

Mladen Popović

Toen de Bijbel nog niet bestond

Heilige teksten en de Bijbel in het vroege Jodendom¹

‘Teksten werden wel geschreven met het doel hun gezaghebbendheid te vestigen, maar niet met het idee dat ze canoniek zouden worden.’ En dan is er ook nog een verschil tussen een gezaghebbend boek en de tekst van zo’n boek, die in zijn varianten niet gezaghebbend en gefixeerd hoeft te zijn. Qumrankenner Popović verzet zich tegen het idee van een onveranderlijke Bijbeltekst en tegen te absolute claims die daar uit voortkomen.

Inleiding: Heilige tekst als woord van God

We hebben allemaal, bewust of onbewust, ideeën over waar heilige teksten aan moeten voldoen. Een daarvan is gefixeerdheid van de tekst. Een belangrijk element van het ‘heilige boek’ is dat het beschouwd wordt als het Woord van God en daarmee ook gedacht wordt eeuwig te zijn, definitief en onveranderlijk. Zo denken velen nog steeds dat *het* Oude Testament klaar was ten tijde van Jezus. De Joodse Bijbel was zagezegd af; dat deel van de canon was afgesloten. Niets is minder waar. *De* Bijbel, of beter gezegd *het* Oude Testament bestond 2000 jaar geleden nog niet. De vroegste christenen hadden geen kant en klare Joodse Bijbel voor zich liggen. In plaats van een vaststaande tekst, in volgorde en bewoording, moeten we constateren dat er tekstuele pluriformiteit en interpretatievariëteit was in een dynamische context van gezaghebbendheid en tekstuele fluïditeit.

De vondst van de Dode Zeerollen nabij Qumran heeft ons inzicht hierin grondig veranderd. In deze bijdrage ga ik in op de vorm van Bijbelse teksten omstreeks tweeduizend jaar geleden en op de vele teksten die geïnspireerd zijn op Bijbelse voorbeelden, maar daar eigenlijk niet altijd goed van kunnen worden onderscheiden. Tot slot werp ik de vraag op wat deze tekstuele pluriformiteit betekent voor exegese en Bijbelse theologie. Hoe moeten exegetische en Bijbels-theologische benaderingen omgaan met het gegeven van tekstuele pluriformiteit in de oudheid waarbij de Masoretische tekstvorm er een was te

eerste christenen hadden geen kant- en klare Joodse bijbel

midden van andere en, voor zover wij kunnen vaststellen, (nog) niet de meest gezaghebbende? Geen makkelijke vraag, waarop ook geen gemakkelijk antwoord is te geven.

Complexe ontstaansgeschiedenis van het Oude Testament

oorspronkelijk
meerstemmig-
heid van de
Bijbel

Voor het Oude Testament kunnen we vaststellen dat dit een verzameling van literatuur van het oude Israël is met een complexe wordingsgeschiedenis, waarbij het ook nog eens niet alle literatuur van het oude Israël omvat alsook niet alle denkrichtingen en stromingen, zoals blijkt uit vondsten bij archeologische opgravingen. Dit laatste is een belangrijk gegeven voor de contextualisering van de teksten. De meerstemmigheid die in de Bijbel zelf aanwezig is, wordt er door versterkt.

In de uiteindelijke vorm mag het zo wezen dat de verschillende boeken van het Oude Testament tezamen de indruk wekken een min of meer homogene eenheid te zijn, maar het verhaal van hoe de verzameling tot stand is gekomen is complex. En het wordt complexer hoe verder we terug gaan in de tijd en bedenken dat elk boek afzonderlijk uit meerdere bronnen kan bestaan. We hebben te maken met mondelinge tradities, geschreven tradities en schrijvers, redactoren en kopiïsten die voor de overlevering hiervan verantwoordelijk zijn geweest en daarmee ook voor de betekenis. De tekst van de Bijbelse boeken kent daarom een dynamische geschiedenis van ontwikkeling en compositie in meerdere fases, afzonderlijk en in samenhang met andere boeken. En wanneer we kijken naar het moment van de ‘oorspronkelijke’ auteurs tot aan ons vroegste bewijs van werkelijke manuscripten van de tekst dan beslaat deze periode in vele gevallen meerdere eeuwen en de weg die de tekst in die tijd heeft afgelegd is een kronkelige. Het achterhalen van een ‘oertekst’ is daarom lastig en het is ook de vraag of er wel zoiets bestaan heeft als één, woordelijk gefixeerde oertekst.²

Welke versie van de heilige tekst?

Onze moderne Nederlandse vertalingen zijn gebaseerd op een middeleeuws manuscript, namelijk Codex Leningradensis B 19^A (L) uit 1008 n. Chr. Deze behoort tot de Masoretische traditie, een middeleeuwse teksttraditie – weliswaar met veel oudere papieren – die de gezaghebbende tekstvorm in het Jodendom is geworden.

is Masoretisch
gezag wel
terecht?

