen niet vervuld te worden, hoewel er op het nippertje een zoon geboren wordt. Parallel daaraan is de verwerving van het *'eres* voor Sara's graf het begin van de inlossing van de landbelofte. Het ene perceel kan blijkbaar het hele land representeren. Het is minimaal, maar het is toch *'eres*.

Exodus 23:10 is een richtlijn voor de individuele boer: 'Zes jaar achtereen mag je je land (*'arṣekā*) inzaaien en de oogst binnenhalen'. Een paar verzen verderop, in vers 19, staat het synoniem dat ook voor de boerenakker wordt gebruikt: *'ādāmā*. Volgens Clines kan *'eres* ook in Leviticus 19:9 en 1 Koningen 11:18 in de zin van persoonlijk of familiaal grondbezit opgevat worden.²³

Ook in Jeremia 12:15 is waarschijnlijk aan het individuele, of liever familiale landbezit gedacht: 'Maar nadat Ik hen heb weggerukt, zal Ik Mij weder over hen erbarmen en hen terugbrengen, een ieder naar zijn erfdeel (*naḥālā*) en een ieder naar zijn land (*'eres*)'. Zo zegt de NBG-vertaling 1951 het en ik citeer deze bewust omdat daar de volgorde van de Hebreeuwse tekst behouden blijft: eerst *naḥālā* en dan *'eres*. De NBV21 keert de volgorde om, waarschijnlijk omdat de vertalers en revisoren *'eres* als het grondgebied van een volk zien en dat als grotere eenheid voorop willen zetten. Maar het lijkt me goed om de volgorde van het Hebreeuws te honoreren en de mogelijkheid open te houden dat deze twee woorden synoniemen zijn die beide het familiale boerenbedrijf aanduiden.²⁴

In 1 Koningen 22:36 is het eveneens waarschijnlijk dat *'eres* geen nationale, maar een familiale grootheid is: 'Toen ging er tegen zonsondergang een luide kreet door het leger: Ieder naar zijn stad, ieder naar zijn land' (NBG 1951). Omdat het waarschijnlijk is dat de tweede plaatsaanduiding de eerste preciseert zullen we onder 'land' het eigen stukje grond van de boerensoldaat moeten verstaan.

De conclusie van ons onderzoek is dat het woord *'eres* niet alleen de aarde en het land (Israël), maar ook het familiale grondbezit kan aanduiden.

Maatschappijhervorming of universele transformatie?

Gaat het in de beloften van Psalm 37 om de verwachting van een maatschappelijke hervorming in de geest van Nehemia 5:1-13 of om een verdergaande, universele transformatie van de hele schepping? Eleuterio Ruiz denkt aan het laatste. Hij wijst op het idioom van de psalm dat kenmerkend zou zijn voor een universeel-prophetische boodschap.²⁵ Het 'nog even' (*'ōd mā'at*) van vers 10 vinden we ook in de profetische literatuur: ook in Jesaja 29:17 en Jeremia 51:33 brengt het gericht van God een

totale verandering van alle verhoudingen teweeg.²⁶ Het werkwoord *krt* zou eveneens ingebed zijn in de profetische oordeelwoorden zoals we die in Zacharia 13:8 vinden en daarmee een totale en kosmische omwenteling van deze werkelijkheid aanduiden.²⁷ De uitdrukking ‘zijn dag’ (*yômô*; vers 13) verwijst volgens Ruiz naar de grote oordeelsdag van de HEER.²⁸

We hoeven deze Zuid-Amerikaanse Bijbelwetenschapper niet te verdenken van een vergeestelijkende theologie, maar de vraag blijft of zijn argumentatie dwingend is. Mijns inziens niet. Het ‘nog even’ van vers 10 vinden we inderdaad in Haggai 2:6 terug als een aanwijzing dat de kosmische verandering van hemel en aarde op handen is, maar in Hosea 1:4 verwijst het naar een nabij gebeuren: de val van de dynastie van Jehu. En de uitdrukking ‘zijn dag’ (*yômô*) laat zich op grond van 1 Samuel 26:10 en Job 18:20 goed interpreteren als een individuele of collectieve afrekening binnen de geschiedenis.

Psalm 37 wijst in de richting van een sociaaleconomische, agrarische lezing en focust dus meer op het concrete boerenbedrijfje dan op een groots visioen waarin het recht op de hele aarde zegeviert.²⁹ Beter nog: vanuit het grote visioen van deze psalm kunnen de kleine boeren hun rechten opeisen: ‘We want them here, and we want them now.’

In vers 25 is sprake van kinderen die bedelen om brood. In vers 18 wordt aan de onschuldige beloofd dat zijn *nahālā* behouden blijft. De *nahālā* is het erfdeel, het stuk grond, dat van vader op zoon en, als er geen zonen zijn, van vader op dochter moet overgaan (Numeri 27:1-11). Zo kan vers 19 ook zeggen dat er in tijden van hongersnood toch te eten is. Sociaaleconomische verhoudingen vinden we ook in vers 16, waar het weinige van de rechtvaardige tegenover de rijkdom van de zondaars wordt gesteld. Het tegenbeeld van de onrechtvaardige uitbouter die misbruik maakt van de economische situatie om de arme van zijn grond te verdrijven, zien we in de verzen 21 en 26. Daar is sprake van een rechtvaardige die blijkbaar kapitaal overheeft en daarvan kan geven of lenen aan de behoeftige die het anders niet redt. Dat het hier twee keer over geld lenen gaat, wijst ook op de strijd van de boer om te overleven. Dat het in Psalm 37 niet gaat om een genoegdoening in de verre toekomst, maar om het herstel van rechtvaardige verhoudingen tijdens het leven van de psalmist en zijn tijdgenoten, wordt ondersteund door vers 25. Daar zegt de dichter dat hij nooit een rechtvaardige heeft gezien die ten onder ging en nooit diens kinderen heeft zien bedelen om brood. Dat wordt vaak geïnterpreteerd als gemakkelijke theologie over het alwijze Godsbestuur, maar het kan ook zijn dat de dichter getuige is geweest van maatregelen die vergelijkbaar zijn met de beslissingen die Nehemia neemt (Nehemia 5:1-13) om de akkers weer te laten terugkeren naar de oorspronkelijke eigenaars.³⁰ In elk geval spreekt de psalmist over een realiteit die hij in zijn eigen leven ervaart. Daar worden in het Oude Testament andere ervaringen naast gezet, maar duidelijk is dat in Psalm 37 de focus ligt op brood, grond en (over)leven.

Deze uitleg betekent geen absolute breuk met de vigerende exegese. Natuurlijk gaat het in Psalm 37 om het land dat beloofd is aan Abraham. Maar dat land is geen theologische abstractie; het wil ervaren worden in bezit, beheer en opbrengst van de boerenakker van de Israëlitische familie. Zoals het land Israël soms *pars pro toto* staat voor de hele aarde,³¹ kan de akker van een boerenfamilie het hele beloofde land representeren. Aarde, land en akker vormen concentrische cirkels.³²

Verwante teksten

Zijn er meer teksten waar *'eres* om een andere uitleg en vertaling vraagt? Ik heb al gepleit voor een andere vertaling van Jeremia 12:15. De exegeten wijzen vaak op de verwantschap tussen Psalm 25 en 37.³³ Over degenen die respect voor God hebben, wordt in Psalm 25:13 gezegd: 'Hun leven verloopt in voorspoed en hun kinderen zullen het land bezitten.' Vrijwel alle mij bekende moderne vertalingen bieden hier 'land', 'Land', 'pays'. Maar de Groot Nieuws Bijbel maakt een andere keuze: 'Hem zal het goed gaan, zijn land zal overgaan op zijn zonen.' Het bezittelijk voornaamwoord 'zijn' bij land richt de blik op de boerenfamilie die, zoals de Thora voorschrijft, het familie-eigendom ongeschonden moet overdragen aan de volgende generatie. Een alternatief zou zijn: 'en hun kinderen zullen op hun eigen grond wonen'. Op de achtergrond staat niet het hele volk als collectief, maar dat deel ervan dat de geboden van God in acht neemt.

Ook Spreuken 2:21-22 vraagt aandacht. De NBV21 vertaalt hier: 'want wie rechtschapen zijn, zullen wonen in het land der levenden', waarbij de laatste vier woorden de vertaling zijn van *'eres*. Is dat niet te vrij, te algemeen, te zeer abstraherend van de grond waarop de boer werkt en leeft? Phil J. Botha laat de overeenkomst tussen Psalm 37 en deze tekst uit Spreuken zien en denkt dat de wijsheid van het spreukenboek gezaghebbend was voor de dichter van de wijsheidpsalm 37.³⁴ Dan moet ook een herziening van Spreuken 2:21 (NBV21) overwogen worden. En moet dan ook vers 22 niet anders, explicieter: 'Maar wie kwaad doen, worden verdreven van hun grond, wie God niet trouw zijn, worden ervan weggevaagd', in plaats van 'Maar wie kwaad doen, worden verdreven, wie God niet trouw zijn, worden weggevaagd'?

Een agrarische vertaling van Psalm 37

Wat betekent een groene, agrarische exegese voor de vertaling van Psalm 37? In elk geval dat de lezer bij de vertaling van het woord *'eres* denkt aan het familiale grondbezit van de Israëlitische boer. Daarvoor is het woord 'grond' geschikter dan 'land'. Vers 9 luidt in de NBV21 nu: 'Wie hopen op de HEER, zullen het land bezitten.' Dat zou kunnen worden: 'Wie hopen op de HEER, mogen op hun grond blijven wonen'. Dat is in lijn met vers 34 waar de NBV21 al voor 'grond(bezit)' heeft gekozen: 'Hij zal je aanzien geven en grondbezit.' Het lijkt me gewenst om *'eres*

in de verzen 9, 11, 22, 29, 34, indien mogelijk, concordant te vertalen. Lukt dat ook in vers 3? Daar komt *'eres* ook voor, maar dan in verbinding met het werkwoord *škn* (wonen). 'Woon op je grond' is minder gelukkig. Maar als het samengenomen wordt met het vervolg kan het wel: 'Woon veilig op je eigen grond.' Dit vers heeft vier imperatieven en het is grammaticaal te verdedigen dat de laatste twee een belofte uitdrukken.³⁵ Dan kan de vertaling worden: '... dan mag je veilig op je eigen grond wonen.' De laatste bewoording heeft mijn voorkeur. De Bijbel in Gewone Taal (BGT) heeft hier ook als belofte vertaald: 'Dan zul je veilig leven in het land waar je woont.' Dat in de verzen 9, 11, 22 29 en 34 van de BGT *'eres* getransponeerd is naar 'vrede' lijkt me overigens minder gelukkig. Leesbaarheid is daar niet mee gewonnen en de psalm is abstracter, minder 'aards' geworden dan nodig is.

