

B I B L I C U M
J A S S Y E N S E

**Romanian Journal for Biblical
Philology and Hermeneutics**

EDITED BY

The Center of Biblical-Philological Studies
Monumenta linguae Dacoromanorum
“Alexandru Ioan Cuza” University, Iași, Romania

WITH THE SUPPORT OF THE

Association for Biblical Philology and Hermeneutics of Romania

VOLUME 2, 2011

BIBLICUM JASSYENSE, VOL. 2, 2011

General Editor:

PROF. DR. EUGEN MUNTEANU, “Alexandru Ioan Cuza” University, Iași
eugenmunteanu@hotmail.com

Advisory Board:

PROF. DR. FRANCISCA BĂLTĂCEANU, University of Bucharest;
PROF. DR. JOHN BEHR, St. Vladimir’s Orthodox Theological Seminary,
New York; PROF. DR. IOAN CHIRILĂ, “Babeș-Bolyai” University,
Cluj-Napoca; PROF. DR. GHEORGHE CHIVU, University of Bucha-
rest; PROF. DR. WOLFGANG DAHMEN, Friedrich-Schiller-Universität,
Jena; CONF. DR. NICULINA IACOB, “Ștefan cel Mare” University,
Suceava; PROF. DR. ANDREW LOUTH, Durham University; PROF.
DR. ELSA LÜDER, Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg; PROF. DR.
MICHAEL METZELTIN, Institut für Romanistik, Universität Wien;
PROF. DR. VASILE MIHOC, “Lucian Blaga” University, Sibiu; PROF.
DR. MIHAI MORARU, University of Bucharest; DR. MIHAIL
NEAMȚU, I.I.C.C.M.E.R. Bucharest; PROF. DR. ANDREI PLEȘU,
New Europe College, Bucharest; PROF. DR. GHEORGHE POPA,
“Alexandru Ioan Cuza” University, Iași; PROF. DR. WOLFGANG
SCHWEICKARD, Universität des Saarlandes, Saarbrücken; PROF. DR.
STELIAN TOFANĂ, “Babeș-Bolyai” University, Cluj-Napoca; DR. N.
A. URSU, “Alexandru Ioan Cuza” University, Iași

Editorial Board:

DR. IOAN-FLORESCU (Assistant Editor); DR. MĂDĂLINA
UNGUREANU; DR. MARIA HUSARCIUC; CONF. DR. FELICIA
DUMAS; DR. ANA-MARIA GÎNSAC; DR. SABINA ROTENȘTEIN;

Adress:

Centrul de Studii Biblico-Filologice *Monumenta linguae Dacoromanorum*,
Lascăr Catargi 43, 700107 Iași, România
<https://consilr.info.uaic.ro/~mld/monumenta/index.htm>

© 2011, Center of Biblical-Philological Studies *Monumenta linguae Daco-romanorum*, “Alexandru Ioan Cuza” University, Iași, Romania
ISSN 2068-7664

S U M M A R Y

STUDIES / STUDII

GH. CHIVU

*Carte de pre ruditu lumii. Une copie originaire de Transylvanie
de Palia d'Orăștie* 7

ANA-MARIA GÎNSAC

Considerazioni generali sull'approccio latineggiante nella
traduzione dei nomi propri biblici romeni 17

DRAGOȘ MÎRȘANU

For want of a better word: religious terms in the Gothic Bible
in relation to Greek and Latin 30

ANDREI PLEȘU

„Pourquoi leur parles-tu en paraboles?” (Matthieu 13, 10) 46

ALEXANDER RUBEL

Das Evangelium nach Lukas und die Geburt Jesu im lichte
jüngerer papyrusfunde. Argumente für die historizität der
Weihnachtgeschichte 70

NOTES / NOTE

IOAN-FLOREN FLORESCU

Împărați, regi și crai în tradiția biblică românească. Un exemplu
de condiționare politică în traducerea Bibliei 97

BOOK REVIEWS / RECENZII

- An Exceptional Philological Event: the publication of a Romanian version of the Bible from the 18th century, translated after *the Vulgate Bible* (DR. LUCIA GABRIELA MUNTEANU; PROF. DR. EUGEN MUNTEANU) 105
- Teodor Corbea, *Psaltirea în versuri*, ediție, studiu introductiv, note și glosar de Alin-Mihai Gherman, Editura Academiei Române, București, 2010 (DR. MĂDĂLINA UNGUREANU) 114
- Manuscris trilingv. Preliminarii la o editare*, cuvânt înainte de Erich Renhart, studii de Cătălina Velculescu, Zamfira Mihail, Ileana Stănculescu, Ovidiu Olar, volum îngrijit de Ileana Stănculescu, Paideia, București, 2010 (DRD. IOSIF CAMARĂ) 118
- Grigorie de Nyssa, *Împotriva lui Eunomie*, I, ediție bilingvă, traducere și note de Ovidiu Sferlea, studiu introductiv de Mihail Neamțu, ediție îngrijită de Adrian Muraru, Polirom, 2010 (DRD. IOSIF CAMARĂ) 121
- Theodoret of Cyrus, *Commentary on Daniel*. Translated with an Introduction and Notes by Robert C. Hill, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2006 (DRD. IOSIF CAMARĂ) 122
- Catehismul lui Iosif de Camillis, Trnava, 1726*, prefață de Iacob Mîrza, transcrierea textului, studiul introductiv, îngrijirea ediției de Eva Mîrza, studiul teologic și note de specialitate de Anton Rus, bibliografie și indice de Eva Mîrza și Anton Rus, Sibiu, Editura Imago, 2002 (DRD. IOSIF CAMARĂ) 123
- Jože Krašovec, *The Transformation of Biblical Proper Names*, T & T Clark International, New York – London, 2010 (DR. ANA-MARIA GÎNSAC) 125
- Cristina-Ioana Dima, *O traducere inedită a Vechiului Testament din secolul al XVI-lea*, Editura Universității din București, București, 2009 (DRD. ELENA SPIRIDON) 129

SUMMARY OF ACTIVITIES /
CRONICA CENTRULUI MLD

Cronica Centrului de Studii Biblico-Filologice
„Monumenta linguae Dacoromanorum”, 2010-2011 132

STUDIES / STUDII

CARTE DE PRE RUDITU LUMII. UNE COPIE ORIGINAIRE DE TRANSYLVANIE DE *PALIA D'ORĂȘTIE*

Prof. dr. Gh. CHIVU
Universitatea din București
gheorghe.chivu@gmail.com

RÉSUMÉ Dans le manuscrit no 94.3.1 de Gyula (le XVIIIème siècle), le texte intitulé *Carte de pre ruditu lumii* (*Livre sur la création du monde*), qui comprend les trois premiers chapitres du premier livre de *l'Ancien Testament*, provient indirectement de la plus ancienne publication roumaine parue dans le Sud-Ouest de la Transylvanie, *Palia d'Orăștie* (1582). Cette idée est soutenue par l'identité des textes du manuscrit et de *Palia*, et aussi par une série de preuves textuelles. Cependant, dans le manuscrit de Gyula il y a une série de différences par rapport au texte imprimé en 1582, qui montrent que le fragment intitulé *Carte de pre ruditu lumii* n'est pas une copie directe de *Palia*.

MOTS-CLÉS *Palia d'Orăștie*, ms. no 94.3.1 de Gyula, *Carte de pre ruditu lumii*

1. Dans le fond de livres anciens constitué à Gyula par l'Evêché Orthodoxe Roumain de Hongrie, on garde un manuscrit du début du XVIIIème siècle, inventorié avec le no 94.3.1, ayant appartenu à l'église roumaine de Körösszakál-Săcal¹. Il s'agit d'un miscellanée composé de

¹ Voir Teodor Misaroș, *Din inventarul de manuscrise, cărți și obiecte de cult de la biserica ortodoxă română din Körösszakál – Săcal* (R. P. Ungaria), dans „Biserica Ortodoxă Română”, XCII, 1974, nr. 3-4, p. 476-488; idem, *Din istoria comunităților bisericești ortodoxe din Ungaria*, Ediția a II-a, revăzută, Giula, p. 219-220; cf. Florea Oltean, *Românii din Gyula în secolul al XIX-lea*, Giula, 1999, p. 150.

193 feuilles², ayant les dimensions de 29,3 x 18,5 cm³, qui comprend 9 textes:

1. f. 1a^r - 4^r/6 : <apocryphe religieux>, sans la partie initiale; *incipit*: „pica câte 9 mii, alte ori câte 10 mii de oameni, pica și cădea în zi de armele lor și nice un fel om nice înainte, nice înapoi, ce totdeauna și totu în rândul îi struncina și omorâia”;
2. f. 4^r/7- 6^v, 15^v - 16^r: *Învățătura lui sti Ilie prorocul (L'enseignement du saint prophète Elie)*;
3. f. 7^v - 15^r: *Când au tăiat Irodu cele 14 întunerece de prunci mici (Lorsque Hérode tua les 14 000 petits enfants)*;
4. f. 16^v: <Des questions et des réponses>;
5. f. 17^r - 179^r: <Anthologion>;
6. f. 179^v - 184^r: *Carte de pre ruditu lumii (Livre sur la création du monde)*, sans la partie finale; *desinit*: „Și slobozi pre <e>i Domnul Dum<nezeu> afară din raiul dulceții cum să lucre pământul din carele și elu...”;
7. f. 185^{r-v}: *Cuvântul de vreama de apoi (L'enseignement sur le monde à venir)*, sans la partie finale; *desinit*: „Zisă Mamer filosof: Când va fi vremea de apoi, iară muma-ș va votri fata...”;
8. f. 186^r - 192^r: *Povestea sfântului Chiric și a ma<i>cii sale Iulita (L'histoire de saint Cyrique et de sa mère Juliette)*;
9. f. 192^v: <des fragments religieux>⁴.

Les textes sont écrits à l'encre noire, de différentes nuances (dans l'*Anthologion*, pour certains motifs ornementaux, certains titres et lettres initiales, on a utilisé aussi le vermillon), sur du papier épais, à filigrane⁵, d'origine diverse.

² La numérotation avec des chiffres arabes écrits au crayon a été faite par Teodor Misaroș, la première feuille ayant le numéro 1a. La texte de l'*Anthologion*, la partie la plus ancienne du miscellanée a une numérotation originaire, avec des chiffres cyrilliques, écrits à l'encre dans le coin de droite en haut des feuilles.

³ Cf. Teodor Misaroș, *art. cit.*, p. 480.

⁴ Pour la présentation du contenu du manuscrit, voir aussi T. Misaroș, *art. cit.*, p. 482-484.

⁵ Les filigranes décalqués du miscellanée ont été reproduits par Teodor Misaroș, dans l'*art. cit.*, la figure 1.

Il y a plusieurs annotations dans le manuscrit⁶. L'une d'entre elles⁷ atteste le fait que l'*Anthologion* a été écrit en 1707 par le pape Ștefan de Ghingheleag (= Dindeleag), à présent Livada, dans le département de Cluj. Une autre⁸ précise le fait que le miscellanée, ayant déjà la composition mentionnée, a été relié et offert par Dumitru Ardelean et sa femme Maria, le 14 février 1737, à l'église de Simiclăuș, très probablement l'actuelle localité Sânicolau – Bihor⁹. Enfin, une troisième, qui apparaît en bas des feuilles 1^v și 2^r, où est mentionné l'an 1724, situe la copie de l'écrit qui occupe les premières pages du manuscrit avant ou au plus tard pendant l'année mentionnée.

Les particularités graphiques des textes et leur succession dans le miscellanée montrent le fait que, daté avec certitude – dans sa structure actuelle – entre 1707 et 1737, il a été composé par 6 personnes différentes¹⁰. Outre le pape Ștefan de Dindeleag, auquel on doit l'*Anthologion*, et le scribe qui a complété, avant le 14 février 1737, les lacunes apparues au niveau de celui-ci¹¹, un copiste anonyme a transcrit les textes 1, 2, 3, 6 et 8, un autre a copié *Cuvântul de vreamă de apoi* (variante de l'écrit intitulé *Les douze rêves interprétés par Mamer – Cele douăsprezece vise în tâlcuirea lui Mamer*, et non pas, comme on pourrait croire

⁶ Certaines d'entre elles comprennent des dates qui montrent que le miscellanée, avec la structure actuelle, a été consulté fréquemment pendant le XVIII^e siècle: 1748, 1756, 1757 (f. 153^v), 1765 (f. 141^r), 1774 (f. 182^v), 1782 (f. 153^v).

⁷ „Scris-am eu, popa Ștefan o(t) ze(m)le Arde(l)skoe, lăcuioriu în Ghingheleag, acest Mineiu izbran. Ce voui hi greșit, au slova neimplinită sau cuvântu nesăvârșit, să nu blăstămaț, ce să <dz>iceț să iarte Dumnedzău, ca să fiț iertaț și voi. Ro(d) Hra 1707, întru dzilele lui Racoț Freanț. Ispiti(s) o(t) Xe. Amin” (f. 179^v).

⁸ „Anii Domnului 1737, mscă feurarie, în patrușprezece zile, s-au legat și au dat de cât o au legat 7 măriași. Dirept aceea o am dat la sfânta pravoslavnică din Simiclăuș besearcă, să-i fie pomană până la al șaptele neam... Acuma ține de dânsa Ardelean Dumitru cu soțul dumisale Maria...” (f. 7^r).

⁹ Teodor Misaroș, *art. cit.*, p. 478-479; idem, *vol. cit.*, p. 220; cf. Al. Mareș, *Cele douăsprezece vise în tâlcuirea lui Mamer (versiunea Körösszakál – Săcal)*, p. 145, la note 6; idem, *Cărți populare din sec. al XVI-lea – al XVIII-lea. Contribuții filologice*, București, 2006, p. 205, la note 6.

¹⁰ Cf. Teodor Misaroș, *art. cit.*, p. 479; idem, *vol. cit.*, p. 220.

¹¹ Il s'agit des feuilles 137, 138, 141, 142, 145-153. Après ces rajouts, avant le dernier reconditionnement du manuscrit, d'autres feuilles se sont perdues. Nous faisons référence, par exemple, à une lacune qui apparaît après l'actuelle feuille 138.

selon le titre, du *Récit sur le monde à venir du prophète Isaïe – Învățăturii despre vremea de apoi a prorocului Isaia*¹²), et deux autres ont écrit – sur des endroits de feuilles restées blanches par hasard, une série de *questions et de réponses* (f. 16^v)¹³, et respectivement, quelques *fragments religieux* (f. 192^v)¹⁴.

2. Les textes contenus dans le manuscrit gardé dans le fond de livres anciens de l'Evêché Orthodoxe Roumain de Gyula ont été étudiés très peu¹⁵, sauf l'*Anthologion* et, récemment, *Carte pre ruditu lumii* (ms. Gyula, f. 179^v), *Cuvântul de vreame de apoi*, qui ont attiré l'attention des chercheurs¹⁶. Ceci pour au moins deux raisons: le fait que le manuscrit a été gardé jusqu'à très récemment dans un fond ecclésiastique qui se trouvait en dehors de la Roumanie, ainsi que le caractère relativement récent de celui-ci. (Il appartient à la première moitié du XVIIIème siècle, lorsque les écrits religieux en langue roumaine étaient très nombreux.)

Quelques copies contenues dans le miscellanée apportent néanmoins des informations intéressantes concernant la circulation de certains textes roumains anciens. C'est Al. Mareş qui l'a prouvé, en identifiant dans *Cuvântul la vreame de apoi* une copie qui dérive de la plus ancienne rédaction de l'apocryphe intitulé *Cele douăsprezece vise în tâlcuirea lui Mamer* (*Les douze rêves interprétés par Mamer*)¹⁷.

¹² Pour ce texte, voir Al. Mareş, *Cele douăsprezece vise în tâlcuirea lui Mamer. Învățătură despre vremea de apoi a prorocului Isaia*, Bucureşti, 2002, p. 214-219.

¹³ Voir pour ceux-ci Teodor Misaroş, *art. cit.*, p. 482-483.

¹⁴ La personne qui a copié les fragments religieux de la feuille 192^v a une écriture qui ressemble à celle qui a complété les lacunes de l'*Anthologion*, mais la structure du miscellanée rend peut probable l'attribution des deux parties du miscellanée au même copiste.

¹⁵ Il m'a été possible d'avoir accès à ce manuscrit, qui représente l'objet d'étude du présent article, en 2005, grâce à l'accord de Son Excellence Mgr Sofronie, évêque des Roumains orthodoxes de Hongrie, et au soutien du père syncelle Siluan Mănuilă (à présent l'évêque des Roumains orthodoxes de Hongrie) et, respectivement, de Madame dr. Emilia Martin, custode de la bibliothèque de l'Evêché. Je les remercie tous très chaleureusement de cette façon aussi.

¹⁶ Pour l'*Anthologion*, voir Teodor Misaroş, *art. cit.*, p. 478-484, et pour *Cuvântul la vreame de apoi*, Al. Mareş, *art. cit.* La dernière étude citée a été reprise dans le volume *Cărți populare din sec. al XVI-lea – al XVIII-lea. Contribuții filologice*, qui contient aux pages 325-326 la transcription de l'apocryphe.

¹⁷ Al. Mareş, *art. cit.*, p. 478-484; idem, *vol. cit.*, p. 204.

Nous essaierons de montrer par la suite que le texte intitulé *Carte de pre ruditu lumii* provient indirectement de la plus ancienne publication roumaine parue dans le Sud-Ouest de la Transylvanie, *Palia d'Orăștie*.

3. Dans le manuscrit de Gyula, le texte qui se trouve sur les feuilles 179^v-184^v comprend les trois premiers chapitres du premier livre de *l'Ancien Testament*¹⁸.

N'ayant pas fait suffisamment attention à la reproduction de la source qu'il a eue à sa disposition, le copiste omet des lettres (*ala<l>tu* 182^v/8, *che<m>ă* 179^v/20, *<de>mineațe* 180^r/16, *lumi<ni>* 180^r/9), des mots (*<în> deșertu* 179^v/4, *<fu> demineață* 179^v/16) et même des passages entiers (*pune vrajbă între tine <și între muiarea>* 184^r/4). Les erreurs de transcription sont parfois corrigées par la modification de la première forme transcrite (*мѣнка* 183^r/12 devient *мѣнкъ* par l'écriture par-dessus du yer entre les dernières lettres du mot. La lacune de *с<прѣ> пѣрія* est comblée par l'emplacement des lettres omises par-dessus la ligne); ou bien, d'autres fois, la forme reproduite de façon inexacte n'est pas observée, ce qui trahit dans quelques contextes, ou bien l'incompréhension d'une particularité morphologique archaïque consignée dans l'original (*era făcute* 182^v/12 au lieu de *era făcut* „avait fait”), ou bien l'emploi d'une autre norme linguistique par le copiste (*feteiei* 182^r/20, *pustiuiu* 179^v/3, des contaminations entre *fetei* et *feteei*, respectivement entre *pustiin* et *pustiuiu*).

Cette norme, présente à la fois dans *Carte de pre ruditu lumii* ainsi que dans les autres écrits reproduits par le même copiste, sur les feuilles 1a^r-16^r și 186^r-192^r, montre que le texte est dû à une personne originaire de la région de l'Ouest de la Transylvanie. Il s'agit de plusieurs phonétismes, propres aux textes composés dans cette partie de la Dacoromanie, pendant la première moitié du XVIII^e siècle, tels: la conservation de *î* dans *pâne* (184^r/21, 184^v/3), la fermeture fréquente de *e* médian vers *i* (*creștiți* 180^r/26, *pasirilor* 180^v/8, *pintru* 184^r/13), l'alternance entre *a* final accentué et *e* (*așa* 181^r/8, 182^r/14, mais *așe* 179^v/15, 182^r/9), l'emploi constant de *z* (*auziră* 183^r/17, *Dumnezeu* 179^v/2, 6, *frunze*

¹⁸ Le pénultième verset du troisième chapitre est incomplet, mais après l'actuelle feuille 184^v, il devait y avoir au moins deux autres, tel que nous le prouve l'épaisseur de la reliure des feuilles.

183^r/16, *miazăzi* 183^r/19) et de *g* (*agiutor(in)* 182^r/3,13), le durcissement des consonnes *s*, *z* și *ț* (*pusără* 183^r/16, *sară* 179^v/10; *să viază* 184^v/17, *zua* 181^r/5; *înmulțască* 180^r/28; cf. *sintu* 182^v/16, *văzindu* 183^r/9, <de>*mineațe* sg. 180^r/3), l'alternance entre les prononciations molles et dures de *ș* en position „molle” (<a> *șapte* 181^r/2, *a șasa* 180^v/27, mais *șerpele* 182^v/10, *șerpelui* 183^v/16) ou la conservation de *m* dans *rumpe* (183^r/15-16). C'est toujours vers cette région de l'Oeust que nous renvoient d'autres particularités, telles: la forme parfois invariable de l'article possessif (*numele a lor* 182^r/10), une série de formes verbales de nature archaïque (*ști* „sait” 183^r/3, 184^v/14; *să lucre* 181^r/15, 184^v/19; *să mânce* 184^v/16-17, *să nu mâncai* 181^v/24) et quelques mots dont certains spécifiques des régions de Transylvanie où s'est fait sentir une influence hongroise (*alnicu* „malin” 182^v/10, *durori* „douleurs” 184^r/9, *rudit* „création” 179^v/1, *tăroasă* „enceinte” 184^r/9)¹⁹.

La comparaison du texte avec les traductions du livre de la Genèse connues jusqu'au début du XVIIIème siècle indique sans aucun doute la transcription, dans le manuscrit de Gyula, d'une source qui provient du livre imprimé en 1582 à Orăștie, et non pas de celui qui fut publié en 1688, à Bucarest²⁰. Cette idée est soutenue non seulement par l'identité des textes du manuscrit et de *Palia*, mais aussi par l'existence, dans la portion commune des deux sources, d'une lacune, apparue dans le livre imprimé au Sud-Ouest de la Transylvanie très probablement par la négligence des imprimeurs²¹:

Și Dum<nezeu> i blagoslovi pre <e>i și zise lo<r>: Creșteți și vă înmulți<ți>, și împleți pământul și biruiți pre elu, și domniți pre <peștii mării și pre> paserile ceriului și pre toate fierile lor ce se leagănă pre pământu (ms. Gyula, 180^v/12–17).

¹⁹ Pour la dissémination des derniers mots dans les textes anciens, voir, en dehors des extraits publiés dans les deux séries du dictionnaire *Dicționarul limbii române*, Mariana Costinescu, Magdalena Georgescu, Florentina Zgraon, *Dicționarul limbii române vechi (1640–1780). Termeni regionali*, București, 1987, s.v.

²⁰ Outre la publication de Bucarest, voir, dans le même sens, les passages correspondants aux trois premiers livres de la Genèse, qu'on trouve dans ms. roum. BAR 4389.

²¹ Voir Mario Roques, *Introduction*, dans *Palia d'Orăștie (1581–1582)*, I, Paris, 1925, p. LX.

Și Domnezeu blagoslovi ei și zise lor: Creșteți și vă înmulțiți, și împleți pământul și biruiți el, și domniți pre <peștii mării și pre> pasările ceriului și a toate fierilor ce se leagăna pre pământu (*Palia*, 14/24–15/3).

Cette hypothèse est soutenue par la constatation d'une autre omission dans le manuscrit, qui pourrait s'expliquer, dans ce cas, par un bourdon, favorisé par la disposition du texte dans la publication de 1582:

Și fece Dumnezeu tărie <...> de la acele ce era desupra tării și fu așa (ms. Gyula, 179^v/13–15).

Și feace Domnedzeu tărie și despărți apele ce era desupt tărie de cealea ce era desupra tării și fu așa (*Palia*, 12/17–20).

Cependant, dans le manuscrit de Gyula il y a une série de différences par rapport au texte imprimé en 1582, qui montrent que le fragment intitulé *Carte de pre ruditu lumii* n'est pas une copie directe de *Palia*. Certes, nous ne prenons pas en compte les modifications qui concernent l'orthographe, la structure de la phrase, la phonétique ou la morphosyntaxe du texte²², dont l'apparition a pu être imposée de façon presque naturelle par l'évolution des écrits littéraires, ni certaines substitutions lexicales²³ ou ajouts de mots, dont le but était peut-être celui de faciliter, selon l'avis du copiste, la compréhension de certains passages²⁴. En revanche, nous avons en vue la modification de la rédaction de certains fragments plus amples du chapitre 3 du texte:

Răspunsă șerpele și zise: Nice cu o moarte nu veți muri, că ști Dum<nezeu> că în ce zi și în <ce> ceasu voru mânca dintru acela pom,

²² De cette dernière catégorie de faits linguistiques se remarquent tout premièrement le remplacement de certaines formes verbales archaïques, telles le passé simple fort ou le passé périphrastique, l'anticipation et la reprise des compléments d'objets directs et indirects par des formes pronominales athones, respectivement, l'emploi de la préposition *pre* en tant que morphème de l'accusatif.

²³ Mentionnons la substitution du régionalisme *celui* (*celui-mă* *Palia*, 20/3) par *înșela* (*mă înșelă* ms. Gyula, 183^v/15).

²⁴ Voir par exemple „Cine te-au făcut de ești gol?” (ms. Gyula, 183^v/7-8), par rapport à „Cine ție spuse că ești gol?” (*Palia*, 19/19) ou bien „Dară tu derep ce ai făcut aceea pre soțul tău, pre Adam?” (ms. Gyula, 183^v/12-14), par rapport à „Căce ai făcut aceea?” (*Palia*, 20/1).

într-acela ceas li să vor deșchide ochii lor. Și zise șerpele: S-ați mânca, ați fi Dumnezeu și ați ști și voi totu binele și răul (ms. Gyula, 183^r/1–8).

Zise șarpele la muiare: Nece cum nu vreți cu moarte muri, că știe Domnezeu cum, vere în care zi vreți mânca dentr-îns, deșchide-se-vor ochii voștri și vreți fi ca Domnedzeu, știind binele și <răul> (*Palia*, 18/18–22).

Pas du tout singulière, une telle modification indique un éloignement certain du texte de *Palia* et un rapprochement surprenant d'une copie du même premier livre de *l'Ancien Testament*, gardée dans un manuscrit découvert à la fin du XIX^{ème} siècle par V. Mangra, à Cintei – Arad. On retrouve dans ce dernier manuscrit, qui est entré dans les collections de la Bibliothèque de l'Académie de Bucarest, enregistré comme le ms. roum. 130, au niveau des fragments correspondants du miscellanée de Gyula, les mêmes particularités linguistiques (les copistes appartenaient donc à la même région et, pratiquement, à la même époque²⁵), les mêmes erreurs²⁶, les mêmes ajouts et lacunes (y compris ceux qui suggèrent la descendance commune du livre imprimé à Orăștie, en 1582) et les mêmes amplifications de texte. Voici un nouveau passage significatif dans ce sens:

Și zise lui Adam: Tu, Adame, pintru ce nu ascultași glasul mieu, ce ascultași glasul muierii tale și mâncași din lemnul dintru carele-ț porunciiu eu ție să nu mână<n>ci, blăstăma-te-voiu să lucrezi pământul și cu ustăneală să te hrănești, și cu sudorile feței tale mânca-veri pâne ta. Spini și scai și urzici să rodească după palmele tale și veri mânca iarbă câmpulu<i> (ms. Gyula, 184^v/12–185^r/2, ms. roum. 130, f. 136^v/16–23).

²⁵ Selon le catalogue du fond des manuscrits de la Bibliothèque de l'Académie, le ms. roum. 130 date du début du XVIII^{ème} siècle (voir G. Ștrempel, *Catalogul manuscriselor românești. BAR, 1-1600*, [I], București, 1978, p. 42). Du point de vue philologique, le manuscrit relève cependant de la deuxième moitié du siècle antérieur, étant écrit à une date comprise entre 1679 et 1699 (voir Cristina-Ioana Dima, *O traducere a Vechiului Testament mai puțin cunoscută de la sfârșitul secolului al XVII-lea*, Les Conférences de l'Académie Roumaine, București, 2006, p. 5).

²⁶ Dans les deux manuscrits, par exemple, le syntagme *chemă mare* du passage „și strânsul apelor chemă mare” (*Palia*, 13/4) est devenu *chemară*, le mot antérieur étant modifié à son tour de façon erronée dans *apele lor* (ms. Gyula, 179^v/20; ms. roum. BAR 130, 132^v/9).

Și lui Adam zise: Căce că ascultași glasul muieriei tale și ai mâncat den lemn den care porâncii ție să nu mănânci, blăstămat pământul, în lucrul tău cu nevoie te hrănește dentr-însu în viața ta. Spini și urzici să rodească și veri mânca iarba câmpului (*Palia*, 20/17–24).

4. *Carte de pre ruditu lumii* est donc une copie indirecte du texte correspondant de *Palia d'Orăștie*, le copiste anonyme ou celui qui a transcrit la source utilisée par celui-ci ayant choisi de la célèbre publication du Sud-Ouest de la Transylvanie un fragment auquel il a modifié partiellement le titre.

Est-ce que l'écrit qui est gardé dans le manuscrit de Gyula dérive-t-il de la copie du Nord de Hunedoara se trouvant actuellement dans le ms. roum. 130 de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine? L'identité formelle des deux fragments manuscrits, leur circulation dans des localités proches de la région occidentale du territoire roumain et la date plus tardive de la variante contenue dans le miscellanée de Hongrie semblent suggérer une réponse affirmative. D'ailleurs, le manuscrit de la fin du XVII^{ème} siècle est indiscutablement plus proche de la publication de 1582, tant par l'étendue et le type des textes transcrits, que par la fidélité de la reproduction du titre du premier livre de Moïse („Carte de prima a lui Moiseiu proroc, ce să cheamă *Bitia*. De pre roditurea lumiei”, ms. roum. 130, 132^v), respectivement par la conservation de l'ordre des chiffres qui indiquent le numéro des certains chapitres²⁷.

Il n'est cependant pas exclu, du moins du point de vue théorique, que l'écrit intitulé *Carte de pre ruditu lumii* provienne d'une autre source, inconnue aujourd'hui, du même type que le manuscrit ms. roum. BAR 130, dont l'auteur aurait pu être le premier à avoir opéré la modification du titre attribué au fragment de la *Genèse*. Quelque soit la filiation des fragments manuscrits sur lesquels nous sommes arrêtés dans ces pages, leur présence dans deux miscellanées de Transylvanie du XVII^{ème} et du XVIII^{ème} siècle montre l'attention accordée, dans la région occidentale du territoire roumain, à l'ancien texte imprimé connu sous le nom de *Palia d'Orăștie*.

²⁷ De la même façon que dans *Palia*, dans le ms. roum. 130, les chiffres 1, 2, 3 précèdent le substantif *cap* (de chapitre), tandis que dans le manuscrit de Gyula on a „cap 2” (180^v/27) et „cap 3” (182^v/9).

BIBLIOGRAPHIE

- Dicționarul limbii române literare vechi (1640-1780). Termeni regionali*, Mariana Costinescu, Magdalena Georgescu, Florentina Zgraon, București, 1987.
- Dima, Cristina-Ioana, *O traducere a Vechiului Testament mai puțin cunoscută de la sfârșitul secolului al XVII-lea*, Les Conférences de l'Académie Roumaine, București, 2006.
- Mareș, Al., *Cele douăsprezece vise în tâlcuirea lui Mamer; Învățătură despre vremea de apoi a Prorocului Isaia*, București, 2002.
- Mareș, Al., *Cărți populare din sec. al XVI-lea – al XVIII-lea. Contribuții filologice*, București, 2006.
- Misaroș, Teodor, *Din inventarul de manuscrise, cărți și obiecte de cult de la biserica ortodoxă română din Körösszakál – Săcal (R. P. Ungaria)*, în „Biserica Ortodoxă Română”, XCII, 1974, nr. 3-4, p. 476-488.
- Misaroș, Teodor, *Din istoria comunităților bisericești ortodoxe din Ungaria*, Ediția a II-a, revăzută, Giula, 2002.
- Oltean, Florea, *România din Gyula în secolul al XIX-lea*, Giula, 1999.
- Ștrempel, Gabriel, *Catalogul manuscriselor românești. BAR, 1-1600, (I)*, București, 1978.
- Palia d'Orăștie 1581-1582, (I)*, préface et Livre de la Genèse publiés avec le texte hongrois de Heltai et une introduction par Mario Roques, Paris, 1925.
- Palia de la Orăștie 1581-1582*, text, facsimile, indice, ediție îngrijită de Viorica Pamfil, București, 1968.