Exegetische en Bijbels-theologische beschouwingen hebben doorgaans deze Masoretische tekst als vast referentiepunt. Maar daar valt nogal eens het nodige op af te dingen. Hoe verdisconteer je belangrijke en oudere Hebreeuwse tekstgetuigen die niet tot de Masoretische traditie behoren? Waarom is de Masoretische tekstvorm de gezaghebbende versie waarop wij onze uitleg baseren en geldt dat voor elke historische periode, ook met terugwerkende kracht bijvoorbeeld voor de periode van het vroege Jodendom en de eerste christenen?

Eerst moeten we voor die periode de situatie van Bijbelse teksten en andere daarop geïnspireerde literatuur beter in het vizier krijgen. Aan het eind van de eerste eeuw n. Chr. zei de Joodse historicus Flavius Josephus over de Joodse voorvaderlijke overlevering het volgende:

Nog nooit heeft iemand het gewaagd er iets aan toe te voegen of er iets uit te verwijderen of in te veranderen.³

Josephus lijkt hier feitelijk te constateren dat de tekst van de gehele voorvaderlijke traditie onveranderd is overgeleverd, in één standaardtekst. Komt zijn claim overeen met de werkelijke situatie in het vroege Jodendom, zoals wij die kennen? Was het werkelijk zo dat deze boeken in slechts één standaardtekst voorhanden waren? Of was er een verschil tussen de ideale situatie die Josephus schetste en de praktijk van alledag? Was er, kortom, uniformiteit of pluriformiteit?

Qumran en de Dode Zeerollen

Voor de oudste manuscripten van het Oude Testament zijn we vooral aangewezen op de Dode Zeerollen gevonden nabij Qumran. Qumran, een nederzetting uit de Grieks-Romeinse periode, is in 68 n. Chr. door de Romeinen verwoest tijdens hun oorlog tegen Joodse opstandelingen (66-70/74). In de directe omgeving van Qumran zijn tijdens de jaren 1947-1956 in elf grotten een dozijn tekstrollen en duizenden grotere en kleinere fragmenten gevonden. Er is de laatste jaren veel discussie over de bewoners van Qumran. Maar het meest aannemelijke is dat de Dode Zeerollen daar eens gelegen hebben en van de bewoners waren, wat niet betekent dat ze allemaal ter plekke geschreven zijn.⁴ Het grote belang van de Dode Zeerollen is dat ze een veelvormigheid van het Jodendom vóór 70 laten zien, die we voor de vondst zo niet kenden of voor mogelijk hielden. Deze pluriformiteit geldt onder andere voor de tekst van het Oude Testament. Van de bijna 1000 manuscripten van Qumran is ruim twintig procent 'Bijbels'. Deze 'Bijbelse' manuscripten zijn vaak meer dan 1000 jaar ouder dan de Masoretische handschriften, zoals de Aleppo en Leningradensis codices. Vanuit later oogpunt betreft het teksten die Bijbels en canoniek zijn, maar historisch beschouwd zijn ze dat in die tijd (nog) niet. Vanuit historisch oogpunt is het gebruik van woorden als 'Bijbels' of 'canoniek' voor specifieke teksten of manuscripten uit deze periode anachronistisch, omdat er nog geen afgesloten lijst van gezaghebbende boeken was waarvan de precieze tekst woordelijk vastlag.⁵ Het onderscheid tussen gezaghebbend en canoniek is misschien subtiel maar wel belangrijk. Teksten werden wel geschreven met het doel hun gezaghebbendheid te vestigen, maar niet met het idee dat ze canoniek zouden worden. Dat is een latere categorie en kan niet zomaar worden terugprojecteerd in de tijd. De Joodse canon lag in de eerste eeuw n. Chr. nog niet vast, zoals traditioneel vaak wordt aangenomen. We kunnen een onderscheid maken tussen het boek en de tekst als zodanig. Een boek kan gezaghebbend zijn, maar de tekst zelf hoeft dat nog niet te zijn. Dit verklaart de tekstuele pluriformiteit in het vroege Jodendom, namelijk het gegeven van verschillende tekstvormen van 'dezelfde' tekst die in omloop zijn.⁶

Enerzijds hebben de 'Bijbelse' manuscripten van Qumran de ouderdom van de middeleeuwse Masoretische teksttraditie bevestigd en soms zelfs verbeterd. Onder de Bijbelse Dode Zeerollen bevinden zich vele teksten die overeenkomen met de latere Masoretische traditie en derhalve als proto-Masoretisch worden aangemerkt. Anderzijds zijn er handschriften uit Qumran die bevestigen dat er naast de proto-Masoretische teksttraditie ook andere teksttradities voorhanden waren en dat er van afzonderlijke Bijbelboeken verschillende tekstedities in omloop waren. Aangezien de precieze tekst (nog) niet gefixeerd was, wordt ook wel gezegd dat de tekst van Bijbelse boeken vloeiend was in de periode voor

Qumran toont
veelvormig
Jodendom
vóór 70

verschillende
vormen van
zelfde tekst

70. Dit kunnen we eenvoudig laten zien aan de hand van de tekst van het boek van de profeet Jeremia.

Jeremia in Qumran en het vroege Jodendom

vanwaar die verschillen?