Ik besef dat er ook een nadeel zit aan de vertaling met 'grond'. Het verband met teksten waar het land als collectief grondbezit wordt ontvangen wordt zwakker. Een verbetering kent vaak ook minpunten. Vertalingen als de NBV21 laten echter de verstaanbaarheid van de tekst prevaleren boven het beginsel van de concordantie.

Een groene exegese moet verder leiden tot heroverwegingen bij de vertaling van de woorden *nahālā* ('erfelijk grondbezit') en *yrs* ('beërven', 'verkrijgen'). In Psalm 37:18 en op vele andere plaatsen heeft de Statenvertaling *nahālā* met 'erfenis' vertaald en biedt de NBV21 het woord 'bezit'. Als Davis gelijk heeft dat dat woord het onvervreembare karakter van het grondbezit uitdrukt en de verbinding tussen het voor- en nageslacht aanduidt, moet wellicht vaker met 'erfbezit' of 'erfdeel' vertaald worden dan nu gebeurt. Ook bij het werkwoord *yrs* moet overwogen worden in hoeverre 'bezitten' een adequate vertaling is. Zijn 'bezit' en 'bezitten' bij nader inzien niet al te moderne noties om de familiale band met de grond weer te geven waarop de Hebreeuwse Bijbel zoveel nadruk legt?

Een groen perspectief

Davis laat zien dat de omgang met de grond in het Oude Testament een economie van duurzaamheid vertegenwoordigt en meent dat ons daarin een uitweg geboden wordt uit onze agrarische en klimatologische crises.³⁶ Haar boek is een vlammend betoog tegen het grootgrondbezit van toen en nu dat uit is op snelle winsten, en vóór duurzame productie waarin het verleden verbonden wordt met de toekomst, het voorgeslacht met het nageslacht. Doordenking van Bijbelse kernwoorden als *'eres* ('land', 'grond'), *nahālā* ('erfelijk grondbezit') en *yrs* ('beërven', 'verkrijgen') wijst daarbij nog steeds een begaanbare weg. Davis' theocentrische uitgangspunt helpt ons verder. De Israëliet is geen bezitter van de grond, want dat is God, volgens Leviticus 25:23: 'Land mag nooit verkocht worden zonder recht van terugkoop, want het land behoort Mij toe en

jullie zijn slechts vreemdelingen die bij Mij te gast zijn.³⁷ De mens mag erop wonen en ervan leven. Dat fundeert én begrenst zijn rechten. Deze levenshouding staat volgens haar haaks op de westerse, in het bijzonder de Amerikaanse economie waar deze wet geldt: ‘Get big or get out.’³⁸ Het verhaal van Nabot is voor haar illustratief.³⁹ Oudtestamentische profetenwoorden over de rijken die de kleine boeren tot slaaf maken en zo akker aan akker voegen (Amos 2:6-8; 5:11-12; Jesaja 5:8-10; vgl. Nehemia 5:1-13), veranderen in felle protesten tegen de huidige agro-industrie die het leven van de komende generaties bedreigt. Davis pleit voor ‘a modest materialism’,⁴⁰ maar dat staat haaks op de nietsontziende, allesvernietigende graaicultuur van ons hedonisme. Het is een materialisme met een spirituele dimensie. Het weet dat de grond waarop we wonen en waarvan we leven een geschenk is van onze Schepper en daarom respect verdient. Psalm 37 is een getuige van die levenshouding.

Dr. S. Janse is nieuwtestamenticus en emeritus predikant te Ameide.

Onderzoeksproject ‘grond’ aan de Protestantse Theologische Universiteit

Aan deze universiteit start onder leiding van dr. Mireille Klomp een onderzoeksproject over ‘grond’: ‘Grond. Naar een verantwoorde, belichaamde visie op onze verhouding tot de aarde in de context van 21ste-eeuwse klimaat- en ecologische problemen’.

Klimaat- en ecologische veranderingen confronteren christenen behalve met existentiële vragen ook met geloofsvragen: hoe verhouden we ons tot de aarde op een manier die theologisch verantwoord is? Dit interdisciplinaire vijfjarige onderzoeksproject neemt ‘grond’ als uitgangspunt. Het richt zich op visies op en omgang met landbouwgrond van boeren en van kerkelijke gemeenten die grond verpachten. Daarnaast komen visies op aarde, grond en bodem in beeld zoals die in kerkelijke gemeenschappen worden belichaamd in preken en gebeden. Het project wil samen met betrokkenen (waaronder boeren, predikanten, gemeenteleden) een verantwoorde, contextgevoelige theologische visie op grond in Nederland ontwikkelen die christenen en christelijke gemeenschappen dient bij hun gelovige verhouding met de aarde.

Bron: pthu.nl

NOTEN

- ¹ Ellen F. Davis, *Scripture, Culture and Agriculture. An Agrarian Reading of the Bible*, Cambridge 2009, 114-117.
- ² De Vorstermanbijbel (1528-1531), de Liesveltbijbel (1542), de Biestkensbijbel (1560) en de Nederlandse Lutherbijbel (1648) vertalen consequent met 'land' ('lant', 'landt'; Vorsterman heeft in vers 3 'lantschap'). De Leuvense Bijbel (1548) vertaalt met 'aarde' ('aerde', 'eerde'). De Bible Olivétan (1535) biedt consequent 'terre', de vertaling van Luther uit 1545 heeft 'Land'. De Geneva Bible (1560) vertaalt in verzen 3, 9, 22, 39, 34 met 'land(e)' en in vers 11 met 'earth'. De King James Bible (1611) heeft in verzen 3, 29 en 34 'land' en in de andere drie teksten 'earth'.
- ³ Buber en Rosenzweig hebben in vers 9 met 'Erdland' vertaald, maar in de rest van Psalm 37 met 'Land'. Chouraqui vertaalt steeds met 'terre', waarschijnlijk meer op grond van de gewenste concordantie dan op basis van de exegese. De NBV21 heeft in vers 34 een alternatief waarop ik nog terugkom.
- ⁴ De uitzonderingen zijn L. Pirot en A. Clamer, *Les Psaumes (La sainte Bible)*, Paris 1950, 220-230; A.Ch. Feuer, *Tehillim / Psalms* (2 delen) Brooklyn 1978, 2.450-469; J.M. Brinkman, *Psalmen: een praktische Bijbelverklaring* (4 delen, TeT), Kampen 1995-2001, 2.173-175; S. Terrien, *The Psalms. Strophic Structure and Theological Commentary*, Grand Rapids MI 2003; R. Alter, *The Book of Psalms*, New York 2007, 129-133. In vers 3 komt hetzelfde beeld naar voren met dit verschil dat daar Alter, Feuer en Pirot ook voor 'land' of een equivalent daarvan kiezen.
- ⁵ J.P. Lettinga e.a., *Grammatica van het Bijbels Hebreeuws*, elfde druk, Leiden 2000, 154. Zo al eerder W. Gesenius en E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, zesentwintigste druk, Leipzig 1896, 400.
- ⁶ Om het te zeggen met de substantieven die de NBV21 gebruikt: 'slechte mensen' (verzen 1, 9; enkelvoud 38), de 'zondaar(s)' (verzen 10, 12, 14, 16, 17, 20, 21, 28, 32, 34, 35, 38, 40), de 'vijanden van de HEER' (vers 20), de 'vervloekten' (vers 22), de 'uitbuiters' (vers 35). Zij staan tegenover de 'zwakken en armen' (vers 14), de 'rechtvaardige(n)' (verzen 16, 17, 21, 25, 29, 30, 39), de 'onschuldigen' (verzen 18, 37), 'Gods gezegenden' (vers 22), 'zijn dienaar', namelijk van de HEER (vers 33), de 'oprechten' (vers 37).
- ⁷ F.-L. Hossfeld en E. Zenger, *Die Psalmen I. Psalm 1-50* (NEB), Würzburg 1993, 229.
- ⁸ H. Birkeland, *Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur: ein Beitrag zur Kenntnis der semitischen Literatur- und Religionsgeschichte*, Oslo 1933, 274.
- ⁹ Zie S.E. Gillingham, "The righteous shall inherit the Land, and live in it forever" (Ps 37.29). Towards a Theology of a Human and Divine Justice through the Reception History of Psalm 37 in: U. Berges e.a. (red.), *Zur Theologie des Psalters und der Psalmen. Beiträge in memoriam Frank-Lothar Hossfeld*, Göttingen 2019, 411-428.
- ¹⁰ 'Das Land wird (...) zu einem Heilsgut, das den territorialen Rahmen

