

Met andere woorden

Of je 't geloof of niet...:
Paulus over *pistis*

Suzan Sierksma-Agteres

Nieuwe
perspectieven
op Paulus

Cor Hoogerwerf

Openbaring moet je
meer voelen dan
uitleggen

Jeroen Sytsma

Vakblad Bijbel
en vertalen

43e jaargang nr. 1, juni 2024

nBg

Met andere woorden

Vakblad Bijbel en vertalen

43e jaargang nr. 1, juni 2024



◀ Cover: Mozaïek van St. Paulus uit de aartsbisschoppelijke kapel van Ravenna, met dank aan *Opera di Religione della Diocesi di Ravenna*.

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-Driehuizen
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
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'.

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 Of je 't gelooft of niet...
Betekenis en vertaling van pistis in de brieven van Paulus
Suzan Sierksma-Agteres
- 24 Hoe lezen wij de Bijbel?
Daniëlle Dokman
- 26 De roerige reis van *pistis* naar geloof
Matthijs de Jong
- 40 Nieuwe perspectieven op Paulus
Cor Hoogerwerf
- 50 De weergave van Jezus Sirach 9:12 in Bijbelvertalingen
Panc Beentjes
- 60 Openbaring moet je meer voelen dan uitleggen
Jeroen Sytsma
- 62 Pleidooi voor een ethische lezing van Openbaring
Matthijs de Jong en Cor Hoogerwerf

Een band van trouw

Van alle Bijbelschrijvers heeft Paulus vermoedelijk het grootste stempel gedrukt op de latere theologie en de christelijke geloofs-traditie. Maar zou hij zich hebben herkend in wat men in later eeuwen allemaal in zijn brieven meende te lezen? Het researchartikel in dit nummer van Suzan Sierksma-Agteres geeft een fascinerend inkijkje in de wereld van Paulus en zoomt in op één van de termen die in zijn brieven de boventoon voert: *pistis*, 'geloof'. Althans, zo zijn wij gewend geraakt om *pistis* op te vatten en te vertalen, maar Sierksma-Agteres brengt een wereld tot leven waarin de betekenis van dit woord draait om een onderlinge band van trouw en vertrouwen. Dat geeft een andere kleuring en duiding aan dit primaire begrip bij Paulus.

In samenhang met haar diepgravende artikel bieden Cor Hoogerwerf en ondergetekende ieder een aanvullende bijdrage. Cor neemt de lezer mee langs enkele nieuwe inzichten in de studie naar Paulus, specifiek ten aanzien van de kwestie 'rechtvaardiging door het geloof', en ik verken hoe onze geloofsterminologie zich vanuit vertaalkundig oogpunt verhoudt tot termen rond *pistis* in de Bijbel.

Naast een stevig accent op Paulus en *pistis* biedt dit nummer ook een artikel van Panc Beentjes over Jezus Sirach. Aan de hand van een analyse van Sirach 9:12 geeft Beentjes een kijkje in de keuken van de vertaalproblematiek die dit Bijbelboek met zich meebrengt.

Verder vindt u in dit nummer een spiegelschrift, geschreven door Daniëlle Dokman, over het lezen en interpreteren van geweldsteksten in de Bijbel, en de rubriek Woord en Weerwoord met twee 'lees-wijzers' voor het boek Openbaring – de ene door Jeroen Sytsma, de andere door de auteurs van het boek *Hemels groen* (u kent ze wel).

Het onderzoek rond Paulus en over *pistis* in dit nummer laat zien dat onze denkbeelden, concepten en bewoordingen niet vastliggen maar voortdurend in beweging zijn. Dat betekent dat het uitleggen en vertalen van de Bijbel per definitie een open einde heeft. Maar het betekent ook dat er altijd mogelijkheden en kansen zijn om het belang van de Bijbel opnieuw onder de aandacht te brengen. Om dat te kunnen blijven doen, vraagt het NBG uw hulp.

Ons tijdschrift *Met Andere Woorden* mag zich verheugen in een zeer betrokken en trouwe lezersgroep. Niet alleen horen we heel geregeld en van lezers van uiteenlopende signatuur dat de inhoud van ons blad wordt gewaardeerd. Ook maken de jaarlijkse giften van een trouw deel van de lezers het mede mogelijk om *Met Andere Woorden* als gedrukt tijdschrift op de been te houden – in deze tijd geen vanzelfsprekendheid. Bovendien steunt een aanzienlijk deel van de abonnees van *Met Andere Woorden* het NBG als lid oftewel vaste donateur. Dat stemt tot dankbaarheid!

Wie ons nog niet steunt, zou ik graag het volgende meegeven: donateurschap van het NBG is een prachtige manier om zowel *Met Andere Woorden* als vele andere projecten in dienst van de Bijbel – in Nederland, Vlaanderen en wereldwijd – te steunen. Op 29 juni viert het NBG zijn 210-jarig bestaan. Om ons werk ook de komende jaren voort te kunnen blijven zetten is uw steun bijzonder welkom.

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



Prof. dr. Matthijs de Jong
hoofdredacteur

Ons bereikte het verdrietige bericht dat dr. Lieuwe van Kampen op 28 maart 2024 is overleden. Hij was werkzaam als nieuwtestamenticus bij het NBG en zat van 1991-2002 in de redactie van *Met Andere Woorden*. Zijn nagedachtenis zij tot zegen.



APP.
1774

Of je 't gelooft of niet...

Betekenis en vertaling van *pistis*
in de brieven van Paulus

Suzan Sierksma-Agteres

De betekenis van de term pistis is een van de terugkerende grote vragen van het nieuwtestamentische onderzoek. Dit artikel bespreekt een aantal nieuwe inzichten en gaat in op de wetenschappelijke discussies die eraan ten grondslag liggen. Allereerst wordt het taalkundige vraagstuk van polysemie behandeld: heeft pistis één grondbetekenis of een veelvoud aan betekenissen? Vervolgens wordt de culturele en literaire inbedding van de pistis-woordgroep besproken: wordt de betekenis van pistis in het Nieuwe Testament gekleurd door een Joodse of Griekse invulling, of klopt die tegenstelling niet? Het tweede deel van dit artikel bespreekt enkele teksten uit de brieven van Paulus, specifiek uit Galaten, Romeinen en 1-2 Korintiërs. Daaruit blijkt dat de gebruikelijke vertaling van pistis (en verwante termen) met 'geloof' (en verwante termen) de belangrijkste betekenisaspecten vaak niet goed naar voren brengt. Het verdient daarom overweging om een breder begrippenarsenaal in de sfeer van 'trouw', 'getrouwen', 'betrouwbaar', 'loyaliteit' en 'overtuiging' in te zetten.

◀ *Paulus prekend in Athene.* Pentekening van Giovanni Paolo Panini.
(c) National Gallery of Art, Washington DC. Foto: Wikimedia Commons.

Het Griekse *pistis* wordt in de Bijbel meestal vertaald als ‘geloof’. In onze moderne tijd functioneert ‘geloof’ vaak als term voor een onzekere aanname: ‘Ik geloof dat ik dat thuis heb laten liggen.’ Ook wordt het gebruikt als een synoniem van ‘religie’: ‘Wat is jouw geloof?’ Godsdienst is daarmee voor de moderne mens een zaak van geloof of ongeloof geworden. Maar wat was in de eerste eeuw na Christus de betekenis van *pistis*?

In de ontwikkeling van het begrip ‘geloof’ heeft de christelijke traditie vanaf het begin een bepalende rol gespeeld. Het gaat hierbij om het Griekse woord *pistis*, dat toen het Nieuwe Testament werd geschreven nog helemaal geen ingeburgerd religieus begrip was.¹ Dit inzicht vormde een jaar of elf geleden het startpunt van mijn zoektocht naar de betekenis van *pistis* en verwante woorden in de brieven van Paulus. Ik beschrijf hierna eerst enkele belangrijke ontwikkelingen in het onderzoek naar deze woordgroep en bespreek vervolgens een aantal passages uit Paulus’ brieven die op basis van deze ontwikkelingen in een nieuw licht komen te staan.

Moderne connotaties afpellen

In Joodse geschriften komen *pistis* en verwante termen wel voor, met toenemende nadruk in de latere boeken van de Septuaginta, maar ze hebben slechts in enkele passages betrekking op God. Het gaat hierbij om bekende teksten als Genesis 15:6 en Habakuk 2:4. Het zijn met name deze passages die worden aangehaald in het Nieuwe Testament, waarbij het gebruik van het woord *pistis* een hoge vlucht neemt. In Grieks-Romeinse literatuur komen het zelfstandig naamwoord *pistis*, het bijvoeglijk naamwoord *pistos* en het werkwoord *pisteuō* vooral voor om allerlei vertrouwensrelaties aan te duiden: vertrouwen in woorden, in mensen, en af en toe ook in goden. Pas in de eerste eeuw ontwikkelt de woordgroep rond *pistis* zich tot een centraal begrip in de teksten van het Nieuwe Testament, te beginnen met de brieven van Paulus. De term ‘gelovigen’ of ‘getrouwen’ (*pisteuontes/pistoi*) werd de vaste zelfaanduiding van de volgelingen van Jezus. Maar als dit een nieuwe aanduiding was, en dus geen ingeburgerd religieus begrip, wat wilden de eerste christenen er dan precies mee uitdrukken? En is ‘gelovigen’ dan wel zo’n goede vertaling? Hier kom ik aan het einde van dit artikel op terug.

Als we recht willen doen aan de vroegste tekstuele getuigen van de ontwikkeling van *pistis* tot een religieus begrip – de brieven van Paulus – dan moeten we onze moderne connotaties rond het begrip ‘geloof’ even tussen haakjes zetten en proberen vast te stellen wat het begrip *pistis* toentertijd inhield. Op dat gebied is de afgelopen jaren het nodige werk verzet, door onderzoekers als Teresa Morgan en Nijay

Gupta.² Ook mijn eigen promotieonderzoek richtte zich op het beter begrijpen van de eerste-eeuwse connotaties van *pistis*, door in Grieks-Romeinse literatuur verschillende contexten en discoursen rondom dit begrip te onderscheiden en dit vervolgens te gebruiken om Paulus' 'geloofstaal' te duiden.³

In dit artikel volgen we een aantal veranderde inzichten, discussies en wetenschappelijke ontwikkelingen die hieraan ten grondslag liggen. Specifiek gaan we in op het taalkundige vraagstuk van polysemie: heeft *pistis* één grondbetekenis of een veelvoud aan betekenissen? We kijken daarna vanuit de invalshoek van 'discours analyse' naar de culturele en literaire inbedding van de *pistis*-woordgroep: wordt de betekenis gekleurd door een Joodse of Griekse invulling, of is er iets niet in orde met deze vraag? Vervolgens beschouwen we een aantal Bijbelteksten om te laten zien tot wat voor vertaalkeuzes deze inzichten zouden kunnen leiden.

Polysemie en betekenisnetwerken: voorbij het zoeken naar de kernbetekenis

Wie op zoek gaat naar de betekenis van het Griekse *pistis* en het Latijnse *fides* in de klassieke oudheid, treft veel onderzoek aan naar de ultieme, ware of meest oorspronkelijke betekenis.⁴ Lange tijd was het algemene inzicht dat de betekenis van *fides* het beste kan worden uitgedrukt in termen van relationeel vertrouwen en geloof. Een tegenstem was Eduard Fraenkel, die in 1916 betoogde dat *fides* oorspronkelijk een moreel onverschillige, formele, juridische term was. Het betekende van oorsprong 'alles waarop men kan vertrouwen, garantie in de ruimste zin van het woord'. De morele betekenissen van 'vertrouwen', 'trouw' en 'geloof' ontwikkelden zich volgens hem pas in het keizerlijke Rome. Anderen, zoals Richard Heinze en Gérard Freyburger, betoogden juist dat *fides* al in een vroeg stadium een morele betekenis had en fungeerde als een wederkerig begrip dat zowel vertrouwen als betrouwbaarheid omvatte. In deze discussie zien we al iets van de semantische rijkdom van dit woord, dat in ieder geval een wederkerige structuur kent.⁵

Toch blijven veel onderzoekers tot op de dag van vandaag gefocust op 'de meest basale' of 'fundamentele' betekenis van *fides* of *pistis*, met name in theologisch onderzoek naar de aard van het christelijk geloof. James Barr heeft in zijn boek *The Semantics of Biblical Language* (1961) laten zien wat er mis is met deze vorm van redeneren. Barr legt verschillende denkfouten bloot die in studies naar de betekenis van *pistis* opspelen. Allereerst, zo betoogt Barr nadrukkelijk, bepaalt de etymologische achtergrond van een woord niet de huidige betekenis. Evenmin wordt het hele palet aan betekenissen weerspiegeld in een specifiek gebruik van het woord. Hoewel Barrs inzichten door anderen bevestigd werden, bleef desondanks bij velen de overtuiging bestaan

dat Bijbelse taal een grotere consistentie heeft dan deze taalkundige inzichten suggereren. Zo verwerpt Dieter Lührmann de mogelijkheid dat *pistis* meerdere afzonderlijke betekenissen heeft. Hij stelt dat een woord ‘geen min of meer willekeurige uitdrukkingvorm voor een bepaalde inhoud, maar eerder een concrete naam voor onmiskenbare feiten’ is, ‘vooral waar het een sleutelwoord als “geloof” betreft’.⁶

In het onderzoek naar ‘de’ betekenis van *pistis/fides* speelt de definitie van Augustinus een grote rol; hij onderscheidde een tweevoudige betekenis van *fides quae*, ‘geloof waarin’, dus de geloofsinhoud, en *fides qua*, het geloof ‘waarmee’ men gelooft. Een groot nadeel van deze invulling is dat het relationele element van vertrouwen en onderlinge trouw hier buiten beschouwing blijft. In de afgelopen vijftig jaar vindt op dit gebied een bijstelling plaats in de nieuwtestamentische wetenschap, ingezet door een specifieke discussie over de betekenis van *pistis Christou*. Dat is een frase die zeven keer in Paulus’ brieven voorkomt en traditioneel wordt vertaald als ‘geloof in Christus’, maar waarvan steeds vaker wordt betoogd dat het de ‘trouw van Christus’ betekent (zie hierover ook het artikel van Cor Hoogerwerf in dit nummer). Ook andere studies benadrukken de relationele of ‘gemeenschap vormende’ betekenis van *pistis*. Sommige auteurs stellen zelfs dat de kernboodschap van het christendom oorspronkelijk niet was dat ‘geloof’ of ‘overtuiging’ redt, maar dat in plaats daarvan Gods trouw of onze loyaliteit aan Christus redding brengt.⁷

De nieuwe nadruk op de ethische en relationele aspecten van het christelijke *pistis* kreeg een stevig fundament in het boek *Roman Faith and Christian Faith* van Teresa Morgan (2015). Zij beschrijft uitgebreid de sociaal-culturele context van het vroege Romeinse keizerrijk, waarin het christelijke gebruik van ‘geloof’ ontstond. Haar conclusie is dat het zwaartepunt van dit geloofsvocabulaire niet te vinden is in één van Augustinus’ polen, maar in ‘een relatie die gemeenschap creëert’, dat wil zeggen: een relatie van wederzijds vertrouwen en betrouwbaarheid. Tot een enigszins vergelijkbare conclusie kwam Nijay Gupta, grotendeels gebaseerd op Joodse literatuur waaronder de Septuaginta en Josephus. Gupta legt de toenemende populariteit van het *pistis*-vocabulaire onder vroege christenen uit als een poging het Hebreeuwse concept van een verbondsrelatie te vertalen naar de Grieks-Romeinse wereld.

Mijn eigen benadering is in lijn met deze recente studies, maar daarbij leg ik een sterk accent op de diversiteit aan betekenissen. De woorden *pistis* en *pisteuō* zijn polyseme begrippen: ze krijgen in verschillende contexten een eigen betekenis.⁸ In mijn onderzoek leg ik de verscheidenheid aan betekenissen en contexten bloot waarin het *pistis*- en *fides*-vocabulaire wordt gebruikt. Ik maak daarbij gebruik van inzichten uit de cognitieve taalkunde.

Cognitieve taalkunde neemt de rol van cognitieve ervaringen, zoals

waarneming, geheugen en categorisatie, serieus in het begrijpen van taal. Polysemie – één woord heeft meerdere betekenissen – kan vanuit dit perspectief goed verklaard worden; veel beter dan uit eerdere taalkundige paradigma's van De Saussure en Chomsky, die taal als autonoom fenomeen benaderen. Een woord neemt deel aan een netwerk van betekenissen die voortkomen uit verschillende contexten en ervaringen. Zo'n netwerk van betekenissen wordt bepaald door de sociale conventies binnen een taalgemeenschap en door de specifieke context waarin taal wordt gebruikt. Woorden krijgen betekenis in het gezelschap van andere woorden die deel uitmaken van netwerken van kennis en ervaring in het menselijk brein, zogeheten 'semantische domeinen' of 'frames', die specifiek zijn voor een tijd en plaats.⁹ Daarom is het nodig steeds zicht te hebben op de specifieke culturele inbedding van ieder gebruik van een polyseem begrip als *pistis*.

Het vertalen van polyseme begrippen is ontzettend lastig, zeker als ze in één en hetzelfde Bijbelboek met verschillende betekenissen worden ingezet. In de brontekst is er tussen die uiteenlopende gevallen wel een zeker verband waarneembaar, want het is steeds hetzelfde woord dat wordt gebruikt. Maar de vertaling moet kiezen tussen contextuele variatie (recht doen aan de uiteenlopende betekenissen) en consistentie of concordantie (formele gelijkschakeling). Ook de Nieuwe Bijbelvertaling en NBV21 worstelen hiermee, waarbij de revisie iets meer nadruk legt op concordantie: het vertalen van hetzelfde Hebreeuwse of Griekse woord met hetzelfde Nederlandse woord. Het Nederlands beschikt gelukkig over een brede woordgroep die een opmerkelijk groot deel dekt van alle kleuren die *pistis* aan kan nemen. Alleen, dat is niet de woordgroep rond 'geloof', waarmee *pistis* doorgaans wordt vertaald, maar de woordgroep rond 'trouw': trouw, vertrouwen, goede trouw, betrouwbaarheid, ontrouw, wantrouwen, de getrouwen. Hierin zitten allerlei nuances: politieke (trouw en ontrouw aan leiders of aan een beweging), relationele (goede trouw, wederzijds vertrouwen, toevertrouwen), cognitieve (vertrouwen als vorm van kennis), persuasieve (iemand's boodschap vertrouwen of wantrouwen) en morele (betrouwbaar zijn). We zullen straks dan ook zien dat recht doen aan polysemie niet altijd hoeft te leiden tot een minder consistente vertaling, al laten de cognitievere nuances zich soms beter vangen in andere woordgroepen zoals 'overtuiging', of toch 'geloof'.

Culturele discoursen: voorbij het Joods versus Grieks denken

Welke semantische domeinen werden aangesproken in het brein van een eerste-eeuwse toehoorder van Paulus? Dat vraagt om kennis van culturele frames en discoursen die samengaan met deze woordgroep. Voor Paulus speelt de Griekse en Romeinse cultuur een grote rol. Een discours is een geheel van met elkaar samenhangende ideeën die het onderwerp van een breed, intellectueel en cultureel gesprek vormen

en waaraan diverse auteurs op eigen wijze bijdragen of refereren. Wat waren de associaties onder pagane toehoorders? In welke grote culturele verhalen en fenomenen speelde *pistis*-taal een rol? Een dergelijke discours-analyse gaat veel verder dan het aanwijzen van losse parallellen voor een Bijbeltekst om verwantschap of beïnvloeding tussen auteurs te ontwaren. Paulus hoeft geen specifiek werk te hebben gelezen om een netwerk van ideeën, debatten of verhalen op te pikken. Hier stuiten we echter op een andere grote discussie in de literatuur over *pistis*: de discussie over de vraag hoe ‘Grieks’ of hoe ‘Joods’ Paulus’ denken, en in het bijzonder het begrip *pistis*, moet worden begrepen. Invloedrijk in dit kader was de bijdrage van Rudolf Bultmann over *pistis*, in het *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (1968). Bultmann betoogt dat waar *pistis* in het klassieke Grieks geen religieuze term was, het in de Hellenistische periode onder invloed van het taalgebruik in mysteriecultussen werd gebruikt om gehoorzaamheid aan een bepaalde godheid uit te drukken. Uiteindelijk werd *pistis* een vaste religieuze term voor zowel Joden als heidenen.