Van het boek van de profeet Jeremia, die actief was in de late 7^e en het begin van de 6^e eeuw v. Chr., kennen we naast de middeleeuwse Masoretische tekst, die de gezaghebbende tekstvorm is geworden in het Jodendom, ook nog een andere tekst uit de Griekse vertaling, de Septuaginta. Die Griekse tekst heeft een andere volgorde van afzonderlijke verzen en hoofdstukken en is bijna zeventien procent korter dan de Hebreeuwse tekst in de Masoretische traditie.⁷ De vraag is altijd geweest of deze verschillen veroorzaakt zijn door de Griekse vertaler en hoe deze te werk ging of dat die vertaler een andere Hebreeuwse tekst voor zich had liggen, eentje die afweek van wat we kennen uit de Masoretische traditie. Deze vraag is opgelost met de vondst van de Dode Zeerollen waar zes manuscripten van Jeremia gevonden zijn. Een aantal daarvan hebben een tekst die overeenkomt met de Masoretische. Maar twee van de Jeremia-manuscripten, 4QJer^b en 4QJer^d, laten een Hebreeuwse tekst zien die de twee kenmerken van de Griekse vertaling ondersteunt: de tekst is korter en afzonderlijke verzen staan in een andere volgorde.

Dit is gemakkelijk te illustreren aan de hand van Jeremia 10,1–11. De gereconstrueerde tekst van 4QJer^b uit Qumran, die overeenkomt met de Griekse vertaling in de Septuaginta (voor het gemak gebruikmakend van de NBV), is korter en heeft een andere volgorde:

1 Luister naar de woorden die de HEER tot jullie spreekt, volk van Israël. 2 Dit zegt de HEER: Volg andere volken niet na, raak niet van slag door tekenen aan de hemel, ook al jagen die de hele wereld schrik aan. 3 De gebruiken van die volken zijn niets waard. Ze hakken een stuk hout in het bos, een ambachtsman bewerkt het met zijn beitel, 4 verfraait het met zilver en goud. Ze spijkeren het vast, dan valt het niet om.

5a Het is net een vogelverschrikker, neergezet in een komkommerveld. Het kan niet spreken.

9 Ze zijn bewerkt met bladzilver, uit Tarsis ingevoerd, met goud afkomstig uit Ufaz, door een ambachtsman, door de handen van een goudsmid. Ze zijn in blauw- en roodpurper gekleed, ze zijn vakkundig gemaakt.

5b En (het) moet worden gedragen, want zelf kan het geen stap verzetten. Heb voor beelden geen ontzag, kwaad doen ze niet, en goed nog minder.'

11 'Zeg tegen hen: Goden die de hemel en de aarde niet hebben gemaakt, zullen van de aarde verdwijnen, worden onder de hemel weggevaagd.'

afwijkende tekst basis Septuagint

De verzen 6-8 en 10 ontbreken in de Griekse vertaling en in de gereconstrueerde tekst van 4QJer^b uit Qumran. Na de verzen 3 en 4 volgt eerst een deel van vers 5, dan vers 9, en dan het andere deel van vers 5, waarna de tekst verder gaat met vers 11. Het lijkt vrijwel zeker dat de Griekse vertaler een andere Hebreeuwse tekst voor zich had liggen die afwijkt van wat we kennen uit de Masoretische traditie; een Hebreeuwse tekst die erg veel geleken zal hebben op de tekst 4QJer^b uit Qumran.

Saillant is dat twee andere Qumranmanuscripten de langere Masoretische

tekstvorm ondersteunen: 4QJer^a en 4QJer^c. 4QJer^a als representant van de lange editie is een manuscript dat dateert van laat 3^{de} - begin 2^{de} eeuw v. Chr., terwijl 4QJer^b als representant van de korte editie dateert van de eerste helft 2^{de} eeuw v. Chr. Dat betekent dat deze twee edities gelijktijdig en naast elkaar bestonden: beide zijn gevonden in Qumran. Het spannende van de Dode Zeerollen is daarom niet dat ze ons in staat stellen de oudste tekst van een Bijbels boek te reconstrueren (het is maar de vraag of de zoektocht naar een 'oertekst' of meest oorspronkelijke tekst wel zinnig is), maar eerder de fascinerende tekstuele veelvormigheid rond de jaartelling te kunnen aanschouwen.