- sprengt, sich auf die bewohnte Erde ausweitend und zugleich zum Angeld bzw. Ansatz für eine Gottesgemeinschaft wird', F.-L. Hossfeld, 'Die Metaphorisierung der Bezeichnung Israels zum Land im Frühjudentum und im Christentum' in: F. Hahn e.a. (red.), *Zion: Ort der Begegnung. Festschrift für Laurentius Klein zur Vollendung des 65. Lebensjahres* (Bodenheim 1993) 19-33, spec. 33; geciteerd door J. Bremer, "Land" as a Topic in the Book of Psalms?, *Old Testament Essays* 32.2 (2019), 687-715, m.n. 710.
- ¹¹ Bremer, 709.
- ¹² H. Irsigler, 'Quest for Justice as Reconciliation of the Poor and the Righteous in Psalms 37, 49 and 73' in: *Skriften Kerk* 19.3 (1998), 584-604, m.n. 584.
- ¹³ Irsigler, 588.
- ¹⁴ J.J. Krause, 'lārešet 'et hā'āres – "To Possess the Land, to Enjoy Possession of the Land". A Lexicographic Proposal and Its Theological Ramifications' in: *Vetus Testamentum* 71 (2021), 619-630.
- ¹⁵ Krause, 621.
- ¹⁶ Krause, 623.
- ¹⁷ Krause, 622.
- ¹⁸ Krause, 623.
- ¹⁹ P.D. Miller, 'The Land in the Psalms' in: J.T.A.G.M. van Ruiten e.a. (red.), *The Land of Israel in Bible, History, and Theology. Studies in Honour of Ed Noort*, Leiden 2009, 183-196, m.n. 189, 191.
- ²⁰ E.J. Keulen, 'Reversal of a Motiv: "The Land is Given into the Hands of the Wicked." The Gift of Land in some Wisdom Texts' in: Van Ruiten e.a. (red.), 197-208, m.n. 204.
- ²¹ W. Gesenius e.a., *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, achttiende druk, Berlin 1987-2012, s.v.; L. Koehler en W. Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament* 1, Leiden 1967, s.v.
- ²² M. Ottosson, 'אָרץ', *ThWAT* 1, Stuttgart 1973, I.2-II.5, 421-436 en H.H. Schmid, 'אָרץ', *ThHAT* 1, München 1971, 228-236, noemen deze mogelijkheid niet en laten deze teksten onbesproken. Ook aan Psalm 37 wordt weinig aandacht besteed. In Ottosson 'אָרץ', 425, wordt voor Psalm 37 als vanzelfsprekend de betekenis 'Land' aangenomen.
- ²³ D.J.A. Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield 1993-2011, s.v.
- ²⁴ De context spreekt wel over de terugkeer van het volk, maar het 'is is individualiserend. Vergelijk 'is lānahālātō in Jozua 24:28; Rechters 2:6; 21:24. De inbezitname van het land culmineert in de ontvangst van de boerenakker door de individuele boer(enfamilie). Dan pas is aan de bedoeling van de HEER rechtgedaan.
- ²⁵ E.R. Ruiz, *Das Land ist für die Armen da. Psalm 37 und seine immer aktuelle Bedeutung*, Stuttgart 2015, 28.
- ²⁶ Ruiz, 29.

- ²⁷ Ruiz, 26.
- ²⁸ Ruiz, 32.
- ²⁹ Zo ook K. Liess, “Die auf JHWH hoffen, werden das Land besitzen” (Psalm 37,9), *Zur Landthematik in den Psalmen* in: M. Ebner e.a. (red.), *Jahrbuch für Biblische Theologie* 23 (2008), *Heiliges Land*, Neukirchen-Vluyn 2009, 47-73, m.n. 62.
- ³⁰ Irsigler, 589, denkt inderdaad dat de maatregelen van Nehemia hier voorondersteld zijn. In elk geval is een late, na-exilische duiding vrij algemeen.
- ³¹ Volgens Davis, 59-61, is dat duidelijk het geval in Genesis 1.
- ³² Deze uitleg van *ʿereš* wordt ondersteund door het feit dat we ook bij het synoniem *naḥālā* concentrische cirkels zien. Het kan in het boek Jozua staan voor het hele land (bijv. Jozua 11:23; 13:6), het stamgebied (bijv. Jozua 16:9; 17:14), en de familiegrond (bijv. Jozua 14:9, 14; 19:49; 24:28, 30). Tussen stam en familie zit dan ook nog de clan, de *mišpāhā* (bijv. Jozua 15:20; 16:8).
- ³³ Zie Ph.J. Botha, ‘The Relationship between Psalms 25 and 37’ in: *Old Testament Essays* 20.3 (2007), 543-566.
- ³⁴ Botha, 550-554. Psalm 37:9, 22, 34 en Spreuken 2:21-22 delen niet alleen het woord *ʿereš* (‘land’, ‘landbezit’), maar ook het werkwoord *krt* (‘uitroeien’, ‘verdelgen’).
- ³⁵ Gesenius-Kautzsch, 315-316, stelt dat bij meerdere imperatieven in een reeks doorgaans de eerste een voorwaarde aanduidt (bevel) en de volgende het gevolg van de vervulling van die voorwaarde (belofte), en verwijst daarbij naar Psalm 37:27, een tekst die dezelfde structuur heeft als Psalm 37:3, behalve dat in vers 3 de kenmerkende copula tussen bevel en belofte ontbreekt, maar er zijn uitzonderingen, bijv. Spreuken 20:13 (zonder emendatie).
- ³⁶ Davis, 106.
- ³⁷ Davis, 94.
- ³⁸ Davis, 103.
- ³⁹ Davis, 111-114.
- ⁴⁰ Davis, 36.



Hemels groen. Nieuw licht op duurzaamheid als Bijbels thema

Bijbelwetenschappers Matthijs de Jong en Cor Hoogerwerf laten in dit boek zien wat de Bijbel te zeggen heeft over duurzaamheid. Wie ecologisch bewust leest, ontdekt dat de Bijbelse teksten in deze tijd en context tot leven komen en raken aan de vragen van vandaag.

De Bijbel confronteert menselijke praktijken met de door God bedoelde orde. Thema's die we nu aan duurzaamheid koppelen, zijn prominent aanwezig in de Bijbel, maar bleven in de christelijke traditie onderbelicht. Bijvoorbeeld dat God eigenaar is van de aarde en het land, dat de natuur een eigen plaats heeft in Gods orde, en dat de sabbat een verstrekkende betekenis heeft.

Hemels groen belicht deze thema's uit de hele Bijbel, van Genesis tot Openbaring. Onze omgang met de schepping blijkt vaak niet te stroken met erkenning van God als schepper.

- Grondige verkenning van duurzaamheidsthema's als: het heersen van de mens, de betekenis van de sabbat, de wijngaard van Nabot, de profetenkritiek, Jezus en de macht van het geld, Paulus' scheppingstheologie, ondergangsteksten uit de apocalypiek.
- Voor iedereen met interesse in groene exegese en duurzaamheid als Bijbels thema.
- 200 pagina's, voor ca. € 17,95 binnenkort verkrijgbaar in de boekhandel en de NBG-webshop.

Psalm 68 als *Redemption Song* in koloniaal Suriname

Rond de viering van Keti Koti in het herdenkingsjaar 2023 is er veel aandacht voor de rol van de Bijbel in het Nederlandse slavernijverleden. Berucht zijn teksten die slavernij moesten rechtvaardigen, zoals de ‘vloek van Cham’ (Genesis 9:25-27). Maar de Bijbel bleek ook een bron van tegenverhalen en krachtige rolmodellen voor slaafgemaakte mensen.

Dat laatste gold voor de Surinaamse voorganger Carel Paulus Rier. Deze zwarte Baptistenprediker, nog net geboren voor de afschaffing van de slavernij, nam het initiatief voor de eerste nationale Emancipatie-herdenking op 1 juli 1904. Tot dan toe had alleen de Evangelische Broedergemeente er jaarlijks in een kerkdienst aandacht aan besteed. Rier vormde een feestcommissie ‘uit de kinderen der Ethiopiërs.’

Vrijwel de voltallige uitgenodigde koloniale elite liet verstek gaan, behalve gouverneur C. Lely. Er waren rond de vierduizend mensen op de been in en om de Loge Concordia in Paramaribo.

Rier hield een lange redevoering die uitgegeven is als: *Na Veertig Jaren. Voorlezing gehouden op den 41sten emancipatiejaardag van de kolonie Suriname*. De toespraak is rijk aan gedachten, duidingen van de geschiedenis, actiepunten voor het heden – en doorspekt met Bijbelcitataten.

‘Religieuze traumaverwerking’ is misschien wel de beste karakterisering voor zijn bewogen verhaal. Een opmerkelijke Bijbeltekst staat daarin centraal. Opmerkelijk, omdat ik hem in eerdere bronnen uit de Nederlandse slavernijgeschiedenis niet tegenkom. Het is Psalm 68:32b: ‘Ethiopië zal zijn handen spoedig uitstrekken naar God.’ (Vgl. King James Version: ‘Ethiopia shall soon stretch out her hands unto God’). Een studie uit 2011 van Roy Kay uit de Verenigde Staten, getiteld *The Ethiopian Prophecy in Black American Letters*, noemt deze tekst ‘zonder twijfel het meest geciteerde Bijbelvers in de zwarte religieuze geschiedenis.’ Het meest geciteerde Bijbelvers! Er is dus een enorme traditie van zwarte lezers, schrijvers en predikers die zichzelf vanaf de achttiende eeuw actief identificeren met de Bijbelse figuur van Ethiopië en hiermee hun plek in de wereld innemen. Ze horen in Psalm 68:32 de belofte van spirituele verlossing en intellectuele verheffing, en steeds vaker ook van fysieke en politieke vrijheid. Hoe kan het dan dat we deze tekst vergeefs zoeken in geschriften uit de Nederlandse koloniën?

Rier moest op reis om deze schat te vinden. Hij ging naar Demerara in Brits-Guyana en leerde daar de zwarte Baptistenkerk kennen. In 1903 reisde hij naar de Verenigde Staten om bevestigd te worden tot predikant in de National Baptist Convention. Het kan niet anders of hij is daar beïnvloed door zwarte schrijvers als James Holly, James W. Hood en Frederick Douglass. Fris van de lever introduceert hij de zelfbewuste Ethiopië-theologie in Suriname. Minstens dertig keer valt in zijn lezing de zelfidentificatie ‘wij, Ethiopiërs’, als een trotse en positieve benaming. Psalm 68:32b geeft hij overigens in een eigen interpretatie weer ‘Ethiopia zal worden verhoogd.’ Er gaat iets veranderen in de machtsverhoudingen tussen de rassen. Het zindert al van Rastafari, hoezeer Rier ook nog gezagsgetrouw lof toezwaait aan koning Willem III.