CONSIDERAZIONI GENERALI SULL'APPROCCIO
LATINEGGIANTE NELLA TRADUZIONE DEI NOMI
PROPRI BIBLICI ROMENI*

Dr. Ana-Maria GÎNSAC
Centrul de Studii Biblico-Filologice
“Monumenta linguae Dacoromanorum”
anamaria_gansac@yahoo.com

ABSTRACT Dalla seconda metà del XIX secolo – secolo in cui, nella linguistica romena, ha preso forma la “corrente” latinista, la quale, cercando di portare nuovi argomenti sul carattere latino della lingua romena, ha portato alla soppressione delle parole di origine diversa e il cambiamento della forma delle parole ereditate, affinché le nuove parole somigliassero di più alla forma latina – si possono notare dei tentativi di approccio e di trasposizione delle Sacre Scritture in romeno esterni alla sfera culturale tradizionale (rappresentata dalle traduzioni dal greco e dallo slavo) e innovativi dal punto di vista stilistico e linguistico. Ci proponiamo di trattare qui l'opzione latineggiante sulla “traduzione” dei nomi propri dalla *Bibbia* di Ion Heliade Rădulescu (1859), rispetto al tipo di trasferimento tradizionale dei nomi biblici specifico delle traduzioni derivanti dalla *Bibbia di Bucarest* (1688).

KEYWORDS Nomi propri, latinismo, la Bibbia, Ion Heliade Rădulescu

1. *Introduzione*

I nomi biblici romeni si presentano in una molteplicità di varianti di scrittura, sia da un testo ad un altro, sia nello stesso testo. In questo modo, *Ruben* è trascritto in modo diverso: *Rwin* (MICU), cfr. *Ρουβήν*

* Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului PD (post-doctoral) nr. 456/2010, finanțat de CNCSIS–UEFISCSU.

(SETT. 1709); *Ruvim* (BIBB.1688 e i manoscritti paralleli 45 și 4389), cfr. *Ρουβίμ* (FRA); *Ruvim* (VUL BLA) e *Ruben* (HEL), caso in cui si è cercato di rispettare la pronuncia e l'ortografia imposta dal greco antico. Nella diacronia della lingua romena questo fenomeno può essere spiegato tanto come il passaggio naturale ad altre forme, e quindi la presenza simultanea di più forme, quanto tramite l'influenza sociale esercitata dal testo fonte della traduzione oppure, come si vedrà, da una dottrina linguistica.

Sebbene oggi i nomi propri biblici ci appaiono completamente senza “significato”, nel piano della genesi i nomi propri sono motivati nel loro rapporto con la realtà. Anche se omonimi con i nomi comuni che si trovano alla loro base nella lingua di origine, la maggior parte dei nomi propri biblici, soprattutto gli antroponimi, oggi si presentano come nomi propri opachi che individualizzano in un testo con valenze specifiche, cioè la Bibbia, persone, luoghi, astri, feste ecc. Nel momento in cui *il contesto*¹ chiede ciò, la maggior parte dei nomi propri biblici sono resi equivalenti al materiale linguistico della lingua in cui sono tradotti, ricostituendo in questo modo, in diversi momenti storici, il senso lessicale dei nomi comuni che sono stati alla loro base e ricevono quindi valore descrittivo²:

Ne. 3:16 – *Casa Vitejilor* (MICU), ma *Vetba-gavarim* (B. 1688);

Gios. 5:3 – [*Dealul*] *Netăiașilor Împregiur* (MICU), [*Dealul*] *Neobrezușilor-la-margine* (B. 1688), *Casa celor Tari*, ma [*Dealul*] *Aralot* (B. 1968);

Os. 1:6 – *Nemiluita* (B. 1688), ma *Lo-Rubama* (B. 1874).

Il passaggio dei nomi propri da una lingua ad altra è, dunque, un fenomeno che non manca di difficoltà. E ciò ancor di più quando i nomi propri possono appartenere ad un altro tipo di lingua, ad un'aria linguistica diversa o ad una cultura diversa rispetto a quella in cui devono essere trasferiti. Qualunque traduzione in romeno del testo sacro contiene, ad esempio, un “misto” di nomi propri *traslitterati* dal greco o dal latino (a loro volta, presi dall'ebraico sia attraverso la translitterazione,

¹ Cfr. PULGRAM, 1954, p. 35: “The meaning of *York* becomes clear and significant through the context in which it stands, through the importance the name acquires in on a certain occasion [...] and through the interest attached to it individually.”

² Si parla, soprattutto, dei toponimi.

sia per mezzo della traduzione)³, nonché una categoria di nomi *descrittivi* dal punto di vista semantico, cioè nomi del testo fonte sostituito col materiale linguistico romeno. Alla base di queste scelte si trovano gli originali in ebraico, greco, slavo e latino. Inoltre, nella maggior parte dei casi, i nomi propri sono influenzati anche dall'utilizzo delle lingue predominanti in una certa aria linguistica, in un certo periodo, i traduttori avendo davanti sia i testi che hanno preceduto la loro traduzione in romeno, sia altre traduzioni in lingue vernacolari veicolate all'epoca. Sebbene, ad esempio, nel caso della Bibbia di Samuil Micu, la trasposizione dell'onomastica biblica rifletta, da molti punti di vista, la scelta del traduttore per le varianti della *Settanta* di Lambertus Bos (1709), il cui apparato critico presenta un quadro quasi completo delle corrispondenze tra le altre versioni della Bibbia, lo studioso di Transilvania specifica nelle annotazioni riguardanti i diversi nomi anche le varianti proposte dal testo della Bibbia di Bucarest (1688).

Dalla seconda metà del Settecento si possono notare dei tentativi di approccio e di trasposizione delle Sacre Scritture in romeno esterni alla sfera culturale tradizionale (rappresentata dalle traduzioni dal greco e dallo slavo) e innovativi dal punto di vista linguistico. Uno di questi approcci è stato *la corrente latineggiante*, la quale, cercando di portare nuovi argomenti sul carattere latino della lingua romena, ha portato alla soppressione delle parole di origine diversa (termini slavi, turchi, magiari ecc.) e il cambiamento della forma delle parole ereditate, affinché le nuove parole somigliassero di più alla forma latina, cioè "l'arricchimento del lessico romeno con parole latine dotte e la modifica della veste fonetica e grafica di voci entrate precedentemente per altre vie (per esempio, neogreca)."⁴ Come ha notato quindi Sorin Stati, "l'effetto sulla fisionomia lessicale e fonetico-grafica del romeno è stato notevole. La modernizzazione – in parte ancora mascherata dall'ortografia cirillica, abbandonata solo nella seconda metà dell'Ottocento – si manifesta come *latinizazione* (soprattutto in Transilvania, dove svolgono la loro attività Samuil Micu (1745-1806), Gheorghe Șincai (1754-1816), Petru Maior (1756-1821), rappresentanti

³ Si veda THACKERAY, 1909, p. 160-171, il quale analizza il processo della traslitterazione dei nomi biblici greci dall'ebraico.

⁴ STATI, 1997, p. 307.

della Scuola transilvana latineggiante) e come *ri-romanizzazione*⁵ (il prestito di parole tratte dalle lingue romanze occidentali, soprattutto nei principati danubiani).

Uno degli esponenti di questa corrente è stato, soprattutto nella prima parte della sua attività, Ion Heliade Rădulescu (1802-1872), che ha promosso, nella celebre prefazione alla sua *Grammatica* (1828) e poi nel *Principie de orthographia romana* (1870), “una grafia etimologizzante”⁶ e l’arricchimento del lessico romeno attraverso i prestiti dal latino, francese e italiano. Preoccupandosi della sostituzione di quelle parole di origine slava, turca e greca con altre parole prese dal latino, italiano ecc., Heliade voleva dimostrare la latinità dei romeni, riavvicinando la lingua romena alla lingua latina e alle lingue romanze.

Ci proponiamo di trattare in questo studio l’opzione latineggiante sul trasferimento dei nomi propri nella Bibbia di Ion Heliade Rădulescu (1859) rispetto al tipo di trasferimento tradizionale dei nomi propri biblici (presi dal greco in modo diretto o tramite la lingua slava) specifico delle traduzioni derivanti dalla Bibbia di Bucarest (1688).

2. *Fonti e procedimenti utilizzati nella traduzione dei nomi propri biblici romeni*

2.1. *Le fonti*

Le fonti principali delle edizioni romene della Bibbia possono essere classificati⁷ come: (a) le traduzioni dopo il testo della Settanta, edizioni di Francoforte (1597) e di Lambertus Bos (1709): Ms. 45, B. 1688, MICU e le sgg.; qui viene aggiunta anche la Bibbia di Ion Heliade Rădulescu (1856), tradotta dopo un testo greco d’Atene (1843); (b) le traduzioni della Bibbia in particolare dopo la Vulgata: VUL BLAJ; (c) le traduzioni della Bibbia in romeno dopo il testo ebraico sono riuscite a riprodurre, almeno parzialmente, la pronuncia ebraica dei nomi propri, riflettuta nell’ortografia, il tentativo di avvicinare il testo originale essendo sempre più notevole durante l’epoca moderna, come si può vedere nei seguenti esempi:

Gen. 21:31 – *Beerŭ-Şeba* (B. 1874), *Beerşeba* (B.1936), *Beer-Şeba* (B. 1936 e le sgg.);

⁵ La formula appartiene al studioso romeno Sextil Puşcariu, cfr. STATI, 1997, p. 307-308.

⁶ STATI, 1997, p. 308.

⁷ Per un inquadramento generale, si veda in particolare MUNTEANU, 2010.

Gen. 25:11 – [fōntina] Labai-Roi (B. 1874), Beer-Labai-Roi (B. 1836 e le sgg.);

Gen. 26:22 – Rebototă (B. 1874), Rebotot (B. 1936 e le sgg.).

In romeno, questo fenomeno iniziò nello stesso momento con la stampa delle prime edizioni della Bibbia sotto l'egida della Società Biblica Britannica – in questo studio ci riferiamo a quella di 1874 –, poi con la Bibbia di Dumitru Cornilescu (comparsa nel 1921 a Bucarest, sotto il patrocinio della Società Evangelica Romena) continuando però, come risposta della Chiesa Ortodossa alla tendenza di propaganda protestante, con la Bibbia tradotta dopo il testo greco della Settanta e quello ebraico da Gala Galaction e Vasile Radu (1936) e con le ulteriori ristampe sinodali (1944, 1968, 1988 e le sgg.).

Se, secondo la teoria generale del nome proprio, i nomi propri non possono essere tradotti essendo questi elementi dell'individualizzazione⁸, in pratica è stato dimostrato, invece, che i nomi propri possono essere tradotti, e ancor di più i nomi propri biblici, importanti per comprendere una cultura in sostanza diversa dalla cultura dell'uomo moderno. Specificando che gli antroponimi, rispetto ai toponimi o ad altri tipi di nomi sono più conservatori in materia di traduzione, consideriamo che non è possibile risolvere in modo uniforme il problema della traduzione dei nomi propri, perché il termine “traduzione” ha, nel caso dei nomi propri biblici, diverse accezioni. Non esiste una teoria ben articolata riguardo a questo fenomeno. Mentre attraverso la *trascrizione* dei nomi propri, le unità grafiche sono correlate con quelle fonologiche, attraverso la *traduzione* il nome proprio della lingua A viene equivalso con materiale linguistico della lingua B, sia in un modo descrittivo, sia attraverso un nome proprio già esistente nella lingua B per l'individuo designato⁹.

2.2. La trascrizione

Sotto l'influenza della *Settanta* che, nella maggior parte dei casi, si trova alla base delle traduzioni della Bibbia in romeno, i nomi propri sono stati trasmessi soprattutto nella forma del fonetismo medio-greco, largamente praticato nei circoli accademici romeni nelle età passate, anche se alcuni

⁸ Cfr. MANCZAK, 1954, p. 25.

⁹ Si veda CATFORD, 1965, p. 68-70.

di essi sono stati trasferiti tenendo conto della pronuncia classica del greco, oppure della quella del latino classico, come è il caso della versione della Bibbia di Ion Heliade Rădulescu.

- (a) La β greco viene resa nelle traduzioni dei XVII e XVIII secoli con *vi*, secondo la pronuncia del greco medievale, che si è stabilizzata nella tradizione orale: *Moav, Horiv, Aravia, Livan, Esevon, Vasan, Iacov* (B. 1688, MICU), cfr. gr. *Μοάβ, Χωρήβ, Ἐσεβών, Ἄραβα, Αἴβα, Ἰακώβ* (SETT. 1704); Heliade mantiene la pronuncia del greco antico, con *bi*: *Moab, Horib, Arabia, Liban, Esebon, Iacob*. VUL BLAJ, sia che tradotta dopo un testo latino, mantiene la forma tradizionale dei nomi propri trascritti con *vi*.
- (b) Il gruppo *εὐ* lo troviamo nei testi tradotti dopo la Settanta con *ev/ef*, secondo la pronuncia bizantina del greco: “apa cea mare a *Ejfratului*” (B. 1688); Heliade, invece, riprende il nome nella variante latina: “rîul quel mare al *Euphratelui*” (Gen. 15:18), cfr. *Euphraten* (VUL).
- (c) Il dittongo *αὖ* del greco *Αὐβαν* viene reso in B. 1688 attraverso la pronuncia moderna *Aynan*, ma *Aynan* da Heliade che scrive con *y* le parole prese in prestito dalla lingua greca come *hypotenusa, hyperbola, syllaba, syntaxe, analys, etymologie* e i nomi propri come *Pythagora, Pythia, Egyptu, Babylonia* ecc. Si tratta di una “concessione etimologista” che Heliade promette di correggere nella edizione prossima della sua grammatica.¹⁰ Raramente, nella *Grammatica* di Heliade, la *y* può avere il valore di /v/: *eyanghelie, eyghenie*.¹¹ Il valore fonetico /i/ è notato da Heliade con *y* in nomi propri come *Moysi, Syria, Babylun, Sychem, Egyptu, Aynan, Symobor, Symeon, Phylistiim*, conservata nella grafia latina classica, nei nomi presi in prestito dal greco.¹²
- (d) A differenza delle edizioni romeni della Bibbia tradotti dopo la Settanta nel XVII secolo, dove la *X/χ* (her) cirillico nota esclu-

¹⁰ HELIADE, 1870, p. 9.

¹¹ HELIADE, 1870, p. 464: “concesie etimologistă”.

¹² ROHLFS, 1966, p. 69; cfr. *abyss* (HEL) dopo lat. *abyssus*. “In Latin, the early loanwords from Greek had *u*, but in the first cent. B.C. *y* was introduced to represent the current Greek sound *u*. In vulgar Latin this came to be pronounced like *i*, and the *y* was merely a variant spelling of the same sound” (BUCK, 1933, p. 80).

- sivamente la consonante *hi* in qualsiasi posizione, Heliade rende la χ greca con la grafia latina (con aspirazione) *ch*¹³ (cfr. *th*, *ph*): *Lamech* (HEL), invece *Lameh* (B. 1688, MICU); *Enoch*, cfr. *Enoh*; *Cham*, cfr. *Ham*; *Chebron*, cfr. *Hebron*; *Mosoch*, cfr. *Mosob*; *Chus*, cfr. *Hus*; *Oreb*, cfr. *Oreb*; *Archad*, cfr. *Arbad*; *Chalach*, cfr. *Halab*; *Chamos*, cfr. *Hamos*.¹⁴
- (e) Heliade trascrive alcuni nomi propri greci secondo i principi della *pronuntiatio restituta*, mantenendo il dittongo *ae*: *Baethel* (HEL), cfr. *Vetil* (B. 1688 e le sgg.); *Aenemetiimi* (HEL), cfr. *enemetiani* (B. 1688, MICU); *Aethiopia*, cfr. *Etiopia*; *Aelam*, cfr. *Elam*; *Aelon*, cfr. *Elon* (MICU); *Gaebal*, cfr. *Gbeval*; *Maedaba*, cfr. *Medavan*. Tuttavia, nella traduzione di Heliade incontriamo ugualmente anche trascrizioni con il fonetismo greco moderno, *e* < $\alpha\iota$: *Bethel*, *Theman*, cfr. gr. *Βαϊθηλ*, *Θαίμάν* ecc.
- (f) Rispetto alle edizioni romeni in cirillico, Heliade rende la ϕ greca tramite *ph*: *Ἐφραθά* viene trascritto *Ephrà* (HEL), cfr. *Efrata* (VUL), ma *Efrata* (B. 1688, MICU); *Phud*, cfr. *Fud* (B. 1688, MICU); *Iapheth*, cfr. *Iafet*; *Phaleg*, cfr. *Falec*; *Pharaon* e *Pharaóna*, cfr. *Faraon*.
- (g) *Jesus* (HEL) è scritto con *j* latino, cfr. *Josue* (VUL), proprio come *project*, *subject*, *object*¹⁵, ma *Iisus* (B. 1688, MICU e le sgg.), cfr. gr. *Ἰησοῦς*; *Jerusalem* (HEL), cfr. *Ierusalim* (B. 1688 e le sgg.).
- (h) *Z* viene trascritto da Heliade come ζ latino derivata da d^{λ} , nelle parole di origine latina come *Dummedeu*, cfr. lat. *dōmīnē dēus*, ma *Dummezǎu* (B. 1688 e le sgg.). *Z* è conservato solo nelle parole greche e slave (*azymǎ*, *zodiacu*, *zadar*, *Zoroastru*, *Zamphir*, *Lazar* ecc.).
- (i) *H* greca è trascritto come *e*, *Navè* (HEL), ma come *i*, *Navi*, nella pronuncia medio-greca (B. 1688 e le sgg.); *Jesus*, cfr. *Iisus*; *Manasse*, cfr. *Manasi*.

2.3. La traduzione

Mentre la traslitterazione e la trascrizione sono modalità di trasferimento basate sulla forma, la traduzione dei nomi propri biblici presuppone la

¹³ HELIADE, 1973, p. 190, dove χ è trascritto *ch*.

¹⁴ *Hristos* (etimologico, B. 1688 ecc.), cfr. *Christos* (B. 1874).

¹⁵ HELIADE, 1973, p. 109.

¹⁶ HELIADE, 1870, p. 4.

sostituzione con materiale linguistico della lingua *B*, sia in un modo descrittivo (con la restituzione del senso etimologico dell'apelativo originale), sia attraverso un nome proprio già esistente per l'individuo designato. Il toponimo *Persia* viene sostituito con *Țara Cașălbășască* (it. *Persia*) dal turco *kizil-baş* 'testa rossa, persiano' (DER). Nella maggior parte dei nomi biblici, solitamente vengono tradotti i toponimi: *Valea cea Sărată*/it. *La Valle Salina* (MICU), *Fântână, înaintea căriia am văzut*/it. *Fontana davanti alla quale ho veduto* (MICU, B. 1688), *Cetatea Confusiö*, cioè *Babel* (HEL), *Plîngerea Eghiptului?* /it. *'Il Pianto dell'Egitto'* (B. 1688).

Anche se tradotta da un'edizione della *Settanta* comparsa ad Atene nel 1843, la Bibbia di Ion Heliade Rădulescu (1858) presenta, rispetto alla traduzione dei nomi propri, elementi distintivi. Esperto della corrente latinista, Heliade, fedele ai principi teorici esposti nel *Paralelism* e nel *Vocabular de vorbe străine*, "abbia sostituito con parole italianizzate le voci di origine non latina e tanti costrutti romeni che gli sembravano più distanti dallo spirito italiano e latino."¹⁷ In questo senso, Heliade diceva che „fra *victorie* e *biruință* bisogna sempre scegliere la prima parola perché la seconda deriva da *bir* che vuol dire 'fare qualcuno tributario' mentre non sempre una vittoria porta con sé il tributo."¹⁸

Anche se ammette che la principale fonte per la traduzione della Bibbia è la *Settanta*, Heliade traduce una parte dei nomi propri, in particolare toponimi, attraverso prestiti neologici dal latino oppure dall'italiano:

Gen. 26:20 – il nome greco *Ἀδικία* 'ingiustizia' è stato tradotto come *Strîmbătate* (B. 1688, MICU), però *Injustitia* (HEL), cfr. *Calumniam* 'calunnia, inganno' (VUL);

Gen. 26:21 – il nome proprio greco *Ἐχθρία* è stato tradotto come *Vrajbă* (B. 1688 e le sgg.), cfr. sl. *vražba* 'discordia, inimicizia, conflitto' (DER), ma con un termine preso in prestito dal latino, *Inimicitia* (HEL), cfr. *Inimicitias* (VUL);

¹⁷ TAGLIAVINI, 1926, p. 38.

¹⁸ Cfr. *slavă* – *glorie*, *cinste* – *onore*, *toiag* – *bac*, *jertfă* – *sacrificiu*; cambiamenti fonetici fino all'avvicinamento della forma latina o quella italiana delle parole: *înger* – *angel*, *muierea* – *muliere*, *heruvimii* – *cherubimii*, *Paștele* – *pasele*; comparativi e superlativi italianizzati: *mai bun* – *melioru*, *mai rău* – *peioru*, *mai micu* – *minoru*, *foarte bun* – *bunissimu*, *foarte alb* – *albissimu*, ecc.

- Gen. 26:22 – il toponimo *Εὐρυχωρία* viene tradotto sia *Lărgime de loc* (B. 1688), *Lărgime* (MICU, VUL BLAJ), sia “*Rebobotă, adică lărgime*” (B. 1874), ma *Latitudine* (HEL), cfr. *Latitudo* (VUL);
- Gen. 50:11 – il nome *Πένθος Αἰγύπτου*, una traduzione del nom ebraico *Abel-Miçrayim*, è stato equivalso come *Jalea Eghipetului* (B. 1688), dove *jale* è un termine preso in prestito dallo sl. *žali* ‘dolore’ (DER), ma nel *Doliul Egyptului* (HEL) *doliu* è un termine preso in prestito da Heliade dal latino *dolium*;
- Eso. 17:7 – *Ispită și Hulă* (B. 1688), cfr. *Masa e Meriba* (B. 1936 e le sgg.), invece *Tentațiō*¹⁹ e *Imputare* (HEL), nomi propri metaforici che traducono i termini *πειρασμός* e *λοιδορήσις* di Settanta;
- Jud. 1:17 – il toponimo *Ἀνάθεμα* (SETT. 1709) viene tradotto *Surpare* (B. 1688), *Piuardere* (MICU), “*Horma, adecă Anathema*” (VUL BLAJ), cfr. “*Horma, id est anathema*” (VUL). Un caso particolare è quello di HEL, dove gr. *Ἀνάθεμα* è tradotto tramite un equivalente latino, *Exterminațiō*, cfr. *exterminatiō, -ōnis* ‘l’annientare’;
- Jud. 2:1 – il toponimo *Κλαυθμών* ‘(il luogo) del pianto’ viene tradotto *Locul Plîngerii* (B. 1688), *Plînsuri* (MICU), *Locul Plîngătorilor* (VUL BLAJ), cfr. *Locum flentium* (VUL), ma “*Clauthmon (Bochima)*” in HEL, cioè la forma traslitterata dal gr. *Κλαυθμών* e il nome *Bochima* tra parentesi, probabilmente preso in prestito dall’italiano *Bochim*. Nello stesso capitolo, versetto 5, il nome viene equivalso come *Clauthmon (Plîngere)*, cioè prima trascritto e poi tradotto attraverso un equivalente romeno;
- Jud. 9:37 – il toponimo *Ἠλὼν Μωωνενίμ* è tradotto come *Stejarul celor ce Prevesc* (B. 1688), *șesul Maoneim* (MICU), “*calea care privește la stejarii* (VUL BLAJ), cfr. “*viā quae respicit quercum*” (VUL), ma “*dumbrava Incântătorilor (Elon-Meonim)*”, dove Heliade usa un equivalente preso dal latino *incantator, -ōris* ‘mago’; “*calea Stejarului Celor ce Prevesc*” (B. 1688) ridà il greco “*ὁδοῦ δρυὸς ἀποβλεπόντων*” (FRA).

3. Conclusioni

Per concludere, la Bibbia di Bucarest (1688) rimane il punto principale di riferimento nel campo della traduzione del testo sacro in lingua romena.

¹⁹ Dove “*t = ž* italiano derivata da *l*” (HELIADÉ, 1870, p. 4).

Ad essa fanno riferimento sia Samuil Micu, sia coloro che hanno ripreso, tramite quest'ultimo, la tradizione della Settanta (i vescovi Filotei di Buzău e Andrei Șaguna ecc.). Anche se tra le fonti di traduzione della Bibbia ci sono state integralmente o, a volte, parzialmente edizioni latine della Bibbia, i nomi propri trasferiti attraverso la trascrizione sono stati scritti, nella maggior parte, secondo la lettura medio greca e slavone. Nella prefazione di Vulgata di Blaj, p. 80, Mircea Birtz afferma che questo fenomeno di mantenimento delle forme tradizionali dei nomi propri riflette una forte “coercizione culturale”²⁰. Questa opinione è condivisa anche da Jože Krašovec: “Uniformity in writing popular names reflects the uniformity of the oral tradition in a larger community.”²¹

D'altra parte, le edizioni moderne a partire da quelle della Società Biblica Britannica e continuando con quelle editate sulla base della Bibbia del 1936 (1944, 1968 e le sgg.), restano fedeli, rispetto ai nomi propri, al testo ebraico. Anche se ha tradotto la Bibbia seguendo il testo della Settanta, Heliade ha fatto appello alla Vulgata e ai suoi principi ortografici, trasferendo la maggior parte dei nomi propri tramite l'etimologizzazione, oppure, a volte, tramite la rieromanizzazione. Ma la sua traduzione non si è imposta tra le altre a causa che, come afferma F. Vigouroux²², “les transcriptions nouvelles ont le tort d'être souvent par à peu près, arbitraires, contradictoires et, qui pis est, ignorées de la masse du public.”

BIBLIOGRAFIA

- BUCK = Carl Darling Buck, *Comparative Grammar of Greek and Latin*, The University of Chicago Press, Chicago, 1933.
- BIRTZ = Mircea R. Birtz, *Concordanța numelor proprii*, in VUL BLAJ, p. LXXIX-LXXXI.
- CATFORD = J. C. Catford, *A Linguistic Theory of Translation. An Essay in Applied Linguistics*, Oxford University Press, London, 1965.
- CÂNDEA = Virgil Căndea, *Rațiunea dominantă. Contribuții la istoria umanismului românesc*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1979.

²⁰ BIRTZ, p. LXXX.

²¹ KRAŠOVEC, 2010, p. 47.

²² Cfr. DB, 1891, p. LX.

- DA = *Dicționarul limbii române*, 1906-1944, Editura Academiei Române, Nuova serie, 1965 ecc.
- DER = Alexandru Ciorănescu, *Dicționarul etimologic al limbii române*, Ediție îngrijită și traducere din limba spaniolă de Tudora Șandru Mehedinți și Magdalena Popescu Marin, Editura Saeculum, București, 2007.
- DB = *Dictionnaire de la Bible contenant tous les noms de personnes, de lieux, de plantes, d'animaux, mentionnés dans le Santes Écritures [...]*, Publié par F. Vigouroux avec le concurs d'un grand nombre de collaborateurs, 16 Tomuri, Letouzey et Ané, Éditeurs, Paris, 1891-1912.
- ELMAN = Jiří Elman, *Le problème de la traduction des noms propres*, "Babel", 32 (1986), nr. 1, p. 26-30.
- HELIADÉ 1870 = I. Heliade R., *Principie de orthographia romana*, Noua Typhographia a Laboratorilor Români, București, 1870.
- HELIADÉ 1973 = Ion Heliade Rădulescu, *Scrieri lingvistice*, Ediție, studiu introductiv, note și bibliografie de Ion Popescu-Sireteanu, Editura Științifică, București, 1973.
- HELIADÉ 1980 = Ion Heliade Rădulescu, *Gramatică românească*, Ediție și studiu de Valeria Guțu Romalo, Editura Eminescu, București, 1980.
- KRAŠOVEC = Jože Krašovec, *The Transformation of Biblical Proper Names*, T & T Clark International, New York – London, 2010.
- MANCZAK = Witold Manczak, *Nom propre et nom commun*, "Revue Internationale d'Onomastique", XX (1968), p. 205-218.
- MUNTEANU = Eugen Munteanu, *Sulla tradizione biblica romana. Dissociazioni di principio*, "Quaderni della Casa Romana di Venezia", VII (2010), p. 15-26.
- NIDA = Eugene A. Nida, *Towards a Theory of Translating. With Special Reference to Principles and Procedures involved in Bible Translating*, E. J. Brill, Leiden, 1964.
- PULGRAM = Ernst Pulgram, *Theory of Names*, "Beiträge zur Namenforschung", 5 (1954), p. 149-196.
- ROHLFS = Gerhard Rohlfs, *Grammatica storica della lingua italiana e dei suoi dialetti. Fonetica*, Traduzione di Salvatore Persichino, Giulio Einaudi Editore, Torino, 1966.
- ROSETTI = Al. Rosetti, *Istoria limbii române de la origini până în secolul al XVII-lea*, Editura pentru Literatură, București, 1968.
- STATI = Sorin Stati, *Gli italianismi nella lingua romana*, in Stammerjohann Harro (a cura di), *Italiano: lingua di cultura europea, Atti del simposio internazionale in memoria di Gianfranco Folena*, Narr, Tübingen, 1997, p. 307-311.
- TAGLIAVINI = Carlo Tagliavini, *Un frammento della lingua rumena nel secolo XIX. L'etalianismo di Ion Heliade Rădulescu*, in "Publicazioni dell' Istituto per l'Europa

Orientalis – Roma”, Prima serie *Letteratura-Arte-Filosofia*, X, “A.R.E”, Anonima Romana Editoriale, Roma, 1926.

THACKERAY = Henry John Thackeray, *A Grammar of the Old Testament in Greek According to the Septuagint*, Vol. I [Introduction, Orthography and Accidence], Cambridge University Press, London, 1909.

Edizioni biblici

B. 1688 = *Biblia de la București* (1688), nella serie *Monumenta linguae Dacoromanorum*, Pars I, *Genesis*, Iași, 1988; Pars II, *Exodus*, Iași, 1991; Pars V, *Deuteronomium*, Iași, 1997; Pars VI, *Iosue, Iudicum, Ruth*, Iași, 2004.

BB = *Biblia ádecă Dumnezeiasca Scriptură a ceii Vechi și ale ceii Noao Leage, toate care s-au talmăcit după limba elinească spre înțelegerea limbii românești, cu porunca prea-bunului Domn Ioan Șărbăntoș Cantacoziș Basarabă Voievod...*, București, 1688 [ediție modernă: Institutul Biblic și de Misiune al BOR, București, 1998].

B. 1874 = *Sânta Scriptură a Vechiului și a Noului Testament*, Edițiune nouă, revădzută după texturile originale, și publicată de Societatea Biblică pentru Britania și Străinatate, Tipo-Litografia H. Goldner, Iași, 1874.

B. 1936 = *Sfânta Scriptură*, tradusă după textul grecesc al *Septuagintei* confruntat cu cel ebraic, din îndemnul și cu purtarea de grijă a Înalt Prea Sfințitului Dr. Miron Cristea, Patriarhul României, cu aprobarea Sfințului Sinod, București, Tipografia Cărților Bisericești, 1936.