Als in dit geval Qumran representatief is voor Joods Palestina in de Grieks-Romeinse periode in meer algemene zin dan moet worden geconcludeerd dat er niet één standaardtekst was in het Jodendom voor 70, maar dat meerdere tekstedities van 'Bijbelse' boeken in omloop waren.⁸ Eigenlijk is de situatie nog complexer. Naast verschillende versies van de Bijbelse Jeremia waren er ook nog andere teksten waarin Jeremia voorkomt, die aan hem worden toegeschreven of waarin materiaal uit de 'Bijbelse' Jeremia is verwerkt, namelijk de zogenaamde Jeremia-apocriefen.⁹ Welk boek zag men als het echte Jeremiaboek of moeten we aannemen dat deze vraag geen relevantie had? De vraag bij deze verschillende Jeremiateksten is of er in de oudheid eenzelfde onderscheid werd gemaakt tussen een 'Bijbelse' en een 'niet-Bijbelse' Jeremia of dat een dergelijk onderscheid anachronistisch is. We zullen dit diffuse literaire en tekstuele universum illustreren aan de hand van de profeet Ezechiël.

niet één
standaard-
tekst

Pseudo-Ezechiël in Qumran en het vroege Jodendom

De 'Bijbelse' teksten werden op verschillende manieren bewerkt en herschreven. Het is een glijdende schaal van revisies, die uiteenlopen van kleinere en grotere veranderingen, tot volledige herschrijvingen van 'Bijbelteksten'. Het zijn teksten die ook onderling weer erg van elkaar kunnen verschillen, wat het moeilijk maakt ze onder één noemer te vangen, hoewel 'para-Bijbels' op het moment het meest gangbaar lijkt, naast 'Herschreven Bijbel/Schrift', teksten die door de 'Bijbelse' literatuur geïnspireerd zijn, en er soms niet eens goed van te onderscheiden zijn.¹⁰

Pseudo-Ezechiël, uit de 2^{de} eeuw v. Chr., is zo'n boek. De tekst bevat dialogen tussen God en de profeet Ezechiël. Pseudo-Ezechiël wijkt op verschillende punten af van het Bijbelboek Ezechiël. Niet alleen de tekst, maar ook de interpretatie en betekenis is anders. Er worden andere woorden in Ezechiëls mond gelegd, zouden we kunnen zeggen. Om dit te illustreren neem ik het beroemde visioen van de vallei met dorre doodsbeenderen uit Ezechiël 37 als voorbeeld. We zullen zien dat in Pseudo-Ezechiël een belangrijke tekstpassage uit Ezechiël 37 ontbreekt waardoor het mogelijk was om Ezechiëls visioen van een nieuwe betekenis te voorzien in deze nieuwe Ezechiëltekst.

bijvoorbeeld
Ezechiël 37

Eerst bekijken we de tekst van Ezechiël 37 volgens de vertaling van de NBV:

1 Ik werd opnieuw door de hand van de HEER gegrepen. Zijn geest voerde mij mee en hij zette mij neer in een dal vol beenderen. 2 Ik moest er aan alle kanten omheen lopen, en zo zag ik dat er verspreid over het dal heel veel beenderen lagen, die helemaal waren uitgedroogd. 3 De HEER vroeg mij: 'Mensenkind, kunnen deze beenderen weer tot leven komen?' Ik ant-

woordde: 'HEER, mijn God, dat weet u alleen.' 4 Toen zei hij: 'Profeteer, en zeg tegen deze beenderen: 'Dorre beenderen, luister naar de woorden van de HEER! 5 Dit zegt God, de HEER: Beenderen, ik ga jullie adem geven zodat jullie tot leven komen. 6 Ik zal jullie pezen geven, vlees op jullie laten groeien en jullie met huid overtrekken. Ik zal jullie adem geven zodat jullie tot leven komen, en jullie zullen beseffen dat ik de HEER ben.'

7 Ik profeteerde zoals mij was opgedragen. Zodra ik dat deed hoorde ik een geluid, er klonk een geruis van botten die naar elkaar toe bewogen en zich aaneen voegden. 8 Ik zag pezen zich aanhechten en vlees groeien, ik zag hoe er huid over de botten heen trok, maar ademen deden ze nog niet. 9 Toen zei hij tegen mij: 'Profeteer tegen de wind, profeteer, mensenkind, en zeg tegen de wind: 'Dit zegt God, de HEER: Kom uit de vier windstreken, wind, en blaas in deze doden, zodat ze weer gaan leven.' 10 Ik profeteerde zoals hij mij gezegd had, en de lichamen werden met adem gevuld. Ze kwamen tot leven en gingen op hun voeten staan: een onafzienbare menigte.