Prof. dr. Heleen Zorgdrager is hoogleraar Systematische Theologie en Genderstudies aan de Protestantse Theologische Universiteit te Amsterdam. Ze maakt deel uit van het NWO-onderzoeksproject ‘Church and Slavery in the Dutch Empire’.



Signature

Wie is mijn Onesimus?

Paulus' brief aan Filemon opnieuw gelezen

Marlon Winedt

De Brief aan Filemon is een goede invalsboek om in gezamenlijk gesprek het slavernijverleden en de doorwerking daarvan onder ogen te zien. Dit artikel bespreekt de retorische strategieën die Paulus gebruikt om zijn punt te maken. Het evangelie blijkt toen en nu een bevrijdende boodschap te bevatten. De auteur reflecteert op vijf aspecten van de brief en geeft handvatten om ze met onze tijd te verbinden.

◀ Moderne verbeelding van Tula, door Edsel Selberie, 2012. Foto: Wikimedia Commons.

De brief van Paulus aan Filemon is een beginpunt bij uitstek voor het verwerken van het slavernijverleden. In deze korte brief gebruikt Paulus verschillende retorische strategieën om zijn punt te maken. Het gaat om de bestemming van een slaaf, maar tegelijk staat ook Christus centraal.

In dit korte schrijven wordt Jezus, of Christus, in verschillende benamingen wel zo'n acht keer genoemd (Filemon 1:1, 3, 5-6, 8-9, 20, 23, 25). We zullen aan de hand van deze brief proberen een aantal prangende vragen onder de aandacht te brengen. Voor ieder gedeelte zijn verklarende opmerkingen die de tekst in zijn oorspronkelijke context uitleggen gevolgd door een reflectie om de tekst in onze eigen context te plaatsen.

Op het eerste gezicht lijkt Paulus in zijn brieven slavernij te accepteren als deel van de maatschappelijke ordening van zijn tijd. Dat wordt vaak uitgelegd als een aanpassing aan de omstandigheden. Paulus en andere vroege christenen wilden voorkomen dat de christelijke beweging als revolutionair werd gezien en als gevaar voor de sociale status quo. Tegelijk biedt juist de Brief aan Filemon op een gecamoufleerde manier een aantal aanwijzingen dat slavernij vanuit een christelijk perspectief moet worden afgekeurd.

Dat maakt dat de Brief aan Filemon ook voor onze tijd heel belangrijk is. Meer en meer beseffen we dat het slavernijverleden doorwerkt in het heden. De Bijbel speelde daarin toen een rol, maar ook nu. Allereerst moeten we onder ogen zien hoe de Bijbel werd gebruikt en vaak ook werd misbruikt om slavernij te legitimeren en goed te praten. En voor vandaag moeten we juist een uitleg van de Bijbel stimuleren waarin de bevrijdende boodschap de ruimte krijgt.

Bijbelgenootschappen zien gelukkig in dat hun taak verdergaat dan het beschikbaar stellen van de Bijbel in vertaling: even belangrijk is het bieden van handreikingen aan de lezers om de teksten te begrijpen, de relevantie ervan te ervaren en hun levens ermee te verbinden. De vraag wat de Bijbel te zeggen heeft over de wezenlijke thema's die ons vandaag bezighouden, staat daarom hoog op de agenda. Het lezen en bespreken van de brief aan Filemon is een prachtige kans om met elkaar in gesprek te gaan over het slavernijverleden en de doorwerkingen daarvan. We leren in deze brief hoe het evangelie een humaniserende boodschap brengt, toen en nu.

In de uitwerking hieronder gaan we in vijf stappen door de brief heen.

1. De *ekklesia*: huisgemeente (Filemon 1:1-3)

Van Paulus, gevangene omwille van Christus Jezus, en van onze broeder Timoteüs. Aan onze geliefde medewerker Filemon, aan onze zuster

Apfia en onze medestrijder Archippus, en aan de gemeente die in uw huis samenkomt. Genade zij u en vrede van God, onze Vader, en van de Heer Jezus Christus.

1.1 Uitleg

De eerste verzen laten duidelijk een boodschap zien die niet alleen aan Filemon gegeven wordt, maar ook aan de gemeente die bij hem thuis samenkomt. Bij een huisgemeente in de tijd van Paulus moeten we denken aan pakweg 30-40 mensen die samenkomen bij iemand thuis. In dit geval dus bij Filemon. De brief begint met vijf namen en eindigt ook met vijf namen, waardoor de boodschap helemaal ingekapseld wordt door persoonlijke relaties. Ondanks de vele geadresseerden is de boodschap van de brief puur aan Filemon gericht. Was Filemon de brief in privéomstandigheden, of was het de bedoeling dat hij te midden van de groep voorgelezen werd? Wij gaan uit van het laatste. Als het inderdaad zo is dat ook de anderen de brief hoorden, samen met Filemon, kunnen we meteen zien dat het gaat om een hachelijke situatie. De meester van het huis zou gezichtsverlies kunnen lijden tegenover de gemeente, zijn vrienden en huisslaven.

1.2 Reflectie

In deze tijd, waarin we denken aan het slavernijverleden, is het van belang ook na te denken over het feit dat we als gelovigen van verschillende denominaties, moedertalen en culturen toch door God aangesproken worden als één gezin, als één familie. Als lichaam van Christus. Paulus doet in het vervolg van zijn brief een beroep op Filemon om Onesimus te accepteren. In alles wat hij schrijft, maakt hij Onesimus zichtbaar. Meer dan om het al of niet excuses vragen of aanbieden voor ons slavernijverleden, gaat het om een dialoog waarin we de ander zichtbaar maken en elkaar zien staan. Bidden en spreken over zaken zoals discriminatie en de pijn van het verleden, heeft alleen zin als we de genade en vrede van God niet als iets abstracts zien, maar als iets dat uitwerking heeft op bestaande mensen en groepen in de maatschappij en in de kerk.

2. Liefde en trouw aan de gemeente (Filemon 1:4-7)

Ik dank mijn God altijd wanneer ik u in mijn gebeden noem, want ik hoor vaak over de liefde en de trouw die u de Heer Jezus en alle heiligen toedraagt. Ik bid dat het geloof dat u met ons deelt u een dieper inzicht geeft in al het goede dat ons nader tot Christus brengt. Uw liefde heeft mij veel vreugde en troost gegeven, broeder, want door u voelen de heiligen zich gesterkt.

2.1 Uitleg

Hier zien we dat Paulus een retorische strategie gebruikt: de *captatio benevolentiae*, een poging om goodwill te kweken bij de hoorder of lezer.

Het was de gewoonte in de Grieks-Romeinse redekunst om degene tot wie je je richtte gunstig te stemmen door eerst zijn of haar goede eigenschappen te benoemen. Filemon was een rijke man, een man met status. Hij was zelf tot geloof gekomen en was een leerling van Paulus. Paulus heeft gehoord van zijn ‘liefde en trouw’ en dat Filemon de gemeenschap van gelovigen een warm hart toedraagt. Liefde en trouw zijn dus niet zomaar vage termen, maar specifieke kenmerken van Filemon binnen de context van ‘de gemeente (*ekklesia*) die bij jou thuis samenkomt’.

2.2 Reflectie

Uit bronnen over de tijd van slavernij op de Antillen komt duidelijk naar voren dat er ook slaveneigenaars of blanke burgers waren die zich juist ontfermden over de slaven. In de slavenopstand, geleid door Tula in 1795, zien we ook dat slaven gesteund werden door vrijgemaakten en niet-slaven. Maar soms is liefde en trouw tonen niet genoeg. Filemon moet de gevluchte slaaf Onesimus als *adelphos* (broeder) accepteren. De mooie woorden die Paulus over Filemon zegt, zijn bewust gekozen (en vast ook waar), maar Filemon ging nog niet ver genoeg in de praktische toepassing van zijn geloof. De slavenopstandleider Tula verwoordde het heel goed. Het ging hem er niet alleen om goed behandeld te worden, maar het ging om vrijheid, zoals de Franse boeren in Europa hadden geëist, en de slaven in St. Domingue (Haïti) hadden bereikt.

Een cruciaal moment tijdens de opstand was de ontmoeting tussen Tula en de katholieke priester Jacobus Schinck. In dit gesprek refereert Tula aan de idealen van de Franse Revolutie en bovendien blijkt hij een eigen hermeneutische benadering van de Bijbel te hebben – humanistischer en meer egalitair dan de manier waarop Schinck de Bijbel leest. Waar de priester het als zijn taak zag om slaven te pacificeren om bloedvergieten te voorkomen, werd Tula gedreven door de heilige plicht om te vechten voor basale menselijke waardigheid:

‘Father, do not all the persons spring from Adam and Eve? Was I wrong in liberating twenty-two of my brothers who were unjustly imprisoned? Father, French liberty [n.b.: Liberty, Equality, Fraternity] was a disaster for us. Each time one of us is punished, we are told: “Are you also looking for your freedom?” One day I was arrested, and I begged mercy for a poor slave, when I was liberated, my mouth was bleeding, I fell on my knees and I cried to God: “O divine Majesty, O Most Pure Spirit, is it Your will that we are ill-treated?”’ (zie: Geraadpleegde literatuur, Lampe, 141, en Paula, 269).

Tula refereerde in zijn toespraken aan het Bijbelse scheppingsverhaal en benadrukte dat iedereen, blank en zwart, dezelfde schepper heeft en gelijkwaardig behandeld zou moeten worden. Liefhebben van de

ander vergt dat we de ander zien, aanraken, aanhoren en ervaren als een mens, die net zoals wij van Gods genade mag leven.