FRA = *Τῆς Θείας Γραφῆς Παλαιάς Διαθήκης καὶ Νέας Διαθήκης ἅπαντα – Divinae Scripturae nempe Veteris ac Novi Testamenti omnia, Graece [...]*, Frankofurti ad Moenum, apud Andreae Wecheli haeredes, 1597.

HEL = Ion Heliade Rădulescu, *Biblia Sacra que coprinde Vechiul și Noul Testament după quei septedeci*, tradusa din hellenesce după editia typarita în Athene, 1843 [...], în tipografia lui Preve și Comp, 1858.

MICU = *Biblia, adecă Dumnezeiasca Scriptură a Legii Vechi și a ceii Noao, care s-au talmăcit de pre limba elinească pre înțălesul limbii românești*, [Biblia de la Blaj – 1795, Ediție jubiliară, Roma, 2000], Blaj, 1795.

SETT. 1653 = *Ἡ Παλαιὰ Διαθήκη κατὰ τοὺς Ἑβδομήκοντα, Vetus Testamentum Graecum, ex Versione Septuaginta Interpretum [...]*, Londini, excudebat Rogerus Daniel, prostat autem venale apud Joannem Martin & Jacobum Allestrye, 1653.

SETT. 1709 = *Ἡ Παλαιὰ Διαθήκη κατὰ τοὺς Ἑβδομήκοντα – Vetus Testamentum ex versione Septuaginta interpretum, Secundum Exemplar Vaticanum Romae editum [...]*. Summa cura edidit Lambertus Bos, L. Gr. in Acad. Franeq. Professor,

Franequerae, Excudit Franciscus Halma, Illustr. Frisizæ Ord. atque Eorundem
Academiæ Typogr. Ordinar, MDCCIX.

VUL = *Biblia ad vetustissima exemplaria castigata*, Antverpiæ, Ex officina Christophori
Plantini, MDLXV.

VUL BLAJ = *Biblia Vulgata. Blaj 1760 – 1761*, Camil Mureşan [a cura di], Vol. I-V,
Editura Academiei Române, Bucureşti, 2005.

FOR WANT OF A BETTER WORD:
RELIGIOUS TERMS IN THE GOTHIC BIBLE
IN RELATION TO GREEK AND LATIN

Dr. Dragoş MIRSANU
K. U. Leuven
dragos.mirsanu@gmail.com

ABSTRACT The Christianization of the Goths was initiated in the third century and completed toward the end of the fourth century in a Greek-Latin milieu. Alongside the literary or archaeological sources, the historian of the Goths and of other barbarians of Gothic language and ethos might want to consider using philological evidence, such as the result of loanword studies, etymology and semantics, more. In this paper I make an attempt to explore this avenue by investigating the religious terms in the biblical translations and the other exegetical writings preserved in Gothic, in relation to the primary languages of Christianity of the era, Greek and Latin.

KEYWORDS The Gothic Bible, Greek, Latin, Gothic, religious terms.

1. *The Texts*

A brief introduction of the texts in question is probably necessary. What we know of Gothic is almost entirely owing to biblical translations and a few other ecclesiastical/liturgical literary fragments that have survived¹. Historiographical evidence tells us that Bishop Wulfila (c. 307–382)

¹ Generally on the conversion of the Goths, as well as the other Germanic peoples, see SCHÄFERDIEK (1997).

created in the Balkans a Gothic alphabet (based on the Greek one, also using selected Latin characters) and translated, perhaps in collaboration, the whole Bible (or at least the New Testament and the Psalms) from the Greek. However, our extant manuscripts, which have preserved only parts of the translation, were written later, most probably by Ostrogothic scribes of early sixth-century Italy. It is important to note thus that what we have is in fact literary evidence of a particular phase of Gothic, which was a successor of both a primitive, pre-Wulfilan phase (sometimes called pre-Gothic) and a Wulfilan phase, when it had undergone the changes characteristic of Wulfila's scriptural language. The extant texts belong to a subsequent phase when there is little doubt that Gothic had been influenced by Latin, on account of the migration toward the West. Even though the linguist is not able to encompass today the full range of this development, the fact is certified by fifth-century sources such as Jerome or Salvianus mentioning that the Gothic biblical texts were being subject to change and adaptation in contact with the Latin translations.

The main manuscript for the Gothic Bible is the Codex Argenteus, of sixth-century Ostrogothic origin, containing most part of all four Gospels². Other parts of the New Testament, as well as very few fragments of the Old Testament, are preserved in palimpsest fragmentary manuscripts, sometimes as bilingual Latin and Gothic versions. Beside the biblical translations, these manuscripts also preserve a portion of a Gothic calendar and part of a commentary on the Gospel according to St. John. Scholars of these texts have most readily noted the presence of textual variants and annotations and the obviously strong interest in the Latin translations of the Bible that were being used by the communities among whom the Goths lived. As for the translation, it was remarked that the Gothic NT seems to be based on the Greek text known to the fourth-century Church Fathers, which would confirm its Wulfilan origin. The Gothic text is a very literal translation, where for each Greek word

² Of the 330 original folios, 187 are extant. For the text of the Gothic Bible, see STREITBERG (1919); for studies on the Gothic texts, language and vocabulary, see, in the first place, FRIEDRICHSEN (1926); FRIEDRICHSEN (1939); MOSSÉ (1956); most conveniently, MATTHEWS, HEATHER (1991), p. 155-173; LEHMANN (1994); SCARDIGLI (1998); SCHÄFERDIEK (1998).

there is a Gothic one (and which is the same one as in previous occurrences). From a linguist's perspective, while the syntax of the Gothic language can hardly be learned – as the Greek syntax is almost fully preserved in translation – the text certainly invites studies of morphology or vocabulary.

2. *Travelling Words in Early Christianity*

Two main elements have generally been said to play a determinant role in linguistic loan traffic: the need to fill blanks in the receiving language and the prestige that the source language enjoys. The linguistic need emerges as a result of the complex influence that a culture might have over another, leading thus to the loan traffic of concepts.

In our case, the Christianization of the gentiles required to a certain extent a baptism of their languages³. In particular, we must refer here to the special vocabulary that more known Oriental languages such as Syriac, Coptic or Armenian needed. While they occupied the same space as the standard language of Christianity, the Greek language, these Christianized languages obtained relatively quickly an independence not to be found in the West, where Latin quickly became the absolutely dominant language. Gothic has followed in the more commonly known path of the Latin language, which had molded its Christian terminology directly on the Greek.

In the first place, the study of the linguistic problems in early Christianity showed that the Greek language had itself reacted significantly to the impact of the new terms introduced by the new message⁴. In order to avoid contamination with the traditional Greek religion, words had been chosen from outside the pagan religious sphere or had been invented altogether. For the same reason, Latin borrowed at the beginning of its Christianization a good number of Greek words that had been already made holy in the Church. In the fourth century, when

³ The most useful and inspiring study is GREEN (1998); here, 281ff. See also two other contributions by the same author: GREEN (1995); GREEN (2007).

⁴ See MOHRMANN (1957).

Christianity had become tolerated and less likely to be affected by paganism, Latin adopted pre-Christian terms as well.

Generally one can note that the Christian message was transmitted in two manners: polemically (in the sense of promoting indispensable news) and irenically (in the sense that mission accommodated to a certain degree and only temporarily, particulars of the pagan faith, with the hope of future remedy)⁵. Focusing on the language employed in such circumstances, one could observe different classes of linguistic loan traffic for the Christian terms communicated from Greek to Latin, and to Gothic. The “loanwords” represent a first class of terms created by means of a methodology that presented the advantage of preserving an international terminology (e.g. Heb. *pascha* > Gr. > Lat.; Gr. *ecclesia* > Lat.). Whereas it proved efficient for the objects that could not be seen (e.g. the Gospel, the sign of the cross etc.), the method could not work as well with terms designating impalpable objects (e.g. *angelus*). A second class consists of “loan-translations”, where a new word was formed in the recipient language by a part-for-part translation of the word in the Christianized language. The terms created by this rather artificial method (e.g. Gr. *dikaiōsis* > Lat. *iustificatio* [> Go. *mithwissei*]) were easier to comprehend but, because of their novelty, were harder to integrate. The third class contains “loan-meanings”, a method where a word in the recipient language was converted, in that it developed a wider semantic range to accommodate the Christian meaning of a word in the giving language. The conversion of the pagan religious terms already present in the recipient language is less artificial (e.g. Gr. *Kyrios* > Lat. *Dominus*; Gr. *sōtēria* > Lat. *salus*) and presents the advantage of being readily understandable and also of facilitating easier accommodation of the Christian message. On the other hand, in such cases the danger of syncretism is never too far away, as it is hard to make sure that the new meaning will be given preference by a speaker accustomed to the old meanings⁶. A different so-

⁵ I follow here GREEN (1998), 283ff. His categorizations of the “classes” of terms (described below) will be used throughout this paper.

⁶ On the difficulties of rendering a word carrying more than one meaning, such as the Christianized Lat. *anima*, with a word in the receiving language that could normally carry only one of the original meanings (e.g. with Go. *saimala*), see GREEN (1995),

lution was that of extending the semantics of secular terms in order to entirely avoid the terms contaminated by the old religion (e.g. Lat. *redemptio* that originally meant only “buying back” or “ransoming”; or Lat. *gentes*, originally meaning only peoples other than that of the Romans, but now also the “pagans”, people other than the people of God). The downside to this method was the difficult reception of such a semantic extension, as it ran the risk that the Christian text or missionary would not manage to convey the intended Christian meaning to common terms (e.g. to military terms).

To identify the linguistic loan traffic in the case of a language such as Gothic is difficult, as it was preceded by the loan traffic from Greek to Latin. Inhabiting a territory where both these languages had significant influence, it is often impossible to be certain whether the Christian loanwords came into Gothic directly from Greek (which may still be safely considered as the primary giving language unless proven different, for this or that word) or came from Latin (which in turn had taken them from Greek).

3. *Religious Terms in Christianized Gothic*

What follows is an attempt to identify in the Gothic Bible a number of religious (ecclesiastical, liturgical etc.) terms in order to observe the manner in which they were borrowed, translated or converted, directly under the influence of Greek, or via Latin. This research is particularly encouraged on account of the very literal character of the Wulfilan translation of the NT⁷.

Some of the terms borrowed most likely from Latin are basic Christian words (e.g. *angel*, *apostle*, *gospel* etc.), therefore they may have entered Gothic before migrating West, during its Pontic and Danubian period, when the Goths shared a territory with local populations speaking that language. More abstract concepts such as **apaustulei* or

148. In such cases, the word selected out of two or more possibilities is a compromise that would require further pastoral instruction.

⁷ The main reference works are DE GABELENTZ, LOEBE (1843-1846), STREITBERG (1910), FEIST (1939), largely superseded now by LEHMANN (1986).

**aipiskeaupei* were borrowed directly from Greek, as they needed a more mature stage of the Gothic language⁸. Furthermore, for a long while already it has been reasonably assumed that some of the basic Christian terms in Gothic are pre-Wulfilanic, i.e. were borrowed from Christian populations encountered by the Goths before their own Christianization⁹. This assumption is based on what we know of the Cappadocian origin of the conversion of the Goths (hence the interaction with the Greek language), as well as of the Romanized populations of Danubian provinces (hence the interaction with Latin).

The Christianization of Gothic is also noticeable in the rendering of names, which I did not include in my list. A particular case is the theonym *Iesus Xristus*, which is likely to be a loan from Greek, via Latin¹⁰. Biblical place-names make also a case: it was noted that the names from the Holy Land, with which the Goths were not familiar before their contact with Christianity, have been rendered in a form closer to the Greek original (e.g. *Galeilaia*, *Iudaia* etc.), whereas the place-names from the Pontic, Danubian, or Asia Minor areas, which the Goths knew of, were rendered in a Gothicised, adopted form (e.g. *Galatija*, *Makidonija* etc.)¹¹. Finally, Greek, rather than Latin, influenced the Germanic languages spoken in Eastern-Central Europe, when it came to the loan of the names of the week. In order to avoid the names of the planets, which had been associated in the Hellenistic society with the “pagan” gods, the Greek speaking Christians had named the days as the first, the second, the third, etc., following the Hebraic model, except for Sunday (*kyriakehemera*, Lord’s Day). While the names of days in Gothic are not attested, we have the Bavarian names, which are likely loans from Gothic with the occasion of the “Gothic mission” in southeast Germany. In contrast to Germanic spoken beyond the Rhine (which had taken over the pagan Latin names, before Christianization), this eastern group reflects the Greek concern for avoiding the name of the pagan gods¹².

⁸ CORAZZA (1969), p. 96-97.

⁹ JELLINEK(1923), 443 ff.

¹⁰ JELLINEK (1923); CORAZZA (1969), p. 92.

¹¹ GREEN (1998), p. 286.

¹² GREEN (1998), p. 236-253; also, GREEN (2007), p. 145 and 158-159.

GREEK

LATIN

GOTHIC

LOANWORDS

ἄγγελος	<i>angelus</i>	aggilus/arkagillus, airus
“angel”, e.g. Luke 1:18 <i>Cod. Arg.</i> ; < Lat. < Gr. – KLUGE (1909) 135; CORAZZA (1969) 87; LEHMANN (1986) A41, arkagillus , I Tim. 4:16, of the oldest stratum – airus , etymology unclear, possible relationship with LLat. <i>arrenda</i> , Romanian <i>arîndez</i> (unless this is from Slavonic) – airus , “messenger”, is different from aggilus , in that it is a messenger on earth, not a heavenly one, even though it also appears as intercessor in the name of Christ, Gr. <i>προσβέειν</i> , 2 Cor. 5:20; LEHMANN (1986) A87.		
ἀνάθεμα	<i>anathema</i>	anaþaima, anaþema
“anathema”, “curse”; Rom. 9:3; < Gr. – LEHMANN (1986) A158.		
ἀπόστολος	<i>apostolus</i>	apaustaulus, apaustulus
“apostle”; e.g. John 13:16; < Lat. – CORAZZA (1969) 88; LEHMANN (1986) A188; also spelled apostolus , Luke 6:13.		
ἀποστολή	<i>apostolatus</i>	apaustaulei
“apostolate”, Gal. 2:8; < Gr. – CORAZZA (1969) 97, LEHMANN (1986), A187.		
ἄζυμα (pl.)	<i>azyma (pl.)</i>	azwme (pl.)
“unleavened bread”, gen. pl. only: daga azwme , “on the day of the unleavened bread”, Mark 14:12; < Gr. – LEHMANN (1986) A246.		
δαιμονίζεσθαι	<i>daemonium habere</i>	daimonareis
“possessed by a demon”, Luke 8:36 <i>Cod. Arg.</i> ; < Gr. – LEHMANN (1986) D6. CORAZZA (1969) 93 opts to choose between LLat.		

daemonarius (first in Jerome) and Gr. *δαμονιάριος* (first in Photius), giving preference to Lat. on account of older attestation and it being closer to the Gothic spelling (i.e. the lack of *t*).

<i>διάβολος</i>	<i>diabolus</i>	diabaulus
“devil”, John 6:70; < Lat./< Gr. – LEHMANN (1986) D16; <i>diabula</i> , 1 Tim 3:11. See also unhulpa .		

<i>διάκονος</i>	<i>diaconus</i>	diakaunus
“deacon”, 1 Tim. 3:12; < Gr. + < Lat. – EBBINGHAUS (2003) 119 assumes < Gr. (a first loan), then < Lat. It is likely both were known: CORAZZA (1969) 90, LEHMANN (1986) D17.		

<i>ἐκκλησία</i>	<i>ecclesia</i>	aikklesjo
“congregation”, 1 Cor. 14:23; < Gr. (probably), but impossible to establish with any certainty on account of the perfect Gr.-Lat. correspondence – JELLINEK (1923) 443, CORAZZA (1969) 93; certainly pre-Wulfilanic. LEHMANN (1986) A68 notes that it does not appear to have meant also “church building”, such as in third-century Latin.		

<i>ἐπίσκοπος</i>	<i>episcopus</i>	aipiskaupus
“bishop”, 1 Tim 3:2, Titus 1:7; < Lat. (= Gr.) – CORAZZA (1969) 88, LEHMANN (1986) A81.		

<i>ἐπισκοπή</i>	<i>episcopatus</i>	aipiskaupei
“office of bishop”, 1 Tim 3:1; < Gr., probably post-Wulfilanic – CORAZZA (1969) 97, LEHMANN (1986) A80.		

<i>ἐπιστολή</i>	<i>epistula</i>	aipistaule/aipistula
“epistle”, aipistaule , 2 Cor 3:2 < Gr./ aipistula , Neh. 6:17 < Lat. – CORAZZA (1969) 90-91, EBBINGHAUS (2003) 117, LEHMANN (1986) A82.		

<i>εὐαγγέλιον</i>	<i>evangelium/evangelio</i>	aiwaggeli/aiwaggeljo
“gospel”, aiwaggeli , 1 Cor. 9:23 < Lat. (VLat.?) <i>evangelio</i> / aiwaggeljo ,		

Mark 14:9 < Gr., hence pre-Wulfilanic – KLUGE (1909) 159. Also, **aiwaggelista**, Sk. 3:3 < Lat. *evangelista* and **aiwaggelijan**, “spread the gospel”, Gal. 4:13 < Gr./Lat. – LEHMANN (1986) A93-96.

<i>εὐλογία</i>		aiwlaugia
“blessing”, “gift”, 2 Cor. 9:5; < Gr. – CORAZZA (1969) 86 n2, LEHMANN (1986) A98.		
<i>εὐχαριστία</i>	<i>eucharistia</i>	aiwxaristia
“eucharist”, 2 Cor. 9:11; < Gr. – CORAZZA (1969) 86 n2, LEHMANN (1986) A100.		
<i>μαμμωνάς</i>	<i>mammona</i>	mammona
“money, wealth”, Matt. 6:24; < Gr., a loanword from Aramaic – LEHMANN (1986) M19.		
<i>παπάς</i>		papa
“old man”, “clergyman”, DeN. 1, 1; Cal. 1, 7; < Gr.; not <i>πάπας</i> = bishop – LEHMANN (1986) P3.		
<i>παράκλητος</i>	<i>paracletus</i>	parakletus
“Paracletus”, John 14:26; < Gr. – LEHMANN (1986) P4.		
<i>παρασκευή</i>	<i>parascene</i>	paraskaiwe
“preparation” [day], Mark 15:4, Matt. 27:62; < Gr. – CORAZZA (1969) 86 n2, LEHMANN (1986) P5.		
<i>πάσχα</i>	<i>pascha</i>	pascha
“Easter”, Lev. 2:41, pasxa , John 18:28; < Gr. – CORAZZA (1969) 86n2, LEHMANN (1986) P6.		
<i>πεντεκοστή</i>	<i>pentecoste</i>	paintekuste
“Pentecost”, 1 Cor. 16:8; < Gr. – CORAZZA (1969) 86 n2, LEHMANN (1986) P2.		

<i>προφήτης, -τεύειν</i>	<i>propheta/-izare</i>	praufetus (es)/praufetja/(n)
“prophet”, Luke 2:36, also “prophetess”, praufeteis and “false prophet”, liugna-praufetus , *galiuga-profetus , calque of <i>ψευδοπροφήτης</i> ; < Gr. See also below, “prophecy”, praufetjaandi , e.g. 1 Cor. 13:8 and “to prophesy”, praufetjan , Matt. 7:22; < Lat. – CORAZZA (1969) 92-93, LEHMANN (1986) P17, P18.		
<i>σάββατον</i>	<i>sabbatum</i>	sabbato
“Sabbath” > “Saturday”, e.g. John 9:14; < Gr., itself a loanword from Hebrew/Aramaic (<i>shabbath</i>) – LEHMANN (1986) S3.		
<i>συναγωγή</i>	<i>synagogue</i>	swnagoge
“synagogue”, Mark 1:21; < Gr. – CORAZZA (1969) 86 n2, LEHMANN (1986) S190.		
<i>ψαλμός</i>	<i>psalmus</i>	psalmon/psalmo
“psalm”, 1 Cor. 14: 26; < Gr. – CORAZZA (1969) 86 n2, LEHMANN (1986) P19.		

LOAN- TRANSLATIONS

<i>ἄβυσσος</i>	<i>abyssus</i>	afgrundipa
“abyss”, af- grundus , e.g. Luke 8:31, Rom. 10:7 – FEIST (1939) 5, MEADER (1978) 29.		
<i>ἀναθεματίζειν</i>	<i>anathematizare</i>	afaikan
“deny”, “renounce” > “curse”, Matt. 10:33, John 18:25; etymology uncertain – LEHMANN (1986) A8.		
<i>ἀσέβης</i>	<i>impius</i>	afguþs
“impious”, “godless”, 1 Tim. 1:9 – LEHMANN (1986) A17.		

<i>βαπτίζειν, -ίσμα, -ιστής</i>	<i>baptizare, -isma, -ista</i>	daupyan, daupeins, daupjands; cf. ufdaupjan
-------------------------------------	--------------------------------	--

“to baptize”, “baptism”, “[John] the Baptist”, e.g. Luke 3:7 (to baptize), John 13:26 (to dip in), Mark 1:9 (the Baptist), Luke 20:4 (washing) – LEHMANN (1986) D12.

<i>βλασφημεῖν, -ία</i>	<i>blasphemare, -ia</i>	wajamerjan, wajamereins
------------------------	-------------------------	------------------------------------

“to blaspheme”, 1 Tim. 1:20, Mark 7:22, from **wai**, “woe” and **merjan**, “to proclaim”, “to let know” – LEHMANN (1986) W8, M53; infrequently, **naiteins**, e.g. Mark 3:28 – LEHMANN (1986) N3; cf. **ganaitjan**, “to insult”, “to treat with dishonor” – LEHMANN (1986) G49.

<i>δαιμόνιον, δαίμων</i>	<i>daemonium/daemon</i>	unhulþo/unhulþa; skohsl
--------------------------	-------------------------	------------------------------------

“evil spirit”, **unhulþo**, appears frequently, e.g. Matt. 9:33; also **skohsl**, “demon”, Matt. 8:31 (etymology uncertain) and **wops** for Gr. *δαιμονισθείς*, “possessed by demons”, Mark 5:18; Mark 5:15, 16 (**wods, wodan**) – LEHMANN (1986) S93. Gothic has both loanwords and loan-translations for “demon” and “devil”.

<i>διάβολος</i>	<i>diabolus</i>	unhulþa
-----------------	-----------------	----------------

See above.

<i>ἐγκαίνια</i>	<i>encenia</i>	inniuþja
-----------------	----------------	-----------------

“Feast of the Dedication”, John 10:22; from **niujs**, “new”, **niuþja**, “newness” (“consecration”) – LEHMANN (1986) N23.

<i>ἐλεμσύνη</i>	<i>eleemosyna</i>	armaio
-----------------	-------------------	---------------

“mercy”, “almsgiving”, Gal. 6:16, calque after Gr. *ἐλεος*, “mercy”, “alms”, cf. **arman**, “to have pity” – LEHMANN (1986) A199-A200.

<i>εὐαγγελίζειν -ιζεσθαι</i>	<i>evangelizare</i>	wailamerjan
----------------------------------	---------------------	--------------------

“to preach good news”, e.g. Luke 1, 19, from **waila**, “well” and

merjan, “to proclaim”, “to announce” – LEHMANN (1986) M53.

<i>μαμμωνάς</i>	<i>mamma</i>	faihuḅpraihna
“riches”, e.g. Luke 16:9, from faihu , “property”, “possessions” and *ḅpraihns , “heap”, cf. ḅpreihan , “crowd” – LEHMANN (1986) F7.		

<i>μυστήριον</i>	<i>mysterium</i>	runa
“mystery”, “counsel”, Luke 2:10, “mystery” or “secret”, 1 Cor. 13:2, “counsel”, Matt. 27:1, Mark 3:6 – LEHMANN (1986) R32.		

<i>όλοκαύστωμα</i>	<i>holocaustoma</i>	alabrunsts
“burnt offering”, Mark 12: 33, from alls , “all”, and brinnan , “to burn” – LEHMANN (1986) A109.		

<i>παραβολή</i>	<i>parabola</i>	gajuko
“parable”, Phil. 4:3; cf. gajuk , “pair”, “companion” – LEHMANN (1986) G28.		

<i>προφητεύειν</i>	<i>prophetare</i>	fauraqīḅan
“to tell beforehand”, “to prophesy”, Matt. 11:13, from faura , “in front of” + qīḅan , “to say” – LEHMANN (1986) Q9.		

<i>σκηνοπηγία</i>	<i>scenopegia</i>	hleḅprastakeins
“Feast of Tabernacles”, John 7:2; hleḅpra , “tent”, and stikan , “to stick” – LEHMANN (1986) H79.		

<i>συναγωγή</i>	<i>synagoga</i>	gaqumḅs
“synagogue”, Mark 5:26, “assembly”, 2 Thess. 2:1 – LEHMANN (1986) G54; cf. qīman , “to come”, “to become”, “to arrive” – LEHMANN (1986) Q6.		

<i>σινείδησις</i>	<i>conscientia</i>	miḅwissei
“conscience”, “consciousness”, 1 Cor. 8:10; cf. witan , “to know” – LEHMANN (1986) M74, GREEN (1995) 148.		

<i>σχίσμα</i>	<i>schisma</i>	missaqiss
“schism”, “difference of opinion”, John 7:43, missa , “false”, “different” + * qiss , from qīḅan , “to say”; cf. ana-qiss – LEHMANN (1986) M70.		

<i>σπένδειν</i>		hunsljan
“to sacrifice”, 2 Tim. 4:6; cf. hunsj , n. “sacrifice” – LEHMANN (1986) H109.		

<i>σώσαι, σωτέρ, σωτερία</i>	<i>salvo, salvator, salus</i>	nasjan, nasjands, naseins
“to save”, Luke 9:24; “saviour”, Luke 2:11; “salvation”, Luke 19:9 – LEHMANN (1986) N7.		

<i>ὕποκριτής</i>	<i>hypocrita</i>	liuta (“hypocrite”)
“deceiver”, “hypocrite”, Luke 5:42; cf. liutei , “hypocrisy”, “treachery”, Mark 7:22; liuts , “deceitful” – LEHMANN (1986) L53.		

<i>ψευδοπροφήτης</i>	<i>pseudopropheta</i>	liugnapraufetus, galiugapraufetus
“lying prophet”, Matt. 7:15; cf. liugan , “to tell a lie” – LEHMANN (1986) L51.		

LOAN-MEANINGS

<i>ἅγιος/ ἱερός</i>	<i>sanctus/ sacer</i>	weihs
“holy”, “sanctified”, Titus 1:8 – LEHMANN (1986) W46. Wulfila probably avoided deliberately the use of the other word that existed in his time, hailags , attested on the “pagan” ring of Pietroasa (unless the notoriously difficult interpretation of the inscription gives us false evidence – LEHMANN, 1986, H11), which he resented for its common use alongside hailagaz , the divine protection against the foes (by means of helmets or amulets, for instance) bestowed on the rulers and the pagan priests. For Wulfila, the Christian understanding of blessing		

should not imply that Christ, like the pagan gods, presides over warfare – see SCARDIGLI (1973) 219-223, GREEN (1998) 360-362.

<i>σέβεσθαι/λατρεύειν</i>	blotan
---------------------------	---------------

“to serve”, “honor”, 1 Tim. 2:10, Mark 7:7, Luke 2:37 – LEHMANN (1986) B83; originally meant to sacrifice (in pagan practices), but Wulfila uses it for “to serve” or “to worship”, in general reference to fasting, prayer and good deeds. The meaning “to sacrifice” (i.e. by pagans or Jews) was rendered instead using **hunsljan** – GREEN (1998) 208.

<i>στοιχεῖα</i>	<i>elementa</i>	stabeis
-----------------	-----------------	----------------

“elements”, Gal. 4:3; the Greek and Latin terms belong to Roman and Hellenistic astrology, denoting the powers of fate (the elements of the world) dictating over man’s life. A pagan Germanic word for fate, **stabeis** was probably used by Wulfila with the intention to oppose the belief in fate of the pagan Goths – see GREEN (1998) 382-383, EBBINGHAUS (2003), 105-108.

<i>ψυχή</i>	<i>anima</i>	saiwala
-------------	--------------	----------------

“soul”, Matt. 6:25, etymology unknown – LEHMANN (1986) L51; originally stood for the spirit of the dead only but Christianization had its semantics expanded to include the spirit of life, which had been previously rendered by ***ferh** – GREEN (1995) 148.

REFERENCE LIST

- CORAZZA, Vittoria, 1969, *Le parole latine in gotico*, Rome: Accademia Nazionale dei Lincei.
- DE GABELENTZ, H. C., LOEBE, J., 1843-1846, *Ulfilas: Veteris et Novi Testamenti versionis Gothicae fragmenta quae super sunt ad fidem codd. castigata Latinitate donata adnotatione critica instructa cum glossario et grammatica linguae Gothicae*, vol II.1, Brockhaus [reprinted, *Glossarium gothicum-latinitum* (PL 18)].
- EBBINGHAUS, Ernst A., 2003, *Gotica: kleine Schriften zur gotischen Philologie*, Innsbruck.

- FEIST, Sigmund, 1939, *Vergleichendes Wörterbuch der Gotischen Sprache*, 3ed., Leiden: Brill.
- FRIEDRICHSEN, G. W. S., 1926, *The Gothic Version of the Gospels. A Study of its Style and Textual History*, Oxford University Press.
- FRIEDRICHSEN, G. W. S., 1939, *The Gothic Version of the Epistles. A Study of its Style and Textual History*, Oxford University Press.
- GREEN, Dennis H., 1995, *The Rise of Germania in the Light of Linguistic Evidence*, in Giorgio Ausenda (ed.), *After Empire. Towards an Ethnology of Europe's Barbarians*, p. 143-162, Woodbridge: Boydell Press [reprinted 2002].
- GREEN, Dennis H., 1998, *Language and History in the Early Germanic World*, Cambridge University Press.
- GREEN, Dennis H., 2007, *Linguistic and Literary Traces of the Ostrogoths*, in Samuel Barnish, Federico Marazzi (eds.), *The Ostrogoths From the Migration Period to the Sixth Century: An Ethnographic Perspective*, p. 387-416, Woodbridge: Boydell Press.
- HEATHER, Peter and MATTHEWS, John, 1991, *The Goths in the Fourth Century*, Liverpool University Press.
- JELLINEK, Max H., 1923, "Zur christlichen terminologie im gotischen", *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 47: 434-47.
- KLUGE, F., 1909, "Gotische Lehnworte im Althochdeutschen", *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 35: 124-60.
- LEHMANN, Winfred P., 1986, *A Gothic etymological dictionary: based on the third edition of Vergleichendes Wörterbuch der Gotischen Sprache by Sigmund Feist*, Leiden: Brill.
- LEHMANN, Winfred P., 1994, *Gothic and the Reconstruction of Proto-Germanic*, in E. Koenig and J. van der Auwera (eds.), *The Germanic Languages*, p. 19-37, London and New York: Routledge.
- MEADER, Clark D., Jr., 1978, *A Gothic-Greek-English Dictionary of the Gothic Version of Paul's Letter to the Romans*, Pennsylvania State Univ. diss.
- MÎRȘANU, Dragoș, 2009a, *The Aesthetic 'Shadow' of Gothic Arianism: Archaeology, Architecture and Art in the Age of Heresies*, in Mihail Neamțu and Bogdan Tătaru-Cazaban (eds.), *Memory, Humanity, and Meaning. Selected Essays in Honor of Andrei Pleșu's Sixtieth Anniversary*, 397-418, Bucharest: Zeta Books.