11 En hij zei tegen mij: 'Mensenkind, deze beenderen zijn het volk van Israël. Het zegt: 'Onze botten zijn verdord, onze hoop is vervlogen, onze levensdraad is afgesneden.' 12 Profeteer daarom en zeg tegen hen: 'Dit zegt God, de HEER: Mijn volk, ik zal jullie graven openen, ik laat jullie uit je graven komen en ik zal jullie naar het land van Israël terugbrengen. 13 Jullie zijn mijn volk, en jullie zullen beseffen dat ik de HEER ben als ik je graven open en jullie uit je graven laat komen. 14 Ik zal jullie mijn adem geven zodat jullie weer tot leven komen, ik zal jullie terugbrengen naar je land, en jullie zullen beseffen dat ik de HEER ben. Wat ik gezegd heb, zal ik doen – zo spreekt de HEER.'

let op
verklaring
van het
visioen

Verschillende aspecten van deze tekst zijn erg interessant, maar voor nu letten we in het bijzonder op de betekenis die Ezechiël 37 zelf geeft van het visioen. De betekenis of interpretatie van dit visioen wordt gegeven in de verzen 11-14, waar God tegen Ezechiël zegt dat deze beenderen het volk van Israël zijn, dat weer teruggebracht zal worden naar het eigen land. De betekenis van dit visioen betreft niet zozeer letterlijk het idee van de lichamelijke opstanding van individuen, maar moet begrepen worden als een visioen dat metaforisch van betekenis is: de nationale wederopstanding van het volk Israël dat in ballingschap in Babylon is, maar weer zal terugkeren naar het eigen land. Dit is de uitleg die in de verzen 11-14 gegeven wordt aan het visioen van het dal met de droge beenderen.

Op wat voor een wijze vinden we dit visioen terug in Pseudo-Ezechiël? In welke vorm en met welke betekenis? Daar hebben we helaas niet meer de volledige tekst, maar wel voldoende om te begrijpen hoe de tekst bewerkt en van een nieuwe betekenis voorzien werd:

[en zij zullen weten] ¹ [dat ik YHWH ben], die zijn volk verlost heeft door hun het verbond te geven. ONBESCHREVEN ² [En ik zei: 'YHWH], ik heb velen uit Israël gezien die uw naam liefhebben en wandelen ³ op de wegen van [uw hart. En de]ze (dingen), wanneer zullen zij gebeuren? En hoe zullen zij beloond worden voor hun trouw? En YHWH zei ⁴ tegen mij: 'Ik

zal de kinderen van Israël laten zien en zij zullen weten dat ik YHWH ben'.
ONBESCHREVEN

⁵ [En Hij zei]: 'Mensenkind, profeteer over de beenderen en zeg: La[at] gebeente [zich aaneenvoegen] met zijn gebeente en gewricht ⁶ [met zijn gewricht'. En] zo [geschied]de. Hij zei een tweede keer: 'Profeteer en laten daarop pezen komen en laten zij met huid ⁷ [daarop] overdekt worden'. [En] z[o geschied]de. Hij zei opnieuw: 'Profeteer over de vier winden van de hemel en laten ze adem blazen ⁸ [in de gevallen. En zo zal geschieden]: een talrijke menigte mensen zal [tot le]ven komen en zij zullen YHWH van de hemelse machten zegenen, die ⁹ [hen tot leven bracht]'.
[ONBESCHREVEN En] ik zei: 'YHWH, wanneer zullen deze (dingen) gebeuren'? En YHWH zei tegen [mij: ...] ¹⁰ [...] ... [en] een boom zal ombuigen en (weer) recht trekken. (4Q385 fragment 2)¹¹

Ook over deze tekst valt veel meer te zeggen dan we hier kunnen doen.¹² Het ontbreken van de verzen 11-14 uit Ezechiël 37 laat goed zien dat we met Pseudo-Ezechiël niet te maken hebben met een exegetische tekst op het 'Bijbelse' Ezechiël die de *gehele* tekst wil uitleggen, maar met een nieuwe tekst die een nieuwe betekenis aan Ezechiëls woorden wil geven en dus weglaat zoals dat uitkomt. In de nieuwe tekst van Pseudo-Ezechiël is de metaforische betekenis van de vallei met de dorre doodsbeenderen als verwijzing naar de terugkeer van het volk Israël veranderd in een letterlijke opstanding van individuele rechtvaardigen op een eschatologisch tijdstip. Pseudo-Ezechiël is het vroegste voorbeeld van deze interpretatie van Ezechiël 37 als een werkelijke, lichamelijke opstanding. Een interpretatie die we in latere vroeg-Joodse en vroegchristelijke literatuur veel vaker tegenkomen.

Pseudo-Ezechiël haakt duidelijk aan bij de gezaghebbende status van de profeet Ezechiël om vervolgens het boek Ezechiël te herschrijven, van een nieuwe interpretatie te voorzien én op die wijze de nieuwe tekst hetzelfde gezag mee te geven. Datzelfde gezag wordt geclaimd. De tekst presenteert zich nergens als een secundaire Ezechiëltekst, of een pseudo-tekst, zoals wij het noemen. De tekst claimt gewoon de woorden van Ezechiël te geven: ¹ [En dit zijn de woor]den van Ezechiël. En het woord van YHWH kwam tot [mij:] ² ['Mensenkind, profeteer] en zeg: ...' (4Q385b 1 1-2).