Bultmanns standpunt stuitte op hevige weerstand bij Dieter Lührmann (1973), die het unieke karakter van het christelijk geloof wilde beschermen tegen het idee dat *pistis* ‘een gemeenschappelijke fenomenologische religieuze categorie’ is.¹⁰ In plaats daarvan betoogt Lührmann dat de *pistis*-woordgroep in het Nieuwe Testament voortbouwt op taalgebruik van de Septuaginta. De *pistis*-terminologie is afgeleid van de Hebreeuwse wortel *’aman*. Lührmann beschouwt *pistis* en *pisteuō* als ‘betekenisleenwoorden’, Griekse woorden die hun betekenis ontleen aan de achterliggende Hebreeuwse woorden. Ook Eduard Lohse stelt: ‘In zijn begrip van “geloof” bouwde het vroege christendom niet voort op Helleense concepten en terminologie, maar sloot eerder aan bij taalpatronen uit het Oude Testament en het Judaïsme.’¹¹ Zo’n gereserveerde houding is niet uitzonderlijk. Er heerst, in populaire theologie maar ook in de Bijbelwetenschap, een hardnekkig wantrouwen jegens het ‘Griekse denken’. Niet-Joods bronmateriaal werd in de afgelopen vijftig jaar van *pistis*-onderzoek dan ook vaak genegeerd of zelfs afgewezen.

Lührmann werd op zijn beurt echter weer van repliek gediend door Gerhard Barth, Axel von Dobbeler, Gerd Schunack en Dennis Lindsay.¹² Zo stelt Dennis Lindsay dat er ‘een duidelijk precedent is in het klassieke Grieks voor het gebruik van de *pistis*-woordgroep in de religieuze zin van vertrouwen en steunen op Gods beloften.’ Maar hoewel Lindsay positie inneemt tegen Lührmann wat betreft de voorlopers van het religieuze *pistis*-gebruik in het klassieke Grieks, volgt hij Lührmanns spoor in termen van ‘Bijbels geloof versus Grieks geloof’. Dat zien we breder terug. Dat *pistis* in het heidense Grieks ook een religieuze betekenis had, is inmiddels algemeen onderkend. Tegelijkertijd blijven de meeste onderzoekers vasthouden aan het

idee dat er twee soorten geloof zijn: een van Hebreeuwse en een van Griekse oorsprong (wat ook in deze termen is gepopulariseerd door Martin Buber), het één meer relationeel vertrouwen en het ander meer cognitief geloven. En Paulus' gebruik bevindt zich dan ergens op deze as.

Deze bekende opvatting strookt echter niet met het groeiende inzicht in de culturele en literaire verknoottheid in de antieke wereld. Door breed te kijken naar semantische domeinen en bijbehorende discoursen in de hele overgeleverde Griekse literatuur kunnen we de, weinig behulpzame, Joods versus Grieks-discussie ontstijgen. Griekse *pistis* blijkt dan zeer relationeel en Joods gebruik ook cognitief ('*āman* betekent immers ook 'zekerheid' en 'waarheid'). De vraag naar de achtergrond van het religieuze gebruik van *pistis*, Joods of Grieks, is niet de belangrijkste. Interessanter is de vraag of Paulus' gebruik wel altijd zo 'religieus' is. In sommige passages zullen voor zijn Griekse en Romeinse gehoor andere betekenisdomeinen veel meer voor de hand hebben gelegen.

Recent onderzoek naar de betekenis van *pistis*, zoals dat van classica Teresa Morgan, neemt dan ook juist de culturele overlap als uitgangspunt. Tegelijk is het opvallend dat Morgan sceptisch blijft over de invloed van intellectuele en filosofische ideeën op nieuwtestamentische boeken: 'There are few if any passages where 'high' philosophical ideas can plausibly be seen as forming even part of the background to New Testament *pistis* language.'¹³ Uit mijn eigen onderzoek bleek echter iets anders. Onderzoek naar woordcombinaties in Paulus' brieven bracht in sommige gevallen juist wél een connectie met 'hoog-filosofische' discoursen aan het licht. Dat maakt ook dat betekenisaspecten van *pistis* die meer cognitief of persuasief van aard zijn in mijn werk de nodige aandacht hebben gekregen, zoals de tekst uit Romeinen 14 die ik hieronder bespreek. Aandacht voor deze aspecten van *pistis* past bovendien goed bij het recente onderzoek naar 'populaire filosofie': kennis van filosofische *topoi* was niet voorbehouden aan de elitaire bovenlaag van de samenleving. Filosofie en religie waren in de oudheid dermate met elkaar verweven, dat verschillende wetenschappers nu spreken van een religieus-filosofisch continuüm.¹⁴ Een onderscheid tussen 'hoge filosofie' en 'gewone religie' is daarom niet zo gemakkelijk te maken.

In de volgende paragrafen neem ik enkele teksten van Paulus onder de loep en bekijk ik het achterliggende culturele discours. Ik bespreek daarbij steeds in welke mate de NBV21 tegemoetkomt aan dit discours. Een dergelijke tegemoetkoming is niet altijd haalbaar; wij hebben nu eenmaal een andere cultuur met eigen associaties en eigen culturele discoursen. Je kunt in een vertaling ook niet iedere misinterpretatie ondervangen. Professionele exegese door deskundigen blijft altijd nodig. Anderzijds is soms met relatief kleine veranderingen

doeltreffend bij te sturen hoe de lezer de Bijbeltekst begrijpt. Eerder schreef ik in *Met Andere Woorden* uitgebreid over de herziening van Romeinen 4 in de NBV21.¹⁵ Deze keer heb ik andere voorbeelden uit Paulus' brieven gekozen. Voor een uitgebreidere onderbouwing verwijs ik naar de handelseditie van mijn dissertatie die binnenkort in open access verschijnt (2024).

Een verbond van trouw verkondigen en vernietigen: Galaten 1

In enkele passages in de betwiste en onbetwiste brieven van Paulus wordt *hē pistis* in veel moderne vertalingen als 'het geloof' vertaald. Dat klinkt wellicht aardig 'letterlijk', maar tegelijk zitten hier voor iemand uit de eenentwintigste eeuw allerlei ideeën bij die het woord in de eerste eeuws niet opriep. Toch is 'het geloof' ook in wetenschappelijke literatuur een veelgehoorde interpretatie. Bijbelwetenschapper en Bijbelvertaler Philip Towner stelt bijvoorbeeld dat 'het geloof' (*hē pistis*), samen met 'de waarheid' (*hē alētheia*), 'de hele matrix van objectieve gegevens beschrijft waaruit de christelijke religie bestaat'.¹⁶ Volgens hem valt heel het semantische bereik van *pistis* in het Nieuwe Testament in één van twee categorieën: ofwel de persoonlijke relatie van de gelovige met Christus ofwel de genoemde, objectieve betekenis van 'het geloof'. Onder die laatste betekenis vallen volgens Towner veel tekstplaatsen in de pastorale brieven, maar ook Galaten 1:23, waar Paulus de gedachte van de gemeenten in Judea verwoordt: 'De man die ons vroeger vervolgde, verkondigt nu het geloof dat hij toen probeerde uit te roeien.' Hier kiest ook de NBV21 voor 'het geloof'.¹⁷

Teresa Morgan biedt kritiek op deze interpretatie van *pistis*. Morgan betoogt dat een dergelijk 'kerygmatisch verstaan' van geloof (d.w.z. het geloof als een omljnd geheel aan geloofsvoorstellingen) een enorme en onwaarschijnlijk snelle sprong in betekenis zou vragen binnen de vroegste fase van het christendom.¹⁸ In deze specifieke constructie in Galaten, zo betoogt ze, zegt Paulus niet dat hij in zijn jongere jaren een geheel aan opvattingen probeerde uit te roeien. Als lijdend voorwerp bij dit werkwoord, 'uitroeien' (*portheō*), betekent *pistis* 'het vertrouwen', of preciezer: 'de relatie van vertrouwen' (of zelfs 'het verbond van vertrouwen') tussen God, Christus, en Christus' volgelingen.¹⁹ Dat Paulus een woord dat dikwijls 'vertrouwen' betekende nu specifiek inzet als 'een verbond van vertrouwen', beschouwt Morgan als een relatief kleine, plausibele betekenisontwikkeling – heel anders dan dat *pistis* opeens en tamelijk onverwacht in de betekenis van 'het geloof' zou zijn gebruikt.²⁰ Eerder in Galaten 1 zijn Paulus' vroegere vernietigende acties eveneens gericht tegen de gemeenschap (Galaten 1:13: '... vervolgde ik de gemeente van God en ik probeerde haar uit te roeien'). Dat ondersteunt de relationele duiding van *pistis* als 'vertrouwensband' in Galaten 1:23.

Mijn eigen onderzoek bevestigt Morgans interpretatie. Ik heb alle

teksten steeds zo veel mogelijk met een specifiek discours verbonden. In Galaten 1 plaatst Paulus zijn (vroegere) vernietigen en zijn (huidige) verkondigen van *pistis* tegenover elkaar. Deze terminologie is ontleend aan het discours van patronage. Patronage is de asymmetrische structuur van giften en wedergiften die in de Romeinse sociale wereld alomtegenwoordig was. Zowel de bescherming van de gever als de loyaliteit van de ontvanger werden met *fides/pistis* aangeduid; samen vormt het een wederkerige vertrouwensband. Om zo'n vertrouwensband tussen *patronus* en *cliens* tot stand te brengen, moet er publiekelijke erkenning zijn van beide partijen. In zijn werk *De beneficiis* stelt Seneca dat een relatie tussen gever en ontvanger draait om dankbaarheid, en 'de ontvanger zou de hele stad moeten uitnodigen om getuige te zijn (*accipienti adhibenda contio est*)' (*De beneficiis* 2.23.1). *Fides* moest van beide kanten publiekelijk beloofd worden om een succesvolle langetermijnrelatie tot stand te brengen.

In Paulus' verkondiging staat uiteraard niet de *fides Romana* centraal, maar Gods trouw aan Jood en Griek, uitgedrukt in Christus. Deze trouw van God aan alle volken verkondigt Paulus nu (Galaten 1:23), in de hoop dat er een wederzijdse vertrouwensband tot stand komt, door een reactie van trouw onder de volken. En die vertrouwensband wilde hij eerder vernietigen.

Een publieke belijdenis van trouw aan een Heer: Romeinen 10

De structuur van verkondiging en publieke respons ligt ook ten grondslag aan de gedachtegang in Romeinen 10. In Romeinen 10:9 lezen we 'Als uw mond belijdt (*homologeō*) dat Jezus de Heer is en uw hart gelooft (*pisteuō*) dat God Hem uit de dood heeft opgewekt, zult u worden gered.' Ook hier gaat het om een antwoord op Paulus' verkondiging. In het vers ervoor citeert Paulus Deuteronomium 30:14, 'Het woord is dicht bij u, in uw mond en in uw hart', en zegt daarover: *tout' estin to rhēma tēs pisteōs ho kērussomen*. In de NBV21, 'en dat betreft de boodschap van het geloof die wij verkondigen'. Ook hier zou ik *hē pistis* niet opvatten als 'het geloof', maar als 'de vertrouwensband'. Paulus presenteert zich hier (zoals veel vaker) als ambassadeur van de nieuwe band van trouw tussen God en de volken.

Maar wat betekent *pisteuō* in vers 9? De parallelstelling met *homologeō*, 'belijden', duidt op de conceptuele nabijheid van beide woorden: *pisteuō* is hier een daad van erkenning, van het belijden van loyaliteit en trouw aan een leider. Het gaat dan om méér dan een cognitieve instemming ('voor waar houden'). Geloof in deze context is de erkenning dat men behoort tot Christus, en als zodanig is het een daad van toewijding aan Hem. Niet het instemmen met een bepaalde geloofswaarheid staat hier centraal, maar een innerlijke en publiekelijke loyaliteit aan Christus. Ook het bekende 'geloven is uit het horen' (Romeinen 10:17; in NBV21: 'Dus door te luisteren komt men tot geloof') past in het

schema van het publiekelijk beantwoorden van de verkondigde trouw van de heerser. Deze publieke reactie van ‘trouw’ van de Romeinse Jezusvolgelingen weerklinkt volgens Paulus door de hele wereld (Romeinen 1:8).

Een wederkerige vertrouwensband: Galaten 3

Het discours van patronage en de moreel-filosofische reflectie hierop kan ook het contrast tussen ‘werken van de wet’ en *akoē pisteōs* (Galaten 3:2 en 3:5) in de brief aan de Galaten verklaren. De NBV21 vertaalt hier als volgt:

Ik wil maar één ding van u weten: hebt u de Geest ontvangen door de wet na te leven of door te geloven wat u hebt gehoord (*akoē pisteōs*)? Bent u werkelijk zo dwaas dat u, terwijl u met de Geest begon, nu weer uitkomt bij het aardse? Is alles wat u hebt meegemaakt dan voor niets geweest? Dat kan toch niet! Geeft God u de Geest en laat Hij zijn kracht in u werkzaam zijn omdat u de wet naleeft, of omdat u gelooft wat u hebt gehoord (*akoē pisteōs*)? (Galaten 3:2-5)

Gebruikelijke vertalingen van *akoē pisteōs* zijn ‘het horen van het geloof’, ‘geloven wat je hebt gehoord’ en, vooral in wetenschappelijke commentaren, ‘de boodschap van het geloof’.²¹ Ik pleit voor een alternatieve vertaling die de houding benadrukt waarmee de boodschap van Paulus werd ontvangen, een houding die wordt gekenmerkt door vertrouwen, loyaliteit, toewijding, goede trouw, of als je dan toch moet kiezen, ‘door een reactie van trouw’.

Het contrast met ‘werken’ kent een rijke receptiegeschiedenis, met als brandpunt de reformatiedebatten. Bekend werd de tegenstelling tussen ‘goede werken doen’ en ‘het geloof alleen’. Het begrip *pistis* werd daarmee ‘instemmen met een boodschap’ (*pistis* als ‘voor waar houden’). Dit is in de denkwereld van Paulus echter niet de meest voor de hand liggende interpretatie. Als we naar een Grieks-Romeins referentiekader zoeken, is het essentieel om op te merken dat ook hier in Galaten de gift-relatie vooropstaat. Dat blijkt uit de werkwoorden ‘ontvangen’ in vers 2 (*lambanō*) en ‘leveren’ in vers 5 (*epichorēgeō*). Als we de boodschap die Paulus predikte opvatten als een goddelijk aanbod van trouw en rechtvaardigheid, expliciet gemaakt door een krachtige goddelijke aanwezigheid (‘Geest’, *pneuma* en ‘kracht’, *dunamis*), dan is de logische voorwaarde voor de ontvangst van deze geschenken het tot stand brengen van een wederkerige vertrouwensrelatie. Als ideale weldoener kijkt God ‘slechts naar de trouw van de ontvanger’ (*solam accipientis fidem*) (Seneca, *De beneficiis* 3.14.2). Een dergelijke relatie kan alleen tot stand komen als er ook sprake is van een vrijwillige

reactie van de ontvanger, gekenmerkt door goede trouw, loyaliteit en vertrouwen jegens de weldoener. Ik meen dat Paulus met *akoē pisteōs* precies dat bedoelt: 'jullie reactie van trouw'. Dat is de passende reactie van de heidense volken op Gods *pistis*.

Een sterke overtuiging die zich aanpast: Romeinen 14-15

In het laatste deel van de Romeinenbrief treffen we aanwijzingen van Paulus met betrekking tot 'sterken' en 'zwakken'. Net als in veel andere moderne vertalingen lezen we in de NBV21: 'Aanvaard degenen die zwak staan in het geloof' (*ton de asthenounta tē pistei proslambanesthe*) (Romeinen 14:1). Gezien het vervolg van deze vertaling ('de een gelooft dat hij alles mag eten, maar iemand met een zwak geloof (*ho de asthenōn*) eet alleen groenten') slaat de zwakheid volgens de vertalers op het geloof. Mijn voorstel zou zijn om 'in het geloof' (dativus *tēi pistei*) te betrekken bij het werkwoord, bijvoorbeeld zo: 'Aanvaard de zwakke conform de vertrouwensband', of, om wat meer consistentie in de passage te brengen: 'Verwelkom de zwakke juist op basis van je sterke overtuiging.' Dat heeft alles te maken met de interpretatie van deze passage als geheel, waarin – zo betoog ik – de betekenis van *pistis* zélf onderwerp van discussie is.

Romeinen 14:1-15:14 is vaak gebruikt om te achterhalen welke verschillende groepen er waren in de Christusgemeenschap in Rome. Het gebruikelijkst is om de 'zwakken' als Joodse en heidense Christusvolgers te identificeren die (delen van) Thora en halacha onderhielden, terwijl de 'sterken', inclusief Paulus, dat niet deden. Paulus houdt het echter vrij vaag en noemt slechts enkele kenmerken die de ene groep van de andere onderscheiden, namelijk het zich onthouden van voedsel (Romeinen 14:3), het toekennen van speciale waarde aan bepaalde dagen (Romeinen 14:5), het onrein achten van bepaald voedsel (Romeinen 14:14-15), en het niet-eten van vlees of wijn (Romeinen 14:21). Paul Sampley betoogt dat deze vaagheid doelbewust is: Paulus wil geen specifieke groepen aanduiden maar gebruikt bewust het enkelvoud ('de zwakke', 'de sterke') om een mindset te beschrijven en zo het grootst mogelijke retorische effect te sorteren.²²

Als we kijken naar Grieks-Romeinse discoursen waarbinnen 'de zwakke' en 'de sterke' voorkomen, dan valt op dat het hier ook steeds gaat om algemene ethische richtingwijzers. Specifieker gaat het binnen dit discours over wat nou echt 'sterk' of 'zwak' maakt en over de vraag hoe om te gaan met in deugdzaamheid minder vergevorderde medemensen. Binnen de filosofische school van de stoïcijnen kende men de oproep aan sterken om zich aan te passen aan de zwakken, zeker waar het gaat om moreel onverschillige handelingen (*adiafora*), die op zichzelf niet goed of slecht zijn.²³ Paulus' stelling dat wat niet

uit *pistis* voortkomt zonde is, heeft grote verwantschap met de stoïsche leer dat alleen de daad die voortkomt uit juiste oordelen goed is, maar dat wat voortkomt uit slechte oordelen slecht.²⁴ Niet de daad op zichzelf, maar iemands attitude of overtuiging bepaalt of een moreel onverschillige actie goed of slecht is. Binnen mijn eigen onderzoek kwam ik diverse teksten op het spoor die deze stoïsche gedachte beschrijven als het hebben van een sterke overtuiging (*pistis*). Zo meent Arius Didymus dat wijzen niets aannemen ‘op zwakke wijze (*asthenōs*)’ of met ‘veranderlijke en zwakke (*asthenē*) instemming’, maar altijd vanuit een positie van *pistis*, wat hij omschrijft als ‘een sterk begrip dat bevestigt wat wordt aangenomen (*hupolēpsin ischuran, bebaiouan to hupolambanomenon*)’.²⁵ Zwak en sterk zijn heeft binnen dit morele discours dus alles te maken met een onwankelbare overtuiging (*pistis*) waarmee je handelingen overeenstemmen.

Opvallend is dat de NBV21 kiest om *pistis* in vers 22 te vertalen als ‘overtuiging’ (‘Uw overtuiging is een aangelegenheid tussen u en God’) maar in vers 23 als ‘geloof’ (‘alles wat niet uit geloof voortkomt is zondig’). Het gaat hier echter om hetzelfde fenomeen: een interne overtuiging waarmee in overeenstemming gehandeld moet worden. Als ‘zwakke’ mensen in hun eigen geest volledig overtuigd zijn (naar Romeinen 14:5) dat iets goed of slecht is en dienovereenkomstig handelen, mogen de ‘sterken’ hen niet dwingen tot gedrag dat daarmee in tegenspraak is. Integendeel, de ‘sterken’ moeten zich in gedrag aanpassen aan de zwakken, aangezien het gaat over zaken die voor hen, de sterken, moreel onverschillig zijn.