- MÎRȘANU, Dragoș, 2009b, “Further Notes on the Aesthetic ‘Shadow’ of Gothic Arianism in Ravenna”, in *Studii Teologice* 5 (n.s), no. 4, p. 199-212, Bucharest.
- MORHMANN, Christinne, 1957, “Linguistic Problems in the Early Christian Church”, in *Vigiliae Christianae* 1, no. 1, p. 1-36.
- MOSSE, Fernand, 1956, *Manuel de la langue gothique. Grammaire, textes, notes, glossaire*, Paris: Aubier, éditions Montaigne (nouvelle éd.).
- SCARDIGLI, Piergiuseppe, 1973, *Die Goten: Sprache und Kultur*, trans. B. Vollmann, München: C. H. Beck.
- SCARDIGLI, Piergiuseppe, 1998, *Gotische Bibel. Philologische und gotische Schrift*, in *Reallexicon der germanischen Altertumskunde*, 2ed., XII, p. 448-450; p. 455-458, Berlin: de Gruyter.
- SCHÄFERDIEK, Knut, 1997, *L’arianisme germaniques et ses conséquences*, in Michel Rouche (ed.), *Clovis histoire et mémoire 1. Clovis et son temps, l’événement*, p. 185-198, Paris.
- SCHÄFERDIEK, Knut, 1998, *Gotische Bibel. Kirchengeschichtliches und Skeirens*, in *Reallexicon der germanischen Altertumskunde*, 2ed., XII, p. 445-448; p. 450-453, Berlin: de Gruyter.
- STREITBERG, Wilhelm, 1910, *Die gotische Bibel II. Gotisch-Griechisch-Deutsches Wörterbuch*, Heidelberg.
- STREITBERG, Wilhelm, 1919, *Die gotische Bibel I* (text), Heidelberg.

ABBREVIATIONS

Aram. = Aramaic; Cal. = *Gothic Calendar*; Cod. Arg. = *Codex Argenteus*; DeN. = *Deed of Naples*; Go. = Gothic; LLat. = Late Latin; VLat. = Vulgar Latin; Sk. = *Skeireins*.

„POURQUOI LEUR PARLES-TU EN PARABOLES?”
(Matthieu 13, 10)

Prof. dr. Andrei PLEȘU
Colegiul Noua Europă
aplesu@nec.ro

RÉSUMÉ La parabole christique n’essaie pas d’offrir un éventail commode de réponses, mais d’inviter dans l’espace de la question (qui, dans une première phase peut être celui de la perplexité). Comme tout l’enseignement du Christ, l’enseignement sur les paraboles est fait de nuances, de surprises, de paradoxes. Rien ne se laisse „systématisé” géométriquement, défini de façon linéaire, ceint de manière dogmatique. La parabole est une dilution savante, une subtile manœuvre pédagogique à la mesure de la fraîcheur des nourrissons, et, en même temps, une intensification du mystère, destinée à garder à distance les non initiés. Autrement dit, les paraboles appellent et en même temps, tiennent à distance. Comme dans le *Noli me tangere*, la toile de Correggio du Prado, dans laquelle Jésus arrête de la main droite l’élan de Marie Madeleine, tout en la convoquant par le geste de la main gauche, vers un trajet anagogique.

MOTS-CLÉS Le Nouveau Testament, les paraboles christiques.

Afin de transmettre ce qu’il avait à transmettre, Jésus a choisi comme modalité de s’exprimer, de parler en paraboles. Cela veut dire que la parabole lui a semblé être, du point de vue structurel, en accord avec Soi-Même, avec la substance de ce qu’il voulait transmettre et avec le niveau de réceptivité des auditeurs.

Autrement dit, étant donné le contexte où il parlait, l’auditoire visé et la mission qu’il avait à accomplir, la parabole lui a semblé être le procédé optimal. D’ailleurs, à travers tout ce qu’il fait et tout ce qu’il dit,

Jésus même est, on l'a déjà dit, „une parabole en acte”¹. Puisque le thème de prédilection de Son discours était le Royaume de Dieu, donc un domaine qui „n'est pas de ce monde”, le message christique ne pouvait être, du moins dans une première étape de Sa prédication, qu'allusif, codifié, indirect.

Les choses semblent claires. Et pourtant, dans les évangiles synoptiques, on peut lire qu'il y a un moment où les disciples se montrent étonnés par la décision de Jésus de parler en paraboles (Mt. 13, 10, Marc 4, 10 et d'une façon plus atténuée, concernant une seule parabole, Luc 8, 10). La question des disciples („Pourquoi leur parles-tu en paraboles?“) est un petit peu surprenante dans l'ambiance judaïque où chaque maître faisait appel de manière habituelle à ce procédé didactique. En utilisant des paraboles, Jésus s'inscrivait dans une solide tradition locale qui a continué, d'ailleurs, de fonctionner jusqu'à très tard, dans la modernité². Les traducteurs de la Septante avaient choisi de traduire par „parabole” un terme judaïque (*mashal* pl. *mesbalim*) richement représenté dans les textes vétérotestamentaires et dans le monde sémitique en général³. Nous

¹ Cf. Robert Farrar Capon, *Kingdom, Grace, Judgment*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, 2002, p. 1. Voir également Walter P. Weaver, *Jesus as Parable*, dans James H. Charlesworth and Walter P. Weaver (editors), *Earthing Christologies. From Jesus' Parables to Jesus the Parable*, Trinity Press International, 1995, p. 19-45, ou bien, d'un autre point de vue, J. J. Vincent, *The parables of Jesus as Self-Revelation*, dans „Studia Evangelica. Papers presented to the International Congress on «The Four Gospels in 1957»” held at Christ Church, Oxford, 1957 (edited by Kurt Aland, F. L. Cross, Jean Danielou, Harald Riesenfeld and W. C. Van Unnik), Akademie-Verlag Berlin, 1959, p. 79-99. Cf. aussi Georg Baudler, *Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse*, Calwer/Kösel, Stuttgart/München, 1986, p. 298-314 („Jesus – das Gleichnis Gottes”).

² Il suffit de rappeler le cas du hassidisme, ou bien la personnalité du rabbin Ya'aqov ben Wolf Kranz (1741-1804), connu sous le nom de Dubno Maggid, dont on dit qu'il ne parlait qu'en paraboles. Cf. Herman A. Glatt, *He Spoke in Parables: The Life and Work of the Dubno Maggid*, New York, 1957.

³ Pour l'emploi du terme dans le monde sémitique, cf. Otto Eißfeldt, *Der Maschal im Alten Testament*, Giessen, Alfred Töpelmann, 1913; Maxime Hermaniuk C. SS. R., *La Parabole Evangélique. Enquête exégétique et critique*, Desclee de Brouwer, Paris, Biblioteca Alfonsiana, Louvain, 1947, p. 62-189. Cf. aussi C. Thoma, S. Lauer, *Die Gleichnisse der Rabbinen*, Erster Teil: Pesiqta deRav Kahana (PesK), Einleitung, Übersetzung, Parallelen, Kommentar, Texte, „Judaica et Christiana” 10, Bern etc.,

ne rentrons pas ici dans la problématique ample des rapports qui existent entre les paraboles de l'Ancien Testament, les paraboles rabbiniques et celles du Nouveau Testament⁴. Il est vrai que la question concernant l'utilité des paraboles au niveau du discours philosophique de Jésus aurait du sens surtout dans un milieu non juif, non familiarisé avec les habitudes pédagogiques des juifs. D'où le présupposé de certains exégètes que dans les passages mentionnés, on a affaire soit à un programme „universaliste” des évangélistes, soit à des passages rajoutés, de manière éclaircissante, par l'Eglise primaire.

A une première analyse, la décision „élitiste” de Jésus est fort troublante. Elle semble contredire non seulement l'usage traditionnel de la parabole (1) et le style christique en général (2), mais aussi de nombreux autres textes des Evangiles (3).

1. De manière traditionnelle, le discours judaïque faisait appel aux paraboles pour *éclaircir* une idée, ou un texte. La parabole était donc, une procédure *simplificatrice*: elle se proposait, en général, de réduire, par une illustration à la portée de tout le monde, par une comparaison intuitive, l'obscurité ou la subtilité difficilement abordable d'un passage scripturaire. Jésus semble décidé à faire exactement le contraire: il veut *compliquer* les choses jusqu'à les rendre inintelligibles. Non pas ramener la vérité au niveau „populaire”, accessible à tout le monde, mais au contraire, la camoufler, la soustraire à la perception commune. On

1986 et H. N. Bialik, H. Rawnitzki (eds.), *The Book of Legends. Sefer ha-Aggadah*, New York, 1992.

⁴ Cf. *infra*, p. 4. Pour le moment, mentionnons seulement quelques travaux de référence: Paul W. J. Fiebig, *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1904; Idem, *Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1912; C. Westermann, *Vergleiche und Gleichnisse im Alten und Neuen Testament*, „Calwer theologische Monographien” 14, Stuttgart, 1984; P. Dschulnigg, *Rabbinische Gleichnisse und das Neue Testament. Die Gleichnisse der PesK im Vergleich mit den Gleichnissen Jesu und dem Neuen Testament*, „Judaica et Christiana” 12, Bern etc. 1988 et, plus récemment, Catherine Hezser, *Rabbinische Gleichnisse und ihre Vergleichbarkeit mit neutestamentlichen Gleichnissen*, dans Ruben Zimmermann et Gabi Kern (Hrsg.), *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008.

pourrait dire, en d'autres mots, que tandis que les rabbins se servaient de paraboles pour éclairer les zones sombres de leur message, Jésus s'en sert pour obturer la lumière, pour entretenir une atmosphère de clair-obscur. Il ne veut pas – affirme avec insistance Robert Farrar Capon – donner satisfaction à ses auditeurs par une clarté accrue, mais plutôt, attirer leur attention sur la façon insatisfaisante dont ils comprennent et expliquent couramment les choses⁵. „N'avez-vous pas compris?“ – semble demander l'herméneute rabbinique à ses interlocuteurs. „Alors, je vais vous raconter une histoire éclairante!“ „Vous pensez avoir compris?“ – résonne, au contraire, de manière socratique la question de Jésus. „Alors, je vais vous raconter une histoire. Vous verrez que vous n'avez pas bien compris.“

Nous ne devons cependant pas abuser de ce contraste. Tout d'abord, toutes les paraboles d'Israël ne sont pas explicites. Un exemple caractéristique est représenté par le passage d'Ezéchiel (17, 1-10) sur les deux aigles et la vigne née des cèdres du Liban. Nous avons affaire à une parabole qui n'est pas du tout transparente en soi, ce qui rend nécessaire une explication supplémentaire (17, 11-16). Il est vrai qu'en général, les paraboles sémitiques incluent une stratégie divulgatrice, mais la dimension „énigmatique“ y est souvent présente, soit dès le début, comme le soutiennent des exégètes tels C. A. Bugge, P. Lagrange, ou P. Fonck, soit à une époque tardive, de la littérature deutéro-canonique, comme le soutiennent d'autres (A. Jülicher, A. Loisy)⁶. Par conséquent, Jésus ne contredit pas entièrement la pédagogie de l'ambiance où il se meut, même s'il insiste davantage sur le caractère *voulu* indéchiffrable des paraboles, lorsque celles-ci s'adressent à ceux „de dehors“. Par rapport aux exercices paraboliques des autres Juifs, „l'originalité“ christique est d'un autre type. Il est vrai que certains la contestent sans hésiter, en déclarant que la forme de la parabole a été créée par les sages d'Israël avant Jésus, de façon à ce qu'il ne lui restât plus que de développer un moule qui existait déjà⁷. Il est important de préciser de quelles paraboles israéliennes on parle. Les paraboles vétérotestamentaires – notamment exégétiques –

⁵ R. F. Capon, *op. cit.*, p.5.

⁶ Pour plus de détails, cf. Maxime Hermaniuk, *op. cit.*, p 120 et les suivantes.

⁷ Cf. David Flusser, *Jewish Sources in Early Christianity*, MOD Books, Tel Aviv, 1989, p. 66.

sont nettement différentes des paraboles christiques, plus directes, non livresques, qui manipulent la matière première de la vie quotidienne. Des ressemblances peuvent être trouvées surtout avec les paraboles rabbiniques, qui deviennent courantes néanmoins à peine après l'an 70 apr. J.-C., ce qui pousse certains chercheurs à affirmer que Jésus est le premier grand utilisateur de paraboles et que „ses paraboles sont de manière évidente différentes de toutes les autres narrations connues par l'Antiquité hellénistique et greco-romaine, y compris des paraboles rabbiniques”⁸. On peut donc soutenir l'„originalité” de Jésus, mais elle ne réside pas dans l'utilisation de la parabole comme *lógos skoteinós*, en tant que manière de parler „ombrageuse”. La parabole flirte partout avec un certain coefficient de mystère.

2. Une autre catégorie de commentateurs observent que la disjonction dramatique proclamée par Jésus entre ses proches et „ceux de dehors” contrevient nettement au style christique en général. Le trajet humain du Sauveur n'est pas un trajet de l'exclusion; il ne cultive pas de façon systématique l'excommunication. Jésus a une mission de type universel et par conséquent, il s'adresse à tout le monde, sans discrimination. En général, ses rapports avec la foule ne sont pas marqués d'antagonisme. Au contraire. Jusqu'à la veille de sa mise à croix, la foule Le sympathise, L'écoute, Le suit. Quant à lui, il s'abandonne à elle, sans hésiter: il l'instruit, il la nourrit, l'enthousiasme par des miracles et des guérisons spectaculaires. Jésus ne refuse à personne le bien qu'Il peut faire. Et les „bénéficiaires” lui sont toujours reconnaissants. D'ailleurs, dans l'évangile même selon Marc, les endroits où il s'agit des rencontres entre Jésus et la foule sont très nombreux. Après les guérisons de

⁸ James Breech, *Jesus and Postmodernism*, Fortress Press, Minneapolis, 1989, p. 24-25. Pour plus de détails, cf. Arland J. Hultgren, *The Parables of Jesus. A Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan/Cambridge U.K., 2002, p. 5-11. Hultgren propose une définition à six points de l'unicité des paraboles christiques: (1) La manière directe d'engager la participation de l'auditoire, (2) Le caractère non livresque, (3) La liaison avec l'expérience quotidienne, (4) La dimension théologique, sans trop d'abus en matière d'abstractions, (5) Le recours à l'élément-surprise, au comportement atypique, imprévisible, (6) Le dosage sans précédent entre la tradition philosophique judaïque et la tradition eschatologique.

Capharnaüm, „toute la ville était rassemblée devant sa porte” (1, 33: la porte de la maison de Simon, où se trouvait le Guérisseur). „Tous te cherchent”, lui disent les disciples (1, 37), „et il s’assembla un si grand nombre de personnes que l’espace devant la porte ne pouvait plus les contenir” (2, 2): le paralytique a dû être descendu dans la maison où il était par une ouverture du toit „à cause de la foule” (2, 4). „Ils étaient tous dans l’étonnement et glorifiaient Dieu, disant: Nous n’avons jamais rien vu de pareil” (2, 12). Dans son zèle d’accompagner Jésus, la foule est de plus en plus intrépide (3, 7, 10). „Les gens s’étaient rassemblés par milliers, au point de se fouler les uns les autres” écrit Luc aussi (12, 1). Mais revenons à l’évangile selon Marc: les gens viennent „de la Galilée et de la Judée et de Jérusalem et de l’Idumée et d’au-delà du Jourdain, et des environs de Tyr et de Sidon” (3, 7-8). Le petit groupe qui se trouve autour du Maître n’arrive même plus à manger à cause de la foule (3, 20); quant à Jésus, afin de parvenir à prêcher, il s’éloigne des adulateurs et monte dans une barque, d’où il parle à ceux qui se trouvaient sur le rivage (4, 1).

Après la Transfiguration, la foule „fut surprise” et „on accourut pour le saluer” (9, 14-15). Les principaux sacrificateurs et les scribes n’osent pas toucher à celui qu’ils ressentaient comme leur ennemi, justement à cause de l’admiration massive montrée par la foule (11, 18, ou bien 12, 12). A son tour, Jésus est ému de compassion: „Je suis ému de compassion pour cette foule; car voilà trois jours qu’ils sont près de moi et ils n’ont rien à manger” (8, 2). Enfin, de la façon la plus claire possible, le passage 10, 1 semble être fait exprès pour contredire le texte de 4, 11-12: „... La foule s’assembla de nouveau près de lui et, selon sa coutume, il se mit encore à l’enseigner”⁹. L’instruction de la foule est donc pour Jésus une occupation constante, devenue habituelle. Son auditoire est, par définition, global: „Venez à moi, vous tous ...” (Mt. 11, 28). Comment pouvait donc celui qui était „doux et humble de cœur” (Mt. 11, 29), Celui qui était pas venu „non pour juger le monde” (Jn. 12, 47), afficher un programme de la punition définitive, de la différenciation cruelle de ses auditeurs? La réponse que lui attribue l’Evangile selon Marc (4, 11-12) est d’une cruauté inadmissible, sinon carrément

⁹ Pour des commentaires à tous les passages cités, cf. Hermaniuk, *op. cit.*, p. 304-307.

„scandaleuse du point de vue théologique”¹⁰. „C’est absurde” – affirme T.W. Manson¹¹. Si l’intention de Jésus avait été celle d’obturer la compréhension, le repentir, le pardon, au milieu de la foule, n’aurait-il pas été plus logique de se taire tout simplement? Pourquoi perd-il pourtant son temps à raconter des histoires sibyllines, impénétrables?

N’allons pas plus loin avant d’attirer l’attention sur certaines nuances du discours christique, qui ne permet pas de conclusions linéaires. Jésus n’est pas un animateur populaire euphorique. Sa charité pour la foule n’est pas une forme d’idolâtrie et ne suppose pas une doctrine populiste glauque. Le maître n’est pas disposé à ménager, sans arrêt, ses apprenants et le cas échéant, il sait se montrer menaçant. Il est curieux que cette dimension de sa rhétorique ne se manifeste pas, comme on pourrait s’y attendre, dans la version évangélique de Marc. Mais elle est évidente chez Matthieu (11, 20-23) et chez Luc (10, 13-15), lorsque Jésus prophétise avec réprobation à l’adresse des pécheurs de Chorazin, de Bethsaïda et de Capharnaüm, c’est-à-dire justement des cités où il n’avait pas été parcimonieux en matière de miracles. Quelques signes d’exaspération apparaissent toutefois chez Marc aussi: „Race incrédule, jusqu’à quand serai-je avec vous? Jusqu’à quand vous supporterai-je?” (9, 19). Ou bien chez Luc: „... si vous ne vous repentez, vous périrez tous également” (13, 5). Conclusion (provisoire): la réponse abrupte de Jésus à la question des disciples concernant l’utilité de leur parler en paraboles est difficilement domptable du point de vue herméneutique: le Sauveur ne peut pas hurler comme un ange exterminateur, mais il n’est pas non plus un prédicateur „soft”, quelqu’un qui distribue négligemment des indulgences. Il doit avoir des raisons solides pour arborer, malgré son cœur tout charitable, la gesticulation de l’exclusion.

3. Les textes des évangiles soulèvent néanmoins d’autres obstacles pour l’analyse cohérente de la réponse christique. D’abord, il est clair que

¹⁰ L’expression appartient à John C. Meagher, *Clumsy Construction in Mark’s Gospel: A Critique of Form- and redaktionsgeschichte*, dans „Toronto Studies in Theology”, nr. 121 (1979), cité apud A. J. Hultgren, *op. cit.*, p. 460.

¹¹ T. W. Manson, *The Teaching of Jesus*. Studies in its form and content, Cambridge University Press, 1935, p. 76, apud Hultgren, *op. cit.*, p. 458.

Jésus ne parle pas en paraboles seulement à „ceux de dehors“. Un tas de paraboles s'adressent aux disciples, d'autres aux ennemis (les principaux sacrificateurs et les scribes) et d'autres à la foule au sens large. D'autres, enfin, sont dites devant un auditoire mélangé, où les trois catégories se retrouvent. Il est vrai que les disciples bénéficient aussi, en général, des interprétations détaillées de la part du Maître, mais on ne peut pas dire qu'à cause de leur qualité spéciale, ils sont épargnés du langage parabolique qui doit décourager les „non initiés“. Ensuite, il faut se demander qui sont, au fond, „ceux de dehors“ et ceux des alentours et à quel point la différence de perspicacité d'entre eux est claire. „Ceux de dehors“ seraient-ils les „opposants“ de Jésus, ou bien avec eux y aurait-il aussi les foules opaques, indifférentes ou incapables de passer au-delà du tout-fait d'une sagesse conventionnelle? Il s'en suit du texte que le groupe des „refusés“ inclut en bloc tous ceux qui ne font pas partie du cercle de ceux qui „l'entouraient avec les douze“ (Mc. 4, 10). D'un autre côté, une certaine différenciation existe aussi parmi „ceux de dedans“. Dans le chapitre 13 de l'Évangile selon Marc, on apprend que certains mystères concernant l'avènement du Fils de l'Homme sont confiés seulement à Pierre, Jacques, Jean et André, qui lui ont fait des questions „en particulier“ (13, 3)¹². Pour la Transfiguration, Jésus choisit pour témoins seulement Pierre, Jacques et Jean (Mt. 17, 1). Les autres disciples seraient-ils „en dehors“? Un dernier problème: on pourrait dire qu'à la différence des ennemis et du peuple pécheur, les disciples ont le don de la compréhension. A eux, „il leur a été donné de connaître“ des mystères inaccessibles, tandis que le reste des auditeurs „en voyant, ils ne voient point et en entendant, ils n'entendent ni ne comprennent“. En réalité, les choses ne se passent pas toujours de cette façon: à plusieurs endroits des évangiles, Jésus est obligé de constater, non sans une pointe d'exaspération, que ses disciples peuvent être aussi obtus que „ceux de dehors“. Les proches semblent ne pas comprendre, par exemple, la parabole du semeur: „Vous ne comprenez pas cette parabole? Comment donc comprendrez-vous toutes les paraboles?“ (Mc. 4, 13). „Vous aussi êtes-vous donc sans intelligence?“ (Mc. 7, 18). „Le cœur endurci“ dont parlait Isaïe semble être devenu, tout d'un coup, l'attribut des

¹² Cf. Hermaniuk, *op. cit.*, p. 321-322, et Hultgren, *op. cit.*, p. 455.

„ésotériques” également: „... ils n’avaient pas compris le miracle des pains, parce que leur cœur étaient endurci” (Mc. 6, 52). „Etes-vous encore sans intelligence, et ne comprenez-vous pas? Avez-vous le cœur endurci? Ayant des yeux, ne voyez-vous pas? Ayant des oreilles, n’entendez-vous pas?” (Mc. 8, 17-18). Les apôtres sont encore moins préparés à comprendre la prophétie – toute explicite qu’elle soit – de leur Maître, concernant sa mort proche et sa Résurrection: „Mais ils ne comprirent rien à cela; c’était pour eux un langage caché, des paroles dont ils ne saisissaient pas le sens” (Lc. 18, 34). Inversement, „ceux de dehors” comprennent parfois très bien de quoi il s’agit: après avoir entendu la parabole des vigneron indignes (Mc. 12, 1-9), les principaux sacrificateurs, les scribes et les anciens de la cité savent parfaitement qu’elle avait été dite „pour eux” (Mc. 12, 12).

L’exégèse de tous les temps a donc eu de nombreuses raisons pour considérer le passage de l’évangile de Marc 4, 11-12, avec un sentiment de frustration. On a cherché, assidûment, des solutions philologiques, historiques et dogmatiques, qui fassent supportable du point de vue théologique la dureté de Jésus à l’égard de ceux qui ne méritent *que* des paraboles... Jésus ne parlerait-il que pour quelques élus? Serait-il admissible du point de vue chrétien de tenir à l’écart ceux qui ne font pas partie de son entourage immédiat? L’opacité des disciples serait-elle tolérable, tandis que l’opacité de la masse serait coupable pour toujours? Et si certains sont condamnés d’emblée à ne pas comprendre et à ne pas être pardonnés, aurait-on affaire, dans ce passage, à un argument en faveur de la prédestination?¹³

Dans leur effort d’éclaircir un texte si prétentieux, les philologues ont choisi, comme ils le font souvent, la solution la plus tranchante: le texte est si bizarre qu’il doit être tout simplement remis en question. Très probablement, il ne doit pas être authentique. Il s’agit d’une intercalation (accidentelle ou volontaire), un ajout inopportun (de Marc, ou peut-être d’autres, postérieurs à lui). Surtout lorsqu’ils travaillent sur des textes anciens, les grammairiens préfèrent spontanément douter plutôt de l’histo-

¹³ Cf. Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, 1913, p. 400 et les suivantes, apud Dr. Max Meinertz, *Die Gleichnisse Jesu*, Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, Münster (Weste), 1948, p. 83, n. 4.

ricité du texte que de leur propre intelligence. De cette façon, le problème est réglé rapidement et définitivement. Malheureusement, l'assurance strictement philologique est reprise par de nombreux, très respectables, universitaires et théologiens, depuis A. Jülicher, W Bousset, R. Otto et A. Loisy, jusqu'à Montefiori, Lowrie, B. T. D. Smith et d'autres¹⁴. Pour eux, le texte n'est pas plausible en tant que discours christique. Et il ne l'est pas à cause de la conjonction grecque *hína* („pour que“), une conjonction qui introduit donc une subordonnée finale, résultat d'une intention claire. Chez Marc et chez Luc aussi, l'emploi de cette conjonction prouve le but assumé par Jésus lorsqu'il parle à „ceux de dehors“ en paraboles: il faut qu'il les empêche de comprendre. Or, ce but est complètement étranger à la prédication et à la mission christique dans son ensemble. *Ergo*: le texte est suspect. On remarque aussi l'intention de remettre en question non pas le texte, mais sa traduction.

On a identifié des endroits, dans les écrits de langue grecque (chez Epictète, chez Jean Chrysostome et chez beaucoup d'autres), où *hína* a un sens causal: la conjonction n'y signifie plus „pour que“, mais „parce que“. Plus que cela: dans une étude de 1927 sur la langue des évangiles, M. Pernod s'évertue à signaler dans le texte même du Nouveau Testament (par exemple, dans l'Apocalypse 14, 13; 16, 15, ou bien 22, 14) des utilisations causales de cette conjonction¹⁵. Pour soutenir cette interprétation, on invoque la version de Matthieu, où *hína* est remplacé par *hóti*. *Hóti* introduit, sans aucun doute, une explication de type causal: „je leur parle en paraboles parce qu'en voyant, ils ne voient point.“ Le justicier punitif des évangiles de Marc et de Luc (accepté comme tel dans les commentaires d'Augustin et de Thomas d'Aquin) devient chez Matthieu plutôt un orateur charitable: Il atténue, à travers les paraboles, la lumière aveuglante de Sa vérité, de façon à ce que les auditeurs non initiés ne soient pas troublés, ou bien, en admettant qu'ils comprennent ses dires, qu'ils ne se conduisent pas de manière hostile en ajoutant ainsi à l'obtusité initiale le péché du blasphème.

Bref, lorsqu'il s'agit de non initiés, à la place d'une évidence aveuglante, Jésus préfère une semi-obscurité, une non évidence qui stimule

¹⁴ Pour des détails et la bibliographie, cf. Hermaniuk, *op. cit.*, p. 11-13.

¹⁵ Cf. Hermaniuk, *op. cit.*, p. 312-316.

l'attente de la lumière et la prépare. C'est l'hypothèse de travail de grands théologiens, dont Jean Chrysostome (ou parmi les modernes, P. Lagrange). Si toutefois, on accepte le sens final de *hína*, il nous reste à insister sur la traduction de *mēpote* par „si ne” (au lieu de „afin que”), et alors, tout d'un coup, le texte proposé par Marc au chapitre 4, 11-12 devient „raisonnable”. Le voici dans la traduction proposée par Joachim Jeremias: „C'est à vous qu'a été donné de connaître le mystère du Royaume de Dieu; mais pour ceux de dehors, tout est obscur, afin qu'en voyant ils voient et n'aperçoivent pas et qu'en entendant, ils entendent et ne comprennent pas, s'ils ne se convertissent et les péchés leurs seront pardonnés.”¹⁶ Par conséquent, le fait de parler en paraboles rend difficile la compréhension dans une première étape, mais n'exclut pas le pardon final de la part de Dieu, à condition que les „ésotériques” fassent un peu d'effort, surpassent leur blocage, retrouvent leur perspicacité, *se convertissant* à Dieu. L'opacité des paraboles est une épreuve. Ceux qui arrivent à la passer, sont récupérés¹⁷.

Afin de comprendre la réponse inhabituelle (à un premier abord) donnée par Jésus à ses disciples à la question „Pourquoi leur parles-tu en paraboles?”, nous allons emprunter une autre voie que celles mentionnées ci-dessus. Tout d'abord, nous ne nous permettrons pas de remettre en question l'authenticité du texte analysé. On ne peut réécrire l'Evangile afin de le ramener au niveau des „dents de lait” de la sagesse courante. Si nous prenons au sérieux le caractère *révélé* des textes sacrés – ce qui représente un geste minimal de politesse, lorsque nous nous y penchons dessus, qui crédite leur modalité de constitution et respecte l'*intention* de leur diffusion –, alors nous allons nous empêcher de commencer le dialogue par une suspicion de principe. Le texte doit être pris pour ce qu'il est et doit être compris *tel qu'il est*. Les versets de Marc

¹⁶ Cf. Joachim Jeremias, *Les Paraboles de Jésus*, traduction de l'anglais par S. E. Calinic Dumitriu, Père Prof. Dr. Vasile Mihoc et Dr. Ștefan Matei, Anastasia, București, p. 15. Nous avons traduit en français à partir de la version roumaine.

¹⁷ Un argument en faveur de la version de Jeremias est représenté également par le texte d'Isaïe cité par Jésus. Parcouru jusqu'au dernier verset, il fait place à l'espérance: après l'anéantissement total d'Israël, „une sainte postérité renaîtra de ce peuple” (Isaïe 6, 13).

4, 11-12, ainsi que les versions parallèles de Matthieu et de Luc veulent dire exactement ce qu'ils disent, même si ceci contredit nos habitudes mentales, culturelles et spirituelles. Jésus affirme donc qu'il parle en paraboles à ceux qui ne font pas partie de sa famille spirituelle, afin de sanctionner, dès le départ, toute tentative de compréhension facile, tout „durcissement“ cognitif, toute „résistance“ inerte de l'esprit et de la sensibilité. Il ne donne pas sans une garantie de la *réceptivité*. Et ceci non pas parce qu'il fait des calculs à la manière des marchands, non pas parce qu'il refuse d'investir sans profit, mais puisqu'il sait que ce qu'il a à offrir n'a aucune valeur s'il ne répond pas à des besoins et à des questions vivantes. Jésus n'est „disponible“ que lorsqu'il rencontre en miroir une disponibilité symétrique. Par conséquent, la „cruauté“ de Sa réponse est donc elle-même une parabole. Elle ouvre une série d'autres paraboles qui pourraient constituer, ensemble, *une analytique de la réceptivité*. La fracture entre les „adeptes“ et „ceux de dehors“ n'est pas le décalage entre les „initiés“ et les „non initiés“, mais la différence entre les auditeurs disponibles et les auditeurs indisponibles.

La deuxième thèse que nous soutenons (après celle de l'authenticité du texte) est que le passage dont nous nous occupons est loin d'être solitaire dans l'économie des évangiles. Jésus est „cruel“, ou en tout cas dur, à d'autres endroits aussi du Nouveau Testament. Prenons comme exemple le passage bien connu de Matthieu 7, 6: „Ne donnez pas les choses saintes aux chiens et ne jetez pas vos perles devant les pourceaux, de peur qu'ils ne les foulent aux pieds, ne se retournent et ne vous déchirent.“ Dans l'espace biblique, les chiens comme les pourceaux, ont une connotation négative, offensante¹⁸. Ils sont associés soit aux infidèles, soit à ceux d'une autre religion, ou bien caractérisés d'une impureté générique, en tout cas, ils sont „extérieurs“ aux valeurs consacrées¹⁹. Le texte attire l'attention sur une inadéquation de fond entre

¹⁸ Cf. Christian Münch, dans R. Zimmermann (ed.), *Kompendium...*, p. 401.