Met dit gegeven van een nieuwe tekst die een nieuwe betekenis aan Ezechiëls woorden wil geven, komen we bij het lastige punt hoe deze tekst zich verhoudt tot de 'Bijbelse' Ezechiël. De volgende gedachte is van belang wanneer we deze vraag stellen. We moeten voor ogen houden dat het onderscheid dat wij tussen deze teksten aanbrengen niet door mensen 2000 jaar geleden ook gemaakt zal zijn. Er is een verschil tussen ons perspectief en hun perspectief. Dat betekent niet dat wij ons perspectief los moeten laten. Voor ons is Pseudo-Ezechiël een andere tekst dan de Bijbelse Ezechiël. Daarom noemen we het ook *Pseudo-Ezechiël*, en dat onderscheid is handig voor moderne lezers om de dingen uit elkaar te houden. Maar het moet ons er niet van weerhouden ook open te staan voor de mogelijkheid dat een dergelijk onderscheid tussen 'echt' en 'pseudo', 'Bijbels' en 'para-Bijbels' *niet* gemaakt werd in het Jodendom voor 70. Het is heel goed mogelijk dat voor sommige Joden dit net zo echt de woorden van Ezechiël waren als die woorden die we nu vinden in het Bijbelse Ezechiëlboek.

andere tekst
geeft andere
verklaring van
het visioen

lastig:
verhouding
met Bijbelse
tekst

tekstuele
pluriformiteit

En het is ook mogelijk dat er Joden waren die deze Pseudo-Ezechiëltekst niet kenden of het misschien maar niks vonden.

En zoals Pseudo-Ezechiël waren er nog veel meer boeken in omloop die naast de 'Bijbelse' boeken bestonden en het beeld van tekstuele pluriformiteit verder versterken, of compliceren, zoals we die al hebben leren kennen door de variante versies van de 'Bijbelse' Jeremia. Ook in het geval van Ezechiël vinden we naast de manuscripten van Pseudo-Ezechiël een zestal manuscripten van de Bijbelse Ezechiël onder de Qumranmanuscripten. In Masada vinden we een zevende Ezechiëlmanuscript uit deze periode. Deze manuscripten passen in het beeld dat we hebben van overige 'Bijbelse' manuscripten uit deze periode. De tekstvorm die de Masoretische teksttraditie zou worden, was al aanwezig (proto-Masoretisch). Tegelijkertijd vinden we tekstvormen die noch identiek zijn met de proto-Masoretische categorie noch met de Griekse Septuagintatraditie. Ook de tekst van het 'Bijbelse' boek Ezechiël lag nog niet vast in deze periode.

In dit licht is het ook van belang om kort te wijzen op de oud-Griekse tekst van Ezechiël in Papyrus 967. De tekst van Ezechiël wijkt hier af van de Masoretische traditie en Ezechiël wordt op een apocalyptische wijze geïnterpreteerd, net als in Pseudo-Ezechiël uit Qumran. In Ezechiël 36,23 houdt de tekst op in het midden van het vers, slaat dan Ezechiël 37 over en gaat eerst verder met 38-39 waarna Ezechiël 37 volgt als introductie voor 40-48. Het gevolg van deze kortere tekst en andere volgorde is de eschatologische nadruk die komt te liggen op de eindstrijd tegen Gog uit Magog en de uitkomst daarvan waarbij Ezechiël 39 het lot van de vijand toont en Ezechiël 37 de restauratie van het volk van Israël. Ezechiël 37 bereidt zo ook voor op de restauratie van de tempel en de cultus in Ezechiël 40-48.¹³

Er is wel voorgesteld om Papyrus 967 als de oorspronkelijkere tekstvorm te zien, maar met de tekstvondst van Ezechiël van Masada moet gesteld worden dat de Masoretische tekstvorm teruggaat tot voor 70. Dat betekent dat we ook hier twee verschillende versies hebben die min of meer gelijktijdig in omloop waren. Veel spannender misschien is om vast te stellen dat ook zogenaamde niet-Bijbelse teksten, zoals Pseudo-Ezechiël, tezamen met verschillende Bijbelse versies invloed kunnen hebben gehad op de uiteindelijke vorm van de Bijbel.¹⁴ Is nu een van beide Bijbelse teksten de meest oorspronkelijke versie? En wanneer we dat niet kunnen vaststellen welke tekst leggen we dan uit?