Pistis is in deze context dus zo’n ‘vaste overtuiging’ over goed en kwaad die overeen moet komen met je handelen. Maar dat is niet alles waar het Paulus bij *pistis* om te doen is in dit deel van de brief. Paulus’ doel is ook om de betekenis van *pistis* te herdefiniëren, te verbreden: het gaat niet alleen om handelen in overeenstemming met die betrouwbare overtuiging (*pistis*), maar ook om een gastvrije houding ten opzichte van de zwakke, ‘op basis van onderlinge trouw’. Dat is óók *pistis*, maar dan één die zich schikt en aanpast, zoals ook Christus dat deed (zie Romeinen 15.7: ‘Aanvaard elkaar daarom ter ere van God, zoals Christus u heeft aanvaard.’). De *pistis*, ‘overtuiging’, van de sterken, moet een *pistis Christou*, ‘overtuiging als die van Christus’, worden, één die gericht is op het welzijn van de ander.

Ontrouwe afgodenvereerders rond de Korintische gemeente

Tot slot nog een voorzet met betrekking tot de term *apistoi*, het tegendeel van *pisteuontes* en *pistoi* (‘de getrouwen’). De gebruikelijke vertaling van *apistoi* als ‘ongelovigen’ dekt de lading niet. Het opvallende is dat deze aanduiding enkel in de correspondentie van Paulus aan Korinte voorkomt (1 Korintiërs 6:6; 7:15; 10:27; 14:22,

2 Korintiërs 4:4 en 6:14,15). In deze brieven gaat het voortdurend over de vraag hoe de gemeente zich tot haar directe sociale context verhoudt. Mijn belangrijkste stelling is dat *apistoi* bij Paulus geen betrekking heeft op ‘ongelovigen’ in de algemene betekenis van ‘alle religieuze buitenstaanders’, maar dat het slaat op specifieke groepen binnen en rondom de gemeente die in hun opvattingen en gedrag niet voldoende ‘gecommitteerd’ waren en dus onvoldoende *pistos* zijn. Deze personen zijn, afhankelijk van de specifieke context, cognitief ‘niet overtuigd’ en ‘wantrouwend’, ethisch ‘onbetrouwbaar’ of – en dat dekt meestal nog het meest de lading – religieus ‘ontrouw’ aan de ene God. Mijn visie gaat in tegen de gebruikelijke interpretatie. Recente studies van Paul Trebilco (2012, 2014) en Tobias Wieczorek (2021) betogen juist dat *pistoi* en *apistoi* elkaars tegenhangers zijn: de gelovigen tegenover alle anderen.²⁶ Paulus zou de term *apistoi* hebben ingevoerd als een neutrale, niet beledigend bedoelde aanduiding voor alle niet-gelovigen. Ik vind dit niet overtuigend, want op deze manier wordt de scherpte van Paulus’ woorden afgehaald. Denk aan de sterk polariserende passage in 2 Korintiërs 6:14-7:1, die opent met de oproep ‘Loop niet in een en hetzelfde span met ongelovigen’ en die na een vergelijking met licht en duisternis, Christus en Beliar, stelt: ‘Wat hebben een gelovige en een ongelovige gemeen?’ (2 Korintiërs 6:14-15). In de ogen van Trebilco en Wieczorek zijn dit uitspraken over een iedereen omvattende ‘ander’. Maar in 1 Korintiërs 5:9-13 schrijft Paulus juist dat hij niet wil zeggen dat christenen alle moreel en religieus verwerpelijke mensen moeten mijden: het gaat hem enkel om wie ‘zichzelf een broeder of zuster noemt’ (vers 11). Paulus’ zorg richt zich op de zuiverheid van de gemeente.

Als we kijken naar het gebruik van *pistis*- en *apistia*-taal als groepsaanduiding in alle Griekse bronnen die ons ter beschikking staan tot ca. 200 na Christus, blijkt dat *pistis*-termen met enige regelmaat gebruikt worden als religieuze zelfaanduiding of aanduiding van de ander. In de loop van de tweede eeuw na Christus is er een duidelijke toename bij auteurs als Lucianus, Plutarchus en Apuleius. Maar dit gebruik is nooit ‘absoluut’. Het gaat altijd om een specifiek object of een specifieke invulling van de (on)trouw in kwestie. Dit laat zien dat Paulus’ woordgebruik hier inderdaad vernieuwend was, maar wel aansloot bij een bredere tendens om wie ontrouw was aan een godheid als *apistos* aan te duiden. Volgens Henk Versnel houdt deze algemene toename van religieuze ‘geloofstaal’ verband met de toename van het henotheïsme en de verspreiding van buitenlandse culten over het Romeinse imperium. ‘Blijkbaar,’ zo betoogt hij, ‘wordt het thema van de goddeloze ongelovige pas relevant als het óf om een god gaat die nog een plaats in de cultus moet veroveren, óf om iemand wiens aanspraken substantieel hoger zijn dan die van de oude

goden van de polis.²⁷ Dit blijkt echter niet een tendens die specifiek aan mysteriecultussen gekoppeld is (zoals Bultmann nog meende, zie boven), maar één die een breed spectrum van filosofie en religie beslaat. Het innovatieve karakter van Paulus' geloofstaal betekent dus niet dat het geheel losstaat van het toenmalige taalgebruik. Integendeel, de tegenstelling *pistoi-apistoi* riep bij de hoorders waarschijnlijk een specifieke betekenis op. *Apist*-terminologie blijkt vooral veel voor te komen in onderlinge filosofische polemiek, als een andere 'school' wordt verweten aan *apistia* te lijden. Het gaat dan om een filosofisch-religieuze positie: om 'wantrouwen' jegens goddelijke voorzienigheid en de (troostende of straffende) betrokkenheid van de goden bij mensen. Het waren vooral de epicureeërs die werden beschuldigd van ongezonde *apistia*. Zo stelt Plutarchus dat de atheïst (*ho atheos*) die onverschillig tegenover de goden staat er even erg aan toe is als de bijgelovige (*ho deisidaimōn*), omdat bij die eerste 'onwetendheid ongelof veroorzaakt in [de godheid] die kan helpen' (*hē gar agnoia tō men apistian tou ophelountos emepoiēke*) (Plutarchus, *De superstitione* 2.165C). Maar Plutarchus' eigen academisch scepticisme werd door stoïcijnse tegenstanders als even ongezond beschouwd, omdat die positie eveneens zou neerkomen op wantrouwen jegens de traditionele religie.

De brieven aan de Korintiërs, waar alle gevallen van *apistoi* uit komen, bevatten veel aanknopingspunten om een vergelijkbare anti-epicurische invulling van *apistia* te vermoeden. Verschillende kritiepunten van Paulus zijn te begrijpen in het licht van invloed van epicurisme in de gemeente. Zo maakt de opgeblazen kennis (1 Korintiërs 8:1) van Paulus' tegenstanders dat ze zich niet door angst voor (af)goden of een hiernamaals laten weerhouden om te genieten van aan goden geofferd voedsel (een focus op de 'buik' die ook epicureeërs werd verweten).²⁸ Ze zijn daarmee *apistos* in de dubbele betekenis van 'sceptisch' ten aanzien van bemoeienis van goden, maar ook van 'ontrouw' aan de ene God die Paulus verkondigt.

De diversiteit in semantische domeinen en discoursen, waar we het al eerder over hadden, verklaart het grote verschil in toon tussen de diverse *apistoi*-passages. Een wantrouwige 'scepticus' die Christus als extra god aan het verkennen is, zou best nog eens overtuigd monotheïst kunnen worden (1 Korintiërs 14, vgl. ook 2 Korintiërs 4). Bij een 'ontrouwe' moet er in ieder geval goed rekening worden gehouden met diens onbetrouwbaarheid of betrokkenheid bij afgoderij (1 Korintiërs 6: in rechtszaken; 1 Korintiërs 7: in huwelijken; 1 Korintiërs 10: aan

Paulus prekend in Athene. Schilderij van Giovanni Paolo Panini. ►
(c) Wellington Collection, Apsley House. Foto: Historic England Archive.



tafel), en in het slechtste geval zijn *apistoi* een risico om de *pistoi* te misleiden door valse leer en afgodendienst (2 Korintiërs 6.14: ‘vorm geen ongelijk span met ontrouwen’). De *pistoi* in Korinte waren daarentegen ‘trouw’: ze stelden heel hun vertrouwen in één Heer en één God. In de laatstgenoemde tekst (2 Korintiërs 6:14-7:1) wijzen de vele cultische termen op een betekenis van *apistoi* als ‘ontrouwen aan de ene God’. Dit verschil in toon en benadering tussen de teksten betekent dat *pisteuontes/pistoi* en *apistoi* niet eenvoudigweg insider/outsider-aanduidingen zijn. *Apistoi* waren juist die familieleden, burenen, slaven of meesters die rond, te midden van en samen met de *pistoi* leefden, en de startende huiskgemeentes kenden een hoop situaties waarin cultische zuiverheid botste met de sociale praktijk of missionaire mogelijkheden. De term *apistoi* is daarmee een label dat Paulus situationeel gebruikt en niet als een omvattende categorie.

Aan de hand van de aanduiding *apistoi* wordt zo opnieuw duidelijk dat de veelzijdigheid van *pistis*-taal tegemoetkomt aan een grote verscheidenheid in contexten. Deze veelzijdigheid en het toenemende gebruik van deze termen in filosofisch-religieuze contexten verklaart bovendien waarom *pisteuontes*, ‘de getrouwen’, zich ontwikkelde tot een populaire zelfaanduiding van de jonge Christusgemeenschappen. De flexibiliteit van de term maakte haar bruikbaar in diverse contexten, en de herkenbaarheid en haar respectabele imago onder niet-Joden (immers, wie is er niet voor trouw, betrouwbaarheid en vertrouwen?) maakte haar aantrekkelijk in een zeer pluriform filosofisch en religieus klimaat.

Conclusie

Het geheel van dit artikel overziend ontwaren we in Paulus’ brieven de eerste semantische stappen die later zullen leiden tot de ontwikkeling van ‘geloof’ als een typisch religieuze term, die ook steeds meer cognitief bijkleurt naar ‘geloven dat’.²⁹ Gezien het moderne zwaartepunt aan de kant van het cognitieve en religieuze, zouden we er goed aan doen om, net als de eerste christenen, creatievere aanduidingen dan ‘geloof’ en ‘(on)gelovig’ te gebruiken. Aanduidingen die dichter tegen kernwoorden uit onze hedendaagse cultuur aanliggen. Met woorden als (on)trouw, wantrouwen/vertrouwen en (on)betrouwbaar hebben we bruikbare en zeer relevante Nederlandse alternatieven tot onze beschikking.

Dr. Suzan Sierksma-Agteris is universitair docent Nieuwe Testament aan de Protestantse Theologische Universiteit en promoveerde in januari 2023 aan de Rijksuniversiteit Groningen op het proefschrift *Paul and the Philosophers’ Faith. Discourses of Pistis in the Graeco-Roman World*.

NOTEN

- ¹ De titel van mijn bijdrage is ontleend aan het openingslied 'Of je 't geloof of niet' van de film *Hercules* (1997). In dit lied wordt een modern soort (on)geloof geprojecteerd op de Griekse mythen.
- ² Teresa Morgan, *Roman Faith and Christian Faith. Pistis and Fides in the Early Roman Empire and Early Churches*, Oxford 2015; Nijay K. Gupta, *Paul and the Language of Faith*, Grand Rapids 2020.
- ³ Suzan J.M. Sierksma, *Paul and the Philosophers' Faith. Discourses of Pistis in the Graeco-Roman World*, Groningen 2023. De handelseditie verschijnt in 2024.
- ⁴ Soms is een groot verschil tussen *pistis* en *fides* verondersteld, maar tegenwoordig is de consensus dat er juist een grote overlap in betekenis is, wat gezien de grote culturele uitwisseling in de Hellenistische periode ook niet verwonderlijk is.
- ⁵ Eduard Fraenkel, 'Zur Geschichte des Wortes Fides' in: *Rheinisches Museum für Philologie* 71 (1916), 187-199; Richard Heinze, 'Fides' in: *Hermes* 64/1 (1928), 140-166; Gérard Freyburger, *Fides. Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, Paris 1986.
- ⁶ Dieter Lührmann, 'Pistis im Judentum' in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 64/1 (1973), 19-38 (m.n. 19).
- ⁷ Van Dobbeler benadrukt de gemeenschapstichtende betekenis van geloof, zie: Axel von Dobbeler, *Glaube als Teilhabe. Historische und semantische Grundlagen der paulinischen Theologie und Ekklesiologie des Glaubens*, Tübingen 1987. Voor geloof als 'loyaliteit', zie Matthew W. Bates, *Salvation by Allegiance Alone. Rethinking Faith, Works, and the Gospel of Jesus the King*, Grand Rapids 2017 en A.J. Wallace en R.D. Rusk, *Moral Transformation. The Original Christian Paradigm of Salvation*, New Zealand 2011, hoofdstuk 8: 'Faithfulness'.
- ⁸ Dit wordt breed onderkend, zie bijv. Anthony C. Thiselton, 'Semantics and New Testament Interpretation' in: I. Howard Marshall (red.), *New Testament Interpretation. Essays on Principles and Methods*, Carlisle 1977, 75-104 (m.n. 94); R. Barry Matlock, 'Detheologizing the Pistis Christou Debate. Cautionary Remarks from a Lexical Semantic Perspective' in: *Novum Testamentum* 42/1 (2000), 1-23 (m.n. 6); N.T. Wright, 'Faith, Virtue, Justification and the Journey to Freedom' in: J. Ross Wagner e.a. (red.), *The Word Leaps the Gap. Essays on Scripture and Theology in Honor of Richard B. Hays*, Grand Rapids 2008, 472-497 (m.n. 482); Thomas Schumacher, *Zur Entstehung christlicher Sprache. Eine Untersuchung der paulinischen Idiomatik und der Verwendung des Begriffes pistis*. Göttingen 2012, 299.
- ⁹ Ronald W. Langacker, *Cognitive Grammar. A Basic Introduction*, Oxford 2008; Charles J. Fillmore, 'Frame Semantics' in: The Linguistics Society of Korea (red.), *Linguistics in the Morning Calm*, Seoul 1982, 111-137.
- ¹⁰ Lührmann, 19.
- ¹¹ Rudolf Bultmann, 'Πίστις κτλ' in: Gerhard Kittel en Gerhard Friedrich

- (red.), *Theological Dictionary of the New Testament (TDNT)*, vertaald door Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids 1968, 6:174-182, 197-228; Lührmann, 19; Eduard Lohse, 'Emuna und Pistis. Jüdisches und urchristliches Verständnis des Glaubens' in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 68/3 (1977), 147-163.
- ¹² Gerhard Barth, 'Pistis in hellenistischer Religiosität' in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 73/1-2 (1982), 110-126; Dennis R. Lindsay, *Josephus and Faith. Pistis and Pisteuein as Faith Terminology in the Writings of Flavius Josephus and in the New Testament*, Leiden 1993.
- ¹³ Morgan, *Roman Faith*, 151.
- ¹⁴ Zie o.a. Rainer Hirsch-Luipold, 'Die religiös-philosophische Literatur der frühen Kaiserzeit und das Neue Testament' in: Rainer Hirsch-Luipold e.a. (red.), *Religiöse Philosophie und philosophische Religion der frühen Kaiserzeit. Literaturgeschichtliche Perspektiven*, Tübingen 2009, 117-146 (m.n. 128); Rick Benitez en Harold Tarrant, 'Philosophy' in: Esther Eidinow en Julia Kindt (red.), *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, Oxford 2015, 211-224 (m.n. 221-222); Christoph Jedan, 'The Rapprochement of Religion and Philosophy in Ancient Consolation. Seneca, Paul, and Beyond' in: Anders Klostergaard Petersen en George H. van Kooten (red.), *Religio-Philosophical Discourses in the Mediterranean World. From Plato, through Jesus, to Late Antiquity*, Leiden 2017, 159-184 (m.n. 162).
- ¹⁵ Suzan Sierksma-Agteres, 'Rechtvaardig door geloof of door trouw? Gedachten bij de vertaling van *pistis* en *pisteuō* in de herziening van Romeinen 4' in: *Met Andere Woorden* 40/2 (oktober 2021), 68-79.
- ¹⁶ Philip Towner, *The Goal of Our Instruction. The Structure of Theology and Ethics in the Pastoral Epistles*, London 2015, 121.
- ¹⁷ Ook in andere teksten wordt de objectieve betekenis van 'het geloof' vaak verondersteld (bijv. Filippenzen 1:27, Galaten 5:22; 1 Timoteüs 4:7-8; 4:11-12; 6:11-12). Waarschijnlijk gaat het in deze teksten echter om het oefenen van de deugd van 'betrouwbaarheid'.
- ¹⁸ Teresa Morgan, 'Narratives of Πίστις in Paul and Deutero-Paul' in: Gert-Jan van der Heiden e.a. (red.), *Saint Paul and Philosophy. The Consonance of Ancient and Modern Thought*, Berlin 2017, 165-187 (m.n. 175); Morgan, *Roman Faith*, 265-267; Morgan, 'Quaestiones Disputatae. Roman Faith and Christian Faith' in *New Testament Studies* 64/2 (april 2018), 255-261 (m.n. 259-260). Zie voor kritiek de reacties van Mark Seifrid en Francis Watson in hetzelfde themanummer van *New Testament Studies* uit 2018.
- ¹⁹ Morgan, 'Narratives of Πίστις', 175. Voor *pistis* in Galaten 1:23 als een 'relatie van vertrouwen' zie ook Peter Oakes, 'Pistis as Relational Way of Life in Galatians' in: *Journal for the Study of the New Testament* 40/3 (23 februari 2018), 255-275, die *pistis* omschrijft als een 'relational way of life' en als een 'metonym for the house churches of the early Jesus movement'.
- ²⁰ Morgan, *Roman Faith*, 305 (in het hoofdstuk over Galaten, Romeinen, Filippenzen en Filemon): 'In places in these letters the relationship of divine-human trust becomes something more like a bond of trust, a

community of trust, the assurance created by the sacrifice of Christ, and perhaps even the new covenant in Christ's blood. This gradual semantic shift will lead to Christians defining the nature of their community, the content of its proclamation, and eventually the cult itself by the name *hē pistis*.⁷

- ²¹ Paulus gebruikt het woord *akoē* in beide betekenissen: vgl. bijv. 1 Korintiërs 12:17 en Romeinen 10:16. In commentaren wordt veelal gepleit voor 'boodschap', 'prediking van het geloof', 'verkondiging van [het] geloof', 'de geloofsboodschap', 'de boodschap die oproept tot geloof' of 'de boodschap die in geloof aanvaard wordt'; voor een overzicht en bespreking, zie Martinus C. de Boer, *Galatians. A Commentary*, The New Testament Library, Louisville 2011, 173-176. Maar zie voor verdediging van 'horen' Sam K. Williams, 'The Hearing of Faith: Ἀκοὴ Πίσταως in Galatians 3' in: *New Testament Studies* 35/1 (januari 1989), 82-93.
- ²² J. Paul. Sampley, 'The Weak and the Strong. Paul's Careful and Crafty Rhetorical Strategy in Romans 14.1-15.13' in: L. Michael White e.a. (red.), *The Social World of the First Christians. Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, Minneapolis 1995, 40-52.
- ²³ Runar M. Thorsteinsson, 'Stoicism as a Key to Pauline Ethics in Romans' in: Tuomas Räsänen e.a. (red.), *Stoicism in Early Christianity*, Grand Rapids 2010, 15-38 (m.n. 33-34). Zie ook Niko Huttunen, *Paul and Epictetus on Law. A Comparison*, London 2009, hoofdstuk 4: 'The Strong and the Weak', 62-74 (m.n. 72-73).
- ²⁴ Zie bijv. Epictetus, *Diatribae* 4.8.3 en Seneca, *Brieven* 92.13: 'Het goede betreft mijn oordeel over deze dingen, niet de dingen zelf.'
- ²⁵ Arius Didymus, bij Stobaeus 2.7.11m. Vgl. Epictetus, *Diatribae* 2.22.25-27. Maar het betreft niet enkel stoïcijnen: zie bijv. ook Epicurus, die spreekt over het bereiken van een 'vaste overtuiging' (*pistin bebaion*): *Brief aan Pythocles*, bij Diogenes Laertius, *Levens* 10.85.
- ²⁶ Paul Trebilco, *Self-Designations and Group Identity in the New Testament*, Cambridge 2012, en ook hierover door dezelfde auteur: 'Creativity at the Boundary. Features of the Linguistic and Conceptual Construction of Outsiders in the Pauline Corpus' in: *New Testament Studies* 60/2 (april 2014), 185-201; Tobias Wieczorek, *Die Nichtgläubigen. Über die Funktion abgrenzender Sprache bei Paulus*, Göttingen 2021. Maar zie voor een vergelijkbare these als de mijne ook T. J. Lang, 'Trouble with Insiders. The Social Profile of the Ἀπίστοι in Paul's Corinthian Correspondence' in: *Journal of Biblical Literature* 137/4 (18 december 2018), 981-1001.
- ²⁷ H.S. Versnel, *Coping With the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Leiden 2011, 293 (mijn vertaling).
- ²⁸ Vergelijk 'Zij menen dat het goede op de buik betrekking heeft' (Plutarchus, *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* 1087D) met de Korintische slogan 'Voedsel is bedoeld voor de buik en de buik voor voedsel' (1 Korintiërs 6:13a).
- ²⁹ Voor de betekenis van het Latijnse *credere*, dat tot in de hoge Middeleeuwen ook nog 'trouw' en 'loyaliteit' uitdrukte, zie Wilfred Cantwell Smith, *Believing: An Historical Perspective*, Oxford 1998, 41.