3. Paulus bemiddelt voor Onesimus (Filemon 1:8-14)

Hoewel ik in eenheid met Christus het volste recht heb u te zeggen wat u moet doen, geef ik vanwege uw liefde de voorkeur aan een verzoek – ik, Paulus, een man van respectabele leeftijd, die nu ook nog gevangenzit omwille van Christus Jezus. Ik zou u om een gunst willen vragen voor iemand die tijdens mijn gevangenschap mijn kind is geworden: Onesimus. Hij was u destijds niet van nut, maar nu kan hij zowel u als mij goede diensten bewijzen. Ik stuur hem naar u terug, hoewel hij me na aan het hart ligt en ik hem graag bij me gehouden had. Dan had hij namens u voor mij kunnen zorgen nu ik omwille van het evangelie gevangenzit. Maar ik heb zonder uw medeweten niets willen ondernemen, want u moet mij niet een gunst verlenen omdat ik u onder druk zet, maar omdat u het zelf wilt.

3.1 Uitleg

Er is veel te doen over Paulus' houding tegenover slavernij. Er zijn genoeg teksten die een passieve houding of zelfs actieve acceptatie van het instituut aangeven (Efeziërs 6:5-8; Kolossenzen 3:22-24; 1 Timoteüs 6:1-2 en Titus 2:9-10). Paulus is in dat opzicht een kind van zijn tijd. We zien in zijn brieven dan ook veel sporen van 'culturele accommodatie', het aanpassen aan de normen van die tijd. Dat had vooral te maken met het verlangen van de eerste christenen om geen onnodige onrust te veroorzaken in de Grieks-Romeinse wereld, maar er alles aan te doen dat het nieuwe geloof geaccepteerd zou worden als een *religio licita* (toegestane religie).

Toch is dat niet het hele verhaal. We zien dat Paulus bij onderwerpen zoals de status van vrouwen en slaven wel degelijk een basis legt voor een ontmanteling van een bepaald denken. Uiteindelijk is er in Christus geen man of vrouw, geen slaaf of meester, Griek of Jood (Galaten 3:28). Ook in de brief aan Filemon zien we dat elementen van verandering worden aangedragen. Hoewel gecamoufleerd, verborgen in diplomatiek taalgebruik, geeft de tekst bemoedigende hints van afkeuring van het instituut slavernij. Paulus stelt de slaaf Onesimus gelijk aan zichzelf en identificeert hem als een volwaardige broeder in het huishouden van God. Hij is 'mijn zoon, die ik verwekte in de gevangenis' (vers 10), 'die mij na aan het hart ligt' (vers 12). Het woord voor 'hart' (dat ook in de verzen 7 en 20 wordt gebruikt) is het Griekse *splagna*, dat duidt op de 'ingewanden'. Het wordt gebruikt om erbarmen, liefde en genegenheid te uiten, en zoals hier in vers 12 'het binnenste' dat kostbaar en dierbaar is. Dat allemaal is Onesimus, de slaaf, geworden voor Paulus.

Paulus zinspeelt op de betekenis van de naam *Onesimus* ('profijtelijk', vers 11) en verbindt die met het woord voor 'nut', 'nuttig' (*euchrēstos*

in het Grieks). De vraag is hoe Paulus deze zinspeling bedoelde. Op het eerste gezicht lijkt het te gaan om een vergelijking die de tot slaaf gemaakte persoon tot een ding maakt, tot een handelsgoed, zonder zeggenschap over eigen lichaam of talenten. Paulus benoemt hier de gangbare gedachte over slaven in de oudheid, maar verbindt die vervolgens met het geestelijke, met nuttig zijn voor het evangelie. Het feit dat Paulus spreekt over Onesimus als over de zoon die hij verwekt heeft, als zijn hart/ingewanden, als een broeder zowel in het geestelijke als in het menselijke, bakent heel goed af wat hij met 'nuttig' bedoelt en juist niet bedoelt. Uiteindelijk weten we uit verschillende teksten dat Paulus zichzelf en de medegelovige ook ziet als een *doulos tou Iesou* (of *tou theou*), een slaaf van Jezus of van God (zie o.a. Romeinen 1:1; Kolossenzen 4:12; 2 Timoteüs 2:24).

3.2 Reflectie

Het verzoek om de concrete liefde (*agapè*), dat Paulus al genoemd heeft in zijn introductie, bouwt hij nu verder uit in een retorisch meesterstuk. Het gaat om de gevluchte slaaf Onesimus! Het gaat om de mens! Dit zal zeker als een verrassing aangekomen zijn bij Filemon en zijn huisgenoten. Paulus heeft eigenlijk een verhulde protestbrief geschreven, een verzoek om een weggevluchte slaaf weer te accepteren, maar dan als meer dan een slaaf: als een *adelphos* ('broer') in de Heer. In de Romeinse tijd werden weggevluchte slaven vaak zwaar gestraft bij hun terugkomst. Men had de wettelijke plicht om ze terug te sturen, maar Paulus stuurt de slaaf niet zomaar terug.

In het Koninkrijk der Nederlanden werd slavernij officieel opgeheven in verschillende fasen. Eerst op 1 januari 1860 in bepaalde delen van Nederlands-Indië, daarna op 1 juli 1863 in Suriname en op de Nederlandse Antillen. Ketikoti ('het breken van de ketting') is een belangrijke gedenkdatum voor Surinamers. Voor Curaçao blijft de slavenopstand van Tula een belangrijker datum, omdat de opstand gezien wordt als het moment waarop slaven actie ondernamen om als mens gezien te worden. Ook in Suriname zijn er verschillende slavenopstanden geweest. We kennen de Marrons die naar het binnenland vluchtten. Onesimus was, zou je kunnen zeggen, zo'n Marron. Vanuit de context van de slavenopstand op Curaçao, het slavernijverleden op alle eilanden van Nederland en de geschiedenis van de Marrons (Aucanen en Saramaccanen) is Onesimus een zeer belangrijk rolmodel. Dat Paulus voor hem bemiddelt, is vanuit een Caraïbisch theologisch perspectief een ijkpunt in de heilsgeschiedenis.

De emancipatie van 1863 was geen volledige emancipatie: slaveneigenaren kregen een vergoeding en vele slaven moesten blijven werken voor een miserabel loontje. Nog lange tijd werden afstammelingen van slaven gezien als tweederangsburgers. We moeten allemaal lering trekken uit het feit dat er zoiets bestaat als systemische

(institutionele en algemeen maatschappelijke) zonde. Zonde dus die we als maatschappij erven, zowel de nazaten van de slavenhandelaars als de afstammelingen van slaven. Het gaat niet om vingerwijzing en/of individuele schuldbekentenis, maar om het feit dat wij, net zoals wij de vruchten van de koloniale handel hebben kunnen plukken, ook als maatschappij samen de Onesimus erkennen en herkennen op een manier die verzoening brengt.

4. Ontvang hem (...) zoals u mij zou ontvangen (Filemon 1:15-20)

Misschien hebt u hem korte tijd moeten missen om hem voor altijd terug te krijgen, niet meer als een slaaf, maar als veel meer dan dat, als een geliefde broeder. Voor mij is hij dat al, hoeveel te meer moet hij het dus voor u zijn, zowel in het dagelijks leven als in het geloof in de Heer. Dus, als u met mij verbonden bent, ontvang hem dan zoals u mij zou ontvangen. En mocht hij u hebben benadeeld of u iets schuldig zijn, breng het mij dan in rekening. Ik, Paulus, schrijf hier eigenhandig neer dat ik u zal betalen. Ik ga er dan maar aan voorbij dat u mij uw eigen leven schuldig bent. Kom, broeder, bewijs mij deze dienst omwille van de Heer, stel mij omwille van Christus gerust.

4.1 Uitleg

Velen hebben in deze verzen een emancipatorische verklaring gezien. Paulus kan niet voluit zeggen dat *manumissie* (bevrijding van de slaaf) moet plaatsvinden, om de christelijke beweging niet in diskrediet te brengen bij de Grieks-Romeinse autoriteiten en de gemiddelde burger. Maar hier komt hij er heel dichtbij. Het logische gevolg van een behandeling als meer dan een slaaf, als een geliefde broer, zowel in het aardse bestaan ('in het dagelijks leven') als volgens het geloof (vers 16) is vrijlating. In het Romeinse keizerrijk betekende vrijlating voor de wet niet noodzakelijk dat de slaaf ook in de praktijk vrij was van zijn meester. Vandaar misschien dat Paulus niet voor een papieren vrijlating pleit, maar erom vraagt dat Onesimus ontvangen wordt zoals Paulus zelf ontvangen zou worden. Paulus vraagt om een wezenlijke, geestelijke en vooral ook sociaal-maatschappelijke vrijlating, zeker in het *oikos* ('huis') waar de gemeente samenkomt. Dat moet een veilige haven zijn voor de slaaf Onesimus, die nu ook een medegelovige is.

4.2 Reflectie

Vaak namen slaven iets van de meester mee op hun vlucht. In de strijd voor bevrijding, zowel bij het vluchten van Marrons in Suriname als bij slavenopstanden zoals die van Tula, pleegden de slaven ook gewelddadige handelingen, of vernielden ze eigendommen van hun meester. Het lijkt erop dat Onesimus ook iets van Filemon had ontvreemd. Paulus eist niet van Onesimus dat hij moet boeten door bijvoorbeeld lijfstraf of vergoeding. Paulus tekent zijn brief eigenhandig

en de brief kan daardoor gezien worden als een soort kwitantie, een garantiebrief, zoals men elders ziet in andere brieven (papyri) uit de oudheid. Paulus zegt ook nergens dat Onesimus spijt heeft. Dat is opvallend, zeker als we het vergelijken met een andere brief uit de oudheid, zo'n zestig jaar later geschreven, waarin Plinius, een Romein van stand, eveneens pleit voor een gevluchte slaaf en daarbij benadrukt dat die slaaf heel veel spijt heeft.

Paulus gaat in zijn brief een heel andere kant op. Hij merkt fijntjes op dat Filemon zijn eigen geestelijke leven aan hem te danken heeft. Daarmee bedoelt hij waarschijnlijk dat de eventuele materiële schade die Onesimus Filemon heeft berokkend daarbij in het niet valt.