Tekstuele pluriformiteit en Bijbelse theologie vandaag

pluriformiteit
verrijking van
de Bijbelse
theologie

Wat betekent deze tekstuele pluriformiteit voor exegese en Bijbelse theologie? Wanneer het niet realistisch is om te spreken van de 'oorspronkelijke' tekst, moet je dan aan één tekstvorm de voorkeur geven of ook de pluriformiteit recht doen door andere tekstversies mee te nemen in de beschouwing en daardoor theologische posities te laten informeren? In dat opzicht kan de geboden tekstuele pluriformiteit een verrijking zijn voor het theologische denken. Het hierboven besproken voorbeeld van Ezechiël in P967 en de Masoretische tekst, die in onze Bijbel is vertaald, is illustratief. De eschatologische visie op Ezechiël hoeft niet terzijde te worden geschoven als 'niet-Bijbels' maar kan juist dienen om de theologische reflectie op Ezechiël te stimuleren en vragen te stellen bij het perspectief dat geboden wordt in de Masoretische tekstvorm in onze Bijbel.

Het soort vragen dat wordt opgeroepen door de geconstateerde tekstuele pluriformiteit en beweeglijkheid is van belang wanneer men de Bijbel in zijn historische en culturele context wil begrijpen, juist als een complex proces van wording door stem en tegenstem. Het gaat daarbij dan niet alleen om de 'oorspronkelijke' context van de eerste hoorders en lezers van de tekst. Onze meest feitelijke basis, namelijk de manuscripten van de Dode Zee, laat niet toe te spreken van één oorspronkelijke tekst. De 'Bijbelse' tekst zelf is in zijn woordelijke vorm een diffuser geheel geworden, nog meer zo vanwege de zogenaamde para-Bijbelse teksten.

Maar het is niet slechts een historiserende benadering. Ook een Bijbels-theologische benadering moet zich rekenschap geven van de te gebruiken tekst die wordt gezien als het geopenbaarde woord van God, vooral wanneer we moeten constateren dat ruim 2000 geleden niet alleen *de* Bijbel nog niet bestond, maar van afzonderlijke Bijbelse boeken verschillende versies of edities in omloop waren. Het is echter één ding om een tekstuele veelvormigheid in descriptieve zin waar te nemen. Iets anders is wat dat betekent voor normatieve claims van eenvormigheid: hoe verhouden descriptieve pluriformiteit en normatieve uniformiteit van de Schrift zich tot elkaar? Deze vraagstelling heeft verschillende niveaus. Het meest eenvoudige is te zeggen dat het misschien eigenlijk niet zoveel uitmaakt voor individuele gelovigen. Het kan heel goed naast elkaar bestaan. Zie bijvoorbeeld Flavius Josephus. Enerzijds claimt hij een onveranderlijke overlevering van de voorvaderlijke heilige teksten. Anderzijds is duidelijk uit zijn eigen Schriftgebruik dat hij niet altijd een tekst gebruikte die overeenkwam met de latere Masoretische traditie. Zo illustreert ook Josephus het gegeven van tekstuele pluriformiteit. Josephus maakte zijn claim om verschillende redenen, maar een daarvan kan simpelweg de gedachte zijn geweest dat heilige boeken definitief en onveranderlijk zijn en een gefixeerde tekst hebben. Maar de wens is hier vader van de gedachte geweest; de praktijk is anders, ook vandaag de dag.

Het boek bestond niet. Dat *de* Bijbel nog niet bestond, dat bij Josephus de wens eerder vader van de gedachte was, betekent niet dat de pluriformiteit een mindere kwalitatieve waardering van de voorvaderlijke teksten zou inhouden. Integendeel, de pluriformiteit aan teksten laat juist zien dat een groot belang werd gehecht aan die teksten, aan de uitleg ervan en aan de receptie en actualisering ervan.

Het is daarom niet zozeer de vraag of het echte woord van God wil opstaan, bij wijze van spreken. We moeten vaststellen dat heilige teksten, anders dan vaak wordt gedacht, helemaal niet eeuwig en onveranderlijk zijn. De eenvoudige vaststelling dat de Bijbel als heilige tekst geen gezaghebbende, exclusieve tekstvorm kende in de oudheid en dat deze tekstuele pluriformiteit klaarblijkelijk geen probleem vormde voor de religieuze praktijk kan wellicht een leidraad bieden om vandaag te dag om te gaan met al te absolute claims en heftige emoties op grond van heilige teksten als Gods eeuwig en onveranderlijk woord.

Mladen Popović is universitair docent Oude Testament en het vroege Jodendom en directeur van het Qumran Instituut aan de Faculteit Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap van de Rijksuniversiteit Groningen.