Hoe lezen wij de Bijbel?

De Bijbel lezen en begrijpen – hoe belangrijk ook voor het geloofsleven – is soms moeilijk. De teksten komen uit een tijd en cultuur die ver verwijderd is van de onze. Bovendien kent de Bijbel een complexe ontstaansgeschiedenis. Er is sprake van uiteenlopende genres, samengestelde composities en uiteenlopende perspectieven vanwaaruit geschreven is. De gemiddelde lezer weet daar weinig van, terwijl het van invloed is op de boodschap en de mogelijke interpretatie voor vandaag. En dan zijn er nog de tekstuele en linguïstische aspecten die het uitdagend maken. Dit alles doorbreekt het beeld van de Bijbel als ‘Het Perfecte Boek’.

Het is Gods Woord, verwickeld in een rommelige, verwarde en soms enge realiteit. Precies als de baby Jezus, die toen Hij geboren was, neergelegd werd in een voerbak. Bijbellezers die dit in gedachten houden, komen tot een kritischer houding ten opzichte van de tekst. Niet om kritiek te leveren, maar om vragen te stellen en in goed vertrouwen een conversatie met de tekst en uiteindelijk met God te beginnen. De Bijbel lezen wordt dan niet slechts een onderzoeksproject of academische verkenning, maar een geloofs-ontmoeting met een ‘kosmos’, een wereld op zich, en een God, die op deze pagina’s dwars door eeuwen en over bergen en zeeën heen ons nog steeds wil ontmoeten.

God zie je niet in alle teksten in de Bijbel rooskleurig geportretteerd. Er zijn teksten in de Bijbel die geweld of misbruik suggereren. Ook die zijn belangrijk om te lezen en te bestuderen. Ook daaruit kunnen we leren. Er moet wel een wezenlijk onderscheid gemaakt worden tussen teksten die over geweld of misbruik *spreken* en teksten die het *propageren*. Het relaas van de verkrachting van Tamar in 2 Samuel 13, bijvoorbeeld, vertelt over seksueel misbruik, maar propageert het niet. Daarentegen zijn er teksten als in Exodus 23:20-33 die duidelijk het met geweld verdrijven van mensen van hun eigen grondgebied

suggereren. Hoe kunnen we God ontmoeten in teksten die geweld of misbruik suggereren of zelfs valideren? Gaan die niet over God? Of sluiten we onze ogen voor die teksten? Wat mij betreft: volstrekt niet!

Ten eerste: laat de Schrift zijn werk doen! Het is belangrijk te begrijpen dat deze teksten er niet staan voor ons, om ons een ideaalbeeld van God en de wereld voor te houden en zo onze behoefte aan catharsis te bevredigen. Daarom horen ze ook niet omgebogen of aan de kant gezet te worden. Zulke teksten moeten in gemeenschap gelezen worden: gemeenschappen die de diversiteit van onze wereld aangeven. Hier kunnen deze teksten ruimte bieden aan gelovigen en geloofsgemeenschappen om het geweld of misbruik in hun omgeving of geschiedenis te delen. Teksten als Exodus 23 kunnen een goed aanknopingspunt zijn om te praten over genocide en slavernij – waaraan ook christenen zich schuldig gemaakt hebben – en om te bespreken welke impact dit had op mensen, volken en het milieu.

Ten tweede: laat de Schrift de Schrift interpreteren. Dan zullen we uiteindelijk zeker stuiten op cruciale vragen zoals: Maar keurt God dit dan goed? Is het God die dit deed? Hoort dit goedgepraat te worden omdat het door Gods volk of door 'gelovigen' gedaan werd? In zulke gevallen is het goed om deze teksten naast andere gezaghebbende teksten in de Bijbel te leggen. Wanneer wij bijvoorbeeld Exodus 23:20-33 leggen naast Matteüs 5:43-48, waar Jezus zijn leerlingen oproept om hun vijanden lief te hebben, plaatsen we de gewelddadige handeling in Exodus in een groter canonic thema in de Bijbel, te weten: liefde voor de medemens. Dat vinden we niet alleen in Matteüs, maar in vele andere Bijbelboeken. We hebben geen andere keus dan te concluderen dat Exodus 23 geen handeling van naastenliefde is, ook al zouden deze medemensen als vijanden gezien worden. Exodus 23 is dan ook niet voor herhaling vatbaar omdat het indruist tegen wat nu van een gelovige gevraagd wordt vanuit de Bijbel in zijn canonieke vorm. Deze oefening leert ons om nuance te zien in de Bijbel en kritische beelden van God en de mensheid te ontwikkelen.



Daniëlle Dokman MDiv is predikant in de Evangelisch-Lutherse Kerk in Suriname en werkt aan een proefschrift over de profetische traditie in het Oude Testament.



De roerige reis van *pistis* naar geloof

Matthijs de Jong

Dit artikel onderzoekt de relatie tussen hedendaagse terminologie rond 'geloof' en de Bijbelse term pistis. Matthijs de Jong betoogt dat pistis en 'geloof' niet eenvoudigweg uitwisselbare woorden zijn voor een vaststaand concept, maar dat beide een eigen culturele betekeniswereld vertegenwoordigen. De term 'geloof' heeft in West-Europa sinds de zestiende eeuw een complexe ontwikkeling doorgemaakt. Wie zich daarin verdiept kan zich afvragen hoe het hedendaagse concept van geloof zich verhoudt tot het Bijbelse begrip pistis.

◀ Maarten Luther. Schilderij van Lucas Cranach, 1546.
© Harvard Art Museums, Cambridge, Massachusetts.

‘Geloof’ is een basisbegrip in de Bijbel. Sla in een willekeurige Nederlandstalige Bijbel een bladzijde open in het Nieuwe Testament en de kans dat je daar ‘geloof’ of een verwant woord aantreft is vrij groot. De Bijbel wordt soms wel omschreven als een geloofsboek (ter onderscheid van de Bijbel als cultuurboek). In deze korte verkenning onderzoek ik hoe onze terminologie rond ‘geloof’ zich verhoudt tot de Bijbelse terminologie rond *pistis*.

Ik hoop te laten zien dat termen als *’ēmûnâ* (Hebreeuws), *pistis* (Grieks), *fides* (Latijn) en ‘geloof’ niet simpelweg uitwisselbare labels zijn voor een vastomlijnd onderliggend concept, maar dat elk van die termen deel uitmaakt van een eigen culturele betekeniswereld. Het begrip ‘geloof’ heeft in West-Europa vanaf de zestiende eeuw een heel eigen ontwikkeling doorgemaakt. Het speelde en speelt een centrale rol in allerlei eigentijdse discussies. Dat roept de vraag op in hoeverre de betekenis waarin dit begrip zich heeft ontwikkeld correspondeert met de veronderstelde betekenis van het Bijbelse *pistis*-begrip. Over precies die vraag gaat dit artikel.

***Pistis* in het Nieuwe Testament**

We beginnen de zoektocht in het Griekse Nieuwe Testament. De woordgroep rond *pistis* komt bijna zeshonderd keer voor in het Nieuwe Testament.¹ We treffen *pistis*-terminologie aan in alle boeken van het Nieuwe Testament, met uitzondering van 2 Johannes. De woordgroep speelt in het Nieuwe Testament dus een prominente rol. De Nederlandse vertalingen vertonen een sterke tendens om de *pistis*-terminologie weer te geven in termen van ‘geloof’ en ‘geloven’. Dat geldt voor alle vertalingen, van de Statenvertaling (SV) tot de Bijbel in Gewone Taal (BGT).²

Dat betekent overigens niet dat de *pistis*-termen *altijd* met geloof-termen worden weergegeven: het is duidelijk dat in een aantal gevallen trouw-terminologie onmisbaar is. Zo wordt het bijvoeglijk naamwoord *pistos* vaak met ‘betrouwbaar’ of ‘(ge)trouw’ weergegeven en de passieve vorm van *pisteuō* wordt in een aantal teksten in vrijwel alle Nederlandse vertalingen met ‘toevertrouwd zijn’ vertaald. Globaal gesproken spelen in de Nederlandse vertalingen geloof-termen echter de hoofdrol en trouw-termen slechts een bijrol in de weergave van *pistis*-terminologie.

Ter illustratie: het zelfstandig naamwoord *pistis* komt in het Nieuwe Testament 243 keer voor. De NBV21 geeft het standaard (226 keer) weer met geloof-termen, in slechts 17 gevallen wordt daarvan afgeweken met ‘trouw’, ‘vertrouwen’, ‘betrouwbaar’, ‘overtuiging’ en ‘bewijs’.³ Nog scherper geprofileerd is de Herziene Statenvertaling (HSV), die slechts vier keer afwijkt van een weergave met geloof-

termen.⁴ De BGT zit ertussenin met zo'n tien uitzonderingen op geloof/geloven, zoals 'trouw' en 'vertrouwen'.⁵ De Willibrordvertaling (WV) van 1995 valt enigszins op onder de Nederlandse vertalingen, aangezien *pistis* hier in de synoptische evangeliën vrij consequent met 'vertrouwen' wordt vertaald (de andere Nederlandse vertalingen: 'geloof').⁶ Dat betreft zo'n twintig gevallen. In de rest van het Nieuwe Testament volgt de WV echter alweer de genoemde trend van geloof-termen, met spaarzame uitstapjes naar 'trouw', 'vertrouwen', 'betrouwbaar' en 'overtuiging'.⁷ Al met al blijft ook de WV dus stevig in de geloof-traditie staan (34 uitzonderingen op 243 gevallen). We zien hetzelfde beeld bij de weergave van *pisteuō*. In de actieve vorm komt dit werkwoord 232 keer voor in het Nieuwe Testament. De standaard weergave in alle Nederlandse vertalingen is 'geloven'. De NBV21 wijkt achttien keer uit naar 'vertrouwen'; de BGT zo'n tien keer; de WV twintig keer (opnieuw met een zwaartepunt bij de synoptici). De HSV biedt slechts twee uitzonderingen.

De Nederlandse Bijbels leggen in het Nieuwe Testament dus een zeer sterke nadruk op geloof-terminologie, al trekken ze de lijnen allemaal net iets anders.

Van 'ēmûnâ naar *pistis* naar geloof

Wie het Nieuwe Testament leest, krijgt de indruk dat het *pistis*-begrip is overgenomen uit het Oude Testament. Op cruciale plaatsen komen we *pistis*-citaten tegen:

In Romeinen 4:3, Galaten 3:6 en Jakobus 2:23 wordt Genesis 15:6 geciteerd:

Abraham geloofde/vertrouwde (*episteusen*) (op) God en dat werd hem als rechtvaardigheid toegerekend.

In 2 Korintiërs 4:13 wordt Psalm 116:10 (Septuaginta: Psalm 115:1) geciteerd:

Ik geloofde/vertrouwde (*episteusa*), daarom sprak ik.

In Romeinen 9:33, 10:11 en 1 Petrus 2:6 wordt de slotzin van Jesaja 28:16 geciteerd:

En wie daarin/op gelooft/vertrouwt (*ho pisteuōn*) zal niet beschaamd worden.

In Romeinen 1:17, Galaten 3:11 en Hebreëen 10:38 wordt, tot slot, Habakuk 2:4 geciteerd:

De rechtvaardige zal leven door geloof/trouw (*ek pisteōs*).

Alle citaten bevatten *pistis*-terminologie (*pisteuō* in Genesis 15:6; Psalm 116:10; Jesaja 28:16; *pistis* in Habakuk 2:4) zowel in de vorm waarin

ze in het Nieuwe Testament geciteerd worden als in de Septuaginta. In de achterliggende Hebreeuwse teksten treffen we het werkwoord *'āman* (hifil) aan in Genesis 15:6, Psalm 116:10 en Jesaja 28:16 en het substantief *'ēmūnā* in Habakuk 2:4.

De vraag is of het hier steeds om een en hetzelfde concept gaat of dat er een ontwikkeling is waar te nemen van het Hebreeuwse concept *'āman/'ēmūnā* via *pisteuō/pistis* in de Septuaginta naar de uiteindelijke toepassing ervan in het Nieuwe Testament. Vrijwel alle uitleggers gaan uit van het laatste. Zo betoogt John Barton in zijn recente boek over Bijbelvertalen dat deze teksten uit het Oude Testament op een geforceerde manier worden ingezet in het Nieuwe: 'These sayings have been pressed into service in expounding what Christians believe about the centrality of faith in Christian theology and the Christian life.'⁸

Habakuk 2:4 is daarvan een goede illustratie. De Nederlandse vertalingen vallen in twee groepen uiteen: 'maar de rechtvaardige zal door zijn geloof leven' (SV, NBG-vertaling 1951, HSV, vergelijkbaar WV, Naardense Bijbel) en 'maar de rechtvaardige zal leven door zijn trouw' (NBV/NBV21, vergelijkbaar Groot Nieuws Bijbel en BGT). Barton wijst terecht op het belang van dit vers, zoals geciteerd door Paulus, voor Luthers leerstelling van de rechtvaardiging door het geloof. Geloof vormt daarbij het tegendeel van goede werken. Luthers claim was dat rechtvaardiging (en in het verlengde daarvan de eeuwige redding) een onverdiende gift van God betreft die een mens ontvangt door geloof. Geloof is iets innerlijks – een vaste overtuiging, instemming met bepaalde waarheden, een diep vertrouwen – en staat tegenover uiterlijke daden. De keuze voor geloof-terminologie in de Bijbelvertalingen past goed bij deze lezing.

Maar het is de vraag of dit ook spoort met Habakuk 2:4. Veel uitleggers denken van niet. De term *'ēmūnā* komt eerder in de buurt van 'betrouwbaarheid', 'plichtsbetrachting'. Het staat niet ver van het begrip 'rechtvaardigheid' (vergelijk 1 Samuel 26:23, Jesaja 1:26) en heeft alles te maken met gedrag.⁹ Nu zijn er in de uitleg van Habakuk 2:4 nogal wat complicerende factoren. In het Hebreeuws staat dat de rechtvaardige zal leven *be'ēmūnātō*, 'door zijn *'ēmūnā*'. Door de lens van Luther en Paulus bezien slaat 'zijn' natuurlijk terug op de rechtvaardige zélf, maar in de context van Habakuk 2 kan 'zijn' ook heel goed betrekking hebben op het visioen in vers 3 ('Het visioen wacht tot zijn tijd gekomen is, het getuigt ervan, het liegt niet'). Volgens die uitleg zal de rechtvaardige leven doordat Gods visioen door en door betrouwbaar en onwankelbaar is. Een tweede complicatie biedt de Septuaginta-vertaling van Habakuk 2:4, die niet spreekt van 'zijn', maar van 'mijn' trouw (*ek pisteōs mou*). Ook dat komt erop neer dat de rechtvaardige zal leven dankzij Gods trouw en zijn betrouwbare visioen. Op deze manier gelezen biedt noch de Hebreeuwse tekst van Habakuk noch de Septuaginta van Habakuk

aanleiding tot een toepassing à la Romeinen 1:17! Toch blijft ook de christelijke lezing van de Hebreeuwse tekst nog steeds een goede mogelijkheid: de rechtvaardige zal leven door zijn (d.w.z. zijn eigen) *'ēmûnâ*, betrouwbaarheid, plichtsbetrachting.

Hoewel dat op de klank af correspondeert met Paulus' citaat in Romeinen 1:17 zijn er drie mogelijke verschillen op te merken.

1. In Habakuk en in het Oude Testament in het algemeen kenmerkt *'ēmûnâ* zich in de eerste plaats door daden. Het gaat niet om het onderschrijven van een bepaalde waarheid of een innerlijke overtuiging, maar om concreet gedrag.
2. De persoon die zal leven volgens Habakuk 2, wordt niet gerechtvaardigd of voor rechtvaardig gehouden dankzij zijn *'ēmûnâ*. Zijn rechtvaardigheid is hier een gegeven. Veel boeken van het Oude Testament spreken onbeschroomd over 'de rechtvaardige'.
3. Het leven dat de rechtvaardige toegezegd krijgt, betreft het hier en nu: zijn leven wordt behoed. In de toepassing van dit citaat in het Nieuwe Testament gaat het veel verder dan dat en heeft het ook betrekking op het eeuwige leven.¹⁰

Op deze drie punten verschilt Habakuk 2:4 van Romeinen 1:17, althans, als we de tekst door de ogen van Luther lezen. De vraag is of Paulus zélf misschien toch net iets dichterbij Habakuk staat. Dat geldt weliswaar niet voor de punten 2 en 3, maar wellicht wel voor het eerstgenoemde punt. Recente uitleggers menen dat *pistis* voor Paulus meer in de buurt komt van 'vertrouwen' en 'loyaliteit' dan bij het klassieke 'geloof'; zie het artikel van Suzan Sierksma-Agteres in dit nummer. Ook Barton doet een poging om Paulus' *pistis*-begrip opnieuw te definiëren en komt tot 'trusting self-commitment', een combinatie van trouw en vertrouwen.¹¹ Paulus spreekt niet tot individuele mensen over hun innerlijke denkbeelden, maar tot gemeenschappen over wat het inhoudt om volgeling van Christus te zijn. *Pistis* is gehoorzaamheid aan het evangelie, trouw aan Christus. Standvastigheid en concreet gedrag maken daar deel van uit.

Trouw

De recente studie van Suzan Sierksma-Agteres en haar researchartikel in dit nummer laten zien dat *pistis*-termen bij Paulus niet zijn terug te voeren tot één basisbegrip. Paulus gebruikt *pistis*-terminologie als het ware om in de verschillende gesprekken die hij voert meerdere wezenlijke aspecten van de vroegchristelijke beweging te benoemen. Wel is het duidelijk uit haar studie – en dit strookt met ander recent onderzoek – dat we met woorden als 'trouw', 'vertrouwen', 'betrouwbaar' vaak dichterbij komen dan met 'geloof'.¹² Als we dit spoor van recent onderzoek volgen, zou 'trouw' waarschijnlijk veel vaker ingezet kunnen

worden als vertaling van *pistis*, zoals dat nu bijvoorbeeld al gebeurt in Romeinen 3:3 ('Maakt hun ontrouw dan een einde aan Gods trouw?'). Anders dan 'geloof' is 'trouw' een sterk relationeel begrip, en het heeft ook een duidelijker publiek profiel dan geloof. Trouw betekent ook: loyaliteit, toewijding, standvastigheid.