5. Ik heb het volste vertrouwen (Filemon 1:21-25)

Ik heb u geschreven in het volste vertrouwen dat u mijn verzoek zult inwilligen, ik weet dat u zelfs meer zult doen dan dat. Ten slotte, maak voor mij een kamer in orde, want ik heb goede hoop dat ik dankzij de gebeden van u allen aan u teruggegeven word.

Epafras, die samen met mij omwille van Christus Jezus gevangenzit, laat u groeten, evenals mijn medewerkers Marcus, Aristarchus, Demas en Lucas.

De genade van de Heer Jezus Christus zij met u.

5.1 Uitleg

Paulus eindigt zijn brief met een uiting van vertrouwen. Hij beschrijft zichzelf als een man op leeftijd en een gevangene omwille van het evangelie, die om een gunst vraagt. Hij benadert Filemon voorzichtig, met alle égarde, en doet daarbij een beroep op de liefde en trouw die hij de medegelovigen toedraagt, en op de geschiedenis die ze met elkaar delen, hun geestelijke familierelatie.

Paulus noemt terloops dat hij Filemon komt bezoeken, zoals hij blijikbaar gewend is te doen. Zijn vertrouwen is gebaseerd op een langere relatie met Filemon, naast de geestelijke band die ze in Christus hebben. Hij noemt Filemon dan ook 'onze geliefde medewerker'.

5.2 Reflectie

In onze moderne maatschappijen, waarin verschillende culturen naast elkaar en te midden van elkaar wonen, werken en aanbidden, kunnen gelovigen en kerken zich de luxe om het slavernijverleden niet recht in de ogen te zien niet permitteren. Gelovigen hebben een uitermate geschikte mogelijkheid om iets uit te dragen naar de wereld, zoals Paulus van Filemon vraagt ten opzichte van Onesimus.

In iedere tijd en context kan Onesimus iemand anders zijn: een andere kleur hebben, man of vrouw zijn, kind of bejaarde, of een lid van welke groep dan ook. We moeten leren om te protesteren en te bemiddelen ten gunste van hen die een achterstand hebben, de zwakkeren in onze

maatschappij, ongeacht achtergrond, ras, afkomst of maatschappelijke positie.

Uiteindelijk worden we door deze korte brief van Paulus opgeroepen om op zoek te gaan naar Onesimus in onze eigen buurt en context, en om te staan voor wat goed en rechtvaardig is. Jezus als Heer centraal stellen voor ons geestelijk heil moet ook een zichtbare verandering in onze maatschappelijke omgang tot gevolg hebben. De prangende vraag is: Wie is mijn Onesimus?

Dr. M.D. Winedt is voorganger van een Pinkstergemeente in Curaçao, Bijbelwetenschapper en vertaalconsulent van de United Bible Societies. Op maandag 13 november is hij gastspreker tijdens het webinar over Paulus en Onesimus (zie pag. 17 in dit nummer).

GERAADPLEEGDE LITERatuur

- Armando Lampe, 'Christianity and Slavery in the Dutch Caribbean' in: A. Lampe (red.), *Christianity in the Caribbean. Essays on Church History*, Kingston 2001, 126-153.
- A. F. Paula, *1795, de slavenopstand op Curaçao: een bronnenuitgave van de originele overheidsdocumenten*, Curaçao, N.A. 1974.
- Marlon Winedt, 'Translation as Performance and Engagement. Performing Philemon from a Modern Caribbean Perspective' in: *The Bible Translator* 66/1 (2015), 3-23.
- Marlon Winedt, 'Translation and Engagement. Reclaiming Philemon for the Emancipatory Movement' in: *Journal for Biblical Text Research* 36 (2015), 285-310.

Materiaal voor kerk en kring

Om in de kerkelijke gemeente met het thema aan de slag te gaan, heeft het NBG het bijbelstudieboekje *Geroepen om vrij te zijn* uitgegeven. Met inleidingen over Bijbel en slavernij van diverse theologen uit Europa, het Caribisch gebied en Afrika, persoonlijke verhalen en een ingekorte versie van de in dit artikel gegeven uitleg bij de brief aan Filemon, met gespreksvragen. Te bestellen voor € 1 per stuk plus verzendkosten. Zie: bijbelgenootschap.nl/slavernij.

Video over Filemon

Van Marlon Winedt is een voordracht te zien in het Papiaments, waarin hij voorlezing van de Brief aan Filemon afwisselt met (fictieve) reacties van Tula op Paulus en Onesimus.

De video is te zien op YouTube: [youtube.com/watch?v=8IVFbDnadwI](https://www.youtube.com/watch?v=8IVFbDnadwI).



Vluchtelingen in je achtertuin

Bij een achtertuin denk ik aan een fijne plek achter een woning, die symbool staat voor alles wat we graag doen met familie en vrienden: samenkomen, liefhebben en ervaren dat we er voor elkaar zijn. Dat kan door het houden van een barbecue of *braai*, zoals het in delen van Zuid-Afrika genoemd wordt. Dan neemt iedereen iets mee om met anderen te delen – dat kan voedsel zijn, maar iemands aanwezigheid is net zo belangrijk, net als het plezier dat we samen hebben en de levensverhalen die verteld worden. Al die dingen verrijken ons en brengen ons dichterbij elkaar. Een achtertuin is een veilige, fijne plek.

Met de uitdrukking 'In je eigen achtertuin' worden de dingen bedoeld die zo dichtbij gebeuren dat ze je raken. De uitdrukking heeft iets onheilspellends: alsof dat wat belangrijk voor je is, je veiligheid en beschutting, bedreigd wordt – misschien door de komst van windmolens of fabrieken of... nou ja... vluchtelingen. Want vreemden worden niet door iedereen met open armen ontvangen. Net zoals veel Bijbelse personages van de ene plek naar de andere trokken, zijn ook nu overal op de wereld mensen in beweging, op zoek naar een beter leven. En vroeg of laat komen ze in iemands achtertuin terecht. In de Bijbel trokken vluchtelingen, vreemdelingen, migranten, reizigers en buitenlanders door gebied van iemand anders. Soms sloegen ze zonder toestemming ergens hun tent op. Soms bleven ze langer dan ze wilden of werden ze met geweld verdreven. Soms vonden ze er een veilige plek. Veel Bijbelse personages kwamen in de achtertuin van anderen terecht terwijl ze op zoek waren naar veiligheid en een nieuw begin; bijvoorbeeld Naomi en haar Moabitische schoondochter. Naomi en Ruth keerden na het overlijden van hun echtgenoten terug

naar Betlehem om daar een nieuw thuis te vinden. Hun hopeloze situatie keerde ten goede toen Ruth met Boaz trouwde en de twee vrouwen niet alleen een veilige plek, maar zelfs een nieuwe familie vonden.

Of wat dacht je van Jozef en zijn broers? Jozef werd door zijn broers als slaaf verkocht naar Egypte, maar won daar de gunst van de koning, die hem tot eerste minister benoemde. Vanuit deze positie redde hij het leven van talloze mensen uit Egypte en daarbuiten, waaronder zijn familie. En dan is er natuurlijk nog het verhaal van de Israëlieten die uit Egypte vluchtten, op weg naar het land dat God beloofd had. Hun tocht door de woestijn duurde veel langer dan ze gewild hadden. Ze dwaalden af, maakten talloze fouten, waren ongehoorzaam aan de wetten die hun door God en hun leiders gegeven waren en leken niet in staat om verder te kijken dan het hier en nu (Exodus 14-33). Uiteindelijk vonden ze hun weg naar het Beloofde Land, maar alleen de nieuwe generatie Israëlieten mocht dat land daadwerkelijk binnengaan.

Uit deze voorbeelden kunnen we opmaken dat de komst van vreemdelingen tot grote veranderingen kan leiden – zowel voor de mensen die ze tegenkomen als voor de omgeving waarin ze wonen. Zo verandert de komst van vluchtelingen of buitenlanders in jouw ‘achtertuin’ ook jouw leefomgeving. Hun aanwezigheid zal je hoe dan ook beïnvloeden, positief of negatief. Hoe wij op nieuwkomers reageren is bepalend voor de manier waarop we met hen samenleven. Sommige mensen hebben wellicht het gevoel dat hun ‘ruimte’ bedreigd wordt door de toestroom van vluchtelingen. Ze maken zich zorgen over de invloed op de wijk waar ze wonen, op hun werkomgeving, de scholen of de sociale voorzieningen. Wie zich bedreigd voelt, zal snel instemmen met strenge, onbarmhartige regels voor vluchtelingen in zijn ‘achtertuin’. Maar wat eigenlijk nodig is, is liefde-in-actie. Dat vraagt de Bijbel van ons. Jezus draagt het ons zelfs expliciet op. De opdracht om onze naasten lief te hebben als onszelf is zo belangrijk, dat Jezus dit gebod gelijkstelt aan het ‘grote en eerste’ gebod: de Heer onze God liefhebben met heel ons hart, heel onze ziel en heel ons verstand. Volgens Jezus zijn deze twee geboden zo belangrijk dat ze het fundament vormen voor alle andere wetten en profetieën van God (Matteüs 22:34-40). Voor Jezus is een ‘naaste’ dus niet slechts iemand die bij je in de straat woont, maar iedereen met wie je samenleeft. Ook de vluchteling in je achtertuin. Misschien vind jij het lastig om je

naasten lief te hebben. Dat kan. In dat geval helpt het als je probeert om je in die ander te verplaatsen, eenvoudigweg door interesse te tonen in zijn of haar verhaal en aan de hand daarvan in actie te komen. Want voor ons allemaal was of komt er een moment waarop wijzelf die vreemdeling zijn in iemands achtertuin.