¹⁹ Les exégètes remarquent le fait que le terme grec pour „chien“ est ici *κῆν*, qui désigne en général les chiens errants, „de l'extérieur“ de la maison (cf. aussi Lc. 16, 21). Le chien „domestique“ est appelé *κυνάριον* (cf. Mt. 15, 26, où Jésus, à la suggestion de la femme cananéenne, accepte que de pareils chiens peuvent manger les miettes qui tombent de la table de leurs maîtres).

celui qui offre (et ce qu'il offre) et celui qui reçoit. „Donner” ne veut pas dire, dans n'importe quelles conditions, être généreux. On peut donner quelque chose qui est incompatible avec la nature, les besoins, les limites et les habitudes de celui qui reçoit, situation dans laquelle l'offre est non seulement déplacée, mais carrément dangereuse des deux côtés. On ne donne pas du foin à des chiens, des os à un âne ou de l'eau à une grenouille²⁰. De la même façon, on ne donne pas de solutions à ceux qui pensent les avoir et qui méprisent, par conséquent, leur proposition. Tout maître sage choisira soigneusement ses disciples et l'exclusion des indésirables n'est qu'en apparence un acte de cruauté, ou d'exclusivisme arbitraire. On a des exemples de telle „colère” divine dans d'autres paraboles du Nouveau Testament (la parabole des noces du fils du roi, ainsi que celle des vigneron).

Il y a donc une série de textes, dont la lecture à la lettre peut faire croire à un lecteur conventionnel que le „christianisme” de Jésus est „non-chrétien”. Ceci parce que nous nous sommes habitués à l'image d'un christianisme flasque, maladif, qui se dissipe „de façon démocratique” et sentimentale dans un paysage de plus en plus indifférent, lorsqu'il n'est pas hostile. Le christianisme – affirment notamment certains intellectuels „généreux” – est chez lui dans l'âme d'une vieille femme pieuse. Peut-être. Mais, cela dépend de quelle vieille femme il s'agit. Toute femme du troisième âge qui s'affaire en bigote dans la cour de l'église n'est pas forcément le réceptacle optimal de la foi. La charité christique est, certes, illimitée, sans réserves, „patiente”. Elle „excuse tout”. Sauf l'opacité et la force. Elle ne s'impose pas par la force, ne se moque pas de la liberté du prochain, qu'il soit proche ou de l'extérieur. La charité christique ne peut pas s'offrir aux pierres, aux natures obstinées ou abruties, aux révoltés professionnels et aux endormis. Elle ne contamine pas, somnambuliquement, tout le monde. Elle est là pour *tout le monde*, mais non pas *pour n'importe qui*. Et de toute façon, non pas pour ceux qui ne la perçoivent point, ne la désirent et ne la supportent pas. Comme toute charité authentique, la charité christique ne fonctionne que

²⁰ Pour une analyse pédante de ces types d'inadéquations, voir H. von Lips, *Schweine füttert man, Hunde nicht – ein Versuch, das Rätsel von Matthäus 7, 6 zu lösen*, dans „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft”, 79 (1988), p. 165-186.

lorsqu'elle est partagée. Tout le reste est des fleurs bleues, de l'émotivité populiste.

Quant à „ceux de l'extérieur“, ils ne peuvent pas avoir une identité précise, discriminatoire. Ce ne sont pas forcément ceux d'une autre religion, ou la foule en général, sans contact direct avec le cercle restreint des disciples, qui restent „extérieurs“ à l'enseignement christique. L'extériorité est la condition même de notre apparition dans le monde, le trauma inaugural que doit supporter le nouveau-né lorsqu'il sort *en dehors* du ventre maternel: d'un univers fermé, protecteur, il passe brusquement dans un autre, étranger. *L'étrangéité* est le premier attribut de l'extériorité. Confrontés à cette extériorité, on doit choisir entre (1) faire un effort d'adaptation qui nous éloigne inévitablement de notre abri originaire, de notre „matrice“, de façon à ce qu'on devienne étranger à soi-même dans l'étrangéité absorbante du monde et (2) une sortie de l'empire de l'extériorité par l'adoption d'un engagement de type monastique, dans la trajectoire duquel le monde est marginalisé et, à la limite, exclu: le moine se déclare extérieur à l'extériorité du monde.

Certes – dans l'espace chrétien – le moine réalise à son compte le modèle même de l'homme entier qui, par rapport à Dieu, est fondamentalement „en dehors du monde“²¹. On a donc l'extériorité „mauvaise“, de l'absorption de soi dans le désert du monde et l'extériorité „bonne“, de l'éloignement du monde. Jésus essaie une solution-limite: la sanctification de l'extériorité du monde, ramener le monde dans un „dedans“, vers un intérieur, qui sauve son extériorité sans la mépriser et l'anéantir. Autrement dit, l'extériorité contre laquelle lutte Jésus n'est pas celle de l'univers créé, mais celle de la créature tombée dans un état d'extériorité par rapport à son Créateur. Dans ce dernier sens, l'extériorité est le péché suprême, plus grave que le „péché-acte“ (crime, vol, etc.) et que le „péché-passion“ (orgueil, avarice, etc.), puisqu'elle en est la *source*. Rester en dehors de la foi, en dehors d'une orientation constante vers l'intérieur, c'est-à-dire vers le cœur compris comme siège de l'Instance suprême, équivaut à faire place à la mani-

²¹ Cf. Louis Dumont, *Essai sur l'individualisme*, traduction roumaine, CEU Press – Anastasia, 1997, p. 39 et, en général, le chapitre 1, „Genèse I. De l'individu-en-dehors-du-monde à l'individu-dans-le-monde“.

festation de toutes les transgressions²². De ce point de vue, nous courons *tous* le risque de rester figés „en dehors”: en dehors de la bonne réponse, de la bonne conduite, du Royaume. Nous commençons tous par nous re-trouver dans la situation de l'invité qui se présente aux noces sans avoir un habit approprié (Mt. 22, 11-13), et qui se fait jeter (de nouveau) dans les ténèbres du dehors (*ekbálete autón...*). Nous sommes en dehors de la règle, en dehors de notre propre projet, en dehors de notre sort originel. *En dehors*. Et si l'on est en dehors de la réponse adéquate, c'est parce qu'on est, en général, en dehors de la question. On a perdu le contact avec l'interrogation essentielle, avec l'intériorité des questions ultimes. La parabole christique n'essaie pas d'offrir un éventail commode de réponses, mais d'inviter dans l'espace de la question (qui, dans une première phase peut être celui de la perplexité). Autrement dit, elle essaie d'expliquer à ceux de dehors qu'on ne peut pas avoir de réponses à des questions qu'on n'a pas et qu'on ne pose pas. Et que leur emplacement est vicieux: être „en dehors” veut dire être disloqué, être situé de façon excentrique, impropre, inapproprié. Lorsqu'on n'a pas les questions appropriées, on ne comprend pas non plus ce que l'on croyait comprendre. Au contraire, lorsqu'on a la question, on finira par comprendre encore mieux ce qui nous semblait, la veille, comme étant en dehors de toute possibilité de compréhension (Lc. 8, 18: „On donnera à celui qui a, mais à celui qui n'a pas, on ôtera même ce qu'il croit avoir”).

Une référence au terme d'Heidegger *Geworfenheit*, qui désigne notre manière d'être dans le monde, est ici inévitable (*In-der-Welt-Sein*)²³. Pour Heidegger, l'état d'être jeté est l'état constitutif du *Dasein*, la détermination originelle de l'être humain. Nous sommes mis dans la condition d'être, sans avoir été consultés au préalable, sans avoir un accès cognitif à l'auteur du geste qui nous fait-des-êtres. Nous ne savons pas d'où nous

²² Sur „le péché de l'extériorité” compris comme durcissement du coeur et sur sa relation, en tant que „péché-état” avec les autres espèces du péché, voir Frithjof Schuon, *L'ésotérisme comme principe et comme voie*, Dervy-Livres, Paris, 1978, p. 154-155.

²³ Cf. Martin Heidegger, *Sein un Zeit*, traduction roumaine par Gabriel Liiceanu et Cătălin Cioabă, București, Humanitas, 2003, notamment le chap. 5, p. 238-244. Pour des éclaircissements indispensables, voir, dans le même volume *Excursul asupra câtorva termeni heideggerieni din „Ființă și timp”*, signé par Gabriel Liiceanu (p. 579-625).

sommes apparus, nous ne savons pas vers où nous nous dirigeons. Nous sommes „tombés” dans le monde et ceci fait partie de notre „nature”. Sauf que Heidegger refuse aux termes „jetée” et „chute” toute connotation négative, tout rappel théologique ou moral. L'état d'être jetés est une donnée ontologique qui nous *définit* sans nous *qualifier* d'une façon ou d'une autre. Nous ne sommes pas tombés de haut en bas, du paradis en enfer; nous sommes juste „couplés”, par la manière même de notre existence, avec le „monde”, donc avec quelque chose où nous ne pouvons nous intégrer qu'en nous éloignant de nous-mêmes, en glissant dans l'inauthenticité, dans l'impersonnel. Du moment que nous ne réalisons pas ceci, on subsiste de façon non-réfléchie, „sans soucis”, toujours surpris par une fin que nous n'avions pas anticipée. C'est à peine lorsqu'on a la révélation d'une existence inauthentique, que l'on découvre l'angoisse d'être et le „souci” de la mort. Dans un commentaire à la première épître de Saint Paul aux Thessaloniens, Heidegger admet que le fait d'assumer la foi modifie radicalement les données du problème. Le croyant *sait* vers où. Ce n'est pas la mort, mais la résurrection, la parousie, le deuxième avènement du Christ qui constitue l'horizon de son existence. L'angoisse est remplacée de la sorte par un état de *veille orientée*. Par conséquent, pour le chrétien, la „chute” n'est pas ressentie comme une circonstance neutre. La chute des protoparents est l'expérience inaugurale de la sortie en dehors: du jardin dans le désert, de la condition filiale dans celle de la suffisance adulte, d'une innocence toute-initiée dans une compétence contre-productive. Jésus lui-même n'aurait assumé pleinement la condition de son humanité, s'il n'avait pas subi – lui aussi – l'expérience de l'„extériorité”. Le mot employé par Marc (1, 12) pour raconter la tentation dans le désert est justement „jeter”: „Aussitôt l'Esprit *jeta* Jésus (*ekbállei*) dans le désert.” Nous sommes tous *jetés*, soit jetés par nous mêmes, soit jetés par quelqu'un d'autre (l'Esprit) dans un monde que nous ne pouvons plus percevoir qu'à la manière dont une extériorité en perçoit une autre. Tant que nous ne retrouverons pas les critères de l'intériorité, nous serons condamnés à passer l'éternité dans les ténèbres du dehors. Ne pas être à l'intérieur de quelque chose, ne pas être à l'intérieur de quelqu'un, ne pas avoir un „dedans” – c'est cela l'enfer. De cette situation, on ne peut pas s'attendre à comprendre grande chose de ce que

l'on voit ou l'on entend. Tout pour nous „se passe (*gínetai*) en paraboles” (Mc. 4, 11)²⁴: nous vivons, mais nous n'avons pas une idée claire sur le sens de la vie, nous mourons sans savoir ce que la mort représente, nous souffrons et nous ignorons pourquoi. Tout est une „parabole”, c'est-à-dire un problème, une énigme, une question non-éclaircie. La parabole christique se propose, dans une première étape, de moyenner une *correction* de la dislocation générale, une *re-situation* convenable de ceux de dehors, une *re-allocation* de la vérité. Elle ne fait qu'essayer de nous re-jeter à l'intérieur (tel que le suggère aussi l'étymologie du mot: *para-bállo*, *jeter ensemble, mettre à côté*): *en tant que dispositif de la jetée à l'intérieur*, la parabole christique n'aspire pas vers l'installation, vers le définitif. Finalement, après avoir atteint son objectif, elle deviendra superflue: c'est pourquoi le diagnostique de l'opacité et de la menace qu'implique sa permanence représente la première opération du discours parabolique, exprimé comme tel par Matthieu 13, 10. Jésus sait qu'il a à construire un „objet” antinomique et, d'une certaine façon, ambigu. Pour les initiés, celui-ci doit fonctionner comme une *indication*, et pour ceux qui ne le sont pas, comme un *empêchement* ou une *interdiction*. „Ceux de dehors” sont une masse bigarrée, qui inclut des idiots et des obstinés, des irresponsables et des natures récalcitrantes ou euphoriques (nombreux de ceux qui sont en dehors le restent justement à cause du fait qu'ils se croient, déjà, à l'intérieur). Trouver un procédé qui aille pour tout le monde implique une grande subtilité stratégique: on doit, d'une part, laisser toujours ouverte la perspective de l'„entrée”, et de l'autre, avoir la précaution de révéler, en voilant, de bloquer fermement l'accès des opaques.

Les choses ne sont pas vouées à rester pour toujours dans cet état. „L'heure vient où je ne vous parlerai plus en paraboles, mais où je vous parlerai *ouvertement* (*parrhēsia*) du Père” (Jn. 16, 25). Autrement dit, le fait de leur parler en paraboles est une solution *circonstancielle*, strictement adéquate au temps pré-pascal et à la stratégie *terrestre* de Jésus. La vérité entière, ce que seul le Fils sait du Père (Mt. 11, 27), „le mystère du

²⁴ Pour cette traduction, voir Charles Masson, *Les paraboles de Marc IV*, avec une introduction à l'explication des Évangiles, Delachaux et Niestlé S. A., Neuchâtel, Paris, 1945, p. 26-28.

Royaume” (et de Jésus en tant que manifestation de celui-ci) sont, pour le moment, „extérieurs” à l’extériorité des humains, trop „dures”, trop abruptes, pour la condition humaine habituelle. Puisque nous sommes *tous* – y compris les apôtres tant qu’ils se tiennent aux côtés du Christ²⁵ – „en dehors”, nous n’avons pas les outils nécessaires pour digérer la *radicalité de la vérité*. Ce que nous pouvons avoir, c’est „le lait spirituel” (1 Pi. 2, 2) de l’Enseignement, sa version domestiquée, adaptée à nos capacités „naturelles”. „L’homme animal – dit l’apôtre Paul – ne reçoit pas les choses de l’Esprit de Dieu, car elles sont une folie pour lui et il ne peut les connaître...” (1 Cor. 2, 14). *Recourir la révélation* derrière une non-évidence protectrice est donc nécessaire. Les paraboles représentent cette non-évidence protectrice: du clair-obscur lumineux, du lait spirituel. Selon l’exemple de Jésus, un langage similaire sera utilisé aussi par les apôtres, lorsqu’ils parleront aux foules non initiées: „Pour moi, frères, ce n’est pas comme à des hommes spirituels que j’ai pu vous parler, mais comme à des hommes charnels, comme à des enfants en Christ. Je vous ai donné du lait, non de la nourriture solide, car vous ne pouviez pas la supporter; et vous ne le pouvez pas même à présent, parce que vous êtes encore charnels.” (1 Cor. 3, 1-2.) Ou bien aux Hébreux: „... vous en êtes venus à avoir besoin de lait et non d’une nourriture solide. Or, quiconque en est au lait n’a pas l’expérience de la parole de justice; car il est un enfant. Mais la nourriture solide est pour les hommes faits...” (Hébr. 5, 12-14.) Dans le discours christique, la parabole a, d’une certaine manière, une dimension *apophatique*. Tout comme on ne peut pas faire d’affirmations – inévitablement limitatives – à l’égard de Dieu, de la même façon, on ne peut pas faire d’exposés explicites, parfaitement transparents, de Sa vérité. Autrement dit, parler en paraboles est de mise, quelque soit le public récepteur et au-delà des motivations particulières qui peuvent survenir selon les limites des différentes catégories de ce public: „... il ne lui [à la foule] parlait point sans paraboles, afin que s’accomplît ce qui avait été annoncé par le prophète: J’ouvrirai ma bouche en paraboles, je publierai des choses cachées depuis la création

²⁵ „J’ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez pas les porter maintenant” annonce Jésus aux apôtres, en les quittant (Jn. 16, 12).

du monde” (Mt. 13, 34-35)²⁶. Les paraboles sont donc conçues pour livrer une communication *intégrale* des „choses cachées”. Il reste à se demander si cette communication intégrale s’adresse à tout le monde ou seulement aux „proches”. Si la vérité entière est destinée seulement aux „initiés”, on a alors affaire à l’affirmation quasi-explicite d’un ésotérisme chrétien, légitimé par les stratégies de divulgation mêmes de Jésus. C’est une thèse qui ne peut pas être acceptée par les Pères de l’Eglise, attaqués de tous les côtés par toutes sortes d’hérésies sibyllines et persuadés du caractère ouvert, publique, universel, de l’enseignement chrétien.

Un point de référence pour l’évacuation de l’interprétation ésotérique du message christique est représenté par la collection des commentaires à l’Evangile selon saint Jean, écrits au début du Ve siècle par saint Augustin. De son point de vue, la différence consacrée par les théologiens alexandrins entre *psychikói* et *gnostikói*, respectivement entre ceux qui ne peuvent se nourrir que de „lait” et ceux qui peuvent passer „à la nourriture solide” n’est pas une différence entre deux catégories de croyants, mais fait référence à deux étapes distinctes de l’évolution spirituelle de chaque individu. Le message est transmis à tout le monde, sans lacunes: „... je vous ai fait connaître tout ce que j’ai appris de mon Père” (Jn. 15, 15). Seulement, pour comprendre ce qu’on nous dit, nous avons tous un chemin à parcourir: le chemin de la foi simple (mais vague) vers la compréhension profonde, de la passivité du nourrisson à la coopération vigoureuse de la connaissance adulte. Pour avancer sur ce chemin, nous sommes guidés par le Saint-Esprit, le maître intérieur (*interior magister*), qui nous conduit „dans toute la vérité” (Jn. 16, 13). Toute voie spirituelle est donc, une voie de dehors vers le dedans. „Ceux de dehors” ont un accès limité à la vérité pour laquelle ils ne sont pas encore mûrs. De cette manière, ils sont protégés non pas par l’exclusion, mais par l’opacité inhérente à leur niveau de compréhension. Selon les termes de la pensée rabbinique, on pourrait dire que sur ceux de dehors s’abat la

²⁶ Leopold Fonck S. J. (*Die Parabeln des Herrn im Evangelium*, Innsbruck, 1902, p. 32-33) cite un commentaire de R. Cornely à la première épître de Paul aux Corinthiens (1 Cor. 14, 21-23), d’où résulte une possible analogie entre „le parler en langues” (Glossolalie) et le parler en paraboles: les deux ont besoin de „traduction”, pour devenir accessibles à l’auditoire.

justice, pédagogique, de Dieu, tandis que sur les proches, se répand Son amour. „Le Christ ressuscité – affirme Augustin – est à la fois du lait pour les nourrissons et de la nourriture solide pour ceux qui se trouvent sur une marche plus élevée.”²⁷

Comme tout l’enseignement du Christ, l’enseignement sur les paraboles est fait de nuances, de surprises, de paradoxes. Rien ne se laisse „systématisé” géométriquement, défini de façon linéaire, ceint de manière dogmatique. La parabole est une dilution savante, une subtile manœuvre pédagogique à la mesure de la fraîcheur des nourrissons, et, en même temps, une intensification du mystère, destinée à garder à distance les non initiés. L’idéalisation de la „petite enfance” en tant que voie optimale vers le Christ doit d’ailleurs être regardée *cum grano salis*²⁸. A côté des passages célèbres – récités avec promptitude par tout le monde – de Matthieu 11, 25 („...tu as caché ces choses aux sages et aux intelligents et de ce que tu les a révélées aux enfants”. Voir aussi Luc 10, 21), ou de Marc 10, 15 („Quiconque ne recevra pas le royaume de Dieu comme un petit enfant n’y entrera point.” Voir aussi Mt. 18, 3), on doit accorder plus d’attention à un autre texte, puissant, comme celui de la Première Epître de Paul aux Corinthiens (14, 20): „Frères, ne soyez pas des enfants sous le rapport du jugement; mais pour la malice, soyez enfants, et à l’égard du jugement, soyez des hommes faits.” Les paraboles s’adressent simultanément à l’experte innocence enfantine, tout comme à l’immaturité infantile: elles se livrent à la première et se cachent devant la seconde. Elles se dévoilent en tant que lumière et se voilent en tant qu’obscurité. A leur tour, la lumière et l’obscurité ne sont pas non plus des concepts monotones. Jésus est la „Lumière du monde” (Jn. 8, 12, et aussi Jn. 12, 46), mais Il assume la communication voilée, laissant aux

²⁷ Pour tout cela, voir Guy G. Stroumsa, *Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, (Studies in the history of religions, vol. 70), Leiden, New York, Köln, E. J. Brill, 1996, chap. 8: „Milk and Meat: Augustine and the End of Ancient Esotericism” (p. 132-146).

²⁸ On peut trouver une documentation instructive sur ce sujet dans Andreas Lindemann, *Die Kinder und die Gottesherrschaft. Markus 10, 13-16 und die Stellung der Kinder in der späthellenistischen Gesellschaft und im Urchristentum*, dans „Wort und Dienst”, Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Bethel, Neue Folge 17. Band, Bielefeld, 1983, p. 77-104.

apôtres la mission de parler clairement, par le Saint-Esprit, après sa mort et sa résurrection: „Ce que je vous dis dans les ténèbres, dites-le en plein jour” (Mt. 10, 27. Voir aussi Lc. 12, 3 ou Ephésiens 3, 9). La lumière et le noir s’entremêlent d’ailleurs dans le paysage originel (Jn. 1, 5), et la lumière en soi n’est pas forcément exempte d’ambiguïté: elle peut être spectrale, trompeuse, vaniteuse; bref, la lumière déchuée, „luciférienne” (Cf. Lc. 10, 18).

Le parler en paraboles est inévitable, mais, comme nous le disions déjà, circonstanciel. Dans une perspective eschatologique, il est voué à la dissolution, car ce n’est pas dans la nature de la vérité divine d’être scellée dans l’éternité. Le sceau est juste le signe d’un présent indécis et provisoire. „... il n’y a rien de caché qui ne doive être découvert, ni de secret qui ne doive être connu” (Mt. 10, 26. Voir aussi Mc. 4, 22; Lc. 8, 17; 12, 2). En plus, c’est Jésus lui-même qui offre une préfiguration de la „dé-secrétisation” finale (qui équivaut à renoncer à parler en paraboles), lorsque, situé sur le seuil entre la vie terrestre et la vie éternelle, il dévoile à ses disciples quelque chose du mystère de Sa Résurrection: „... je quitte le monde et je vais au Père” (Jn. 16, 28). Les disciples confirment, étonnés, le changement de langage: „Voici maintenant tu parles ouvertement et tu n’emploies aucune parabole.” (Jn. 16, 29.) Jésus prophétise ainsi le moment d’apothéose, lorsque personne ne restera plus en dehors, à l’exception de ceux qui refuseront définitivement „le repas” du Royaume. Mais, jusqu’à ce moment-là, les paraboles resteront le procédé didactique le plus adéquat pour un auditoire où se retrouvent mélangés les sages et les fous, les purs et les impurs, les bons et les méchants, le blé et l’ivraie. Chacun aura sa part, car les paraboles sont un *signal* révélateur pour les uns et du *camouflage* prudent pour les autres. Elles cachent en dévoilant et dévoilent en recouvrant, selon l’emplacement spirituel du récepteur²⁹. Autrement dit, les paraboles appellent et en même temps, tiennent à distance. Comme dans le *Noli me tangere*, la toile de Correggio du Prado, dans laquelle Jésus arrête de la main droite l’élan de Marie

²⁹ Cf. Thomas d’Aquino, *Commentarius in Matthaëum*, concernant les deux raisons du parler en paraboles: „Una est quia per huiusmodi parabolas absconduntur sacra ab infidelibus, ne blasphemant. Secunda ratio est quia per huiusmodi parabolas homines rudes melius docentur.”

Madeleine, tout en la convoquant par le geste de la main gauche, vers un trajet anagogique. Leopold Fonck illustre cette providentielle ambiguïté par une légende: on dit qu'à certains endroits, dans les murs de certaines cathédrales sont cachés de grands trésors ecclésiastiques. Les endroits en question sont marqués par un décor mural caractéristique. Les initiés reconnaissent la valeur indicielle du décor, tandis que pour les non initiés, le même décor est opaque. Les paraboles ressemblent à un tel décor, ayant une imagerie conçue de façon à ce qu'elles conspirent et déconspirent en même temps un trésor caché³⁰. Dans l'univers des paraboles, personne n'est exclu de façon arbitraire et injuste, mais personne n'y est inclus sans réserves.

BIBLIOGRAPHIE

- Baudler, Georg, *Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse*, Calwer/Kösel, Stuttgart/München, 1986.
- Bialik, H. N., H. Rawnitzki (eds.), *The Book of Legends. Sefer ha-Aggadah*, New York, 1992.
- Breech, James, *Jesus and Postmodernism*, Fortress Press, Minneapolis, 1989.

³⁰ Leopold Fonck, *op. cit.*, p. 34-35. On a pu invoquer, non sans justification, des raisons „tactiques”, justifiables historiquement, du „secret” parabolique. Jésus avait à dire, pratiquement tout le temps, des vérités inacceptables pour l'*establishment*. La culpabilité des chefs israéliens (incapables d'être de vrais bergers), l'arrogance des zélotes, l'imposture et la suffisance des principaux sacrificateurs, les péchés des pharisiens et des saducéens, la damnation éternelle promise à ceux qui manquaient d'humilité et de repentir – représentent des thèmes courants du discours christique. Une prudence minimale imposait un emballage protecteur pour de pareilles vérités risquées, qui avaient coûté la vie à Saint Jean Baptiste. Ni Jésus, ni ses disciples ne devaient être exposés à des dangers immédiats, avant d'avoir accompli leur destinée. Cf. Frank Stern, *A Rabbi Looks at Jesus' Parables*, Rowman and Littlefield, 2006, p. 257-272. Malheureusement, une telle interprétation, légitime jusqu'à un certain point, a acquis souvent des accents politiques d'un radicalisme ridicule. C'est le cas de William Herzog qui, dans son livre *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed*, John Knox Press, 1994, considère les paraboles comme des moyens de codification des systèmes d'oppression qui gardaient le peuple juif pauvre dans l'esclavage. Donc, non pas de la théologie, non pas de l'éthique, mais de l'analyse sociale et subversive révolutionnaire.

- Capon, Robert Farrar, *Kingdom, Grace, Judgment*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, 2002.
- Dschulnigg, P., *Rabbinische Gleichnisse und das Neue Testament*. Die Gleichnisse der PesK im Vergleich mit den Gleichnissen Jesu und dem Neuen Testament, „Judaica et Christiana” 12, Bern etc., 1988.
- Dumont, Louis, *Eseu asupra individualismului. O perspectivă antropologică asupra ideologiei moderne*, traducere de Luiza și Laurențiu Ștefan-Scalat, București, Anastasia & C. E. U. Press, 1996.
- Eißfeldt, Otto, *Der Maschal im Alten Testament*, Giessen, Alfred Töpelmann, 1913.
- Fiebig, Paul W. J., *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1904.
- Fiebig, Paul W. J., *Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1912.
- Flusser, David, *Jewish Sources in Early Christianity*, MOD Books, Tel Aviv, 1989.
- Fonck S. J., Leopold, *Die Parabeln des Herrn im Evangelium*, Innsbruck, 1902.
- Glatt, Herman A., *He Spoke in Parables: The Life and Work of the Dubno Maggid*, New York, 1957.
- Hermaniuk, Maxime, *La Parabole Évangélique*. Enquête exégétique et critique, Desclée de Brouwer, Paris, Biblioteca Alfonsiana, Louvain, 1947.
- Herzog, William, *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed*, John Knox Press, 1994.
- Heidegger, Martin, *Ființă și timp*, traducere din germană de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, București, Humanitas, 2003.
- Hezser, Catherine, *Rabbinische Gleichnisse und ihre Vergleichbarkeit mit neutestamentlichen Gleichnisse*, in Ruben Zimmermann, Gabi Kern (Hrsg.), *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008.
- Hultgren, Arland J., *The Parables of Jesus. A Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan/Cambridge U.K., 2002.
- Jeremias, Joachim, *Parabolele lui Iisus*, traduction de P. S. Calinic Dumitriu, pr. prof. dr. Vasile Mihoc et dr. Ștefan Matei, Anastasia, București, 2000.
- Lindemann, Andreas, *Die Kinder und die Gottesherrschaft. Markus 10, 13-16 und die Stellung der Kinder in der späthellenistischen Gesellschaft und im Urchristentum*, „Wort und Dienst”, Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Bethel, Neue Folge 17.Band, Bielefeld, 1983.
- von Lips, H., *Schweine füttert man, Hunde nicht – ein Versuch, das Rätsel von Matthäus 7, 6 zu lösen*, „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft” 79, 1988.

- Masson, Charles, *Les paraboles de Marc IV*, avec une introduction à l'explication des Evangiles, Delachaux et Niestlé S. A., Neuchatel, Paris, 1945.
- Meinertz, Max, *Die Gleichnisse Jesu*, Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, Münster (Weste), 1948.
- Schuon, Frithjof, *L'ésotérisme comme principe et comme voie*, Dervy-Livres, Paris, 1978.
- Stern, Frank, *A Rabbi Looks at Jesus' Parables*, Rowman and Littlefield, Lanham, Maryland, 2006.
- Stroumsa, Guy G., *Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, Studies in the history of religions, vol: 70, Leiden, New York, Köln, E. J. Brill, 1996.
- Thoma, C., S. Lauer, *Die Gleichnisse der Rabbinen*, Erster Teil: Pesiqta deRav Kahana (PesK), Einleitung, Übersetzung, Parallelen, Kommentar, Texte, „Judaica et Christiana“ 10, Bern etc., 1986.
- Vincent, J. J., *The parables of Jesus as Self-Revelation*, „Studia Evangelica. Papers presented to the International Congress on «The Four Gospels in 1957»“, Christ Church, Oxford, 1957 (edited by Kurt Aland, F. L. Cross, Jean Danielou, Harald Riesenfeld and W. C. Van Unnik), Akademie-Verlag Berlin, 1959, p. 79-99.
- Weaver, Walter P., *Jesus as Parable*, James H. Charlesworth and Walter P. Weaver (editors), *Earthing Christologies. From Jesus' Parables to Jesus the Parable*, Trinity Press International, 1995.
- Westermann, C., *Vergleiche und Gleichnisse im Alten und Neuen Testament*, „Calwer theologische Monographien“ 14, Stuttgart, 1984.
- Zimmermann, Ruben (hrsg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloher Verlagshaus, 2007.

DAS EVANGELIUM NACH LUKAS UND DIE GEBURT
JESU IM LICHTE JÜNGERER PAPYRUSFUNDE.
ARGUMENTE FÜR DIE HISTORIZITÄT DER
WEIHNACHTGESCHICHTE

Dr. Alexander RUBEL
Institut für Archäologie, Iași
Alexander.Rubel@gmx.de

ABSTRACT Title: *The Gospel of Luke and the Birth of Jesus Christ in the Light of New Evidence from Papyri. Arguments for the Authenticity of the Nativity Story.* This paper argues that Luke must be taken seriously as a historian. New papyri show that the nativity story, as related by Luke, contains important information on the background of Jesus's family and property. A reevaluation of his account shows that Luke can be trusted and that the birth of Jesus Christ probably took place in 6 AD, the year of the Census of Quirinius.

KEYWORDS Nativity, Luke, Gospel.

Ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐξῆλθεν δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην. αὕτη ἀπογραφή πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου. καὶ ἐπορεύοντο πάντες ἀπογράφεσθαι, ἕκαστος εἰς τὴν ἑαυτοῦ πόλιν. „Es begab sich aber zu der Zeit, dass ein Gebot von dem Kaiser Augustus ausging, dass alle Welt geschätzt würde. Und diese Schätzung war die allererste und geschah zu der Zeit, da Cyrenius Landpfleger von Syrien war. Und jedermann ging, dass er sich schätzen ließe, ein jeglicher in seine Stadt“ (Lk 2, 1-3). Dieser berühmte Beginn der Weihnachtsgeschichte nach Lukas (hier in der revidierten Lutherübersetzung) ist im deutschsprachigen Raum jedem Kind bekannt und wird alljährlich unter den Weihnachtsbäumen

vieler Familien rezitiert und in den Kirchen im Weihnachtsgottesdienst verlesen.