Ook al zijn Habakuk 2:4 en Romeinen 1:17 wellicht goed te verbinden via de vertaling 'trouw', we moeten wel bedenken dat beide teksten waarschijnlijk refereren aan verschillende achterliggende concepten. In Habakuk speelt, tegen de achtergrond van de verbondsrelatie van God en Israël, dat de rechtvaardigen, de getrouwen, dankzij hun standvastigheid in leven zullen blijven te midden van al het geweld als God zijn volk straft. Paulus haalt deze tekst aan in een heel andere discussie: de niet-Joden die bij Christus horen, hoeven zich niet te onderwerpen aan het gezag van de Joodse wet om rechtvaardig voor God te kunnen zijn; rechtvaardiging loopt immers via *pistis*, een hechte relatie van trouwe verbondenheid met Jezus Christus. Bij Paulus is het achterliggende model, zo suggereert Sierksma-Agteres, het patronage-model van *patronus* en *cliens*.

We hebben dus binnen de Bijbel al te maken met verschillende betekeniswerelden. Barton heeft waarschijnlijk gelijk als hij zegt dat geloof in de zin van 'intellectuele bevestiging van bepaalde voorstellingen' in de Hebreeuwse Bijbel niet voorkomt. Maar hoe zit dat in het Nieuwe Testament? Uitgaand van de studies van Sierksma-Agteres en Teresa Morgan staat ook hier het cognitieve aspect bij *pistis* bepaald niet voorop. Barton wijst echter op Hebrëeën 11:6, waar het wél sterk lijkt te spelen:

Zonder geloof is het onmogelijk God vreugde te geven; wie Hem wil naderen moet immers geloven dat Hij bestaat en dat Hij beloont wie Hem zoeken (NBV21).

Hier is 'geloven dat God bestaat' een harde voorwaarde. Dat klinkt helemaal als het bekende geloofsbegrip en de meeste commentaren en vertalingen zitten op dit spoor. Maar er zijn ook tegengeluiden. Zo betoogt Donald Hartley in een recent artikel dat dit een zeer onwaarschijnlijke vertaling is.¹³ De vraag of God 'bestaat' klinkt ons weliswaar heel vertrouwd in de oren, maar dat zegt vooral iets over onze cultuur en hoe geloof daarin wordt benaderd (daarover straks meer). Binnen de denkwereld van het Nieuwe Testament komt deze vraag echter uit de lucht vallen. Dat zegt ook Teresa Morgan: in de wereld van toen waren God/goden een vanzelfsprekendheid. De vraag was veeleer: welke god(en) moet ik vereren? De frase *pisteusai* (...) *hoti estin* betekent in die context niet 'geloven dat Hij bestaat', maar 'erkennen dat Hij het is', dat wil zeggen dat Hij de ware, levende God is.¹⁴ Uit dit vers blijkt dan opnieuw dat *pistis* een relationeel begrip is.

Het is de *pistis*-relatie die maakt dat een mens God tevreden stemt, want God dienen (letterlijk: God naderen) impliceert dat je erkent (*pisteuō*) dat Hij de ware God is en dat Hij beloont wie Hem zoeken. Natuurlijk onderkennen alle uitleggers dat bepaalde waarheden in de ogen van Paulus en de andere schrijvers van het Nieuwe Testament essentieel zijn voor de christenen om – in onze woorden – te geloven. Maar daar worden zeer uiteenlopende omschrijvingen voor gebruikt. Denk bijv. aan ‘vasthouden aan de boodschap zoals ik u die verkondigd heb’ (1 Korintiërs 15:2). Het is de vraag in hoeverre de *pistis*-termen bij Paulus en elders in het Nieuwe Testament met ‘voor waar houden’ samenvallen. Dat zou bij nader inzien wel eens veel minder vaak kunnen zijn dan traditioneel werd aangenomen.

Geloof

In de vroege kerk en de middeleeuwen zien we opnieuw verschuivingen. In de christelijke traditie wordt *fides* gezien als innerlijke vroomheid, een deugd die de ziel op God richt. Natuurlijk spelen geloofsvoorstellingen en geloofswaarheden een grote rol in het christendom, maar bij *fides* staan die aspecten vaak niet op de voorgrond. Het geloofsconcept zoals wij dat kennen – het onderschrijven en voor waar houden van een geloofsinhoud – is volgens sommige historici pas in de moderne tijd in zwang gekomen. Peter Harrison pluist dit uit in zijn studie *The Territories of Science and Religion*.¹⁵ Harrison laat zien dat in het zestiende- en zeventiende-eeuwse Europa de symbolische en allegorische interpretatie van Bijbel en natuur werd ingeruild voor een nieuwe, onderzoekende manier van kijken. Dit bracht met zich mee dat religie en geloof steeds meer werden geobjectiveerd. Men begon te spreken over ‘de christelijke godsdienst’ en ‘het christelijk geloof’ als zaken die zich objectief, rationeel en onpersoonlijk laten beschrijven. Op die manier kon ‘het geloof’ ook in rationele termen beoordeeld worden. In eerste instantie ging dit volledig samen met de overtuiging dat het christelijk geloof het enige ware geloof is, en ook als enige geloof verenigbaar is met een rationele, wetenschappelijke benadering. Het christendom gold daarmee objectief als de ware godsdienst en men kende aan ‘het christelijk geloof’ een universele betekenis toe. (De centrale these van Harrison is dat concepten als ‘geloof’, ‘godsdienst’ en ‘wetenschap’ weliswaar universele categorieën *lijken* en eeuwenlang ook zo zijn opgevat, maar dat het bij nader inzien gaat om culturele concepten die op een bepaald moment in de geschiedenis en onder specifieke culturele omstandigheden zijn ontstaan.)

Deze ontwikkeling zorgde ervoor dat ‘geloof’ een sterk cognitieve inslag kreeg. Geloof als het ‘voor waar houden’, cognitief instemmen met bepaalde voorstellingen. Harrison noemt dit de ‘epistemic turn’ in het westerse christendom. Andere aspecten verdwenen naar de achtergrond, zoals de zichtbare kant van *pistis* als publieke loyaliteit en

de relationele kant van vertrouwen *op* iemand en trouw zijn *aan* iemand. Een voorbeeld: voor John Locke, een van de gangmakers van het rationele geloofsbegrip, was geloof opgevat als vertrouwen simpelweg een blijk van intellectuele luiheid. Wie alleen maar ‘vertrouwt’ dat de geloofsinhoud klopt, volgt andermans oordeel zonder zélf tot de juiste conclusie te zijn gekomen. Overigens, ook ‘vertrouwen’ richt zich in deze redenering op de geloofsinhoud en niet meer relationeel op God. Locke is er nog volledig van overtuigd dat rationeel onderzoek en zorgvuldig redeneren onontkoombaar leiden tot de conclusie dat het christelijk geloof het ware geloof is. In de achttiende en vooral de negentiende eeuw veranderde dat. De wetenschap eiste steeds meer ruimte op ten koste van het rationeel gedefinieerde geloof. Nadat het christendom twee eeuwen lang langs verstandelijke weg ‘bewezen’ was, werd het vanaf nu langs diezelfde weg steeds harder bekritiseerd. Stap voor stap verwierf de wetenschap het monopolie op cognitieve claims en daarmee kwam het geloof steeds verder in de verdrukking. Geloof veranderde in ‘iets aannemen zonder daar bewijs voor te hebben’. In de tweede helft van de negentiende eeuw komt het idee op dat wetenschap en geloof per definitie op gespannen voet staan met elkaar. Wetenschap is rationeel, bewijsbaar en objectief, geloof daarentegen is irrationeel en onbewijsbaar. Dit denken kreeg een climax in het positivisme in de negentiende en twintigste eeuw. Hoewel grote delen van de wetenschap hier sinds de tweede helft van de twintigste eeuw sterk afstand van hebben genomen, is dit idee in het populaire denken nog volop aanwezig. Alleen wetenschap kan algemeen geldende uitspraken doen over de werkelijkheid. Geloof is daarmee zijn basis kwijtgeraakt.

Althans, dit geldt voor het rationeel ingevulde geloofsconcept dat vanaf de zestiende eeuw in Europa tot bloei was gekomen. Uiteraard was lang niet iedereen hier volledig in meegegaan. Harrison laat zien dat allerlei denkers en stromingen het idee levend hielden dat geloof ook, of juist, een zaak van het hart is, een diepe persoonlijke betrokkenheid, zelfovergave, een gevoel van volledige afhankelijkheid. Maar dat laat onverlet dat de rationele benadering van geloof als het voor waar houden van een geheel van geloofsinhouden zich diep in het moderne westerse denken heeft genesteld. Het is belangrijk om te beseffen, zo benadrukt Harrison, dat als wij over ‘geloof’ spreken, we een cultureel concept gebruiken met een eigen geschiedenis en een eigen perspectief op de werkelijkheid.¹⁶ Dat heeft ook consequenties voor het begrijpen (en vertalen) van de Bijbel. Lange tijd is gedacht dat *’ēmūnā*, *pīstis*, *fides* en ‘geloof’ simpelweg verschillende termen waren voor één en hetzelfde verschijnsel. Iedere taal heeft zijn eigen term voor geloof, was de gedachte. Inmiddels begrijpen we dat de verschillen veel dieper ingrijpen. We hebben niet te maken met een stabiel concept

dat dwars door de verschillende talen door de geschiedenis reist. De woorden refereren aan uiteenlopende culturele concepten, ze horen bij verschillende werelden, ze hebben elk hun eigen sociale inbedding. Dat het om verschillende concepten gaat, wordt erkend in vertalingen die Habakuk 2:4 binnen het Oude Testament anders weergeven dan als citaat in Romeinen 1:17, zoals de NBV21. Maar Harrison gaat nog een stap verder. Volgens hem is het een denkfout om geloof zoals wij het kennen te beschouwen als een universele categorie en terug te projecteren op eerdere fasen in de geschiedenis. Spreken over ‘het geloof’ als een onpersoonlijke abstractie, waarover je kunt discussiëren, dat je kunt onderbouwen of bestrijden, verraadt een westerse, moderne manier van kijken.¹⁷ Natuurlijk was er vanaf het begin van de christelijke beweging een geloofsinhoud, maar het begrip *pistis* was daar niet op dezelfde manier op gefocust als ons moderne geloofsconcept.

Terug naar trouw?

Hoe kun je als Bijbelvertaler recht doen aan deze complexiteit? Het is natuurlijk onmogelijk om de teksten multidimensioneel te vertalen en alle betekenislagen mee te laten klinken. Wat heeft er dan prioriteit? Het klinkt op het eerste gehoor plausibel om te zeggen: vertaal elke tekst vanuit zijn culturele eigenheid. Binnen de Bijbel zelf krijg je dan al verschillen, maar een vertaling als de NBV21 laat zien dat dat werkbaar is. Toch ben je er dan nog niet: je kunt er weliswaar voor kiezen om de brieven van Paulus zo veel mogelijk te laten klinken als passend bij zijn eigen tijd (uiteraard: volgens de inzichten van *onze* tijd, het blijft een interpretatie), maar dan nog zal de hedendaagse lezer niet de achterliggende culturele concepten meekrijgen waarbinnen Paulus’ woorden betekenisvol waren. Bovendien hebben we ook te maken met de bestaande vertaaltraditie. Die kun je niet ongedaan maken.¹⁸ Wil een vertaling omarmd worden en aan haar doel beantwoorden, dan moet er rekening worden gehouden met de lezersverwachting en de betekenis categorieën van onze eigen tijd. Het uiteindelijke doel is immers om de Bijbel als een betekenisvolle tekst voor vandaag beschikbaar te stellen.

Er is voor dit type vertaalproblemen zelden een sluitende oplossing. Toch is er veel gewonnen als het besef indaalt dat de categorieën en concepten die wij hanteren geen natuurlijke begrippen zijn. Het zijn geen woorden voor universele zaken die boven tijd en cultuur uitstijgen, maar door en door culturele begrippen waarmee wij grip proberen te krijgen op de ervaren werkelijkheid. Spreken over ‘het geloof’ is voor ons heel normaal. Je komt het tientallen keren tegen in de gangbare vertalingen van het Nieuwe Testament. Niemand kijkt ervan op. Maar na lezing van Sierksma-Agteres’ studie over *pistis*

en Harrison's boek over het ontstaan van het westerse geloofsbegrip kun je je afvragen of dit concept in Paulus' tijd überhaupt herkenning zou hebben opgeroepen.

De vraag is of dat een probleem is. Lezers voor wie contextueel denken gemeengoed is, zeggen wellicht: Dit gebeurt toch veel vaker? Zitten er in de Bijbelvertalingen niet allerlei mismatches tussen culturele concepten van toen en nu? Is dat niet onvermijdelijk? Toch lijkt *pistis* onze bijzondere aandacht te verdienen. De *pistis*-termen spelen in het Nieuwe Testament een prominente rol in het benoemen van de identiteit van de vroegste christenen en hun relatie met God. De gebruikelijke weergave in het Nederlands met 'geloof/geloven' draagt wezenlijk bij aan het theologische profiel van onze Bijbelvertalingen. Die weergave is bij nader inzien minder dwingend dan ze op basis van de gegroeide vertaaltraditie lijkt. Recent exegetisch onderzoek betoogt dat de *pistis*-termen in het Nieuwe Testament grotendeels meer in de sfeer van trouw en vertrouwen liggen. En het onderzoek van Harrison toont hoe een cognitief geprofileerd geloofsbegrip nauw samenhangt met de ontwikkelingen in het vroegmoderne Europa. Bovendien speelt ook het eigentijdse probleem dat die ontwikkelingen uiteindelijk van 'geloof' een betwist en soms zelfs besmet begrip hebben gemaakt. Tot slot hebben we in onze taal met 'trouw', 'vertrouwen', 'betrouwbaar', enzovoort, begrippen beschikbaar om de *pistis*-terminologie in het Nieuwe Testament anders vorm te geven, zoals Sierksma-Agteres terecht stelt.

Ik denk overigens niet dat dit de enig mogelijke oplossing is. De woorden 'geloof' en 'geloven' hebben in het Nederlands nog altijd de betekenispotentie van 'vast vertrouwen' of zelfs van 'loyaliteit, standvastigheid', al naar gelang de manier waarop ze gebruikt worden. Het is dus ook een legitieme keuze om vast te houden aan de geloofsterminologie en juist te proberen die los te trekken van de westerse rationalisering en weer 'Bijbels' te laden in termen van trouw en vertrouwen. In plaats van je deze vertrouwde termen te laten afnemen, kun je ze ook bewust opnieuw opeisen en aanscherpen. Dit artikel pleit daarom niet voor een onmiddellijke en radicale vertaalverandering. Het wil vooral de complexiteit van het vertalen inzichtelijk maken. Met versimpelde statements ('*Pistis* betekent eigenlijk trouw', '*Pistis* met "geloof" vertalen is fout') komen we niet verder. Wat wel zinvol is, is uitgebreider te verkennen wat het oplevert, ook in theologische zin, als we *pistis*-termen leren lezen in termen van trouw en vertrouwen. Wat betekent het als volgen van Jezus en gehoor geven aan het goede nieuws in termen van trouw wordt gezien, als vertrouwensband, en *pistis* daarmee in veel – hoewel niet alle – gevallen een praktische en minder rationele of intellectuele

inslag krijg? Trouw staat niet op zichzelf, maar is altijd op iets of op iemand gericht. Trouw zijn aan God impliceert natuurlijk dat je zijn bestaan aanneemt – anders sta je met je trouw in je hemd – maar daar ligt niet de focus. De focus ligt op wat dit concreet betekent.

Conclusie

Woorden als *pistis* en ‘geloof’ hebben een zekere ongreepbaarheid. Wie denkt ze in één vaste definitie te kunnen vangen, misleidt zichzelf. Het is verhelderend om in te zoomen op de culturele eigenheid van deze termen, op hun netwerk aan betekenissen en hun rol in uiteenlopende eigentijdse ‘discoursen’. De studies van Morgan en Sierskma-Agteres doen dat voor *pistis*, voor ‘geloof’ is de studie van Harrison relevant. Daardoor worden het als het ware levende culturele begrippen die uitdrukking geven aan ideeën en concepten van hun tijd. Het laat zien dat het vertalen van de Bijbel je dwingt om de tekst te re-concipiëren in je eigen culturele concepten.¹⁹ Hoewel je op het eerste gezicht zou denken dat het nieuwtestamentische *pistis* en ons *geloof* natuurlijke equivalenten zijn, blijkt het culturele profiel van beide termen in hun concrete gebruik sterk uiteen te lopen. Dat roept, tot slot, de vraag op of in het op de Bijbel georiënteerde theologische spreken en in de vertaling van het Nieuwe Testament termen als ‘trouw’ en ‘vertrouwen’ niet een prominere rol zouden moeten spelen om recht te doen aan het *pistis*-profiel.²⁰

Prof. dr. M.J. de Jong is Hoofd Vertalen en Bijbelwetenschap bij het Nederlands-Vlaams Bijbelgenootschap en bijzonder hoogleraar Bijbelvertalen aan de Vrije Universiteit Amsterdam.

NOTEN

- ¹ De woorden *pisteuō, pistis, pistos, pistoō, apisteō, apistia* en *apistos* leveren bij elkaar 594 hits op in het Griekse Nieuwe Testament. Daarvan zijn *pistis* (243x) en *pisteuō* (241x) verreweg de frequentste.
- ² Voor dit artikel is gekeken naar SV (1977), HSV, NBG-vertaling 1951, NBV/NBV21, GNB (1996), BGT, WV (1995) en Naardense Bijbel (2014).
- ³ NBV21: ‘trouw’ in Matteüs 23:23; Romeinen 3:3; 2 Tessalonicenzen 1:4; 1 Timoteüs 5:12; Filemon 1:5; Openbaring 2:19; 13:10; 14:12; ‘vertrouwen’ in Romeinen 4:5, 9; 2 Korintiërs 4:13; 5:7; Jakobus 1:6; ‘betrouwbaar’ in 2 Tessalonicenzen 3:2; Titus 2:10; ‘overtuiging’ in Romeinen 14:22 en ‘bewijs’ in Handelingen 17:31.
- ⁴ HSV: ‘bewijs’ in Handelingen 17:31; ‘trouw’ in Romeinen 3:3; 1 Timoteüs 5:12; Titus 2:10.
- ⁵ BGT: ‘trouw’ in Matteüs 23:23; 1 Timoteüs 5:12; Filemon 1:5 en ‘vertrouwen’ in Marcus 11:22; 2 Korintiërs 4:13; 2 Timoteüs 2:22; Titus 2:10; Hebreeën 11:13.
- ⁶ WV: Matteüs 9:2,22, 29; 15:28; 17:20; 21:21; Marcus 2:5; 4:40; 5:34; 10:52; 11:22; Lucas 5:20; 7:9; 7:50; 8:25; 8:48; 17:5, 6, 19; 18:42. Uitzonderingen: ‘trouw’ in Matteüs 23:23 en ‘geloof/geloven’ in Lucas 18:8 en 22:32.
- ⁷ WV: ‘trouw’ in Romeinen 3:3, 1 Timoteüs 5:12; Filemon 1:5; Openbaring 2:19; 13:10; ‘vertrouwen’ in Handelingen 3:16; 14:9; Galaten 5:22; Jakobus 1:6; ‘betrouwbaar’ in Titus 2:10 en ‘overtuiging’ in Romeinen 14:22.
- ⁸ John Barton, *The Word. On the Translation of the Bible*, New York 2023, 168.
- ⁹ Bijv. Francis I. Andersen, *Habakkuk*, The Anchor Bible 25, New York 2001, 215.
- ¹⁰ Andersen, 209–216; Heinz-Josef Fabry, *Habakuk/Obadja*, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg/Basel 2018, 244–250; Barton, 172.
- ¹¹ Barton, 172.
- ¹² Denk hier vooral aan de baanbrekende studie van Teresa Morgan, *Roman Faith and Christian Faith. Pistis and Fides in the Early Roman Empire and Early Churches*, Oxford 2015; zie daarnaast ook andere recente studies, genoemd in het researchartikel van Sierksma-Agteres. Dit inzicht is ook doorgedrongen in het veld van Bijbelvertalen, zie bijv. Varghese P. Chiraparamban, ‘The Translation of Πίστις and Its Cognates in the Pauline Epistles’ in: *The Bible Translator* 66/2 (2015), 176–189.
- ¹³ Donald E. Hartley, ‘Heb 11:6 – a reassessment of the translation “God exist”’ in: *Trinity Journal* 27/2 (2006), 289–307.
- ¹⁴ Morgan, 334.
- ¹⁵ Peter Harrison, *The Territories of Science and Religion*, Cambridge 2015. Deze paragraaf is op zijn studie gebaseerd.
- ¹⁶ Naast rationalisering van het geloofsbegrip valt er in de moderne tijd ook een individualisering waar te nemen – geloof in de zin van persoonlijke geloofsbeleving. Ook hierin onderscheidt het moderne spreken van ‘geloof’

zich van het nieuwtestamentische *pistis*, dat juist een sterk (hoewel zeker niet exclusief) collectief profiel heeft; Morgan, 483; Suzan Sierksma-Agteres, *Paul and the Philosophers' Faith. Discourses of Pistis in the Graeco-Roman World*, Groningen 2023, 373-378.