E-mail: M.Popovic@rug.nl.

is tekst dan
niet het
geopenbaarde
woord van
God?

pluriformiteit
toont belang
van de teksten
voor de
gelovigen

Noten

1. Een eerdere versie van een deel van dit artikel is verschenen in *Phoenix* 55/3 (2010): pp. 110-119: 'De Bijbel, para-Bijbelse boeken en pluriformiteit in het Jodendom voor 70.'
2. Zie o.a. E. Ulrich, 'The Old Testament Text and Its Transmission,' in *The New Cambridge History of the Bible*, nog te verschijnen.
3. *Contra Apionem* 1,42 Vertaling van F.J.A.M. Meijer en M.A. Wes, *Flavius Josephus: Tegen de Grieken [Contra Apionem]*, Ambo, Amsterdam 1999, p. 114.
4. Zie ook M. Popović, 'Qumran en het vroege Jodendom: Betekenis en achtergrond van de Dode Zeerollen,' *Met andere woorden* 29/1 (2010) pp. 27-40; idem, 'Die Schriftfunde vom Toten Meer: Schätze aus Höhlen zwischen Jericho und Masada,' in: ed. J. Zangenberg, *Das Tote Meer: Kultur und Geschichte am tiefsten Punkt der Erde*, Philipp von Zabern, Mainz am Rhein 2010, pp. 75-90.
5. Er waren natuurlijk wel degelijk gezaghebbende boeken, zoals de eerste vijf boeken van Mozes, maar 'Bijbels' kunnen ze strikt genomen in die periode nog niet genoemd worden. Ze waren niet exclusief gezaghebbend. Er waren ook andere in die tijd gezaghebbende boeken die uiteindelijk niet in 'onze' Bijbels terecht gekomen zijn, zoals I Henoch en Jubileeën, die echter wel in de Ethiopische Bijbels zijn overgeleverd. Deze historische situatie maakt het noodzakelijk om het predicaat 'Bijbels' voor specifieke teksten of manuscripten uit het vroege Jodendom niet zonder enige reserve te hanteren.
6. Tekstuele verschillen waren geen probleem voor de gezaghebbendheid van een boek. Zie o.a. E. Ulrich, *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1999, pp. 3-120; idem, 'From Literature to Scripture: Reflections on the Growth of a Text's Authoritativeness,' *Dead Sea Discoveries* 10 (2003) pp. 3-25.
7. Latere Septuagintamanuscripten zijn soms in meerdere of mindere mate aangepast aan de Masoretische traditie. We hebben hier te maken met de oorspronkelijke Griekse tekst, zoals weergegeven in de kritische Göttingeneditie van Septuagintamanuscripten.
8. Het voorbeeld van Jeremia van tekstuele pluriformiteit is uit te breiden met andere voorbeelden van 'Bijbelse' boeken. Bijvoorbeeld Exodus, waar manuscripten uit Qumran niet alleen de Masoretische tekst ondersteunen maar ook die van de proto-Samaritaanse traditie (harmoniserend). Andere 'Bijbelse' boeken: Numeri, Jozua, Psalmen en mogelijk Hooglied. In het licht van Qumran zijn Septuaginta en Samaritaanse Pentateuch opnieuw bestudeerd: Genesis, Samuël, Koningen, Ezechiël, Twaalf Kleine Profeten, Spreuken en Daniël. Mogelijk ook nog: Rechters, Job en Klaagliederen. Voor de Psalmen zie mijn bijdrage 'De receptie van het Psalmenboek in Qumran: Psalmen en Psalmencitaten in de Dode Zeerollen,' *Amsterdamse Cahiers voor Exegese van de Bijbel en zijn Tradities* 25 (2010) pp. 67-82.
9. Zie F. García Martínez en A. van der Woude in samenwerking met M. Popović, *De rollen van de Dode Zee: Tweede herziene druk*, Ten Have, Kampen 2007, pp. 890-897.
10. Ter oriëntatie op deze categorie teksten, zie D.K. Falk, *The Parabiblical Texts*, T&T Clark, Londen 2007; S. White Crawford, *Rewriting Scripture in Second Temple Times*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 2008.
11. García Martínez, Van der Woude en Popović, pp. 899-900.
12. Zie M. Popović, 'Bones, Bodies and Resurrection in the Dead Sea Scrolls,' in: ed. T. Nicklas, F.V. Reiterer, and J. Verheyden, *The Human Body in Death and Resurrection. Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2009*, Walter de Gruyter, Berlin 2009, pp. 221-242.
13. Zie bijvoorbeeld J. Lust, 'Ezekiel 36-40 in the Oldest Greek Manuscript,' *Catholic Biblical Quarterly* 43 (1981) 517-533; idem, 'Ezekiel's Utopian Expectations,' in: ed. A. Hilhorst, É. Puech and E. Tigchelaar, *Flores Florentino. Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez*, Brill, Leiden 2007, pp. 403-419.
14. Zie M. Popović, 'Prophet, Books and Texts: Ezekiel, Pseudo-Ezekiel and the Authoritativeness of Ezekiel Traditions in Early Judaism,' in: ed. M. Popović, *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism*, Brill, Leiden 2010, pp. 227-251.