Oft werden Krippenszenen, die die ärmliche Geburt des „Christkinds“ in einem Stall in Bethlehem symbolisieren, nachgestellt und die sich um das Kind versammelnden Hirten und der Engel des Herrn werden szenisch interpretiert. Dabei steht das religiöse Fest im Mittelpunkt, die Geburt Christi wird gefeiert, und der lukanische Text dient der Untermauerung und Beglaubigung der „frohen Botschaft“.

Die folgenden Überlegungen sind aber nicht dem Evangelisten, sondern dem Historiker Lukas gewidmet. Nicht theologische Fragestellungen, sondern die Frage nach der historischen Glaubwürdigkeit des Berichts steht im Mittelpunkt dieser Betrachtungen. Dieser Ansatz reiht sich ein in die jüngere Forschung zum „historischen Jesus“, die die Evangelien als wichtige historische Quellen betrachtet, die mittels moderner Quellenkritik auswertbar sind und die von Jens Schröter zuletzt auf folgenden Nenner gebracht worden ist: „Das Urteil, die Evangelien seien aufgrund ihres kerygmatischen Charakters bzw. ihrer literarischen Darstellung für eine historische Konstruktion der Wirksamkeit Jesu letztlich unergiebig, vermag jedoch nicht länger zu überzeugen. Sie werden stattdessen als Erzählungen wahrgenommen, die in vielfältiger Weise mit den zugrunde liegenden Ereignissen von Leben und Geschick Jesu von Nazaret verwobensind“¹.

Für sich allein gesehen erscheint der Bericht des Lukas zunächst auch recht schlüssig. Aber leider bedürfen die Angaben des an historischen Fakten am meisten interessierten aller Evangelisten, der sich im Prolog zur historischen Methode des Thukydides des sorgfältigen Überprüfens aller Informationen bekennt (Lk 1, 1-4), einer interpretierenden Revision, die im folgenden nach Kriterien der Plausibilität und nach dem Prinzip von „Ockham’s Razor“ erfolgen soll, gemäß dem die einfachste und mit den wenigsten Voraussetzungen und Annahmen beladene Lösung die größte Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen kann².

Kern des altbekannten, mit der Geburt Jesu verbundenen Problems ist, dass Lukas selbst uns drei verschiedene Varianten zum

¹ SCHRÖTER (2002, 164-165).

² ARIEW (1976); MAURER (1996, 49–56).

Geburtsdatum Jesu liefert. Zu Beginn des Evangeliums, bei der Schilderung der Empfängnis Johannes' des Täufers, der nur sechs Monate älter als Jesus ist (Lk 1, 26-27; 36), scheint Lukas anzunehmen, Jesus sei noch unter „Herodes, dem König Judas“ (*βασιλέως τῆς Ἰουδαίας*) geboren (Herodes der Große starb 4. v. Chr.). An anderer Stelle (Lk 3, 1) verweist er darauf, dass Johannes der Täufer im 15. Herrschaftsjahr des Tiberius, also 28/29 n. Chr., erstmals auftrat und Jesus bei seiner Taufe, nach der wiederum auch er öffentlich zu wirken begann, „etwa 30 Jahre“ alt war (Lk 3, 23; *ὡσεὶ ἑτῶν τριάκοντα*), was eine Geburt um die Zeitenwende nahe legen würde. Die genauesten und für antike Zeitgenossen wie auch für uns Moderne am besten verifizierbaren Angaben macht Lukas aber ausgerechnet in der Weihnachtsgeschichte, wenn er die Geburt Jesu in Bethlehem mit dem Zensus des Quirinius in Verbindung bringt, über den wir durch Flavius Josephus gut informiert sind. Dieser Zensus fand im Jahre 6 n. Chr. statt, als Judäa seine Eigenständigkeit verlor, der unfähige Sohn des großen Herodes, Archelaos, abgesetzt und das Gebiet der Provinz Syrien zugeschlagen wurde³. Matthäus, der einzige Evangelist neben Lukas, der die Geburt ebenfalls erwähnt, stellt nur knapp fest, dass Jesus in Bethlehem zur Zeit des Herodes auf die Welt gekommen sei (Mt 2, 1) und widerspricht somit der lukanischen Variante, die den Zensus des Quirinius als Datum angibt. Auch die bekannten Geschichten von den sterngeleiteten Magiern und dem Kindermord von Bethlehem, mit denen Matthäus die Geburtsgeschichte ausschmückt, setzen voraus, dass Jesus in der Regierungszeit des Herodes geboren wurde.

Seit Tertullian⁴ streiten sich nun die Gelehrten dieser Welt um die historische Zuverlässigkeit des lukanischen Berichts, und die Literatur, die sich der Bestimmung des Geburtsdatums und des Geburtsorts Jesu sowie der Geburtsumstände widmet, füllt ganze Bibliotheken⁵. Je nach

³ Ios. *Ant. Ind.* 17, 13, 5 (§§354-355); 18, 1, 1 (§§1-10); 18, 2, 1 (§§26-27); *Bell. Ind.* 2, 8, 1 (§§117-118); 2, 9, 1 (§167). Auch eine Inschrift verweist auf einen unter Quirinius erfolgten Zensus: DESSILS 2683. Antike Autoren und ihre Werke, sowie Inschrifteneditionen und -reihen werden nach den bewährten Konventionen des „Kleinen Pauly“ abgekürzt.

⁴ *Adv. Marc.* 4, 19, 10.

⁵ Aus der Vielzahl der Literatur sei nur auf wenige maßgebliche Arbeiten verwiesen. Neben dem grundlegenden Aufsatz von BRAUNERT (1957), der die Probleme der

Standpunkt und religiöser Überzeugung (oder deren Fehlen) wird Lukas entweder verworfen, oder unter Hinweis auf einen lässlichen Irrtum korrigiert, oder man versuchte die Varianten der beiden Synoptiker unter Zuhilfenahme unterschiedlicher philologischer Kunstgriffe zu harmonisieren. Insgesamt gesehen wird von Fachgelehrten unterschiedlichster Provenienz unter Berufung auf Matthäus ein Geburtsdatum vor 4. v. Chr. favorisiert⁶. Geistreiche und bisweilen sehr kreative, auf unterschiedlichsten Annahmen und Voraussetzungen bauende Vorschläge, die Angaben von Matthäus mit denen von Lukas zu harmonisieren, werden bis heute von Neutestamentlern, Althistorikern und auch von Journalisten und sonstigen Laien auf geduldiges Papier gedruckt oder auf noch geduldigere Server „hochgeladen“. Verschiedenste Theorien und Spekulationen von unterschiedlichsten Plausibilitätsgraden wurden so seit der Spätantike vorgetragen. Dabei gibt es im Wesentlichen nur zwei ernsthafte Ansätze, wie die chronologischen Ungeheimheiten, die sich aus dem Lukasevangelium selbst und den Angaben

lukanischen Weihnachtsgeschichte mustergültig analysiert, seien an dieser Stelle noch die neueren Kommentare zum Lukasevangelium genannt, die weiter führende Literatur angeben: NOLLAND (1989); ECKEY (2006). Monographisch bieten folgende Arbeiten einen Überblick zum Thema: BROWN (1977); VERMES (2006); THEIBEN, MERZ (2001, bes. 149-160).

⁶ Dabei wird das Jahr 7 v. Chr. von vielen Gelehrten bevorzugt. Bereits Johannes KEPLER (1606) hatte nämlich auf die ungewöhnliche Planetenkonstellation in diesem Jahr hingewiesen, die möglicherweise den „Magiern“ aus dem Matthäusevangelium als Wegweiser („Stern von Bethlehem“) gedient haben könnte. Allerdings gibt es um die Zeitenwende herum eine ganze Reihe von astronomischen Phänomenen, die in Frage kommen könnten, so dass hier Vorsicht geboten ist. Außerdem macht sich Matthäus verdächtig, da weder der „Stern“ noch der berühmte Kindsmord von Bethlehem durch Herodes anderweitig bezeugt sind. Die legendenhaften Züge dieses Berichts, mit dem der Evangelist der Geburt des Heilands eine besondere symbolische Dimension verleihen wollte (Stern/Komet als traditionelles Zeichen bei Königsgeburten, Parallelisierung der Geburt Jesu und der des Moses – beide unter der Herrschaft eines mordlüsternen Tyrannen) muss zur Vorsicht gemahnen. Zu den astronomischen Phänomenen um die Zeitenwende existiert eine Vielzahl von Meinungen, nur z.B.: FERRARI D’OCCHIEPPO (2003). Überzeugend erscheinen mir die Argumente von JENKINS, dass es sich beim Stern des Matthäus um eine vom Auftauchen des Halleyschen Kometen im Jahre 66 induzierte Fiktion handelt, siehe: JENKINS (2004, 336–343).

des Matthäus ergeben, mit einem gewissen Grad an Plausibilität ausgeräumt werden können. Entweder man nimmt an, dass Lukas einem chronologischen Irrtum erlegen ist (oder bewusst etwas fabriziert, um den Geburts Umständen heilsgeschichtliche Bedeutung zu verleihen), oder man konstruiert die – keineswegs völlig unmögliche aber doch unwahrscheinliche – Hypothese, Quirinius habe bereits früher einmal ein Mandat in Syrien ausgeübt, nämlich noch während der Herrschaft des Herodes in Judäa und zu dieser Zeit einen präliminarischen Sonderzensus im Reich des Herodes durchgeführt⁷. Strukturell verwandt mit dieser letzteren Variante ist auch die Auffassung, Herodes habe selbst nach Art der Römer eine Steuererhebung durchgeführt, die Maria und Joseph zu der Reise veranlasst und die Lukas fälschlicherweise mit der des Quirinius verwechselt habe⁸.

Der vorliegende Aufsatz möchte einen anderen Weg einschlagen und Lukas als Historiker ernst nehmen. Das geschieht auf Basis zweier jüngerer Arbeiten von Klaus Rosen und Mark D. Smith, die unabhängig von einander neue Impulse für die historische Einordnung der Weihnachtsgeschichte des Lukas erarbeitet haben, die aber – soweit ich sehe – bislang nicht in ihrer Komplementarität erkannt worden sind⁹. Die

⁷ Diese Variante, die voraus setzt, dass er als Sondergesandter dem eigentlichen Legaten (der P. Quintilius Varus der „Varusschlacht“, Legat von Syria von 7/6 bis 5/4 v. Chr.) ins Handwerk pfuschte und darüber hinaus noch im eigentlich autonomen Klientelreich des Herodes einen Zensus durchführen konnte, wurde mehrfach zurück gewiesen, am eindringlichsten und klarsten von BRAUNERT (1957). Entsprechend ist auch Sherwin-White zuzustimmen, der zusammenfasst: „A provincial census in Judaea in the time of the kingdom is an impossibility“; SHERWIN-WHITE (1963, 163), Fußnote 4. Siehe zuletzt eine ausführliche Zurückweisung bei SMITH (2000, 279-282) mit weiteren Literaturangaben. Anders zuletzt PEARSON (1999), der auf den Mangel an Unabhängigkeit der römischen Klientelkönige verweist und einen früheren Zensus nach römischem Vorbild schon zu Zeiten des Herodes für möglich hält.

⁸ So PEARSON (1999), zuletzt auch PUIG I TÀRRECH (2010, 74-94). Schade nur, dass Flavius Josephus von einer solchen Erhebung nichts weiß. Außerdem basiert PEARSONS Argument auf der – grammatisch nicht unmöglichen – Annahme mit *πρώτη* meine Lukas eigentlich *προτέρα*. Die Einschätzung PORTERS (2002, 176) zu diesen linguistischen Argumenten: „The case is not necessarily strong, but it cannot be excluded“.

⁹ ROSEN (1995); SMITH (2000). Smith wiederum modifiziert eine ältere These von DERRETT (1975). Während Smith in der angelsächsischen Literatur häufiger zitiert

These ließe sich etwa so formulieren: Lukas muss als Historiker wirklich ernst genommen werden. Seine Schilderung der Ereignisse um die Geburt Jesu ist gerade vor dem Hintergrund des historischen Kontexts und seiner genauen Angaben hinsichtlich der Datierung schlüssig. Die oftmals als heilsgeschichtlich motivierte Erfindung abgetane Reise von Josef und Maria nach Bethlehem war aus steuerrechtlichen Gründen notwendig. In der Folge wird für 6 n. Chr. als Geburtsjahr plädiert.

Der Ruf des Lukas als rechtschaffener Historiker ist in der neutestamentalischen Wissenschaftstradition seit langer Zeit wohl begründet¹⁰. Als einziger unter den Evangelisten lässt sich bei ihm eine ausgesprochene Vorliebe für historische Einordnung, Datierung und Kontextualisierung erkennen.

Im Proömium des Evangeliums stellt sich Lukas in die Tradition des Thukydides und versichert seinem Freund Theophilos „alles von Anfang an genau untersucht“ zu haben (Lk 1, 3 *ἔδοξε κάμοι παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς καθεξῆς σοι γράψαι*). Als Quellen dienten ihm bei der Abfassung seines Berichtes (nach 60 n. Chr. aber vor 100 n. Chr.)¹¹ neben anderen Schriften und dem Markusevangelium auch Augenzeugenberichte, mündlich tradierte Überlieferung innerhalb der Urgemeinde und Informationen von noch lebenden Verwandten und Familienangehörigen Jesu¹².

Der eingangs zitierte Beginn der Geburtsgeschichte Jesu verortet das Ereignis in der für Lukas typischen Art historisch und bietet in den

wird, fällt der überaus wichtige Beitrag Rosens der die Altertumswissenschaften in zunehmendem Maße schädigenden Tendenz des „Germanica non leguntur“ zum Opfer. Soweit ich sehe ist PORTER (2002) einer der wenigen angelsächsischen Gelehrten, der Rosens wichtigen Aufsatz rezipiert hat.

¹⁰ Neben den Kommentaren siehe besonders die Arbeiten, die das historiographische Interesse des Lukas hervorheben: DIBELIUS (1948, 108-11); PLÜMACHER (1974, 235-264); BARRETT (1961); siehe zuletzt auch die Konstanzer Dissertation von MITTELSTAEDT (2006).

¹¹ Zur umstrittenen Datierungsfrage (die Mehrzahl der Forscher tendiert für eine Entstehungszeit nach 70-80 n. Chr., einige plädieren auch für ein Abfassungsdatum vor der Zerstörung des Tempels durch Titus im Jahre 70 n. Chr.) siehe die Kommentare ad loc. sowie zuletzt MITTELSTAEDT (2006), passim, bes. 132, der für eine Frühdatierung plädiert.

¹² Zu den Quellen des Lukas: SHELLARD (2002); LINNEMANN (1999). Zum Quellenwert der Evangelien: ELLIS (1999, 49-58); SCHRÖTER (2002, 163-212). Siehe auch ausführlicher SCHRÖTER (2007). Darin besonders Kap. 10, „Lukas als Historiograph“.

drei kurzen Sätzen eine Vielzahl geschichtlich relevanter Informationen: Ein Edikt des Kaisers Augustus wird erwähnt, das eine (steuerrelevante) Volkszählung, einen so genannten Zensus, anordnet. Dieser Zensus erfolgte zum ersten Male in der betreffenden Region, und zwar in der Amtszeit des Legaten Quirinius, und es war jedermanns allgemeine Bürgerpflicht, sich zur Steuerschätzung in die „eigene Stadt“ zu begeben; so etwa könnte man die Eingangsworte der Weihnachtsgeschichte paraphrasieren. Dieser Sachverhalt motiviert in der Folge die Reise Josephs mit der hochschwangeren Maria nach Bethlehem, in die Stadt Davids, „daraus dass er von dem Hause und Geschlechte Davids war“ (*διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαυὶδ*).

Gerade dieser berühmte Beginn der Weihnachtsgeschichte hat oftmals Anlass für scharfe Kritik an Lukas und seiner Glaubwürdigkeit geboten. Nichts scheint so recht zusammen zu passen: Der Zensus des Quirinius fand 10 Jahre nach dem Tod des Herodes statt, zu dessen Regierungszeit Jesus doch geboren wurde und seine Erwähnung bei Lukas steht unter dem Verdacht, ein Motiv aus dem Hut zu zaubern, weshalb Joseph nach Bethlehem reisen musste, dem durch die Prophezeiung des Propheten Micha (5, 1) vorgesehenen Ort der Geburt des Messias. Dass auch die hochschwangere Maria ihren Mann hätte begleiten müssen, wurde ebenfalls von Kritikern als unglaubwürdige Konstruktion des Lukas mit dem durchsichtigen Ziel, sie just in Bethlehem niederkommen zu lassen, zurück gewiesen¹³. Dazu kommt noch eine weitere Unstimmigkeit: Als Provinzialzensus bedurfte die Erhebung des Quirinius keineswegs eines Ediktes (*δόγμα*) des Augustus. Außerdem legt der Ausdruck „alle Welt“ (*πᾶσαν τὴν οἰκουμένην*) solle geschätzt werden nahe, dass Lukas glaubte, ein reichsweiter Zensus habe seinerzeit stattgefunden. Diese Angabe hat für viel Verwirrung gesorgt, denn das (sich gerade neu formierende) Reich der Römer unter Augustus kannte zwei Formen derartiger Erhebungen: Einerseits den Bürgerzensus, der in der Tat mehrfach durch Augustus während seiner Herrschaft angeordnet

¹³ Die ganze Zensusgeschichte sei ein „pure literary device“, um die Reise nach Bethlehem zu motivieren meint FITZMEYER (1981, 393). Diese Auffassung wird von vielen Neutestamentlern geteilt, sie die bereits genannten Kommentare ad loc., sowie BOVON (1989, 177).

wurde und reichsweite Gültigkeit hatte¹⁴ aber nur römische Bürger und damit keinesfalls Joseph und Maria betraf und andererseits die in unregelmäßigen Abständen¹⁵ erfolgenden Veranlagungen der Provinzen (nicht zugleich in allen Provinzen, in erster Linie für die Steuererhebung). Dass Lukas hier für einen ersten und damit administrativ aufwändigen und bedeutenden Zensus für Judäa (*descriptio prima*), das im Jahre 6 n. Chr. unter direkte römische Herrschaft gelangte, eine Initiative des Augustus geltend macht und angeblich „alle Welt“ betroffen gewesen sei, hat in der Forschung zu unterschiedlichen Erklärungen geführt¹⁶.

Ein Edikt für einen Provinzialzensus auf Veranlassung des zuständigen Statthalters als „legatus Augusti“ erfolgt natürlich im Namen des Kaisers und führt dessen Titulatur und Regierungsjahr an erster Stelle¹⁷. Für die Provinzialen war letztlich unerheblich, ob für die Zensuserhebung in der Provinz ein bestimmter Beamter verantwortlich war, für sie war es „Rom“ vertreten durch den Kaiser, das sie zu den regionalen Einschreibebüros rief. In diesem Sinne ist dem Lukas nicht einmal ein Irrtum anzukreiden, wenn er den Kaiser als Urheber nennt, als P. Sulpicius Quirinius „mit dem speziellen kaiserlichen Auftrag, den ersten Provinzialzensus abzuhalten, nach Judaea geschickt wurde“¹⁸. Im Kontext gesehen ordnet sich die Volkszählung in Judäa nahtlos in die Politik des Augustus ein, das Zensuswesen reichsweit neu zu organisieren und

¹⁴ *Res gestae*, 2, 8 (in den Jahren 28 und 8 v. Chr., sowie 14 n. Chr.). Zur reichsweiten Gültigkeit der Bürgerzensus unter Augustus: DESSILS 6085 (*lex Iulia municipalis*) und das Edikt von Kyrene SEG IX, 8. Die Möglichkeit, Lukas könnte einen solchen „Bürgerzensus“ anzeigen, wird heutzutage nicht mehr ernsthaft diskutiert, dazu endgültig BRAUNERT (1957, 192-201), siehe auch PALME (1993, 15).

¹⁵ In Ägypten wurden die Erhebungen (wohl ab 19/20 n. Chr. vgl. P. Oxy. II 254) in regelmäßigen Intervallen von 14 Jahren durchgeführt, zur Zeit des Augustus war ein Intervall von 7 Jahren üblich. Für andere Provinzen lassen sich indes nur unregelmäßige Intervalle feststellen. Ausführlich mit den maßgeblichen Papyri und weiterer Literatur: PALME (1993, 3 und 1994, 2, 6).

¹⁶ BRAUNERT (1957, 192-205) fasst die unterschiedlichen Auffassungen ausführlich zusammen.

¹⁷ BRAUNERT (1957, 201-202) mit Parallelbeispielen aus Ägypten, zu letzteren ausführlicher und mit neuem Material PALME (1993, *passim*).

¹⁸ BRAUNERT (1957, 202).

berechtigt Lukas auch vor diesem Hintergrund den Zensus des Quirinius mit Augustus direkt in Verbindung zu bringen¹⁹.

Zur Erklärung der irreführenden Bemerkung „alle Welt“ (*πᾶσαν τὴν οἰκουμένην*, also der orbis Romanus) solle veranlagt werden muss nicht einmal die plausible Begründung Mommsens herangezogen werden, für Lukas sei aus seiner provinziellen Perspektive dieser Eindruck entstanden, da eben gleichzeitig auch ganz Syrien dem Zensus unterworfen wurde²⁰. Es handelt sich einfach um eine gewöhnliche Stilfigur, eine Hyperbel, die sich häufiger bei den Synoptikern findet. „Die Stadt Jerusalem und ganz Judäa“, sei ausgezogen und habe sich von Johannes taufen lassen, so Matthäus (Mt 3, 5). Kein zeitgenössischer Leser würde aufgrund der Wendung *πᾶσα ἡ Ἰουδαία* annehmen wirklich alle Bewohner Judäas hätten sich von Johannes taufen lassen, ebenso wenig hätten Zeitgenossen aus der Formulierung *πᾶσαν τὴν οἰκουμένην* zwingend auf einen Reichszensus schließen müssen²¹. Andere Fragen sind im Zusammenhang mit der Glaubwürdigkeit des Berichts des Lukas wesentlich wichtiger, etwa weshalb jeder sich „in seine Stadt“ (*ἕκαστος εἰς τὴν ἑαυτοῦ πόλιν*) zu begeben hatte und weshalb die hochschwängere Maria ebenfalls nach Bethlehem gehen musste.

Die Behauptung, dass ein jeder sich „in seine Stadt“ habe begeben müssen, um seiner Steuerpflicht nachzukommen und die Mitteilung, die schwangere Maria habe Joseph nach Bethlehem begleitet, hängen unmittelbar zusammen und berühren steuerrechtliche Fragen, auf die jüngere Papyrifunde ein neues Licht werfen²².

¹⁹ Dass die Reorganisation des Zensus in Ägypten (Intervallverlängerung etc.) tatsächlich auch auf Augustus zurückgeführt werden muss, konnte PALME (1994, 6 und passim), endgültig nachweisen. So bereits mit Nachdruck SHERWIN-WHITE (1963, 169), der den Verweis auf Augustus sogar als Beleg für die Glaubwürdigkeit des Lukas ansieht: „The supposed weakness in Luke’s formulation may turn out to be the best proof of his accuracy. His whole statement means that the general policy of Augustus was carried out piecemeal in Judaea in A. D. 6 by Quirinius”.

²⁰ MOMMSEN (1887, 415-417). SCHÜRER (1901, 543) betont, dass die Kenntnis von verschiedenen weiteren Provinzzensus Lukas zu dieser Verallgemeinerung veranlasst haben könnte.

²¹ SMITH (2000, 288).

²² Hierzu ROSEN (1995) und PALME (1993 und 1994). Leider werden die Papyri gerade von Neutestamentlern selten beachtet.

Bereits in der Mitte des letzten Jahrhunderts hatte man die Bedeutung der bis dato bekannten ägyptischen Melde- und Steuerdokumente erkannt und im Zusammenhang mit der lukanischen Weihnachtsgeschichte gewürdigt²³. Dabei stand immer in Frage, ob die Erkenntnisse, die anhand der ägyptischen Dokumente, von denen die meisten (die so genannten *κατ' οἰκίαν ἀπογραφαί*) nicht als eigentliche Steuererklärungen, sondern als eine Kombination aus einer Art Haushaltslisten, Meldeakten und Steuerdokumenten (die im übrigen die Kopfsteuer betraf) angesprochen werden müssen, zum Vergleich mit der Situation in Judäa heran gezogen werden dürfen oder ob es sich beim ägyptischen Beispiel um einen Sonderfall handelte, da es bereits im ptolemäischen Ägypten eine – sogar jährliche – Meldepflicht gab, deren Intervall von den Römern zunächst auf 7, dann auf 14 Jahre verlängert wurde. Ähnliches gilt für das Edikt des kaiserlichen Statthalters in Ägypten, C. Vibius Maximus, von 104 n. Chr. (P. Lond. III 904, S. 125), das immer wieder in der Diskussion um den lukanischen Zensusbericht zum Vergleich herangezogen wird. Das Edikt fordert alle diejenigen in der Metropole Alexandria, die sich dort ohne besonderen Grund aufhalten, dazu auf, an ihren Meldeort zurückzukehren, um dort die Zensusdeklaration vorzunehmen²⁴. Unabhängig von dieser letztendlich aufgrund der eingeschränkten Überlieferung nahezu unlösbaren Frage der Übertragbarkeit der ägyptischen Befunde auf die Situation in der Nachbarprovinz gibt es jedoch einige bemerkenswerte Übereinstimmungen zwischen ägyptischen Dokumenten und dem Geburtsbericht des Lukas. Zunächst einmal fällt auf, dass Lukas die für den Provinz-

²³ HOMBERT, PRÉAUX (1952, 47-53), BRAUNERT (1957, 195-200), siehe auch ausführlich BRAUNERT (1964). Zuletzt auch BAGNALL, FRIER (1994, 14-16) in ihrem auf den Zensusserklärungen basierenden Standardwerk zur Demographie des römischen Ägypten.

²⁴ Ausführlich PALME (1993, 12-13). Das Edikt des Vibius Maximus ist keineswegs das einzige seiner Art, weitere so genannte „Reintegrationsedikte“ verfahren ganz ähnlich, worauf Palme unter Nennung weiterer Literatur ausdrücklich verweist. Palmes aufschlussreichen Überlegungen folgt auch die folgende Zusammenfassung der ägyptischen Situation in ihrem Verhältnis zu derjenigen in Judäa, PALME (1993, 15-22). Die Zusammengehörigkeit von Zensusserhebung und Reintegrationsdekreten ist umstritten und viel diskutiert, siehe LLEWELYN (1992, 117-119).

zialzensus korrekte Terminologie verwendet, nämlich *ἀπογραφή* (Lk 2, 2) und *ἀπογράφεσθαι* (Lk 2, 1; 2, 5). Dass dies keineswegs selbstverständlich ist, hat Palme unter Hinweis auf Josephus bemerkt, der die korrekte Terminologie der Papyri nur an einer Stelle hat (bell. Iud. 7, 8, 1 § 253), während er bei anderen Verweisen auf den Zensus des Quirinius nur allgemein von *ἀποτίμησις* spricht, was eigentlich den Bürgerzensus bezeichnet²⁵.

Darüber hinaus belegen sowohl das Reintegrationsedikt des Vibius Maximus als auch die *κατ' οἰκίαν ἀπογραφαί*, dass die Peregrinen in Ägypten im Zusammenhang mit Zensuserhebungen oder deren Vorbereitungen persönlich an bestimmten Meldeorten (*ιδίᾳ*) vorstellig werden mussten und dafür gewisse Entfernungen reisen mussten. Naheliegenderweise hat man hierin eine Übereinstimmung mit der Angabe des Lukas erkannt, dass der Zensusbefehl unter Quirinius vorsah, dass sich „jeder in seine Stadt“ zu begeben habe und in der Folge Joseph mit Maria nach Bethlehem reiste, „darum dass er von dem Hause und Geschlechte Davids war“ (*διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαυὶδ*).

Was ist nun unter dieser Formulierung zu verstehen? Am einfachsten machen es sich die Kritiker des Lukas, die die Reise nach Bethlehem als Erfindung betrachten und den Verweis auf das Gebot, „in seine Stadt“ zurückzukehren, als plumpen Versuch des Evangelisten werten, auf Biegen und Brechen die Niederkunft in Bethlehem zu motivieren. Der Vergleich mit den ägyptischen Papyri zeigt aber, dass die Bevölkerung sich zur persönlichen Meldung und zur Zahlung der Kopfsteuer in der Syrien benachbarten Provinz in der Tat an die jeweiligen Meldeorte zu begeben hatten, was zu einer regen Binnenwanderung zu Zensuszwecken geführt haben muss²⁶. Darüber hinaus belegen die ägyptischen Dokumente auch, dass Frauen ab dem 12. Lebensjahr kopfsteuerpflichtig waren und ebenfalls persönlich beim Steuerbüro vorstellig werden mussten, was erklären könnte, weshalb auch Maria die strapaziöse Reise unternehmen musste. Entsprechend hat zuletzt wieder Palme dafür argumentiert, dass in Judäa zur Steuererhebung offenbar gentilizische Prinzipien angewandt wurden, die von den Römern zu-

²⁵ PALME (1993, 19-20).

²⁶ Ausführlich BRAUNERT (1957, 1964), sowie LLEWELYN (1992) und PALME (1993).

nächst übernommen worden waren, ganz ähnlich wie die Meldevorschriften der Ptolemäer, die nach der Provinzialisierung Ägyptens zunächst in Kraft blieben²⁷. Dies berührt die Frage nach der Wichtigkeit und Gültigkeit gentilizischer Bindungen im jüdischen Volk. Selbst wenn man diese als sehr hoch veranschlagt, erscheint die Vorstellung, die jüdische Bevölkerung habe sich zur Steuerveranlagung an Zensusstagen an die Orte ihrer Vorväter begeben, aus Gründen der Praktikabilität abwegig und daher auch völlig „unrömisch“. Selbst wenn man dieses Zugeständnis mit dem Hinweis auf die Jerusalemfahrten zum Passahfest machen möchte und Wanderungen großer Bevölkerungsteile kreuz und quer durchs Land akzeptieren will, bleibt ein entscheidendes Problem: Warum sollte Joseph von Nazareth in Galiläa, das erst 39 n. Chr. römische Provinz wurde, mit seiner schwangeren Frau nach Bethlehem in Judäa reisen, um den Römern gerade dort Kopfsteuer zu entrichten? War er dazu verpflichtet, nur weil seine Vorfahren aus Bethlehem stammten? Das würde voraus setzen, dass den Römern genealogische Evidenzen vorlagen und sie in der Lage waren, Steueransprüche auch bei dauerhaft im Ausland lebenden Nachfahren durchzusetzen. Das scheint doch etwas weit hergeholt²⁸. Ist somit in der Konsequenz den Kritikern zuzustimmen, die auf die Inkohärenz der Weihnachtsgeschichte und auf die chronologischen Irrtümer des Lukas verweisen?

Trotz aller Verbindungen und aufschlussreichen Ähnlichkeiten, was etwa das Vorstelligwerden auf dem Amt und die Terminologie angeht, führt der Vergleich mit den ägyptischen Papyri, die sich allesamt auf die Kopfsteuer beziehen, in die Irre. Denn um Kopfsteuer zu zahlen würden die in Galiläa ansässigen Eltern Jesu sicher nicht die beschwerliche Reise nach Judäa unternehmen. Einen neuen Weg zeigt eine Ur-

²⁷ PALME (1993, 21-23). Ähnlich ging auch BRAUNERT (1957, 207) von einer nach gentilischen Prinzipien geordnete Steuerveranlagung aus. Eine solche Veranlagung erscheint jedoch schon aus technisch-administrativen Gründen geradezu unmöglich, siehe LLEWELYN (1992, 127-128).