- ¹⁷ Harrison volgt hier de studie van Rodney Needham, *Belief, Language, and Experience*, Oxford 1972. Needham is een antropoloog die op basis van cross-cultural onderzoek uiteindelijk tot de conclusie komt dat 'geloven' en 'geloof' als cognitief georiënteerd concept typisch modern westers is.
- ¹⁸ Tijdens het proces van de revisie van de NBV raakten we bekend met het werk van Teresa Morgan en Suzan Sierksma-Agteres. Omdat de geloofsterminologie zeer diep in de Nederlandse vertaaltraditie zit ingebakken, er nog steeds veel exegetische steun voor is, en een revisie niet het moment is voor een vergaande koerswijziging, blijft de NBV21 op dit punt in hetzelfde spoor als de NBV uit 2004, al hebben we in de NBV21 wel een poging gedaan om het geloofsbegrip in bepaalde kernpassages op te laden met 'vertrouwen', zie bijv. Romeinen 4; 2 Korintiërs 4:13; Galaten 2:16; 3:22.
- ¹⁹ Vgl. Matthijs de Jong, *De Schrift opnieuw geschreven. Nieuw inzicht in bijbelvertalen met Genesis 1 en Job 42*, Haarlem 2023; het opnieuw vormgeven van het nieuwtestamentische *pistis*-begrip in termen van 'geloof' is een duidelijk voorbeeld van het proces van 'cultureel herschrijven' dat inherent is aan vertalen.
- ²⁰ Het valt op dat in de NBV21 in het Oude Testament de trouw/vertrouwen-terminologie zeer prominent aanwezig is en de geloof/geloven-terminologie veel minder, terwijl het in het Nieuwe Testament precies andersom is. Omdat hieraan uiteenlopende brontekstwoorden ten grondslag liggen, vraagt het uitgebreide studie om dit volledig in kaart te brengen.



Nieuwe perspectieven op Paulus

Cor Hoogerwerf

De brieven van Paulus zijn in de laatste decennia in een ander licht komen te staan en blijven het brandpunt van stevige wetenschappelijke discussies. Cor Hoogerwerf bespreekt in dit artikel het zogeheten Nieuwe Perspectief op Paulus, dat de protestantse, lutherse manier van lezen ('rechtvaardiging door geloof' versus 'goede werken') succesvol heeft bekritiseerd. Paulus polemiseerde niet tegen een legalistische religie, maar verdedigde dat God met Christus een nieuwe maatstaf had geopenbaard op basis waarvan Hij mensen rechtvaardig verklaart. Dit nieuwe perspectief leidt tot een andere uitleg van enkele passages uit Galaten, Romeinen en Filippenzen.

- ◀ *Paulus geneest een kreupel in Lystra.* Schilderij van Karel Dujardin, 1663.
© Rijksmuseum, Amsterdam.

De afgelopen halve eeuw is het exegetisch onderzoek naar de brieven en de theologie van Paulus grondig van richting veranderd. Er zijn in de Bijbelwetenschap verschillende nieuwe perspectieven op de apostel ontstaan. In dit artikel geef ik een selectieve schets van dit complexe debat en bespreek ik een aantal voorbeelden van veranderde interpretatie.

Twee factoren speelden een grote rol in de ontwikkelingen vanaf de Tweede Wereldoorlog: de verwerking van de Sjoa en de publicatie van de Dode Zeerollen. De laatste factor leverde een schat aan informatie op over de Joodse cultuur rond het begin van de gewone jaartelling. Daardoor gingen oude beelden wankelen. De eerste factor gaf een impuls aan zelfreflectie: Waarom zou het nodig zijn Joden en hun godsdienst zwart te maken, om het evangelie te laten oplichten? En in hoeverre heeft christelijk anti-judaïsme de blik op de Bijbelse bronnen vertroebeld? Deze vragen zijn zeer actueel. In het huidige exegetische debat over Paulus binnen het jodendom (*Paul within Judaism Debate*) trachten wetenschappers Paulus consequent als Jood te begrijpen en verzetten sommigen zich fel tegen alles wat zij zien als christelijke toe-eigening.¹

Een andere historisch-exegetische onderzoekslijn, die in de andere artikelen in dit nummer aan de orde komt, brengt aan het licht hoe belangrijke concepten in Paulus' brieven in zijn tijd werden begrepen en hoe die later van betekenis zijn veranderd. Ook filosofen houden zich bezig met Paulus en zijn rol in het westerse denken. Met name in de continentale filosofie is Paulus een belangrijke gesprekspartner, met wiens concepten gebouwd wordt aan nieuwe manieren van denken. Er is sprake van een 'wending tot Paulus'.² In dit artikel focus ik echter op een fundamentele verschuiving in het exegetische onderzoek naar Paulus, die een halve eeuw geleden plaatsvond.

Het Nieuwe Perspectief op Paulus

Het zogeheten Nieuwe Perspectief op Paulus (hierna: NPP) verzet zich tegen het 'oude' lutheraanse perspectief op Paulus, dat de (cultureel) protestantse Bijbelwetenschap tot ver in de twintigste eeuw domineerde. Volgens dit traditionele beeld zijn Joden er druk mee om hun eigen gerechtigheid te verwerven door de wet na te leven. Ze zijn, volgens dit stereotype, wettisch bezig en hebben geen besef van genade. Tegenover deze werkgerechtigheid zet Paulus dat een mens alleen uit genade rechtvaardig verklaard wordt door geloof in Christus, zonder de wet.

Het NPP, in 1982 gemunt door James D.G. Dunn, kwam voort uit nieuwe inzichten van Krister Stendahl en vooral van Ed P. Sanders. Uit de bronnen bleek namelijk dat Joden helemaal niet bezig waren

hun zaligheid te verdienen en dat genade een fundamenteel aspect was van de Joodse godsdienst. Het naleven van de wet was geen middel om bij het volk van God te gaan horen, maar om volk van God te blijven. Het verbond met Israël was een genadegave van God. Het naleven van de wet diende er niet toe om Gods goedkeuring te verdienen, maar om uit loyaliteit naar Gods wil te leven.

Volgens het NPP verschilden het Jodendom en Paulus dus niet in hun visie op genade. Het punt bij Paulus is niet dat mensen moeten ophouden met hun eigen pogingen behouden te worden en zich simpelweg moeten overgeven aan Gods goedkeuring. Welk probleem behandelt Paulus dan wel in zijn brieven? Het NPP zegt: Gods goedkeuring gold volgens Paulus niet meer alleen de Joden, die zich door specifieke daden zoals de besnijdenis onderscheidden; Gods goedkeuring gold nu iederéén, op basis van geloof. Het ging Paulus dus niet om de tegenstelling tussen geloof en daden, maar om de tegenstelling tussen een nauwe definitie van het volk van God (naleving van de Thora is verplicht) en een ruime definitie (een niet-Jood die gelooft, doet volwaardig mee).

John Barclay noemt drie punten die kenmerkend zijn voor het NPP.³

1. Lees Paulus' theologie niet als tijdloze dogmatiek, maar als een visie die is geformuleerd met het oog op zijn verkondiging van het evangelie onder de heidense volken.
2. Zie Paulus los van de latere Westerse obsessie met schuld en de individuele relatie met God. Bij hem gaat het om sociale relaties tussen groepen, over gelijkheid en inclusie.
3. Wees genuanceerd over de Joodse godsdienst. Paulus strijdt niet tegen een wettische godsdienst, maar verdedigt slechts zijn eigen taakopvatting. Oude stereotypen dienen te worden vermeden.

Verschuiving ten opzichte van het traditionele protestantisme

De verschuiving die het NPP heeft gebracht, is fundamenteel. In traditionele protestantse theologie wordt de rechtvaardiging door geloof van de zondaar gezien als het centrale issue in Paulus' brieven. In de uitleg volgens het NPP krijgt deze kwestie een andere kleur en daardoor een andere plaats: de vraag wie voor God als rechtvaardig geldt, heeft bij Paulus niet primair te maken met hoe je gered wordt (soteriologie), maar met de vraag wie er bij het volk van God horen (ecclesiologie). Van het individu is de focus verschoven naar de gemeenschap.

Is, als het NPP gelijk heeft, de lutheraanse uitleg verkeerd? Zo zwart-wit ligt het niet. Enerzijds is het duidelijk dat volgens het NPP Luthers uitleg niet kan gelden als een adequate beschrijving van de historische bedoeling van Paulus. Anderzijds kan Luthers benadering volgens Barclay wel gezien worden als 'een briljante recontextualisering

van Paulus' theologie in de omstandigheden van de zestiende-eeuwse kerk, waarin niet meer de bekering van heidense volken, maar de voortdurende bekering van het hart actueel was. Het naleven van de wet kreeg een eigentijdse toepassing: het werd betrokken op het arrogante menselijke streven om redding te verdienen.⁴ Op zijn minst laat deze ontwikkeling zien dat Paulus' gedachtegoed zo rijk is dat de kracht ervan ook in nieuwe omstandigheden steeds weer gevoeld wordt.

Positiebepaling

Een aantal inzichten van het NPP zijn inmiddels breed aanvaard.⁵ Dat neemt niet weg dat er allerlei uiteenlopende posities en opvattingen zijn ten aanzien van verschillende onderdelen van de brieven van Paulus. Bovendien mengen zich steeds meer geloofstradities in het debat.⁶ Het is onmogelijk in dit korte bestek alle invalshoeken aan bod te laten komen. Daarom baseer ik me primair op enkele recente publicaties van een Duitse en een Engelse exegeet, die in mijn ogen een goed verantwoorde middenpositie innemen. Allereerst noem ik Michael Wolter, die naast zijn grote commentaar op Romeinen (EKK) ook het boek *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie* schreef. Hij biedt een filologisch onderbouwde, heldere en systematische uiteenzetting van Paulus' gedachtegoed.⁷ De tweede exegeet is John M.G. Barclay, die bekend is van *Paul and the Gift*. Deze studie brengt op overtuigende wijze Joodse en Grieks-Romeinse teksten en antropologische inzichten bij elkaar rond het thema van de gift.

Barclay sluit zich aan bij de stelling van het NPP dat Paulus gelezen moet worden in de context van de integratie van niet-Joden in de Christugemeenschappen. Maar anders dan het NPP meent hij dat het niet primair gaat om beperking van het heil tot de Joden versus openheid naar allen. Het springende punt is eerder dat door de dood en opstanding van Christus alle vroegere criteria zijn opgeheven als het gaat om de vraag: op grond waarvan acht God iemand waardig om gered te worden? Dat God Christus gegeven heeft voor zóndaars betekent dat bij de genade die Hij schenkt, anders dan je vanuit de culturele context zou verwachten, menselijke geschiktheid er niet toe doet (de gift is ongerijmd, 'incongruous'). Daarom doet het er niet meer toe wie of wat je was, het enige belangrijke is trouw beloven aan Christus en zo in Hem worden ingelijfd. Op deze manier laat Barclay zien dat bepaalde aspecten die Augustinus en Luther later benadrukten, ook al in de oorspronkelijke context van Paulus van belang waren.⁸ Daarmee is zijn benadering in staat om zowel oude als nieuwe inzichten te integreren.

Van Galaten naar Romeinen

Hoe is de interpretatie van Paulus' brieven concreet veranderd? Dat zien we bij enkele grote issues in Galaten, Romeinen en Filippenzen.⁹ In de Brief aan de Galaten staat de vraag centraal welke identiteit het

primaat heeft, de Joodse levenswijze of ‘de waarheid van het evangelie’. Volgens Paulus maakt de eerste visie niet-Joden tot tweederangs leden van de gemeenschap. Dat miskent Gods verheffing van Jezus Christus tot Heer. Toen Paulus zelf Christus in zijn majesteit gezien had, besepte hij namelijk dat zijn hoogste loyaliteit niet bij Israëls wet, maar bij Christus moest liggen, en dat hij zich niet moest inzetten voor de heiligheid van Israël, maar voor de erkenning van Gods heerschappij in Christus over de volken. Christus werd de maatstaf voor de identiteit als ‘nieuwe schepping’. Volgens Paulus ondergroef Petrus dat toen die in Antiochië de tafelgemeenschap met niet-Joden opzegde. Paulus legt het uit in Galaten 2:16:

[Wij weten] dat iemand niet rechtvaardig verklaard wordt door de wet na te leven, maar door geloof in Jezus Christus. Daarom stellen ook wij ons vertrouwen in Christus Jezus, opdat wij rechtvaardig verklaard worden door het geloof in Hem en niet door het naleven van de wet. Want geen mens wordt rechtvaardig verklaard door de wet na te leven.

In veel Joodse teksten betekent ‘rechtvaardig zijn’ dat God je waardig acht om zijn redding te ontvangen, en dat ben je door Joods te leven. Dat is géén kwestie van verdienste (zie boven), maar het naleven van de wet geeft uitdrukking aan de loyaliteit aan het verbond met God. Paulus’ tegenstanders zagen waarschijnlijk het naleven van de wet als iets volkomen vanzelfsprekends. Het geloof in Jezus Christus was een (noodzakelijke) aanvulling daarop. Deze opvatting kwam concreet tot uiting in de eis dat niet-Joden besneden moesten worden, waarschijnlijk met een beroep op Genesis 17:10-14, waarin de besnijdenis deelname aan het verbond markeert. Vandaar dat Paulus in zijn weerlegging zoveel aandacht besteed aan Abraham en aan de vraag wie zijn nakomelingen zijn. Hij beroept zich op Genesis 15:6, waar God Abrahams vertrouwen Abraham als rechtvaardigheid toerekent.

Paulus zegt niet: dat God je rechtvaardig verklaart is geen gevolg van een optelsom van je goede werken en gebeurt enkel op basis van geloof in Christus Jezus. Hij zegt iets anders: met Christus’ dood en opstanding is een geheel nieuwe tijd aangebroken, waarin de vraag ‘wie is rechtvaardig volgens God’ een nieuw antwoord krijgt. God heeft in Christus het initiatief genomen om de bestaande criteria van rechtvaardigheid en status te passeren. Gods liefde kent geen aanzien des persoons. Het bewijs daarvan is dat niet-Joden de roep van het evangelie gehoorzamen en de Geest ontvangen. God treedt ‘de volken’ op een nieuwe manier tegemoet. Hij beschouwt ze niet als rechtvaardig op basis van de bestaande maatstaf (loyaliteit aan de wet), maar op basis van een nieuwe maatstaf: trouw aan Christus (dat wil zeggen, een nieuw leven dat dankzij Christus is geboren).

Het taalveld rond 'rechtvaardig verklaren' deed zijn intrede tijdens de confrontatie met de mensen die de Galaten probeerden te beïnvloeden. In de Brief aan de Romeinen zet Paulus een volgende stap: hij integreert dit taalveld in zijn verwoording van het evangelie van God. Dit blijkt vooral uit de term *dikaïosunē theou*, 'Gods gerechtigheid' (of, verwijzend naar God: 'zijn gerechtigheid'), die in het Grieks zeven keer voorkomt (Romeinen 1:17; 3:5, 21, 22, 25, 26; 10:3). Hiermee knoopt Paulus aan bij het oudtestamentische spraakgebruik, waarin Gods gerechtigheid betrekking heeft op zijn reddende ingrijpen, waarmee Hij de zaken rechtzet ten gunste van de zijnen. In Romeinen voegt hij deze dimensie toe aan zijn verwoording van het evangelie. De nieuwe, beslissende tijd van Gods redding is volgens Paulus nu aangebroken (vgl. 2 Korintiërs 6:2).

Wanneer Paulus dus spreekt over 'Gods gerechtigheid' die zich 'in het evangelie openbaart' (Romeinen 3:25) en 'zichtbaar geworden' is 'buiten de wet om' (Romeinen 3:21), betekent dit niet slechts dat God zondaren rechtvaardig verklaart door geloof (rechtvaardigheid als gave), maar ook dat hierin Gods gerechtigheid als reddende kracht aan de dag treedt. In Romeinen 10:3 noemt Paulus dit opnieuw ten aanzien van Israël:

Omdat ze Gods gerechtigheid niet kennen, proberen ze hun eigen gerechtigheid te laten gelden, en erkennen ze die van God niet.

Het is begrijpelijk dat dit vaak gelezen wordt alsof Paulus zegt dat zijn volksgenoten hun eigen gerechtigheid voor elkaar probeerden te krijgen, te verdienen. Maar dat is dus niet het punt. Paulus' kritiek is dat zij blijven vasthouden aan een inmiddels verouderd systeem. Ze beseffen niet dat met Christus de nieuwe, beslissende tijd is begonnen. Daarom zien ze niet dat Gods gerechtigheid nu in het evangelie aan de dag is getreden, buiten de wet om. En dus erkennen ze niet dat het naleven van de wet irrelevant is geworden om door God waardig bevonden te worden om gered te worden. Het contrast is niet 'zelf verdienen' tegenover 'van God ontvangen', maar 'het naleven van onze wet is de weg' tegenover 'God heeft zijn gerechtigheid buiten de wet om van begin tot eind door geloof geopenbaard'.

Het NPP en Wolter interpreteren 'eigen gerechtigheid' als de gerechtigheid die Israël exclusief voor zich claimt, Barclay interpreteert het als de gerechtigheid volgens de waardigheidscriteria van Israël. Israël houdt vast aan de overtuiging dat God Israëls eigen, op de wet gebaseerde levenswijze als gerechtigheid erkent. Daarmee is op zich niets mis, tenzij die gerechtigheid, zoals nu volgens Paulus het geval is, tegenover Gods eigen openbaring komt te staan.

Filippenzen 3

In de Brief aan de Filippenzen waarschuwt Paulus op polemische wijze voor een groep van zijn volksgenoten. Hij legt uit dat hij even goede papieren heeft als zij, maar dat hij zijn kaarten toch ergens anders op zet (Filippenzen 3:8-9):

Sterker nog, alles beschouw ik als verlies, want alles wordt overtroffen door het kennen van Christus Jezus, mijn Heer, omwille van wie ik alles heb prijsgegeven. In mijn ogen is het waardeloze troep, want ik wil Christus winnen en één met Hem zijn – niet dankzij mijn eigen rechtvaardigheid door het naleven van de wet, maar dankzij de rechtvaardigheid die er is door het geloof in Christus en die God toekent op grond van geloof.

De frase ‘mijn eigen rechtvaardigheid door het naleven van de wet’ betekent niet: de vrijspraak die de mens wil verdienen door de wet na te leven. Het betekent wel: de rechtvaardigheid die ik, Paulus, vroeger bezat door de wet na te leven. Met die rechtvaardigheid van Paulus is op zichzelf niets mis: ‘Ten aanzien van de rechtvaardigheid die de wet voorschrijft was er op mij niets aan te merken’ (Filippenzen 3:6b). ‘Als anderen menen dat te kunnen doen, [namelijk je laten voorstaan op afkomst en prestaties,] dan kan ik dat zeker’ (Filippenzen 3:4b en 3b). In het licht van Gods handelen in Christus legt deze rechtvaardigheid, die hij als waardig lid van het Joodse volk heeft, echter voor Paulus geen enkel gewicht meer in de schaal. Op krasse wijze stelt hij: alles wat daarmee is verbonden is ‘verlies’, ‘waardeloze troep’, de oude papieren zijn niets meer waard. God kent rechtvaardigheid en de redding die daarvan het gevolg zal zijn, niet toe met de wet als maatstaf, maar op grond van geloof in Christus.