Verder moeten we niet vergeten stil te staan bij de andere kant van het vreemdeling zijn in iemands achtertuin. In landen als Namibië en Zuid-Afrika moesten mensen jarenlang overleven zonder thuis, omdat ze werden beroofd van hun door God gegeven bestaansrecht en werden behandeld als vreemden in hun eigen land. Er werden oneerlijke wetten ingevoerd die het recht op eigendom beperkten en de levensloop van mensen bij voorbaat vastlegden op basis van hun huidskleur en etnische afkomst. In die landen hebben onafhankelijkheid en vrijheid uiteindelijk overwonnen, waardoor alle inwoners erkend en wettelijk gezien gelijk zijn. Mensen kunnen genieten van de vrijheid om grond te kopen waar ze willen. Hun kinderen kunnen kiezen naar welke school ze gaan, welk vak ze willen leren en waar ze willen werken. Hoewel de herinnering aan hun bestaan als vreemdeling nog voortleeft onder de oudere generatie, kennen hun kinderen, de 'vrijgeborenen', de verhalen alleen van hun ouders.

Door de wereldgeschiedenis heen waren mensen altijd in beweging. Voor migranten bestaan veel verschillende benamingen, van 'vluchtelingen' tot 'vreemden in onze achtertuin'. Maar Jezus vatte kort en krachtig samen hoe wij hen dienen te behandelen: vriendelijk en vrijgevig, met dezelfde barmhartigheid en opofferingsgezindheid als tijdens *braais* in onze achtertuin met onze familieleden en vrienden. Wij moeten vluchtelingen verwelkomen in onze tuin en met hen delen wat we hebben, zowel materieel als cultureel, spiritueel en emotioneel. Ze zullen aanwezig zijn in ons leven, handel met ons drijven en onze werkomgeving, scholen, marktpleinen en kerken delen. Waar het om gaat is dat ieder van ons zich het lot van vluchtelingen oprecht aantrekt en dat we hen tegemoet treden met bewogenheid, oprechtheid, openheid en medeleven die voortkomen uit onze liefde voor en onze kennis van het karakter van God.



Indileni Hilukiluah is freelance redactrice, schrijfster en docente en woont en werkt in Namibië. Dit is een vertaling van haar artikel uit de *Migration Bible* die binnenkort verschijnt. Zie pag 56.

‘Mijn juk is zacht’? *Chrēstos* in Matteüs 11:30

Jezus nodigt zijn leerlingen in Matteüs 11:28-30 – een geliefde Bijbel-passage – uit om zijn juk op zich te nemen. Maar is dat juk ‘zacht’ (NBV21) of ‘goed’? Ruben van Wingerden pleit voor dat laatste, Cor Hoogerwerf verdedigt de NBV21-vertaalkeuze.

Aan het begin van Matteüs 11 gaat het over de relatie tussen Johannes en Jezus. Jezus beschrijft Johannes als de nieuwe Elia. Daarna volgt een wijsheidsuitspraak die ook in Lucas 10:21–22 staat, maar die qua taal en gedachtegoed uit het Johannesevangelie lijkt te komen. Daarop volgt de tekst in kwestie:

²⁸ Kom allen bij Mij, jullie die vermoeid zijn en onder lasten gebukt gaan, Ik zal jullie rust geven. ²⁹ Neem mijn juk op je en leer van Mij: Ik ben zachtmoedig en nederig van hart. Dan zullen jullie werkelijk rust vinden, ³⁰ want mijn juk is zacht en mijn last is licht.’ (NBV21)

Velen ervaren deze tekst als bemoedigend omdat Jezus rust aanbiedt aan iedereen die vermoeid en belast is. Zijn juk is zacht en zijn last licht. Dat geeft hoop en biedt een nieuw perspectief, zeker in een tijd als deze waar druk en haast de dagelijkse realiteit regeren. Echter, en dat als allereerste, het is nog niet zo eenvoudig om vast te stellen waar het ‘juk’ voor staat. Ik noem een aantal mogelijkheden:

1. Jezus’ onderricht is het juk en is de vervulling van de Thora.
2. Jezus is zelf het juk als belichaming van de Thora.

3. Het juk is de christelijke genade die bevrijdt van de last van de Joodse Wet.
4. Het juk staat voor Jezus' unieke interpretatie van de Thora (in contrast met de interpretatie van de sadduceeën en farizeeën).
5. Het juk van goddelijke wijsheid, waarbij Jezus de Wijsheid personifieert.
6. Het juk staat voor rust en gemak, in het bijzonder de messiaanse rust (in contrast met de 'normale' connotatie van juk als last of dienstbaarheid).

Vervolgens de term *chrēstos*. Die betekent 'goed', 'vriendelijk', of 'oprecht'. Ook in de Griekse Septuaginta komt *chrēstos* voor, en daar heeft het ongeveer dezelfde betekenis. De Hebreeuwse woorden die met *chrēstos* vertaald worden zijn dan ook *ṭôb*, *yāšār* en *yāqār* en bevinden zich in het betekenisveld van 'goed' of 'oprecht'. Ook elders vinden we *chrēstos* vertaald met 'goed'. Zo hebben we bijvoorbeeld Flavius Josephus, *Antiquitates* 3.98: 'En hoewel de verwachting dat er over deze man weldra enig goed nieuws bekend zou worden hun niet toeliet om te rouwen, konden zij toch hun verdriet en neerslachtigheid niet onderdrukken' (vertaling Meijer en Wes). De vertalers hebben gekozen voor 'goed nieuws', maar *chrēstos* kan hier het beste met 'wat goeds' (*ti chrēston*) vertaald worden. In een andere tekst, de *Psalmen van Salomo* 8:32, lezen we: 'En wij laten U niet los, want uw oordelen over ons zijn goed.' In geen enkele bron vinden we 'zacht' als een passende vertaling.

Nederlandse vertalingen van Matteüs 11:30

In Matteüs 11:30 wordt *chrēstos* in vrijwel alle Nederlandse vertalingen weergegeven met 'zacht': de Nieuwe Bijbelvertaling (NBV), de NBV21, de Willibrordvertaling (2012), de Herziene Statenvertaling, de Groot Nieuws Bijbel, de Statenvertaling (1977), de NBG-vertaling 1951. De Bijbel in Gewone Taal vertaalt met 'eenvoudig', dat sterk lijkt op een variant die we in de gangbare Engelse vertalingen vinden ('easy'). De Naardense Bijbel vertaalt met 'passend', en wijkt daarmee opvallend af van andere vertalingen. Wanneer we naar de andere passages in bijvoorbeeld de NBV21 kijken waar het woord *chrēstos* voorkomt, zien we iets bijzonders. In vijf van de zes passages (Lucas 6:35; Romeinen 2:4; 1 Korintiërs

15:33; Efeziërs 4:32; 1 Petrus 2:3) wordt er vertaald met ‘goed’ of ‘goedheid’. In Lucas 5:39 vinden we ‘beter’ omdat er een vergelijking wordt gemaakt tussen de jonge en de oude wijn – ‘de oude is beter’ – maar ‘goed’ is een even valide vertaling. De vertalingen van deze passages in de NBV en NBV21 is typisch voor de vertaling van *chrēstos* in andere vertalingen. Matteüs 11:30 vormt blijkbaar een uitzondering op de regel. Dat geeft reden tot nadenken.

***Chrēstos* komt overeen met ‘goed’**

We zien dus iets opmerkelijks: *chrēstos* in Matteüs 11:30 wordt consequent vertaald met een term die we elders niet voor dat woord gebruiken. Wat is de reden voor de vertaling met ‘zacht’? Het is goed mogelijk dat Luthers vertaling van 1522 de Statenvertaling heeft beïnvloed. Luther vertaalde *chrēstos* met het woord *sanfft* oftewel, ‘zacht’. Waarschijnlijk is Luther op zijn beurt weer beïnvloed door de Latijnse Vulgaat, die *suave* (‘zoet’, of ‘aangenaam’) als vertaling heeft (hoewel de Vetus Latina in sommige handschriften voor *bonum* koos, in andere handschriften voor *suave*, volgens Jülicher, Matzkow en Aland). Deze Latijnse traditie vinden we in de Nederlandse Liesveltbijbel van 1542 terug (‘soete’). Bij vroegchristelijke uitleggers komen we de woorden ‘zacht’ of ‘zoet’ of synoniemen daarvan niet tegen, zij spreken allemaal over ‘goed’.

Heeft het vertaalteam van het Nederlands-Vlaams Bijbelgenootschap hier bewust of onbewust voor de lange Nederlandse traditie gekozen? In de context van het juk van de wet (van Jezus) – hoe dat ook geïnterpreteerd moet worden – is het niet automatisch zo dat het juk zacht is omdat het juk licht is. Ook een licht juk kan oncomfortabel zijn. Neem bijvoorbeeld de Bergrede, die is als juk niet ‘zacht’, maar wel ‘goed’. Ik zou willen voorstellen om *chrēstos* in Matteüs 11:30 voortaan met ‘goed’ te vertalen omdat dit (1) dichter bij het betekenisveld van het woord ligt, en (2) omdat de ambiguïteit daarmee niet uit de tekst verdwijnt. Immers, de vraag hoe het juk goed is en Jezus’ last licht, blijft even onbeantwoord als wanneer *chrēstos* met ‘zacht’ wordt vertaald. De lezer wordt nog steeds uitgedaagd om hiervoor op onderzoek uit te gaan.

Dr. Ruben van Wingerden is Onderzoeker aan de Tilburg University.



Een zacht juk is zo slecht nog niet

Wat is het probleem met ‘zacht’ in Matteüs 11:30? Ruben van Wingerden noemt twee argumenten: hetzelfde Griekse woord wordt elders in het Nieuwe Testament met ‘goed’ vertaald, en ‘goed’ is een opener begrip dan ‘zacht’. Op deze argumenten is het een en ander af te dingen en er zijn goede contextuele redenen om hier met ‘zacht’ te vertalen.