²⁸ Man denke nur an die Probleme der römischen Administration in Ägypten mit Steuerflüchtlingen, die sich erfolgreich dem Zugriff des Staates entzogen, BRAUNERT (1955/56, 240-245). Die ägyptischen Verhältnisse, die von einer bereits unter den Ptolemäern ungewöhnlich hohen „Sozialdisziplinierung“ geprägt waren, können hier nur schwerlich zum Vergleich im Detail heran gezogen werden.

kunde aus der Nachbarprovinz Arabia auf, die von Klaus Rosen in Zusammenhang mit der Weihnachtsgeschichte ausgewertet wurde. Es handelt sich um die Steuerelemente der Babatha, die sich 1961 in der „Höhle der Briefe“, in der Nähe der Ortschaft En Gedi westlich des Toten Meeres fanden, und die erst 1989 publiziert wurden²⁹. Babatha war eine begüterte Jüdin, die ihre Dokumente wohl in den Wirren des Bar-Kochba-Aufstandes in jener Höhle in Sicherheit brachte und – ein Glücksfall für die Forschung – nicht mehr abholen konnte. Das für unsere Fragestellung wichtigste Dokument ihres Archivs ist der Papyrus Nr. 16³⁰, eine vollständige Steuererklärung aus dem Jahre 127 (nicht das Original, aber eine beglaubigte Abschrift), aus der Prozedur und Wesen des Provinzialzensus in der Provinz Arabia hervorragend rekonstruierbar sind, erlaubt wertvolle Rückschlüsse auf die Geburtsgeschichte Jesu und lässt die oftmals bezweifelte Historizität der Bethlehemreise in einem ganz neuen Licht erscheinen³¹.

In diesem Dokument deklarierte Babatha in Begleitung ihres Ehemanns, der als *tutor* rechtsgültig unterzeichnete, am 2. Dezember des Jahres 127 n. Chr. persönlich vor dem römischen Beamten in der Provinzstadt Rabbath die Abgaben für ihren Grundbesitz im ca. 40 km Luftlinie entfernt gelegenen Ort Maoza an der Südküste des Toten Meeres, in dem sie auch wohnte³². Aus dem Dokument geht hervor, dass Babatha eine Reihe von Grundstücken (v. a. Dattelhaine) besaß und daher durchaus einen respektablen Wohlstand genoss. Die Lage der

²⁹ LEWIS (1989). Siehe hierzu auch den Aufsatz von RIEMER (1995) und zuletzt die Monographie von FREUND (2004). Die nichtgriechischen Papyri sind erst 2002 ediert worden: YADIN *et al.* (2002).

³⁰ Zur Bezeichnung der Papyri aus der „Höhle der Briefe“ hat sich die Benennung P. Yadin eingebürgert. Zur Nomenklatur der Papyri vom Toten Meer siehe COTTON (2001).

³¹ Klaus ROSEN hat einen aufschlussreichen Vergleich der lukanischen Weihnachtsgeschichte mit dem Babathapapyrus unternommen, der als Grundlage der folgenden Bemerkungen dient; ROSEN (1995).

³² Maoza gehörte administrativ jedoch zur Provinzhauptstadt Petra. Dass Babatha zum Deklarieren nach Rabbath ging, mag seinen Grund entweder darin haben, dass das dortige Steuerbüro wegen der leichteren Erreichbarkeit zuständig war (Petra ist mehr als doppelt so weit entfernt), oder Steuerzahler eine gewisse Wahlfreiheit hatten, wo sie sich meldeten.

Grundstücke ist (offenbar zu Überprüfungs Zwecken durch die Behörden) exakt beschrieben und viele Details bezüglich der Abgaben werden erwähnt. Diese Urkunde bietet zusammen mit den übrigen 34 Dokumenten des Archivs (Familienstands urkunden, Unterlagen zu Rechtsstreitigkeiten, Vormundschaftsfragen, Schenkungs- und Erbangelegenheiten etc.) nicht nur einen faszinierenden Blick in die Alltagswelt der Provinzbevölkerung Arabias und in die Details der Steuererhebung in einer römischen Provinz, sondern offenbart darüber hinaus interessante Gemeinsamkeiten mit der Situation von Maria und Joseph etwa 130 Jahre zuvor.

Auffällig ist dabei zunächst die Übereinstimmung des „Formulars“ und der ganzen Struktur der Urkunde mit der Gliederung des Berichts des Lukas. Kaisertitulatur, Verweis auf das Zensusedikt, auf den zuständigen Statthalter, Nennung von eigentlichem Wohnort, Bezeichnung des Deklarationsaktes (*ἀπογράφεσθαι*) usw. stimmen genau überein, was Rosen zufolge nahe legt, dass Lukas beim Abfassen ein solches Dokument vor Augen hatte und mit dem Zensusbericht einen für seine Leser bekannten und ganz gewöhnlichen Vorgang schildert³³. Vor dem Hintergrund der Steuererklärung der Babatha wird der oft in seiner Historizität bezweifelte Zensusbericht des Lukas plötzlich leicht verständlich und der Sachverhalt in Rosens Rekonstruktion klar und einfach: Joseph, aber auch Maria selbst verfügten über ererbten Grundbesitz in Bethlehem oder in der Nähe der Davidsstadt, den sie vor Ort anlässlich der *descriptio prima* unter Quirinius persönlich zu deklarieren hatten. Dies ergibt sich folgerichtig aus den Details der Zensusurkunde aus der Höhle der Briefe.

Während in Babathas Dokument in Urkundensprache der Verweis auf den Wohnort durch die einfache Bemerkung „wohnhaft in Maoza“ (*οἰκοῦσα*) erfolgt, unter Zusatz der Bemerkung „auf eigenem Grund und Boden“ (*ἐν ἰδίῳ*), führt Lukas aus, dass Joseph ja aus dem Hause (*ἐξ οἴκου*) und aus dem Geschlecht Davids sei³⁴. So erklärt sich auch der oft missverstandene Hinweis, dass sich bei der persönlichen Abgabe der

³³ Die detaillierte Argumentation bei ROSEN (1995, 9-11).

³⁴ „Den Doppelbegriff“, so ROSEN (1995, 10), „mag Lukas gewählt haben, um den Terminus technicus *οἶκος*, der bei Babatha im Partizip *οἰκοῦσα* steckt, einzubringen“.

schriftlichen Steuererklärung (denn genau das meint ja *καὶ ἐπορεύοντο πάντες ἀπογράφεσθαι*) „ein jeder in seine Stadt“ zu begeben habe. Es geht dabei sicher nicht um den Stammsitz der Ahnen; gemeint ist natürlich derjenige größere Ort, an dem sich das zuständige Steuerbüro befand (der Grundbesitz konnte sich irgendwo im Umkreis dieser Stadt befinden). Die Ortschaft Maoza, in der Babatha „auf ihrem eigenen Grund und Boden“ wohnte, war über 40 km vom Sitz des Reiterpräfekten Priscus, der die Erklärung entgegen nahm, entfernt. So war es – wie auch die ägyptischen Beispiele zeigen – offensichtlich ganz selbstverständlich, dass man für die Zensusdeklaration beträchtliche Distanzen zu überwinden hatte. Die Mehrzahl der Bewohner Judäas lebten wie Babatha und Judanes in der Provinz Arabia auf dem Lande und musste für den Zensus in eine größere Stadt mit Steuerbüro gehen. Dass Joseph Grundbesitz in Bethlehem hatte, erschloss sich dem zeitgenössischen Leser weniger aus der Bemerkung über seine Abstammung (aus dem Geschlecht Davids) als aus der Tatsache, dass er zur Zensuserklärung – wie Lukas ganz explizit angibt – die Landesgrenze Galiläas überschritt und sich in die römische Provinz Judäa begab: „Da machte sich auch auf Joseph aus Galiläa, aus der Stadt Nazareth, in das jüdische Land zur Stadt Davids, die da heißt Bethlehem“ (*Ἀνέβη δὲ καὶ Ἰωσήφ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἐκ πόλεως Ναζαρέθ εἰς τὴν Ἰουδαίαν εἰς πόλιν Δαυὶδ ἣτις καλεῖται Βηθλέεμ*). Durch den Verweis auf die Reise nach Bethlehem war jedem Zeitgenossen sofort klar, dass er in der Stadt seiner Vorfahren ererbten Grundbesitz hatte, den er – auch wenn er seinen Lebensmittelpunkt in Galiläa hatte – persönlich deklarieren musste. Als Untertan des Herodes Antipas wäre er nicht zur Kopfsteuer in der römischen Provinz veranlagt worden, auch wenn seine Vaterstadt im Gebiet Judäas lag. Allein ererbter Grundbesitz erklärt – für den zeitgenössischen Leser sicher sofort einleuchtend –, warum er zur persönlichen Deklaration aus Nazareth in Galiläa aufbrechen und in Bethlehem vorstellig werden musste.

Ähnlich bedeutsam ist auch die Stelle der Urkunde, in der Judanes, der Mann der Babatha, nicht als Ehemann angeführt wird (dass er das war, wissen wir nur aus den anderen Dokumenten des Archivs), sondern als rechtsfähiger *tutor* (*ἐπίτροπος*) die Deklaration beglaubigte. Dieser Sachverhalt macht deutlich, weshalb Maria trotz ihrer unkomfortablen Situation mit auf die Reise nach Bethlehem gehen musste: „Sie hatte wie

Babatha ererbten Grundbesitz, den sie nur persönlich deklarieren konnte”³⁵. Gemäß jüdischem Recht erbten Töchter den Besitz, wenn ein Vater keine Söhne hatte, mussten aber – wie Babatha – zur Erledigung von Rechtsgeschäften nach römischem Recht, auch wenn sie *sui iuris* waren, in Begleitung eines *tutor* erscheinen; als solcher konnte Joseph vor dem Zensusbeamten fungieren.

Weiter wird man mit Rosen annehmen dürfen, dass sich noch andere, eher praktische Aspekte, die sich ebenfalls aus der Analyse der Steuererklärung der Babatha ergeben, im Falle von Maria und Joseph ähnlich gelagert waren. Etwa die Wahrscheinlichkeit, dass ein Zensus gewöhnlich in der Jahreszeit angesetzt wurde, in der die Landbevölkerung am ehesten abkömmlich war, nämlich im Winter, wenn die Ernte eingeholt worden war (die Steuerurkunde aus der Höhle der Briefe wurde am 2. Dezember 127 n. Chr. eingereicht und am 4. vom Beamten Priscus gegengezeichnet). Babatha und ihr Mann waren mindestens 6 Tage unterwegs (für die über 40 km Wegstrecke von Maoza bis Rabbath sollte man eher zwei Tage als einen veranschlagen) und dürften die Gelegenheit genutzt haben, Geschäfte und Erledigungen in der Stadt zu tätigen.

Entsprechend ist es durchaus denkbar, dass gerade bei einem aufwändigen ersten Zensus Maria und Joseph eine längere Zeit unterwegs waren und auch in Bethlehem längeren Aufenthalt hatten, während dessen es zur Niederkunft Marias kam³⁶.

Für einen zeitgenössischen Leser, Untertan des römischen Reiches, war der Bericht des Lukas einleuchtend, verständlich und glaubwürdig, beschrieb er doch detailgenau die Umstände einer Zensusdeklaration für Grundbesitzer, die zur Alltagswelt der Provinzbewohner gehörte. Dass die Kenntnis dieser administrativen Details 2000 Jahre später verloren

³⁵ ROSEN (1995, 11).

³⁶ Möglicherweise kann Rosens Rekonstruktion – wenngleich es sich hierbei um reine Spekulation handelt – auch die Stallgeburt genauer erklären helfen, wenn man annimmt, dass die Geburt Christi auf dem eigenen Grund und Boden der Familie stattfand, wo lediglich eine bescheidene Unterkunft zur Verfügung stand, weil die Herbergen in der Stadt wegen des mit der Erhebung verbundenen Andrangs überfüllt waren. Die Hirten, die sich dann einfanden, wären dann Einheimische gewesen, die die Familie wohl kannten. ROSEN (1995, 13).

gegangen ist und nur durch einen zufälligen Papyrusfund wenigstens teilweise rekonstruiert werden kann, erklärt die komplizierten und in ihrer Summe unbefriedigenden Versuche moderner Interpreten, sich auf die Weihnachtsgeschichte einen Reim zu machen oder sie als arg konstruierte Erfindung abzutun. Bleibt fest zu halten, dass die Weihnachtsgeschichte des Lukas ein plausibles und allgemein verständliches Szenario der Geburt Jesu in Bethlehem, wo seine Eltern offenbar über Grundbesitz verfügten, im Zusammenhang mit dem Zensus des Quirinius im Jahre 6. n. Chr. bietet. Vor diesem Hintergrund gewinnt auch die Nachricht aus der Kirchengeschichte des Eusebius, die Familie Jesu habe noch zur Zeit Domitians, also am Ende des 1. Jahrhunderts, über Grundbesitz in Bethlehem verfügt, eine neue Qualität und sollte nicht leichtfertig mit dem Verweis auf die späte Überlieferung (3. Jht.) abgetan werden³⁷.

Dieser wirklichkeitsnahen Rekonstruktion stehen, um vollends zu überzeugen, aber die übrigen chronologischen Indizien bei Matthäus und bei Lukas selbst im Weg, wie Rosen bedauernd feststellen muss³⁸. Er behilft sich etwas unglücklich mit einer weiteren Konstruktion, die aber wie alle anderen früher vorgetragenen Ansätze zur Lösung des mit der Datierung der Geburt verbundenen Problems, nicht den Ansprüchen einer nahe liegenden und einfachen Erklärung nach den Prinzipien von „Ockams Razor“ und Popperscher Wissenschaftstheorie gerecht werden kann. Rosen schlägt vor, dass die Geburt während einer angenommenen Zensuswanderung Marias und Josephs zur Zeit der Herrschaft des Herodes (also vor 4. v. Chr.) stattgefunden haben muss. Dabei nimmt er an, dass Herodes – obwohl dafür natürlich Belege fehlen – eigene Steuererhebungen durchgeführt haben wird, die sich von denen der Römer wohl nur in Details unterschieden hätten. Lukas und seine Gewährsleute hätten dann später, als das biographische Interesse an Jesus stieg, die Geburt Jesu, die tatsächlich anlässlich einer solchen Steuerreise unter Herodes erfolgt sei, mit der berühmten und allgemein bekannten *prima descriptio* unter Quirinius in Verbindung gebracht³⁹. Mit

³⁷ *Hist. Eccl.* 3, 20. Die Nachricht geht auf Hegesippus (ca. 100-180) zurück.

³⁸ ROSEN (1995, 12).

³⁹ ROSEN (1995, 12-13). Ähnlich argumentiert auch PEARSON (1999), indem er genau wie Rosen einen Herodianischen, früheren (*προτέρᾳ*) Zensus annimmt (vor dem des

dieser etwas konstruierten Erklärung verliert Rosens eindrucksvolle Rekonstruktion der genauen Umstände eines Provinzialzensus anhand des Babathapapyrus in Verbindung mit dem Zensusbericht des Lukas leider an Eleganz, Charme und Überzeugungskraft.

Was wäre aber, wenn Lukas gar kein Fehler in seiner Chronologie unterlaufen ist und er wirklich ohne wenn und aber der wohl begründeten Auffassung war, Jesus sei im Jahre 6 n. Chr. geboren? Dieser Frage ist zuletzt Mark Smith nachgegangen, der seine Erkenntnisse auf eine ältere Idee von Duncan Derrett stützt⁴⁰. Seine interessanten Schlussfolgerungen, die leider ohne Kenntnis der Arbeit Rosens entstanden, lösen das Problem des angeblichen chronologischen Widerspruchs in den Angaben des Lukas zur Geburt Jesu auf elegante Weise. Vor dem Hintergrund von Rosens akribischer Rekonstruktion der Zensusrealitäten, die Maria und Joseph zu ihrer Reise nach Bethlehem veranlassten, ergibt sich durch die Überlegungen von Smith ein weiteres Argument für die Glaubwürdigkeit und innere Kohärenz der Geburtsgeschichte bei Lukas.

Die Idee von Derrett und Smith überzeugt durch ihre Einfachheit und durch das vollständige Fehlen komplexer Annahmen und Voraussetzungen. Ausgehend von Lukas' Vorliebe für genaue Daten und überprüfbare Angaben erscheint es ihnen unwahrscheinlich, dass Lukas ein solch grober Fehler unterlaufen sein könnte, in Kapitel 1,5 zu behaupten Johannes (und damit auch der etwa sechs Monate jüngere Jesus) sei unter der Herrschaft Herodes des Großen zur Welt gekommen, um dann gleich nach dem Bericht über die Geburt des Johannes mit den Worten „es begab sich aber zu der Zeit“ zur Geburtsgeschichte Jesu überzuleiten und den zehn Jahre später erfolgten Zensus des Quirinius namhaft zu machen. Ein zeitgenössisches Publikum, so das Argument, würde kaum die letzten Jahre des Herodes mit dem Datum des berühmten Zensus des Quirinius verwechseln und Lukas selbst natürlich auch nicht⁴¹. Im Text des Evangelisten steht jedoch nur der Name Herodes, genauer be-

Quirinius), auf den sich Lukas jedoch beziehe, er sei nur falsch verstanden worden (Verwendung von *πρώτη* statt *πρωτέρα*). Leider ist ihm Rosens deutschsprachige Studie nicht bekannt.

⁴⁰ SMITH (2000), DARRETT (1975).

⁴¹ SMITH (2000, 283).

stimmt lediglich durch den Zusatz „König Judas“ (*Βασιλέως τῆς Ἰουδαίας*).

Die Identifikation dieses Herodes mit dem „Großen“ erfolgt gewöhnlich selbstverständlich und unhinterfragt mit Verweis auf Matthäus. Genau hier scheint aber nach Smith der Fehler zu liegen, und entsprechend hat er Lukas auf die Verwendung dieses Namens hin überprüft und festgestellt, dass im Evangelium und in der Apostelgeschichte der Name Herodes genau zweiundzwanzig mal vorkommt. Fünfzehn mal ist Herodes Antipas, Sohn des Herodes des Großen und Herrscher Galiläas, genannt, sechs mal Herodes Agrippa I., Enkel des Großen Herodes und Sohn des Aristobulos und einmal der hier in Frage stehende Herodes, König der Judäer⁴². Mit diesem König der Judäer, so Derrett und Smith, ist nun kein anderer gemeint als Herodes Archelaos, der glücklose Sohn des großen Herodes, der bis zu seiner Absetzung im Jahre 6 n. Chr. als „Ethnarch“ über Judäa herrschte⁴³. Unter Hinweis auf seine Münzmissionen⁴⁴, die ihn immer als Herodes ausweisen, auf Cassius Dio, der ihn Herodes von Palästina nennt⁴⁵, und auf die einzige Stelle im NT, an der Archelaos explizit genannt wird (ausgerechnet bei Matthäus) und als in/über Judäa herrschend (*Ἀρχέλαος βασιλεύει τῆς Ἰουδαίας*) vorgestellt wird (Mt 2, 22), macht Smith geltend, dass mit diesem Herodes bei Lukas 1, 5 Archelaos gemeint ist: „In sum, there is ample evidence that Archelaus, who ruled over Judaea, was referred to as *Herod* and *king*“⁴⁶.

Die weiteren Informationen aus den Evangelien und den historischen Quellen, die die Lebensdaten Jesu betreffen, lassen sich auch mit diesem späten Geburtsdatum des Johannes unter Archelaos und Jesu unter Quirinius anlässlich des Zensus relativ problemlos in Einklang bringen. Am unproblematischsten ist die vage Angabe, Johannes habe seine Missionstätigkeit im 15. Jahr des Tiberius begonnen und Jesus sei im Al-

⁴² Alle Stellen bei SMITH (2000, 285). Dabei wird Antipas elf mal einfach nur Herodes genannt, viermal als Herodes „der Tetrarch“ bezeichnet.

⁴³ DERRETT (1975, 84); SMITH (2000, 285). Zu Archelaos siehe zuletzt ausführlich BERNETT (2007, 176-188).

⁴⁴ MESHORER (1982, 31-34, 239-241).

⁴⁵ Cass. Dio 55, 27, 6.

⁴⁶ SMITH (2000, 286).

ter von „ungefähr“ dreißig Jahren darin nachgefolgt (Lk 3, 23). Abgesehen von der völligen Unbestimmbarkeit einer solchen Angabe⁴⁷ ist mit dieser oft als Beleg gegen die Historizität der Verknüpfung der Geburts-geschichte mit dem Quiriniuszensus angeführten Stelle auch für die „Matthäaner“ kein überzeugendes Argument zu gewinnen. Die Taufe Jesu wird ja nicht am ersten Missionstag des Johannes stattgefunden haben, es können dazwischen durchaus zwei Jahre gelegen haben (über die Zeitspanne zwischen dem Beginn der Missionstätigkeit des Johannes und der Taufe Jesu sagt die Bibel überhaupt nichts aus). Wenn im Falle einer Spätdatierung der Geburt Jesus zu Beginn seiner Missionstätigkeit nur rund 24 Jahre alt gewesen wäre, zählte er bei der von den Meisten favorisierten Frühdatierung auf 7/6 v. Chr. bereits 35 bis 37 Jahre. Beide Varianten werden eher schlecht als recht von der ungenauen Altersangabe „an Jahren etwa 30“ gedeckt (*ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα*)⁴⁸. Entsprechend wird man für diese Angabe „einen weiten Spielraum nach oben und unten einkalkulieren müssen“⁴⁹.

Ähnlich wie im Falle des schwer zu bestimmenden Geburtsjahrs Jesu ist auch die Zeit seines Wirkens und das Datum seiner Hinrichtung nur indirekt durch Rückschlüsse und bis zuletzt nur vermutungsweise zu bestimmen. Als *terminus ante quem* für die Hinrichtung steht einzig das Ende der Amtszeit des Pilatus im Jahre 36 n. Chr. fest (er übernahm sein Amt im Jahr 26). Alle übrigen Datierungen werden anhand der spärlichen Angaben (wobei Lk 3, 23 die wichtigste ist) erschlossen. Das favorisierte und fast schon kanonische Datum 30 n. Chr. für den Prozess und die Kreuzigung basiert allein auf der in Wahrheit völlig unbrauchbaren Angabe, Jesus sei bei der Aufnahme seiner Tätigkeit als Wanderprediger (frühestens 28/29 n. Chr., vielleicht aber auch zwei Jahre später), über

⁴⁷ Auch ROSEN verweist in anderem Zusammenhang auf die Vagheit antiker Altersangaben, ROSEN (1995, 6) mit Verweisen auf Grabinschriften.

⁴⁸ SMITH (2000, 287): „On both reckonings, there seems to be good reason for *about*“. Erschwerend kommt hinzu, dass auch das 15. Jahr der Herrschaft des Tiberius keine wirklich exakte Angabe ist, da je nach dem, welcher Kalender zur Anwendung kommt, und ob man auch die Zeit, in der Tiberius Mitregent an der Seite des Augustus war, mit einbezieht zu einem Intervall von 26-30 n. Chr. für jenes „15. Jahr“. Dazu genauer THEIBEN, MERZ (2001, 151).

⁴⁹ THEIBEN, MERZ (2001, 151).

deren Dauer sich keinerlei gesicherte Angaben machen lassen⁵⁰, „ungefähr“ dreißig Jahre alt gewesen⁵¹. Gegen die These von Smith ist vorgebracht worden, dass Herodes Archelaos dann der einzige Herodes im Lukasevangelium sei, der als König bezeichnet wird (in der Apostelgeschichte wird indes Herodes Agrippa König genannt); außerdem wurde den Söhnen des großen Herodes der Titel König von den Römern verweigert, was jedoch nicht ausschließen muss dass sie in hellenistischer Tradition als solche wahrgenommen und apostrophiert wurden⁵². Diese Einwände sind sicherlich bis zu einem gewissen Grade berechtigt, dennoch muss man sich darüber im Klaren sein, dass die Alternative bedeuten würde, dem akribischen Lukas zu unterstellen, ihm sei ein für jeden zeitgenössischen Leser sofort ersichtlicher Stockfehler unterlaufen.

Natürlich lässt sich gegen all dies hier Vorgebrachte auch Prinzipielles einwenden, etwa dass Lukas kein anständiger Historiker nach modernem Verständnis war und als hellenistischer Schriftsteller einen anderen Wahrheitsbegriff pflegte. Besonders die seit dem 19. Jahrhundert und erst recht dann seit Bultmann so fruchtbare historisch-kritische Schule hat wichtige Argumente geliefert, warum die Schriften der Synoptiker in erster Linie als „Theologien“ zu betrachten seien. Gerade die Geburtsgeschichten seinen Zeugnisse solcher heilsgeschichtlich motivierter dogmatischer Interessen. Besonders die bei Matthäus explizite Verknüpfung des angeblichen Geburtsorts Bethlehem mit der Prophezeiung des Micha, dass aus der Stadt Davids der Messias komme, hat zur vor allem bei den Neutestamentlern mehrheitlich vertretenen Auffassung geführt, die Ortsangabe sei eine Fiktion und besonders Lukas (der Micha allerdings – im Gegensatz zu Matthäus – nicht erwähnt) habe sich mit seiner Zensusgeschichte einiges einfallen

⁵⁰ Die Möglichkeiten reichen von einigen Monaten bis zu mehreren Jahren. Die Synoptiker haben dazu keine Angaben, Joh 2, 13; 6, 4; 11, 55 erwähnt drei Passahfeste, was den Eindruck einer 2-3 jährigen Wirkungszeit entstehen lässt. THEIBEN, MERZ (2001, 148).

⁵¹ Als Todesjahr kommen v.a. diejenigen Jahre in Frage, in denen der 14. oder 15. Nisan auf einen Freitag fiel (in diesem Punkt sind sich die synoptischen Evangelien einig). Das Jahr 30 wie auch das Jahr 33 erfüllen diese Kriterien. THEIBEN, MERZ (2001, 154). Nach den hier vorgestellten Argumenten, wäre eher 33 zu bevorzugen.

⁵² PORTER (2002, 178). Darüber hinaus bemüht Porter auch die eindeutige Datierung der Geburt nach Matthäus auf die Zeit Herodes des Großen.

lassen, um die Reise der Eltern nach Bethlehem zu motivieren⁵³. In der Tat ist Christus ja als Jesus von Nazareth, als der „Nazarener“ bekannt und wird auch so in den Evangelien bezeichnet⁵⁴. Gegen einen solchen Fundamentalskeptizismus kann man unter Hinweis auf die vorgestellten Papyri nur antworten, dass Lukas sein Handwerk als Lügenbaron dann aber sehr, sehr geschickt beherrscht hat⁵⁵. Innerhalb der Zunft der Neutestamentler hat sich als Dogma auch herausgebildet, die Angaben des Matthäus zur Geburt denen des Lukas vorzuziehen. Das muss allein schon deshalb verwundern, weil Matthäus keinerlei historische Interessen erkennen lässt und der Charakter seiner Geburtsgeschichte, die mit dem (nur bei ihm erwähnten) Kindermord und dem Stern von Bethlehem mit den ihm folgenden Magiern legendenhafte Züge trägt, viel eher dem Stereotyp einer „theologischen“ Konzeption entspricht, als die Faktenhuberei des Historikers Lukas. Angesichts der Tatsache, dass offenbar erst nach zwei Generationen ein Interesse an den nicht unmittelbar mit dem Wirken Jesu verbundenen Hintergründen seiner Biographie entstand (deswegen hat Markus auch keine Geburtsgeschichte), mussten die späteren Evangelisten die Überlieferung und Zeugen befragen. Der einzige der das – wenn er nicht gelogen hat – ernsthaft im Sinne einer historischen Nachforschung getan hat, ist Lukas. Letzten Endes läuft es darauf hinaus, entweder die Bethlehemer Geburtsgeschichten als religiöse Phantastereien zu verwerfen, oder eine der beiden unterschiedlichen Traditionen über die Geburt aus Gründen der Plausibilität zu bevorzugen. Angesichts des hier vorgestellten Befunds, der nahe legt, dass Lukas kein chronologischer Patzer unterlaufen ist, er im Gegenteil wohlbegründet und schlüssig darstellte, dass Jesus anlässlich der Zensusreise seiner Eltern im Jahre 6. n. Chr. zur Welt kam, dürfte klar geworden sein, dass das Pendel zugunsten des Lukas ausschlagen muss.

⁵³ Z. B. CROSSAN (1991, 371).

⁵⁴ Dieser Sachverhalt (Mk und Joh gehen unhinterfragt davon aus, dass Nazareth die Heimatstadt Jesu ist) hat innerhalb der historisch-kritischen neutestamentalen Forschung zur herrschenden Meinung geführt, Jesus sei dort auch geboren. Die Verlagerung des Geburtsorts nach Bethlehem sei „ein Ergebnis religiöser Phantasie und Vorstellungskraft“. THEIBEN, MERZ (2001, 158).

⁵⁵ Hinsichtlich des Quellenwerts der Synoptiker kann man allerdings auch zu ausgewogeneren Urteilen kommen, siehe SCHRÖTER (2002, 2007). Grundlegende Überlegungen bereits bei HENGEL (1971).

Was einen unvoreingenommenen Leser bei der Untersuchung der Frage nach der Glaubwürdigkeit des lukanischen Berichts zu denken geben muss, ist die Tatsache, dass seine Angaben exakt verifizierbar sind, und das nicht nur für die Zeitgenossen, für die der Hinweis auf den Zensus des Quirinius ein ebenso eindeutiger Hinweis gewesen sein muss, wie die genaue Datierung des Beginns der Tätigkeit des Johannes im 15. Regierungsjahr des Tiberius, sondern auch für die moderne Forschung, die ja gerade wegen der Akkuratess des Lukas vor die geschilderten Probleme gestellt wird. Warum nun gibt Lukas im Gegensatz zu Matthäus nun ein so einfach von jedermann zu verifizierendes Datum für das Geburtsjahr an, wenn die Kenntnis um das Geburtsdatum zu seiner Zeit schon verloren war oder es sich dabei um eine bewusste Irreführung handelt? Ist es darüber hinaus denkbar, dass dem Historiker unter den Evangelisten der grobe Fehler unterlief, sich in zwei aufeinander folgenden Kapiteln so augenfällig zu widersprechen und einmal die Regierungszeit des Herodes als Geburtsjahr des Täufers (und damit indirekt auch des wenig jüngeren Jesus) anzugeben und unmittelbar darauf die Geburt Jesu mit dem mindestens zehn Jahre später erfolgten Zensus des Quirinius in Verbindung zu bringen?

Diese Fragen muss man vernünftigerweise verneinen. Gleichzeitig zeigt Matthäus die Tendenz, die königliche Aura Jesu hervorzuheben und auch die Geburtsgeschichte mit den Topoi von Vorzeichen und Parallelismen hellenistischer und orientalischer Königssymbolik auszuschnücken und den Messias als neuen Moses zu präsentieren⁵⁶. Daraus folgt geradezu zwingend die Devise: *in dubio pro Luca*. Mindestens die Geburtsumstände, die Reise nach Bethlehem als Folge der Steueranlagung durch Quirinius, die auch die schwangere Maria unternehmen musste, konnten im Licht des Babathapapyrus als plausible und wahrscheinliche Erzählungen bestimmt werden. Über das Geburtsjahr lässt sich angesichts der unterschiedlichen parallelen Überlieferungen indes nur – wenn auch begründet – spekulieren. Als Fazit dieser Untersuchung könnte man folgendes fest halten: Der nüchterne Befund des Standardwerks von Theiß und Merz über den historischen Jesus: „Ergebnis: Das Geburtsjahr Jesu lässt sich nicht ermitteln, eine gewisse

⁵⁶ ALLISON (1993); HAM (2006).