Pistis Christou

In de besproken passages komt een uitdrukking voor die traditioneel vertaald wordt met ‘geloof in (Jezus) Christus’: *pistis (Iēsou) Christou* (Romeinen 3:22; Galaten 2:16; 3:22; Filippenzen 3:9; vgl. Romeinen 3:26; Galaten 2:20; Efeziërs 3:12). Met de genitief *Christou* kun je verschillende kanten op:

- *pistis* van Christus (Christus is subject)
- *pistis* gericht op Christus (Christus is object)
- *pistis* bepaald door Christus (Christus geeft de kwaliteit aan).

Vooraf Noord-Amerikaanse exegeten pleiten ervoor deze frase te vertalen als ‘de trouw van (Jezus) Christus’, met een subjectieve genitief. Dat vinden we nu ook terug in de Updated Edition van de New Revised Standard Version uit 2021/2022. Galaten 2:16a luidt bijvoorbeeld: ‘(...) we know that a person is justified not by

the works of the law but through the faith of Jesus Christ.' Bij deze vertaling ligt de focus niet op iemands geloof, maar op de gehoorzame dood van Christus aan het kruis. Daaruit bleek zijn trouw. Van de nieuwtestamentici in Nederland en Vlaanderen is Martin de Boer pleitbezorger van deze uitleg.¹⁰

De discussie over deze kwestie is volop aan de gang. Zowel Wolter als Barclay kiest niet voor 'geloof/trouw van Christus'.¹¹ Een van hun argumenten daarvoor is dat Paulus nergens onbetwistbaar over de *pistis* van Christus schrijft, maar wel over 'geloven in Christus'. Verder herhaalt Paulus bijvoorbeeld de kenmerkende frase *ek pisteōs* ('op grond van geloof/trouw'; weliswaar zonder genitief erachter zoals in de hierboven genoemde teksten) driemaal nadat hij heeft gesproken over Abrahams vertrouwen op God (Galaten 3:6-9). En vroege lezers van Paulus schreven *pistis* enkel aan de gelovigen toe (Efeziërs 2:8-10; Jakobus 2:14).

Maar Wolter en Barclay vinden 'geloof/vertrouwen in Christus' (een objectieve genitief) ook niet de beste uitleg. Inderdaad is het dan de vraag waarom Paulus de ambigue genitief *Christou* gebruikt en niet gewoon *eis Christon* ('in Christus') schrijft, zoals hij elders doet. Daarom kiezen zij voor een kwalitatieve genitief: 'Christusgeloof' of '-vertrouwen' of zelfs 'christelijke trouw'. Het gaat bij deze *pistis* niet zozeer om een religieus-cognitieve houding tegenover een bepaalde werkelijkheid, maar een commitment dat zichtbaar wordt in een leven dat zich volledig laat bestemmen door Christus' dood en opstanding en daardoor een 'nieuwe schepping' is.

De betekenis van nieuwe perspectieven op Paulus

In de loop van de geschiedenis heeft het lezen van Paulus' brieven steeds gezorgd voor nieuwe impulsen, zowel in de theologie als in de bredere cultuur. Barclay heeft onder de aandacht gebracht dat het karakteristieke van Paulus is dat hij verkondigde dat Gods liefde geen aanzien des persoons kent, en niet afhankelijk is van iemands bestaande status of waardigheid. Barclay wijst erop dat Paulus' boodschap over Gods genade in Christus tegenwoordig actueel kan zijn, juist vanuit de reconstructie van de oorspronkelijke dynamiek die 'innovatieve, tegenculturele geloofsgemeenschappen' deed ontstaan.¹² Ongetwijfeld kan daarom iedereen die de brieven van Paulus tot zich door laat dringen, opnieuw begeistert worden tot samenleven in 'gerechtigheid, vrede en vreugde door de heilige Geest' (Romeinen 14:17).

Drs. C. Hoogerwerf is Specialist Vertalen en Exegese Nieuwe Testament bij het Nederlands-Vlaams Bijbelgenootschap.

NOTEN

- ¹ Zie bijvoorbeeld Paula Fredriksen, 'Paul and Judaism' in: Amy-Jill Levine en Marc Zvi Brettler (red.), *The Jewish Annotated New Testament*, 2^e druk, Oxford/New York 2017, 633-637 [te verschijnen als Paula Fredriksen, 'Paulus en het Jodendom' in: Amy-Jill Levine en Marc Zvi Brettler (red.), *Het Nieuwe Testament met Joodse toelichtingen*, Haarlem/Antwerpen 2024]. Een recente wetenschappelijk bundel over het zogeheten *Paul within Judaism Debate* is Michael Bird e.a. (red.), *Paul within Judaism. Perspectives on Paul and Jewish Identity*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 507, Tübingen 2023 (vrij toegankelijk via mohrsiebeck.com).
- ² Zie Gert-Jan van der Heiden, *Het uitschot en de geest. Paulus onder filosofen*, 2^e druk, Nijmegen 2019; Bert Jan Lietaert Peerbolte, *Paulus en de rest. Van farizeeër tot profet van Jezus*, Zoetermeer 2010, 184-192.
- ³ John M.G. Barclay, *Paul and the Gift*, Grand Rapids 2015, 160-162.
- ⁴ Barclay, 572.
- ⁵ Zie bijvoorbeeld de inleiding op Paulus van Lietaert Peerbolte, 142-158.
- ⁶ Zie bijvoorbeeld Scot McKnight en B.J. Oropeza (red.), *Perspectives on Paul. Five Views*, Grand Rapids 2020, waarin het rooms-katholieke, traditioneel protestantse, het nieuwe, het Paulus-binnen-het-Jodendom en het gift-perspectief op Paulus aan bod komen; Athanasios Despotis (red.), *Participation, Justification, and Conversion. Eastern Orthodox Interpretation of Paul and the Debate between 'Old and New Perspectives on Paul'*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 442, Tübingen 2017.
- ⁷ Michael Wolter, *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, 2^e druk, Neukirchen-Vluyn 2015.
- ⁸ Barclay, 573.
- ⁹ Bij dit onderdeel heb ik behalve van Wolter en Barclay ook gebruikgemaakt van Martinus C. de Boer, *Galatians. A Commentary*, The New Testament Library, Louisville 2011.
- ¹⁰ De Boer, 154, en voor argumenten voor de interpretatie 'the faith of Christ', zie 148-150.
- ¹¹ Zie voor deze kwestie Wolter, 76-78 en Barclay, 378-382.
- ¹² Barclay, 573.



De weergave van Jezus Sirach 9:12 in Bijbel- vertalingen

Panc Beentjes

Niet zelden blijkt één enkel Bijbelvers bij nadere bestudering meerdere onverwachte aspecten en problemen te bevatten. Dat bleek ook het geval toen Panc Beentjes Jezus Sirach 9:12 in de NBV21 vergeleek met een aantal andere vertalingen van dit deuterocanonieke geschrift. In dit artikel worden drie facetten van dit vers nader beschreven en in onderling verband geduid: een tekstkritische kwestie, een concordantieprobleem en een interpretatiekeuze.

- ◀ *Jezus Sirach en de personificatie van Gods wijsheid. Gravure van Cornelis Galle naar een ontwerp van Peter Paul Rubens, 1634. © Rijksmuseum, Amsterdam.*

Het Griekse woord *hadēs* komt tien keer voor in het boek Wijsheid van Jezus Sirach en alle malen vertaalt de NBV21 het als ‘dodenrijk’. Maar bij de vertaling van Sirach 9:12a speelt er meer dan alleen de vraag naar een concordante vertaling van *hadēs*.

In de NBV21, de vernieuwde en verbeterde versie van de NBV die in de herfst van 2021 officieel werd gepubliceerd, is wederom grote aandacht besteed aan het aspect ‘concordantie’, waardoor motieven en verbanden nog beter zichtbaar worden. Het is dan ook geen toeval dat in de omvangrijke begeleidende uitgave *NBV21: De vertaalmethode toegelicht* een flink hoofdstuk is gewijd aan ‘functionele concordantie’.¹ Bij het voorbereiden van een lezing over Jezus Sirach 9 kreeg dit uitgangspunt voor mij opeens heel concreet gestalte. Het betreft de weergave van het Griekse woord *hadēs* in Sirach 9:12a. Dit woord komt tien keer voor in dit boek en zoals we zullen zien is de NBV21 een van de weinige vertalingen die het in alle gevallen hetzelfde weergeeft. (Sirach 9:12 is identiek in de Nieuwe Bijbelvertaling [NBV] van 2004 en de NBV21; ik verwijs hier naar de NBV21, maar hetzelfde geldt dus ook voor de NBV 2004.)

In samenhang met deze kwestie behandel ik ook twee andere vraagstukken in Sirach 9:12: een tekstkritisch probleem met het woord *eudokia*, en de vertaling van het woord *dikaiōthōsin*.²

Jezus Sirach 9:12

Hoewel het geschrift Jezus Sirach in zijn oorspronkelijk Hebreeuwse versie veel populariteit genoot, getuige de talloze citaten in de rabbijnse literatuur, is het boek nooit in de officiële joodse canon opgenomen.³ Als gevolg hiervan is een aanzienlijk deel van de Hebreeuwse tekst (ca. 30%) na verloop van tijd verloren gegaan en wordt de Griekse vertaling, gemaakt door Sirachs kleinzoon, als de canonieke tekst voor de Rooms-Katholieke Kerk gebruikt.⁴

Jezus Sirach 9:12 bevat in de Griekse vertaling het woord *hadēs* (‘Hades’). Deze term komt in de Septuaginta, de oudste Griekse vertaling van het Oude Testament, in totaal 98 keer voor. Daarbij springt direct in het oog dat dit woord in bepaalde Bijbelboeken relatief vaak wordt aangetroffen: in Psalmen (18 keer), Spreuken (11 keer), Jesaja (10 keer) en Job (9 keer). Ook in de Griekse vertaling van Wijsheid van Jezus Sirach is het woord *hadēs* met tien vindplaatsen goed vertegenwoordigd.⁵

In verreweg de meeste gevallen wordt *hadēs* in Bijbelvertalingen waarin ook het deuterocanonieke boek Jezus Sirach is opgenomen, consequent met dezelfde term weergegeven. Om enkele van die Bijbelvertalingen te noemen: ‘Hades’ (New Revised Standard Version [NRSV]), ‘grave’

(Revised English Bible [REB]), ‘Unterwelt’ (Einheitsübersetzung [EÜ]), ‘séjour des morts’ (Traduction Œcuménique de la Bible [TCB]), ‘dodenrijk’ (Willibrordvertaling [WV]; NBV21).

Het valt echter op dat de meeste van de bovengenoemde Bijbeledities juist bij de vertaling van Sirach 9:12 van hun standaardweergave afwijken. Daar zal men een reden voor gehad hebben en om die beter te kunnen begrijpen, is een blik op de Griekse tekst van dit vers en zijn directe context nodig. Het vers behoort tot een passage waarin de wijsheidsleraar adviezen geeft hoe je echte vrienden moet kiezen en behouden en weg moet blijven van onwenselijk gezelschap (Sirach 9:10-16).⁶ In gezaghebbende Griekse handschriften als codex Alexandrinus, codex Vaticanus, codex Sinaiticus, codex Venetus en codex Ephraemi Syri rescriptus staat te lezen:

- 9:11a *mē zēlōsēs doxan hamartōlou*
9:11b *ou gar oidas ti estai hē katastrophē autou*
9:12a *mē eudokēsēs en eudokia asebōn*
9:12b *mnēsthēti hoti heōs hadou ou mē dikaiōthōsin*

Een zo letterlijk mogelijke vertaling ervan luidt:

- 9:11a Wees niet jaloers op het aanzien van een zondaar,
9:11b want je weet niet wat zijn einde zal zijn.
9:12a Schep geen behagen in het welbehagen van goddelozen;
9:12b bedenk dat zij tot aan het dodenrijk zeker niet ongestraft zullen blijven (of: ‘zeker niet rechtvaardig gevonden zullen worden’).

Een tekstkritische kwestie

De oudste complete Griekse tekst van het boek Jezus Sirach is overgeleverd in de codices Vaticanus, Sinaiticus en Alexandrinus, die dateren uit het einde van de vierde of het begin van de vijfde eeuw na Christus.⁷ Het zal dus weinig verwondering wekken dat – gelet op het tijdstip waarop de kleinzoon zijn vertaling voltooidde (tussen 130 en 117 v.Chr.) – de Griekse tekst af en toe problemen kan opleveren. Bij Sirach 9:12a is een tekstkritische opmerking op zijn plaats. De uitspraak ‘scep geen behagen in het welbehagen van goddelozen’ levert met twee keer achter elkaar woorden van dezelfde stam (*eudok-*) niet echt een duidelijk statement op, en je kunt je afvragen wat nu precies de betekenis ervan is. Er valt veel voor te zeggen om in plaats van *en eudokia* (‘in het welbehagen’) te lezen: *en euodia* (‘in het succes’).⁸ Om te beginnen is dat in overeenstemming met de Hebreeuwse brontekst: *lo’ təqannē’ bəzādōn mašlāh* – ‘wees niet jaloers op de arrogantie van een succesvol iemand’. Als aanvullend argument daarbij kan worden aangevoerd dat het Hebreeuwse werkwoord *šālah*

(‘succesvol zijn’),⁹ dat in het boek Jezus Sirach achtmaal voorkomt (Sirach 8:10; 9:12; 11:17; 38:13, 14; 39:18; 41:1; 43:26), in de Griekse vertaling zes keer met een vorm van *euod-* wordt weergegeven. Ten tweede kan voor die tekstkritische wijziging een beroep worden gedaan op de Syrische vertaling *b ‘wl’ dmslh* (‘een zondig iemand die succesvol is’).¹⁰ Het heeft er dus alle schijn van dat er in de Griekse tekst van Sirach 9:12a sprake is van een lees-, dicteer- of kopieerfout; het gaat immers om het wegvallen van één letter (k [kappa]) en het van plaats wisselen van één letter (d [delta]): *eudokia/euodia*.

Maar niet alleen deze (ver)taalkundige argumenten spelen een rol bij de beslissing voor de tekstwijziging ten opzichte van de gezaghebbende Griekse handschriften. Ook de strekking van deze passage levert naar mijn mening een sterk argument voor die wijziging van de Griekse tekst. Met de relatief kleine verandering van *en eudokia* in *en euodia* – verdedigd in de wetenschappelijke Griekse Siracheditie van Ziegler¹¹ – ontstaat er namelijk een mooi parallellisme tussen ‘het aanzien van een zondaar’ (11a) en ‘het succes van goddelozen’ (12a), dat ook nog eens versterkt wordt door een tweede parallellisme tussen ‘zijn einde’ (11b) en ‘het dodenrijk’ (12b).

Van de hierboven genoemde zes Bijbelvertalingen hebben vier het voorstel van Ziegler gevolgd:

EÜ	Liebäugle nicht mit einem übermütigen Menschen, der <i>Erfolg</i> hat.
TCEB	N’approuve pas la <i>réussite</i> des impies. ¹²
WV75-95	Overschat de <i>welvaart</i> van de goddeloze niet. ¹³

De vertalers van de NBV hadden al in de editie van 2004 gekozen voor deze tekstkritische variant, getuige hun weergave: ‘Verheug je niet *in de voorspoed* van goddelozen.’

De andere vertalingen blijven in hun weergave bij de tekst van de oude Griekse manuscripten:

NRSV	Do not delight in what <i>pleases</i> the ungodly.
REB	Take no pleasure in the <i>pleasures</i> of the ungodly.

Een laatste opmerking betreft de weergave in Sirach 9:12 van het Griekse woord *eudokia* (‘welbehagen’) in de Latijnse vertaling van het boek Ecclesiasticus, zoals het boek Jezus Sirach daar wordt genoemd. Hoewel het boek Ecclesiasticus thans te vinden is in de Vulgata, die in de vierde eeuw na Christus is vervaardigd door Hiëronymus, bestond zij toen al een eeuw als onderdeel van de *Vetus Latina* (‘de oude Latijnse’). Voor de deuterocanonieke boeken van het Oude Testament (o.a. 1-2 Makkabeeën, Judit, Baruch, Wijsheid van Salomo,

Tobit, Wijsheid van Jezus Sirach) heeft Hiëronymus namelijk geen eigen Latijnse vertaling gemaakt, maar ze overgenomen uit de al in omloop zijnde *Vetus Latina*, een vertaling die doorgaans dicht bij de Septuaginta blijft.¹⁴ Sirach 9:12a (9:17a volgens de versnummering in de *Vetus Latina*) luidt: ‘Non placeat tibi iniuria iniustorum’ – ‘Vind geen welgevallen in de ongerechtigheid der ongerechten.’¹⁵ Het woord *inuria* (‘onrecht’) is gewoonlijk de weergave van het Griekse *adikia*, niet van *eudokia* (‘welbehagen’). Het heeft er alle schijn van dat de Latijnse vertaler zich in het woordbeeld heeft vergist of dat hij zich niet echt raad wist met de Griekse tekst.

Een concordantievraagstuk

Op één opvallend punt verschilt de NBV21 van de vijf andere genoemde vertalingen. De NBV21 is namelijk de *enige* van de hierboven genoemde Bijbeledities die in alle tien passages in het boek Jezus Sirach het woord *hadēs* consequent met dezelfde term heeft weergegeven. De vertaling van Sirach 9:12b luidt in de NBV21 namelijk: ‘Bedenk: tot in het dodenrijk toe worden ze niet vrijgesproken.’ Dat alleen de NBV21 een concordante weergave van *hadēs* biedt, roept als vanzelf een paar vragen op: Hoe hebben die andere vertalingen Sirach 9:12b dan weergegeven? En waarom zouden zij tot die niet-concordante vertaling voor *hadēs* hebben besloten?

Waar een zo letterlijk mogelijke weergave van de Griekse tekst van Sirach 9:12b resulteert in: ‘Bedenk dat zij *tot aan het dodenrijk* zeker niet rechtvaardig gevonden zullen worden / zeker niet ongestraft zullen blijven’, is in de andere vertalingen het begrip Hades/dodenrijk vervangen door andere woorden of samenstellingen:

NRSV:	remember that they will not be held guiltless <i>all their lives</i> .
REB:	remember that <i>before they die</i> punishment will overtake them.
EÜ:	bedenk, daß er nicht <i>bis zum Tod</i> straflos bleibt. ¹⁶
TCEB :	souviens-toi qu’ils ne resteront pas impunis <i>jusqu’à la mort</i> .
WV75-95:	denk eraan, zij worden niet gerechtvaardigd, <i>tot aan de dood toe</i> niet.

Het begrip ‘Hades/dodenrijk’ is in deze vertalingen dus vervangen. Bijvoorbeeld door ‘de dood’ (EÜ, TCEB, WV), maar soms ook door heel andere omschrijvingen: ‘all their lives’ (NRSV) of ‘before they die’ (REB). Deze omschrijvingen leiden soms tot andere tijdvoorstellingen van de uitspraak of tot een veranderd perspectief. De weergave ‘tot aan de dood’ (EÜ, TCEB, WV) kan op verschillende keuzes gebaseerd zijn.

Ik noem vijf overwegingen.