Inderdaad hebben de vertalers van de NBV en NBV21 hier voor de lange Nederlandse vertaaltraditie gekozen. Als een vertaaltraditie de betekenis van de tekst in het huidige Nederlands nog altijd goed overbrengt, is het een uitstekende keuze om die traditie te volgen. De NBV21 kiest weliswaar in alle andere gevallen voor ‘goed’ (waaronder Lucas 5:39, ‘beter’), maar dat legt weinig gewicht in de schaal. Want dat zijn gevallen met heel andere contexten. De overeenkomst tussen al die gevallen is dat het niet om een filosofisch idee van goedheid gaat, maar om een concrete, ervaarbare eigenschap die positieve gevoelens oproept. Niet alleen wijn kan goed smaken, zelfs de goedheid van de Heer kun je proeven (1 Petrus 2:3). Taalkundig gezien is het belangrijk niet enkel af te gaan op de woorden die het woordenboek als vertaling voorstelt, maar op de definitie van een woord. Bij die definitie zoek je dan een geschikt woord in de doeltaal. Het is dus eigenlijk niet juist te zeggen dat *chrēstos* ‘goed’ (enz.) betekent. Het is beter om *chrēstos* te definiëren: dit bijvoeglijke naamwoord kun je gebruiken als iets of iemand een vriendelijke, weldadige eigenschap of goede, deugdelijke kwaliteit bezit. Welke vertaling we daar vervolgens voor kiezen, vloeit voort uit neerlandistieke afwegingen.

Enkele voorbeelden: we kunnen van ‘goede zeden’ (1 Korintiërs 15:33) spreken, maar de vertaling ‘goede oordelen’ in de *Psalmen van Salomo* 8:32 is nogal vreemd in de betreffende context. In het Nederlands is ‘milde oordelen’ veel beter (vgl. ook *Psalmen van Salomo* 5:1-2). In 1 Makkabeeën 6:11 roept koning Antiochus vertwijfeld uit: ‘Ik blijf me maar afvragen waarom ik in deze poel van ellende terecht ben gekomen. Tijdens mijn bewind ben ik immers *chrēstos* geweest en was ik geliefd.’ ‘Mild’ is hier een passender vertaling dan ‘goed’, of je zou moeten kiezen voor ‘goed voor de mensen’. In Jeremia 24:2 LXX kun je de vijgen die ‘zeer *chrēstos*’ zijn en die tegenover oneetbare vijgen staan, karakteriseren als ‘zeer goed’. Maar een vertaling met ‘prachtig’ of ‘heerlijk’ zou ook goed kunnen, want dat is wat vijgen van goede kwaliteit zijn. Brons dat schittert als goud (1 Esdras 8:56, vgl. Ezra 8:27) is niet ‘goed’ maar ‘kostbaar’. ‘*Chrēstos* stenen’ zijn natuurlijk ‘edelstenen’ (Ezechiël 27:22 LXX) en ‘*chrēstos* goud’ is ‘zuiver goud’ (Daniël 2:32 LXX). ‘*Chrēstos* burgers’ zijn ‘toegewijde burgers’ (2 Makkabeeën 9:19) en de *chrēstos* mensen die op de aarde zullen wonen, zijn ‘rechtschapen’ (Spreuken 2:21 LXX).

Voor een goed vertaalresultaat is het dus essentieel om te kijken welke woordverbindingen in het Nederlands gebruikelijk zijn. Daarom is in Josephus’ *Antiquitates* 3.98 de vertaling ‘enig goed nieuws’ voor *ti chrēston* veel beter dan de vertaling ‘iets goeds’: als er iets goeds of iets slechts over Mozes bekend wordt, denk je in het Nederlands namelijk allereerst aan zijn reputatie. Maar hier gaat het om de vraag of hij levend terug zal keren van de berg. Het volk zit te wachten op goed nieuws.

Bij de interpretatie van het beeld van het *chrēstos* juk in Matteüs 11:30 spelen twee associaties een rol die mensen uit die tijd konden maken op basis van bekende beelden. De eerste associatie bestaat uit teksten met de uitnodiging het juk van de Wijsheid op je te nemen (met name Sirach 51:23-29 en ook Sirach 24:19-22; Wijsheid 6:11-16). Kenmerkend voor deze teksten is dat het verwerven van wijsheid gemakkelijk is en vlug grote voordelen oplevert. Haar ‘boeien’ zijn in feite ‘als een sierlijk gewaad’, een ‘vreugdekrans’ (Sirach 6:18-37). De tweede associatie is dat van het juk dat een heerser oplegt. Een goed voorbeeld is te vinden bij Josephus (*Antiquitates* 8.213). De leiders van het volk komen daar naar Rechabeam met de vraag of

hij *chrēstoteron* ('vriendelijker', 'milder') wil zijn dan zijn vader en het 'zware juk' lichter wil maken. Een licht juk hoort bij een milde vorst. En net zoals zo'n vorst milde oordelen velt, zo is zijn juk aangenaam. Op basis van deze associaties lijkt het mij uitgesloten dat het juk van Jezus' koningschap volgens Matteüs 11:30 toch oncomfortabel zou kunnen zijn. Daarom is de vertaling 'mijn juk is zacht' zo slecht nog niet.



Dr. Cor Hoogerwerf is Specialist Vertalen en Exegese Nieuwe Testament bij het Nederlands-Vlaams Bijbelgenootschap.

GERAADPLEEGDE LITERAATUUR WOORD

- M. de Goeij, *Pseudepigraphen 1. Psalmen van Salomo, IV Ezra, Martyrium van Jesaja*, Kampen 1980.
- Flavius Josephus, *De Oude Geschiedenis van de Joden*, vert. F.J.A.M. Meijer en M.A. Wes, Amsterdam 1996, p. 320.
- Adolf Jülicher, Walter Matzkow en Kurt Aland (red.), *Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung 1. Matthäus-Evangelium*, Berlijn/Boston 1971, 69.
- Matthew W. Mitchell, 'The Yoke Is Easy, but What of Its Meaning? A Methodological Reflection Masquerading as a Philological Discussion of Matthew 11:30' in: *Journal for Biblical Literature* 135 (2016), 321-340.

GERAADPLEEGDE LITERAATUUR WEERWOORD

- Frederick William Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, derde druk, Chicago/Londen 2000.
- Matthias Konradt, "'Nehmt auf euch mein Joch und lernt von mir!'" (Mt 11,29). Mt 11:28-30 und die christologische Dimension der matthäischen Ethik' in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 109 (2018), 1-31.
- Johan Lust, Erik Eynikel en Katrin Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Revised edition*, Stuttgart 2003.
- Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 8-17)*, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 1.2, vierde druk, Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 2007.
- T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Leuven/Parijs/Walpole 2009.



Migration Bible

De Bijbel is een boek van, voor en door migranten, van Genesis 3 tot en met de belofte van het ingaan in het nieuwe Jeruzalem. Een relevant gegeven in onze tijd, nu 'migratie' een splijtend thema in de samenleving is. Vandaar deze Engelse *Migration Bible* met speciale aandacht voor het thema 'migratie'.

De *Migration Bible* bevat de volledige Good News Translation en is aangevuld met ruim 250 extra pagina's over migratie: 17 thema-artikelen, 15 portretten van migranten-van-nu en 22 Bijbelleesplannen. Ze zijn geschreven door deskundigen en migranten uit verschillende werelddelen en culturen, onder leiding van een internationale theologische redactie.

De *Migration Bible* is geschikt voor (Engelssprekende) migranten en hun pastors, hulpverleners en andere contacten. Het is ook een Bijbel voor niet-migrerende Nederlanders en Vlamingen: de *Migration Bible* helpt je om je in te leven in de situatie van migranten en laat je daardoor nieuwe aspecten in de Bijbel ontdekken.

- Complete Engelse Bijbel met 17 thema-artikelen, over o.a. migrerende vrouwen in de Bijbel, migratie en klimaatverandering en gastvrijheid.
- 15 portretten van gevluchte of gemigreerde christenen uit onze eigen tijd.
- 22 leesplannen, o.a. over migranten in de Bijbel, veerkracht en hoop.
- 1444 pagina's, voor € 25 binnenkort verkrijgbaar in de boekhandel en de NBG-webshop.

Adreswijzigingen

Adreswijzigingen graag doorgeven aan het redactiesecretariaat: yzwart@bijbelgenootschap.nl.

Voorbehoud

De mening verwoord in de artikelen hoeft niet overeen te komen met de mening van de redactie.

NBG-diensten voor professionele Bijbelgebruikers

Het NBG heeft diverse diensten voor theologen, voorgangers, predikanten, docenten en andere professionals die met de Bijbel werken. Onze Bijbelexperts delen graag hun kennis. Naast het vakblad *Met Andere Woorden* bieden we het volgende aan:

- Webinars voor theologen en voorgangers, zie elders in dit nummer.
- Predikantennieuwsbrief, abonneren daarop kan via bijbelgenootschap.nl/lees-de-bijbel-professional-en-bijbel.
- Projectmateriaal voor Bijbelzondag, 28 januari 2024.
- Mogelijkheid om vertaalvragen te stellen, via info@bijbelgenootschap.nl.

Nederlands-Vlaams Bijbelgenootschap

Het NBG brengt – dankzij de steun van leden en donateurs – de Bijbel dichtbij voor iedereen die daarvoor open staat, wereldwijd en in eigen land. In de Bijbel horen wij Gods boodschap van liefde voor de wereld, die ons in beweging brengt en onze weg verlicht.

Voor informatie over onze missie en het steunen daarvan zie bijbelgenootschap.nl.

MAW-specials om uit te delen

In ons magazijn zijn nog enkele recente nummers van *Met Andere Woorden* op voorraad. U kunt deze gratis ontvangen om uit te delen aan bijvoorbeeld leerlingen, studenten of een kring. Per 5 stuks of een veelvoud daarvan, zolang de voorraad strekt, aan te vragen bij het redactiesecretariaat: yzwart@bijbelgenootschap.nl.

Graag aangeven welk nummer u wenst:

- November 2019, o.a. over huidvraat
- Juni 2020, o.a. over kameel of dromedaris
- Oktober 2020, extra dikke special i.v.m. de NBV21
- Mei 2022, o.a. over 1 Korintiërs 11



'De Israëlieten zijn mijn dienaren, Ik heb hen uit Egypte weggeleid; ze mogen niet worden verkocht zoals slaven verkocht worden.'

Leviticus 25:42

NBV21