1. Het eerste dat in het oog springt is dat *hadēs* in Sirach 9:12b niet de vertaling is van het Hebreeuwse woord *še'ōl* ('onderwereld', 'dodenrijk'), zoals dat meestal in de oude Griekse vertaling (Septuaginta) het geval is, maar van *māwèt*, 'dood'.¹⁷
2. Het kan dus zijn dat vertalers die de weergave 'tot aan de dood' hebben gekozen, zich hebben laten leiden door de *Hebreeuwse* tekst van Sirach 9:12b – *zəkor kī 'ēt māwèt lo 'jinnāqèh* – 'Bedenk dat hij tot aan de dood niet ongestraft blijft'.¹⁸ Niet zelden (en naar mijn idee soms iets te snel) zoeken vertalers van de Griekse Sirachtekst hun toevlucht tot het Hebreeuwse origineel wanneer het Grieks weerbarstig is of lijkt.
3. Het is mogelijk dat moderne christelijke vertalers met hun 'afwijkende' weergave van *hadēs* de indruk wilden vermijden dat goddelozen hun straf in de onderwereld zouden ondergaan. Ten tijde van Ben Sira (tweede eeuw v.Chr.) was die voorstelling namelijk nog niet uitgekristalliseerd.¹⁹
4. De formulering 'tot aan het dodenrijk' moet in de context van Sirach 9 opgevat worden als 'tot aan het moment dat ze naar het dodenrijk gaan'. Dus vóór dat moment, dat wil zeggen: in elk geval nog *tijdens hun leven*, zal God zaken niet onbestraft laten.
5. Waar het Grieks met 'tot aan het dodenrijk' het binnengaan van het dodenrijk, het moment van overlijden, als de grens beschouwt ('tot *aan*'), lijkt de NBV21 met 'tot in het dodenrijk toe' de tekst als een hyperbool te hebben opgevat om op deze wijze te benadrukken dat het 'echt helemaal nooit' zal gebeuren dat goddelozen hun verdiende loon zullen ontlopen. Op deze manier slaagt de NBV21 erin om het begrip *hadēs* in het boek Jezus Sirach consequent met 'dodenrijk' te vertalen.

Een interpretatiekeuze

Een derde kwestie die bij de weergave van Sirach 9:12 speelt, betreft de vraag hoe de woorden *ou mē dikaiōthōsin* aan het slot van vers 12 het best vertaald kunnen worden.²⁰ Het gaat om het werkwoord *dikaioō* ('rechtvaardigen') dat met recht een favoriet van de Griekse Sirachvertaler genoemd mag worden. Van de 44 keer dat dit werkwoord in de Septuaginta voorkomt, zien we het liefst 11 maal in de Griekse Sirachtekst.²¹ Het heeft twee verschillende nuances: 'Onterechte razernij is niet te *rechtvaardigen*' (Sirach 1:22); 'Wie van goud houdt, kan niet *rechtvaardig blijven*' (Sirach 31:5).

De letterlijke vertaling uit het Grieks – 'ze zullen zeker niet gerechtvaardigd worden' – vraagt enige toelichting. Om te beginnen is *dikaiōthōsin* een passieve werkwoordsvorm. Exegeeten spreken dan al gauw van een *passivum divinum* ('een goddelijk passivum'), een manier

om Gods handelen ter sprake te brengen zonder Hem uitdrukkelijk als onderwerp van de handeling te hoeven noemen. De laatste tijd zijn onderzoekers echter terughoudender geworden in het identificeren van passieve vormen als 'passivum divinum'. Liever ziet men het passivum als een taalkundig fenomeen dat de nadruk legt op de actie en op degene die de actie ondergaat.²² De NBV21 voegt zich met de weergave 'ze worden niet vrijgesproken' uitstekend in die nieuwe tendens.

Bijna alle vertalingen proberen de betekenis van 'gerechtvaardigd worden' een nadere invulling en uitleg te geven. Dat is niet verwonderlijk, want een dergelijke formulering heeft voor een moderne lezer nauwelijks betekenis. Bovendien mogen we niet vergeten dat dit begrip in de geschiedenis van de theologie herhaaldelijk een prominente rol heeft gespeeld; als belangrijke momenten noem ik Paulus, Augustinus en Luther. 'Gerechtvaardigd worden' is van oorsprong een juridisch begrip. Een rechter kan iemand schuldig verklaren en straf opleggen of iemand onschuldig verklaren en vrijspreken. Bij de onderzochte Bijbelvertalingen zien we dan ook dat ze een keuze voor een van beide benaderingen maken: 'niet onschuldig' (NRSV), 'niet ongestraft' (EÜ; TCEB); 'straf zal hen inhalen' (REB); 'niet vrijgesproken' (NBV21).²³ De straf zal nog tijdens het leven van de zondaars zijn beslag krijgen. Voorstellingen van vagevuur en hel als plekken van tijdelijke of eeuwige straf spelen in de tijd van Jezus Sirach nog geen rol; die zullen pas later in zwang komen.

Slot

Het is fascinerend om te zien hoe één enkel Bijbelvers, in dit geval Jezus Sirach 9:12, op zoveel uiteenlopende manieren vertaald wordt, waarbij elke weergave wel op een of andere manier te verdedigen valt. Een moderne vertaler van Jezus Sirach zal zich hier rekenschap van moeten geven. Ten aanzien van het boek Jezus Sirach speelt bovendien mee dat niet het Hebreeuwse origineel, maar de Griekse vertaling als canoniek is gaan gelden. Dat is ook herhaaldelijk een reden waarom vertalers nogal eens met één oog naar het Hebreeuws blijven kijken op het moment dat het Grieks niet onmiddellijk helder is.

Het geschrift Wijsheid van Jezus Sirach is het lezen meer dan waard. Niet alleen omdat het een nieuw of ander venster op de rijke Joodse traditie opent, maar ook omdat het in onze Bijbels de witte bladzijde tussen het Oude en het Nieuwe Testament nader invult.²⁴

Prof. Dr. P.C. Beentjes is emeritus-hoogleraar Exegese Oude Testament aan de Tilburg School of Catholic Theology, Universiteit van Tilburg. Hij was tussen 1993 en 2004 vicevoorzitter van de Begeleidingscommissie Nieuwe Bijbelvertaling.

NOTEN

- ¹ Matthijs de Jong en Cor Hoogerwerf, *NBV21. De vertaalmethode toegelicht*, Haarlem/Antwerpen 2021, 107-146. In de interne NBG-publicatie *Handboek voor de Nieuwe Bijbelvertaling*, hoofdstuk A:3 ('Vertaalprincipes') staat als uitgangspunt geformuleerd dat men zo dicht mogelijk bij de grondtekst dient te blijven, onder meer 'door niet een en hetzelfde woord op verschillende manieren weer te geven als de context dezelfde is'.
- ² In deze bijdrage zijn de volgende tekstedities gebruikt. Voor Hebreeuws: *bensira.org* en P.C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew*, Supplements to Vetus Testamentum 68, Leiden 1997; voor Grieks: J. Ziegler, *Sapientia Iesu Filii Sirach*, Septuaginta Vetus Testamentum Graecum Vol XII,2, Göttingen 1965; voor Syrisch: N. Caldach-Benages e.a., *Wisdom of the Scribe*, Bibliotheca Midrásica 26, Estella 2003; voor Latijn: R. Weber, *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, vol. 2, Stuttgart 1969.
- ³ Zie Jenny R. Labendz, 'The Book of Ben Sira in Rabbinic Literature' in: *AJS Review* 30/2 (2006), 347-392; Haim Dihi, 'Quotations from Ben Sira in Rabbinic literature and their contribution to Ben Sira textual criticism' in: *Ancient Near Eastern Studies* 52 (2015), 261-271.
- ⁴ Zie Panc Beentjes, *De Wijsheid van Jesus Sirach. Een vergeten joods geschrift*, Budel 2006, 59-72.
- ⁵ Sirach 9:12; 14:12, 16; 17:27; 21:10; 28:21; 41:4; 48:5; 51:5, 6.
- ⁶ Voor een analyse van Sirach 9:10-16, zie Jeremy Corley, *Ben Sira's Teaching of Friendship*, Brown Judaic Studies 316, Providence 2002, 83-115.
- ⁷ Het meest recente overzicht geeft Jeremy Corley, 'Ben Sira 4.3. Greek', in: Frank Feder en Matthias Henze (red.), *Textual History of the Bible. The Deuterocanonical Scriptures*, vol. 2B, Leiden 2019, 214-231.
- ⁸ De NBV 2004 en de NBV21 volgen dit voorstel: 'Verheug je niet in de voorspoed van goddelozen.'
- ⁹ Zie J. Hausmann, *šālah*, Theological Dictionary of the Old Testament XII, Grand Rapids 2003, 382-385.
- ¹⁰ De Syrische vertaling stamt uit de tweede of derde eeuw n.Chr. En is gebaseerd op een Hebreeuws origineel. Verdere informatie bij W. van Peursen, 'Ben Sira 4.4. Syriac', in: Feder en Henze, 232-242.
- ¹¹ Ziegler, 167.
- ¹² In een voetnoot: 'Réussite: gr. *Euodia*, corrigé par Ziegler d'après l'hébr. L'ensemble des mss a: *le bon plaisir, eudokia*'.
- ¹³ Deze weergave komt al voor in *Het Oude Testament*, Deel IV [Job-De Wijsheid van Jezus Sirach], Boxtel 1973, 476, een voorpublicatie van de latere Willibrordvertaling 1975.
- ¹⁴ Een recent overzicht van de Latijnse vertaling van het boek Jezus Sirach/ Ecclesiasticus geeft Bradley Gregory, 'Ben Sira 4.5. Latin', in: Feder en Henze, 243-255. Een oude, maar nog steeds bruikbare publicatie is: Jan. O. Smit, *De Vulgaat. Geschiedenis en herziening van de Latijnse Bijbelvertaling*, Bijbelse Monographieën, Roermond en Maaseik, 1948.
- ¹⁵ Bern. Alfrink, *Het Boek Ecclesiasticus*, Oud Testament, deel IV, Nr 6, Brugge 1934, 39.

- ¹⁶ Opvallend genoeg is hier in plaats van de meervoudsvorm van het Grieks ('zij') de enkelvoudsvorm van de Hebreeuwse tekst ('hij') gekozen.
- ¹⁷ Zo ook in Sirach 14:12, 16; 41:4; 48:5; 51:6.
- ¹⁸ Er bestaat consensus om 'ēt ('tijd') te wijzigen in 'ad ('tot aan'). Letterlijk zegt het Hebreeuws: 'Bedenk dat de tijd van de dood niet ongestraft blijft.'
- ¹⁹ Meer hierover, zie P. Beentjes, 'Over de randen van de dood', *Schrift* 44 (2012), 16-20.
- ²⁰ Het werkwoord wordt voorafgegaan door *ou mē* dat een versterking uitdrukt: 'zeker niet'.
- ²¹ Sirach 1:21; 7:5; 9:12; 10:29; 13:22; 18:2, 22; 23:11; 26:29; 31:5; 42:2. Zie G. Schrenk, *dikaioō*, *Theological Dictionary of the New Testament* II, Grand Rapids 1976, 211-219.
- ²² Zie Peter-Ben Smit en Toon Renssen, 'The passivum divinum. The Rise and Future Fall of an Imaginary Linguistic Phenomenon' in: *Filologia Neotestamentaria* 27 (2014), 3-24.
- ²³ Het Hebreeuws van Sirach 9:12 heeft het werkwoord *nāqa* ('ongestraft blijven', 'vrij van straf zijn').
- ²⁴ Daarover meer in Beentjes, *De Wijsheid van Jesus Sirach*.

Openbaring moet je meer voelen dan uitleggen

Openbaring beschrijft grote natuurrampen en de ondergang van de aarde. Bij het lezen daarvan dringt de vergelijking met de klimaatrampen en wereldwijde crises in onze tijd zich op. Jeroen Sytsma – hieronder – en Matthijs de Jong en Cor Hoogerwerf – hierna – reiken twee manieren aan om zinvol verband te leggen tussen toen en nu zonder Openbaring te overvragen. Jeroen Sytsma pleit voor het ‘voelen’ van dit Bijbelboek.

‘Over Openbaring moet je niet preken, dit Bijbelboek moet je lezen en ondergaan.’ Zo herinner ik me een uitspraak van mijn Kamper hoogleraar Nieuwe Testament, Jakob van Bruggen. Ik weet niet of ik hem met deze herinnering recht doe. Ik neem de uitspraak dus voor eigen rekening: Openbaring moet je meer voelen dan uitleggen. Voor de duidelijkheid: er valt veel uit te leggen, bijvoorbeeld de achtergrondkennis over de oogzalindustrie in Laodicea bij Openbaring 3:18. Maar over veel details blijken exegeten ook na 1900 jaar zeer verdeeld. Wat kun je bij al die onduidelijkheid dan met dit Bijbelboek? Nou, voelen dus!

De eerste keer dat ik dat sterk meemaakte was bij hoofdstuk 1, die indrukwekkende Jezusgestalte. Daar zijn bladzijden uitleg over te geven, maar ik voelde de rechterhand: ‘(...) ik viel als dood voor zijn voeten neer. Maar Hij legde zijn rechterhand op me.’ Ik zag het voor me. Een indrukwekkende gestalte kan iemand die op de grond ligt alleen maar de rechterhand opleggen als hij daarvoor diep door de

knieën gaat. Dit is God die zich bekend maakt door Jezus: knielen, dichtbij komen, aanraken.

Een tijd geleden had ik weer zo'n plotseling moment van Openbaring voelen. Ik las Openbaring 8. Ik wist van de overdreven beelden die daarin voorkomen: een derde deel van de aarde staat in brand, een derde deel van de in zee levende wezens gaat dood. Mijn leeshouding was onbewust iets als 'dit is lezen in Openbaring: absurde beelden over een verre toekomst'. Maar opeens voelde ik de woorden als een klap in mijn gezicht. En dat kwam omdat de ecologische beelden uit het visioen zich mengden met de ecologische crisis waar onze wereld diep in zit. De getallen waren niet overdreven meer en pasten opeens bij mijn angst van vandaag. Het aantal insecten in West-Europa is niet een derde, maar meer dan twee derde (75%) achteruitgegaan. Van de kikkers en salamanders in de wereld wordt niet een derde maar 90% met uitsterven bedreigd. En plastic afval in de vorm van microplastics vind je niet in 33%, maar in 100% van het zeewater. Wereldwijd, tot in de diepste trog en de verste ijszee.

De crisis in de schepping is angstaanjagend. We hebben geen idee wat ons te wachten staat. De schepping kent veel kantelpunten, waarbij het opeens snel de verkeerde kant op kan gaan. Mijn angst is reëel zolang de mensheid doorgaat met de schepping kapot te maken. Het betekent veel dat de Bijbel mij woorden aanreikt waarmee ik die angst kan voelen. Waarbij ik tegelijk de start van Openbaring niet vergeet: als de angst me dreigt neer te smakken, voel ik de rechterhand van de Indrukwekkende, die was en is en komt.



Drs.ir. Jeroen Sytsma studeerde plantenziektenkunde en theologie. Hij is predikant van de Koningskerk (NGK) in Zwolle en spreker voor A Rocha, een wereldwijde beweging van christenen die vanuit hun geloof zorgen voor Gods schepping.

Pleidoor voor een ethische lezing van Openbaring

De uitleggenschap van Openbaring is berucht. Eeuw in eeuw uit meenden lezers dat de plagen waarover dit boek spreekt, precies in hun tijd begonnen waren. Ze identificeerden mensen uit hun eigen tijd met het beest en de valse profeet. De meeste Bijbelwetenschappers staan zeer kritisch tegenover deze toepassing van het boek Openbaring. Wij zijn dat met hen eens.

Ook in onze tijd worden grote gebeurtenissen, zoals covid, de oorlog tussen Israël en de Palestijnen en toenemende grootschalige natuurrampen, gretig verbonden met de visioenen uit Openbaring. Het geeft grip op de eindtijd. Wij pleiten daarentegen voor een ethische lezing van dit boek. Naar ons idee gaat het in Openbaring niet om het exacte script over het lot van de aarde, maar om de overwinning op het kwaad en Gods belofte van een nieuwe aarde waarop gerechtigheid woont. Dan is het niet de vraag waar we in onze tijd zitten in de chronologie van het boek, bij de hoeveelste plaag of de hoeveelste bazuin. Een ethische lezing draait om de vraag aan welke kant we staan. Op die manier kan wat de schrijver van Openbaring over de wereld toen wilde zeggen, een spiegel vormen voor onze situatie. De beelden van de ondergang van hemel en aarde komen hard bij ons binnen. Dat die beelden actueel zijn, is een overeenkomst, maar er is ook een groot verschil. Voor de vroege christenen was de vernietiging van de wereld een geruststellend

beeld: de wereld is in de greep van het kwaad en zo gaat God orde op zaken stellen. Voor ons is de vernietiging van de wereld een angstaanjagend beeld: de wereld is in de greep van een politiek-economisch veelkoppig monster dat door niemand in bedwang wordt gehouden. De vernietiging is de schuld van mensen, op een schaal die men in de Oudheid niet voor mogelijk hield. Het is zeer onwaarschijnlijk dat God er tevreden over is.

Het is onjuist Openbaring te lezen als een door God geplande planetaire vernietiging en daarbij te denken dat menselijk gedrag dat die vernietiging in de hand werkt, in overeenstemming met Gods plan is. De radicale vernietiging waarover Openbaring spreekt, geeft juist aan hoe diep het kwaad zich op aarde heeft ingevreten. God haalt de wereldorde radicaal omver. Het geweld in het slotdeel van Openbaring is vooral gericht tegen 'Babylon', de grote stad. Daarmee bedoelt Johannes het Romeinse imperium, dat het land en de zee, de hele aarde in zijn macht hield. Voor Johannes vertegenwoordigde het Romeinse Rijk het kwaad.

Het economische wereldregime van vandaag heeft de aarde misschien nog wel vaster in zijn greep dan in de tijd van Johannes het geval was. Als God zich keert tegen het kwaad, tegen de mensen die zich de aarde hebben toegeëigend en zich gedragen alsof zij God zijn – aan welke kant staan wij dan? Voelen wij ons gered of juist bedreigd?



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



Prof. dr. M.J. de Jong is Hoofd Vertalen en Bijbelwetenschap bij het Nederlands-Vlaams Bijbelgenootschap en bijzonder hoogleraar Bijbelvertalen aan de Vrije Universiteit Amsterdam.

Dit artikel is gebaseerd op *Hemels Groen. Nieuw licht op duurzaamheid als Bijbels thema*, Haarlem/Antwerpen 2024, specifiek op hoofdstuk 9 'Als hemel en aarde vergaan'.



Nieuwe NBG-service: preekinspiratie

Voor veel voorgangers is preken een uitdaging: ‘Hoe vind ik de tijd om me in een Bijbelpassage te verdiepen? Lukt het me om een inspirerende preek te maken, geworteld in de tekst?’ Daarom ontwikkelt het Nederlands-Vlaams Bijbelgenootschap studiemateriaal om snel bij de kern van de tekst te komen.

De Bijbelwetenschappers van het Nederlands-Vlaams Bijbelgenootschap zijn op de hoogte van inspirerende exegetische inzichten en wetenschappelijk nieuws. Ze kennen de achtergrond van vertaalkeuzes en zijn gewend om er toegankelijk over te schrijven.

Vandaar dat het NBG start met preekinspiratie: toelichtingen op de brontekst en de vertaling en inspiratie waarmee u als voorganger de brug kunt slaan naar een actuele toepassing. Vanaf september bieden we wekelijks een nieuwe aflevering aan. Via de theologennieuwsbrief houden we u van de items op de hoogte.

- Elke aflevering bevat één of meer invalshoeken voor de preek, een verdiepende toelichting en achtergrondmateriaal.
- Bij elke aflevering verschijnt een video, een podcast en een samenvatting die de kern raakt.
- Met aandacht voor de context en aantekeningen bij de Bijbelpassage.

Schrijf je in op debijbel.nl/preekinspiratie. Je vindt daar ook voorbeelden van de preekinspiratie rond Pasen.

Adreswijzigingen

Adreswijzigingen graag doorgeven aan de redactie: yzwart@bijbelgenootschap.nl.

Archief en website

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

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:

- Wekelijkse preekinspiratie voor theologen en voorgangers, zie achterin in dit nummer
- Predikantennieuwsbrief, abonneren daarop kan via bijbelgenootschap.nl/lees-de-bijbel/professional-en-bijbel
- Projectmateriaal voor Bijbelzondag, de 3e zondag van januari
- Mogelijkheid om vertaalvragen te stellen, via info@bijbelgenootschap.nl.

Nederlands-Vlaams Bijbelgenootschap

Het NBG brengt – dankzij de steun van zijn 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
- April 2023, o.a. over Job
- Oktober 2023, over slavernij



'De man die ons vroeger vervolgde,
verkondigt nu het geloof dat hij
toen probeerde uit te roeien.'

Galaten 1:23
NBV21