Wahrscheinlichkeit besteht für die letzten Regierungsjahre Herodes des Großen⁵⁷, sollte wie folgt modifiziert werden: Ergebnis: Das Geburtsjahr Jesu lässt sich nicht ermitteln, eine gewisse Wahrscheinlichkeit besteht für das Jahr 6 n. Chr., das Jahr des Zensus des Quirinius.

LITERATURVERZEICHNIS

- ALLISON, Dale C., 1993, *The New Moses. A Matthean Typology*, Edinburgh.
- ARIEW, Roger, 1976, *Ockham's Razor: A Historical and Philosophical Analysis of Ockham's Principle of Parsimony*, Champaign-Urbana.
- BARRETT, Charles K., 1961, *Luke the Historian in Recent Study*, London.
- BAGNALL, Roger S., FRIER, Bruce W., 1994, *The Demography of Roman Egypt*, Cambridge.
- BERNETT, Monika, 2007, *Der Kaiserkult in Judäa unter den Herodiern und Römern: Untersuchungen zur politischen und religiösen Geschichte Judäas von 30 v. bis 66 n. Chr.*, Tübingen.
- BOVON, François, 1989, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 1, 1-9, 50)*, Zürich.
- BRAUNERT, Horst, 1955/56, *IAIA: Studien zur Bevölkerungsgeschichte des ptolemäischen und römischen Ägypten*, in „Journal of Juristic Papyrology“ 9-10 (1955-56), 211-328.
- BRAUNERT, Horst, 1957, *Der römische Provinzialzensus und der Schätzungsbericht des Lukas-Evangeliums*, in „Historia: Zeitschrift für alte Geschichte“ 6 (1957), 192-214.
- BRAUNERT, Horst, 1964, *Die Binnenwanderung. Studien zur Sozialgeschichte Ägyptens in der Ptolemäer und Kaiserzeit*, Bonn.
- BROWN, Raymond E., 1977, *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, Garden City und London (2. Auflage 1998).
- COTTON, Hannah M., 2001, *Documentary Texts from the Judaean Desert: A Matter of Nomenclature*, „Scripta Classica Israelica“ 20 (2001), 114–117.
- CROSSAN, John D., 1991, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco.
- DERRETT, J. Duncan M., 1975, *Further light on the Narratives of the Nativity*, in „Novum Testamentum“ 17 (1975), 81-108.
- DIBELIUS, Martin, 1948, *Der erste christliche Historiker [1948]*, in Martin Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, herausgegeben von Heinrich Greeven, Göttingen 1961 (4. Auflage), 108–119.

⁵⁷ THEIBEN, MERZ (2001, 151).

- ECKEY, Wilfried, 2006, *Das Lukasevangelium unter Berücksichtigung seiner Parallelen 2 Teilbände*, 2. Auflage, Neukirchen-Vluyn.
- ELLIS, Edward E., 1999, *The Synoptic Gospels and History*, in Bruce Chilton, Craig A. Evans (Hg.), *Authenticating the Activities of Jesus*, Vol. II, Leiden 1999, 49-58.
- FERRARI D'OCCHIEPPO, Konradin, 2003, *Der Stern von Bethlehem in astronomischer Sicht*. 4. Auflage, Gießen und Basel.
- FITZMYER, Joseph A., 1981, *The Gospel According to Luke I-IX*, Garden City.
- FREUND, Richard A., 2004, *A Tale of Two Caves: Babatha and Her-story. Secrets of the Cave of Letters: Rediscovering a Dead Sea Mystery*, Amherst, NY.
- HAM, Clay A., 2006, *The Coming King and the Rejected Shepherd: Matthew's Reading of Zechariah's Messianic Hope* (New Testament Monographs 4), Sheffield.
- HENGEL, Martin 1971, *Kerygma oder Geschichte? Zur Problematik einer falschen Alternative in der Synoptikerforschung aufgezeigt anhand einiger neuer Monographien*, in „Theologische Quartalschrift“ 151 (1971), 323-336.
- HOMBERT, Marcel, PREAUX, Claire, 1952, *Recherches sur le recensement dans l'Égypte romaine*, Leiden.
- JENKINS, Rod M., 2004, *The Star of Bethlehem and the Comet of 66AD*, in „Journal of the British Astronomy Association“ 114, 2004, 336–343.
- KEPLER, Johannes, 1606, *De Stella Nova in Pede Serpentarii*, Frankfurt.
- LEWIS, Naphtali, 1989, *The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters: Greek Papyri, Aramaic and Nabatean Signatures and Subscriptions*, Judean Desert Studies 2, Jerusalem.
- LINNEMANN, Eta, 1999, *Gibt es ein synoptisches Problem?* 4. Aufl., Nürnberg.
- LLEWELYN, Stephen R., 1992, *New Documents Illustrating Early Christianity*, Marrickville.
- MAURER, Armand A., 1996, *Ockham's razor and dialectical reasoning*, in „Medieval Studies“, 58 (1996), 49–56.
- MESHORER, Yaakov, 1982, *Ancient Jewish Coinage*, Vol. II: *Herod the Great Through Bar Cochba*, Dix Hills NY.
- MITTELSTAEDT, Alexander, 2006, *Lukas als Historiker. Zur Datierung des lukanischen Doppelwerkes*. Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 43. Francke, Tübingen.
- MOMMSEN, Theodor, 1887, *Römisches Staatsrecht*, Bd. II, Nachdruck der 3. Auflage 1887, Basel 1952.
- NOLLAND, John, 1989, *Luke 1:1-9:20*, Word Biblical Commentary, vol. 35a, Dallas.
- PALME, Bernhard, 1993, *Die ägyptische κατ' οἰκίαν ἀπογραφὴ Lk 2, 1-5*, in „Protokolle zur Bibel“ 2 (1993), 1-24.

- PALME, Bernhard, 1994, *Neues zum ägyptischen Provinzialzensus. Ein Nachtrag zum Artikel PbZ (1993) 1-24*, in „Protokolle zur Bibel“ 3 (1994), 1-7.
- PEARSON, Brook W. R., 1999, *The Lucan Censuses, Revisited*, in „The Catholic Biblical Quarterly“ 61, 262-282.
- PLÜMACHER, Eckhard, 1974, *Lukas als griechischer Historiker*, in RE Suppl. 14 (1974), 235-264.
- PORTER, Stanley E., 2002, *The Reasons for the Lukan Census*, in Alf Christophersen et al. (Hg.), *Paul, Luke, and the Graeco-Roman World. Essays in Honour of Alexander J. M. Wedderburn*, JSNT Sup. 217, Sheffield 2002, 165-188.
- PUIG I TÀRRECH, Armand, 2010, *Jesus: An uncommon Journey. Studies on the Historical Jesus*, Tübingen.
- RIEMER, Ellen, 1995, *Das Babatha-Archiv*, in *Führer und Bestandskataloge 3, Württembergisches Landesmuseum Stuttgart 1994 (1995)*, 94-106.
- ROSEN, Klaus, 1995, *Jesu Geburtsdatum, der Census des Quirinius und eine jüdische Steuererklärung aus dem Jahr 127 nC.*, in „Jahrbuch für Antike und Christentum“ 38 (1995), 5-15.
- SCHRÖTER, Jens, 2002, *Von der Historizität der Evangelien. Ein Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion um den historischen Jesus*, in Jens Schröter, Ralf Brucker (Hg.), *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung*, Berlin und New York, 163-212.
- SCHRÖTER, Jens, 2007, *Von Jesus zum neuen Testament*, Tübingen.
- SCHÜRER, Emil, 1901, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Bd. I, 4. Auflage, Leipzig 1901 (ND Hildesheim 1964).
- SHELLARD, Barbara, 2002, *New Light on Luke. Its Purpose, Sources and Literary Context*, JSNTSup 215, London.
- SHERWIN-WHITE, Adrian N., 1963, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford.
- SMITH, Mark D., 2000, *Of Jesus and Quirinius*, in „The Catholic Biblical Quarterly“, 62, 278-93.
- THEIBEN, Gerd, MERZ, Annette, 2001, *Der Historische Jesus: Ein Lehrbuch*, 3. Auflage, Göttingen, bes. 149-160.
- VERMES, Géza, 2006, *The Nativity. History and Legend*, London (deutsch: *Die Geburt Jesu. Geschichte und Legende*, Darmstadt 2007).
- YADIN, Yigael, GREENFIELD, Jonathan C., YARDENI, Ada, LEVINE, Baruch A., 2002, *The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters. Hebrew, Aramaic and Nabatean-Aramaic Papyri (Judean Desert Series 3)*, Jerusalem.

NOTES / NOTE

ÎMPĂRAȚI, REGI ȘI CRAI ÎN TRADIȚIA BIBLICĂ ROMÂNEASCĂ. UN EXEMPLU DE CONDIȚIONARE POLITICĂ ÎN TRADUCEREA BIBLIEI

Dr. Ioan-Florin FLORESCU
Centrul de Studii Biblico-Filologice
„Monumenta linguae Dacoromanorum”, Iași
ioanflorinflorescu@yahoo.com

ABSTRACT In the ancient Romanian translations of the Bible, the concept of ‘monarch’ was rendered differently according to the political-historical contexts, by Rom. *împărat* (‘emperor’) in the case of the texts written in Moldavia and Wallachia and by Rom. *crai* (‘prince’, ‘king’) in the case of the biblical translations made in Transylvania. While in Moldavia and Wallachia the supreme political model of the monarch was traditionally the *emperor* (according to the model of the Byzantine basileus), in Transylvania – the scene of the confrontation, since the second half of the sixteenth century, between the Calvinist principes and the Catholic emperor – the Romanian term *crai* (‘prince’, ‘king’) was preferred to the term *împărat* (‘emperor’) in the biblical translations.

1. Echivalarea lexicului guvernării în traducerea Bibliei pune una dintre cele mai interesante probleme de istorie biblică, teologie și deopotrivă de istorie politică.

Pe de o parte, în cărțile Vechiului Testament, titlul de *rege* (ebr. *melek*) este atribuit, de o manieră generală, fie monarhilor evrei precum Saul, David, Solomon etc., fie căpeteniilor unor cetăți sau ale unor triburi (e.g. regele Sodomei, regele Gomorei, regele amaleciților, regii Edomului etc.) sau marilor suverani ai Babilonului, Persiei, Asiriei (căroră li se dă

uneori titlul de *rege al regilor*, ebr. *melek melakim*), fie, în sfârșit, lui Yahwe însuși, adevăratul rege al lui Israel (Ps. 5:3; 44:2; Is. 44:6; cf. 1Reg. 8:7), *regele slavei* (Ps. 23:7.8), *marele rege* (Ps. 47:2). Septuaginta și Vulgata au redat ebr. *melek* prin echivalenții unici βασιλεύς (LXX), respectiv *rex*.

O dată cu traducerea Scripturii în limba slavonă, conceptul de ‘monarh’ a fost lexicalizat printr-un termen nou și inadecvat istoriei Vechiului Testament: *царь* ‘împărat’. Deși slavona cunoștea și termenul *краль* ‘rege’, acesta nu a fost considerat potrivit pentru a reda conceptul de ‘monarh’, fiind, desigur, perceput ca „inferior” lui *царь*. Din moment ce slavii răsăriteni, prin învecinarea cu Imperiul Bizantin, au cunoscut monarhia sub forma ei imperială, iar conducătorii primului Imperiu Bulgar s-au intitulat „țari”, nici Yahwe, nici monarhii biblici precum David și Solomon și nici, mai târziu, Iisus nu puteau fi numiți cu titlul, inferior, de *rege*. Poporul evreu însă nu a avut niciodată ca obiectiv crearea unui imperiu, a unei „împărății”. Singura „împărăție” pe care evreii biblici au proclamat-o dintotdeauna a fost cea a lui Dumnezeu, în sensul afirmării unei monarhii universale, a unei suveranități absolute asupra lumii, conferită lui Dumnezeu de însuși actul creației. Încît, pentru istoria Vechiului Testament, politonimul *rege* exprimă în mod mai adecvat conceptul biblic de ‘monarh’ (inclusiv de ‘monarh divin’) decît *împărat*.

2. Pe de altă parte, în cadrul istoric și teologic al Noului Testament se produce o reinterpretare a conceptului de ‘monarhie’. Noile realități politice impun disjunția politonimelor: Cezarul este *împărat*, în vreme ce Irod și Agrippa sînt *regi*, iar mulțimile aclamă în persoana lui Iisus nu pe „împăratul lumii”, ci pe „regele lui Israel” care vine să restaureze regatul mesianic. Iisus însă respinge ideea restaurării unui regat pămîntesc, pentru că adevăratul său regat „nu este din lumea aceasta” (Ioan 18:36). Regatul presupune o suveranitate exercitată într-un cadru național, conceptul este limitativ în sine, or mesajul central în Evangheliile și în Epistole nu este restaurarea unei guvernări pămîntești limitate la o națiune și la o religie, ci a unei suveranități absolute, a monarhiei eshatologice căreia nu i se poate sustrage nimeni și nimic, *imperiul/împărăția lui Dumnezeu*. Astfel, politonimele *împărat* și *împărăție* reflectă mai bine interpretarea teologică a conceptului biblic de ‘monarhie divină’ în Noul Testament. Pe crucea de

pe Golgota va muri „Iisus Nazarineanul *Regele* iudeilor”, pentru ca din mormânt să învieze „*împăratul lumii*”, o dată cu făgăduința unei *împărății a cerurilor*.

În traduceri românești, această disjuncție istorico-teologică nu este niciunde mai bine ilustrată ca în *Noul Testament de la Bălgrad*. Dacă, spre comparație, în RADU-GAL., în BIBL. 1968 și în edițiile sinodale actuale întâlnim o inconsecvență terminologică majoră (de pildă, Iisus este numit atât *regele iudeilor*, la Mat. 2:2; 27:11.37; Luc. 23:2.3; Ioan 6:15, cât și *împăratul iudeilor*, la Mat. 21:5; Ioan 18:37; 19:19; în RADU-GAL., David e *rege* în 3Reg. 1:1 și *împărat* în Mat. 1:6, și însuși Domnul este când *rege*, Ps. 44:2; 47:3, când *împărat*, Ps. 5:3; 28:10), traducerea de la 1648 probează un discernământ remarcabil în utilizarea alternativă a celor două politonime. Astfel, David și Irod sînt *craii iudeilor*, Iisus e *craiu* *jidovilor* (Ioan 19:19), dar și *craiu* *împărăților pămîntești* (Apoc. 1:5), Abaddon este *craiu*, *îngerul adîncului* (Apoc. 9:11), regina din Saba este *crăiasa de la amiază* (12:42). În schimb, banul dajdiei e al *împăratului* [roman], Pavel merge la *giudecata împăratului* (Fapt. 25:10) sau a *chesarului* (Luc. 2:1; Filip. 4:22), Dumnezeu e *împărat* (Mat. 21:5), *mare împărat* (Mat. 5:35), *împăratul sfinților* (Apoc. 15:3) etc. Celebrul răspuns al arhierilor iudei aflați înaintea lui Pilat din Pont pentru a-l învinovăți pe Iisus, *οὐκ ἔχομεν βασιλέα εἰ μὴ καίσαρα* (Ioan 19:15), răstălmăcit în majoritatea traducerilor românești, începînd de la CORESI TE (*nu avăm împărat, fără chesar, 229^v*) și pînă la ultimele ediții ale Bibliei sinodale (*nu avem împărat, decît pe Cezarul*), este redat în NTB în toată limpezimea sensului său politico-istoric: *nu avem craiu, numai împărat*. Într-adevăr, arhierii iudei nu vor să afirme că Cezarul e împăratul lor, cum se înțelege din Coresi și din traduceri moderne („decît pe”), ci că nu au rege (*craiu*) și nici Iisus nu poate fi numit *rege* (cum îl numise Pilat), de vreme ce Iudeea fusese transformată în provincie imperială. Este remarcabil, de asemenea, și faptul că NTB face deosebire și între verbele guvernării, chiar dacă diferențierea lexicală nu se regăsește și în textul grecesc: *craii* și stăpînitorii lumești *domnesc*, dar Dumnezeu *împărătește* (1Cor. 15:25; Apoc. 11:17), dreptii *vor împărăți cu Hristos* (Apoc. 20:4.6; 22:5) etc.

3. Disjuncția practică de NTB în privința lexicului guvernării se regăsește, într-o mai mică măsură, și în alte două traduceri realizate în Transilvania: *Tetraevanghelul de la Sibiu* (1551-1553) și *Psaltirea de la Bălgrad* (1651), în care politonimele *împărat* și *crai* sînt utilizate alternativ. Aceste texte sînt însă mai degrabă o excepție între vechile traduceri românești. În cele mai multe traduceri din secolul al XVI-lea, lexicul guvernării este redat, sub influența tradiției biblice slavone, aproape în mod exclusiv prin termenii *împărat*, *împărăție*, *a (se) împărăți*, pe care îi vom regăsi în *Biblia de la București* și în versiunile preliminare cuprinse în manuscrisele 45 și 4389, iar ulterior în toate traduceri care au urmat textul *Bibliei de la București* (MICU, ȘAGUNA, FILOTEI, BIBL. 1914). În toate aceste versiuni, mo-narhii biblici, fie că e vorba de regi mărunți, de suverani de imperii sau de monarhul divin, sînt intitulăți, de o manieră generală, *împărați*.

Această consecvență lexicală este de natură să surprindă. De bună seamă, învățați ca Milescu, Grecenii sau Samuil Micu știau foarte bine că mărunții șefi de trib din Canaan nu au fost niciodată „împărați” sau că, sub suveranitatea romană, Irod nu s-ar fi putut niciodată intitula „împărat”. Pentru desemnarea strictă a regalității, traducătorii români ar fi avut la îndemînă termenii *crai* ‘rege’, ‘principe’, și *crăie* ‘regat’ (*rege* și *regat* fiind, cum se știe, neologisme atestate abia din prima jumătate a secolului al XIX-lea, conform DLR, cînd este înregistrată și forma latinizantă *a rége* ‘a domni ca rege’). Ipoteza că în traduceri din Moldova sau din Muntenia s-a optat pentru un termen general, *împărat*, în locul unui regionalism, *crai*, preferat în traduceri din Ardeal, este infirmată de utilizarea în mod curent a subst. *crai* și a familiei sale lexicale (*crăiasă*, *crăie*, *a crăi*) în operele unor cărturari ca Grigore Ureche, Miron Costin, Stolnicul Cantacuzino sau frații Greceanu, care făceau întotdeauna distincție între diferitele tipuri de monarhii.

Letopisețul lui Grigore URECHE, de pildă, face deosebire între „împărați, crai și domni”, între, pe de o parte, „împăratul Rîmului”, „împăratul Paleolog” sau „împăratul turcesc” și, de cealaltă parte, „craiu unguresc”, „craiu leșesc”, „crăiasa Zofia” etc. În Muntenia, învățatul stolnic Constantin Cantacuzino știe foarte bine că, în vreme ce „Decheval crăia pe-aici”, la Roma „împărăția Domițian”, iar după cucerirea romană, Traian a pus în Dacia „nu craiu, ci numai voievozi”, mai apoi „împărăția Romană s-au împărțit toată în crăii, în domnii și într-alte politici”, iar Carol a fost mai întîi „craiu de Franța”, pînă ce „papa le-au dat titlușul

de a să chieama împărați ai Apusului”, în vreme ce „spaniolii, franțozii, némții au craii lor” etc. Și în cronicile brîncovenesti își dispută interesele politice „împăratul turcesc”, „prințepul de Baden”, „împărăția Neamțului”, „împăratul Moscului”, „craiu șfețescu”, „craiu Țării Leșășii”, „craiu de la Șpania”, „craiu franțozesc” etc. În sfîrșit, și în *Cuvîntu înaintea cărții aceștia*, din Ms. 45, sînt amintiți *craii vechi și vestiți*, cu care este asemănat, pentru generozitatea sa, vrednicul mitropolit al Țării Românești care patrona revizia manuscrisului lui Milescu.

Și atunci este firesc să ne întrebăm de ce în traducerea *Bibliei de la București* și în edițiile care i-au urmat, pînă în secolul al XIX-lea, monarhul este desemnat aproape în mod exclusiv ca *împărat*, chiar și în cele mai improprii contexte, în timp ce termenul *crai* este evitat.

4. Răspunsul trebuie căutat mai degrabă în tradiția politică a Țărilor Române. În conștiința românilor din Moldova și Muntenia, titlul de *crai* evoca, în secolele al XVI-lea – al XVII-lea, figura politică a regilor Ungariei sau ai Poloniei. Sigur că în cronicile cărturarilor moldoveni și munteni termenul *crai* se afla la locul său, pentru că desemna realități politice ale epocii. În schimb, o traducere precum, de pildă, „Doamne, mîntuiește-l pe *crai*?” (Ps. 19:10), ar fi sunat, probabil, în bisericile domnești din Moldova și Muntenia, ca un act de trădare! Pe cîtă vreme termenul *împărat* avea avantajul unei „neutralități” politico-istorice (fiind deopotrivă titlul bazileului bizantin, al sultanului, al împăratului romano-german și, din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, al țarului rus), craii cei mai cunoscuți românilor erau cel „leșesc” și cel „unguresc”.

Pe de altă parte, mutîndu-ne privirea înspre Ardeal, preferința pentru termenul *crai* în locul celui de *împărat*, în texte precum *Palia de la Orăștie* sau *Psaltirea de la Bălgrad*, este de la sine înțeleasă în acest principat, teatrul unei îndelungate confruntări, începînd cu a doua jumătate a secolului al XVI-lea, între *craii/principii* calvini și *împărații* catolici. Așa cum în predosloviile muntenești domnitorul era pus în descendența *împăraților* bizantini, Gheorghe Rákóczi, *craiu Ardealului*, este pus, în prima predoslovie din NTB, în descendența lui *David craiu* și a altor *craii sfinți de demult ai Iudeei* etc. Se înțelege că în traducerea patronată de *craiu Ardealului*, înverșunatul adversar al împăratului catolic și al Sfîntului Imperiu Romano-German, numai Dumnezeu putea primi demnitatea de *împărat*! Însă aluziile politice cele mai străvezii își află locul în traducerea

Psaltirii de la Bălgrad (1651). În acest text, monarhul secular este desemnat, în general, cu termenul *crai* (*Izichiaș craiu, craii pămîntești, craii șireagurilor, craiul amoreilor* etc.), în timp ce titlul de *împărat* îi este rezervat (cu câteva excepții) lui Dumnezeu și unsului său, David. Când, totuși, – făcîndu-se probabil o concesie puternicei tradiții liturgice ortodoxe, mai ales în cazul unor fragmente biblice foarte bine cunoscute și îndelung utilizate, precum „psalmii împărătești” din cadrul utreniei –, în loc de *crai* este pomenit *împăratul*, ca în versetul *Doamne, spăsește [pe] împăratul* (Ps. 19:10), traducătorul nu uită să precizeze imediat într-o glosă marginală: *acestu împărat să înțeleage Hristos*, ca nu cumva cineva să se gîndească la împăratul catolic. Uneori, glosa traducătorului este atît de inutilă, încît scopul ei polemic este evident, ca în secvența *puterea împăratului* din Ps. 98:4, în care *împăratului* este marcat cu un asterisc și „explicat” în marginea paginii: *craiului*. În schimb, în unele contexte negative pentru monarhul secular, cînd acesta trebuie „înfiert” de mărturia biblică, termenul de *împărat* este preferat celui de *crai*, fără nici o altă explicație: *în ziua mîinii[i] Sale, [Domnul] va zdrobi pre împărat* (Ps. 109:5) – se înțelege, pe împăratul catolic.

Tot în Ardeal, însă un secol și jumătate mai tîrziu și sub suveranitatea Imperiului Habsburgic, condiționarea politică se repetă, dar în sens invers: Samuil Micu nu se va mai simți obligat să evite termenul *împărat*, ba dimpotrivă, îl va folosi în mod exclusiv, pentru că în noul context politic se cerea cenzurată tocmai amintirea *craiului* și a *crăiei* (principatului), politonime care nu-și mai află locul în traducerea blăjeană.

5. Condiționările politice vor influența opțiunea traducătorilor români și de-a lungul secolului XX. În traducerile de la 1936 și 1938, *rege* tinde să-l substituie pe *împărat*, mai ales în Vechiul Testament și în Psalmi. Nu e vorba doar de o înnoire lexicală sau de o adecvare critică la istoria biblică, ci își spune cuvîntul conformarea la tradiția politică a regalității românești. Astfel, binecunoscutul verset din „psalmii împărătești”, „Doamne, mîntuiește pe *împăratul* și ne auzi pe noi în orice zi te vom chema” (Ps. 19:10), scris și rostit în această formă timp de secole, va fi redat în trei ediții succesive, BIBL. 1936, RADU-GAL. și NICODIM, cu un singur cuvînt modificat: „Doamne, mîntuiește pe *regele* și ne auzi pe noi în orice zi te

vom chema” – în mod evident, o reverență la adresa regalității românești. Atît de evident, am putea spune, încît începînd cu ediția din 1957 a Psaltirii și cu cea din 1968 a Bibliei în întregime, revizorii Institutului Biblic al B.O.R. vor considera că e mai prudent ca versetul să revină la forma veche, „Doamne, mîntuiește pe *împăratul* etc.”. Desigur, noua traducere nu trebuia să mai evoce cititorului imaginea *regelui*, – o realitate încă primejdioasă pentru sistem și care se cerea uitată, în timp ce termenul *împărat* era îndeajuns de anacronic pentru a nu mai predispuce la conotații politice nedorite.

6. În sfîrșit, opțiunea pentru un anumit politonim în traducerea Bibliei cunoaște și un caz interesant de **condiționare confesională**. În recenta traducere a Martorilor lui Iehova (*Sfintele Scripturi. Traducerea lumii noi*, 2006), noțiunile de ‘monarh’ și ‘monarhie’ sînt desemnate exclusiv prin termenii *rege* și *regat*, iar sintagmele *împărăția cerurilor* și *împărăția lui Dumnezeu* sînt redade *regatul cerurilor*, respectiv *regatul lui Dumnezeu* (e.g. „Tatăl nostru care ești în ceruri, să fie sfințit numele tău. Să vină *regatul* tău etc.”). Această opțiune reprezintă expresia unei eshatologii particulare, pentru care „împărăția lui Dumnezeu” va fi un *regat* pămîntesc limitat la 144000 de supuși, între alte „regate” și puteri ostile lui Iehova, iar ca anticipare a acestuia, casele de rugăciuni iehoviste poartă numele de *Sala Regatului*.

SIGLE:

BB = *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a celei vechi și a celei noao lége* [...], București, 1688.

BIBL. 1914 = *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Legii Vechi și a celei Nouă, tipărită în zilele majestății sale Carol I* [...], Ediția Sfîntului Sinod, București, 1914.

BIBL. 1936 = *Sfînta Scriptură, tradusă după textul grecesc al Septuagintei, confruntat cu cel ebraic. În vremea domniei Majestății sale Carol II* [...] cu aprobarea Sfîntului Sinod, București, 1936.

BIBL. 1968 = *Biblia sau Sfînta Scriptură, tipărită* [...] cu aprobarea Sfîntului Sinod, București, 1968.

- CORESİ, TE = *Tetraevanghelul tipărit de Coresi (Brașov, 1560-1561) comparat cu Evangheliarul lui Radu de la Mănăcești (1574)*, ediție alcătuită de Florica Dimitrescu, București: Editura Academiei R.P.R., 1963.
- FILOTEI = *Biblia sau Testamentul vechiu și nou* [...] tipărit [...] prin binecuvântarea [...] iubitorului de Dumnezeu Episcop al Sfintei Episcopii Buzăul, D.D. Filoteiu, Buzău, 1854.
- MICU = *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a legii vechi și a celei noao, toate care s-au tălmăcit de pre limba elinească pre înțelesul limbii românești* [...]. Cu blagoslovenia mării sale prealuminatului și preasfințitului domnului domn Ioan Bob, vlădica Făgărașului [...], Blaj, 1795; ediție jubiliară în reproducere anastatică și transcriere interpretativă, sub coordonarea lui Ioan Chindriș și Eugen Pavel, Roma, 2000.
- MS. 45 = Biblioteca Filialei Cluj a Academiei Române, fondul Blaj, manuscrisul românesc nr. 45; conține traducerea integrală a Vechiului Testament, efectuată de Nicolae Milescu și revizuită de un anonim moldovean în a doua jumătate a sec. al XVII-lea.
- NICODIM = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, după textul grecesc al Septuagintei, tipărită în zilele majestății sale Mihai I, regele României [...], ediția a doua, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1944.
- RADU-GAL. = *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și a Noului Testament*, tradusă după textele originalelor ebraice și grecești de preoții profesori Vasile Radu și Gala Galaction din înalta inițiativă a Majestății sale regelui Carol II, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, București, 1938.
- ȘAGUNA = *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură* [...], tipărită [...] cu binecuvântarea excelenței sale, prea sfințitului Domn Andreiu, Baron de Șaguna, Sibiiu, 1856-1858.

BOOK REVIEWS /
RECENZII

An Exceptional Philological Event: the publication of a Romanian version of the Bible from the 18th century, translated after *the Vulgate Bible*

After two centuries and a half, an important Romanian linguistic and cultural monument has come to be printed. We refer to an entire Romanian version of the *Bible*, work achieved by a group of Greek Catholics in Blaj from the second half of the 18th century, under the guidance of the Greek Catholic Bishop of Blaj Petru Pavel Aron (1709-1764). The determinations and evaluations performed by the authors of this edition give 1760-1761 as period of its elaboration and identify the following Transylvanian scholars among the members of the team of translators: Grigore Maior, Gherontie Cotoră, Atanasie Rednic, Silvestru Caliani and Petru Pop of Daia. The five massive volumes of 4,200 pages, with a remarkable graphic design, were published in 2005 under the aegis of the Romanian Academy, as a result of the collaboration of the researchers from the Cluj-Napoca “George Bariț” History Institute, the Faculty of Letters of “Ștefan cel Mare” University in Suceava, the

“Sextil Pușcariu” Institute of Linguistics and Literary History in Cluj-Napoca, and the Library of the Cluj-Napoca Branch of the Romanian Academy. The head coordinator of this work was the historian Ioan Chindriș. We cannot but agree to the eulogistic appreciations of Acad. Eugen Simion, when he remarked the “hard work and exemplary devotion” of the transcribers and philological commentators who managed to achieve this project in just two years: Niculina Iacob, Adriana Bogdan, Elena Comșulea, Doina Grecu, Valentina Șerban, Elena Ardeleanu, Remus Mircea Birtz, Florica Nuțiu, Elena Mișu. In the *Foreword* to this edition, taking the role of “cultural trainer” of this project Eugen Simion explains in detail the context which led to the completion of this work of reconstruction. The first volume comprises, after the *Foreword* of Acad. Eugen Simion, the article *Tâlcuirea cuvîntului* (The Explanation of the Word), signed by Acad. Camil

Mureşanu, the comprehensive introductory survey *Petru Pavel Aron's Testament* by Ioan Chindriş, *Concordanța numelor proprii* (The Concordance of Proper Names), achieved by Mircea R. Birtz, a note on the edition signed by Elena Ardeleanu, Ioan Chindriş, Elena Comşulea, Doina Grecu and Valentina Şerban. Each Biblical book of the five volumes of this edition ends with an index of words and the facsimiles of the original. The last tome contains at the end a philological survey on the text of the Vulgate of Blaj signed by Niculina Iacob.

We want to stress again the great effort undertaken by the team of philologists who have transcribed the text. The editors inform us that the Biblical text has been preserved in two series of manuscripts, each of them having several volumes. The first version (V¹) represents the very translators' protograf, and the second version is the work of one scrivener, who made up a copy probably for printing. The editors transcribed the *Old Testament* after the second version, which has the advantage of being relatively unitary, whereas the *New Testament* was taken after the first version as the final version did not contain it. Given the circumstances in which the philologists in Cluj worked and the general desire for the edition to be published as soon as possible, the decision is just. We can't help considering a truly

critical edition, which has the differences from the translators' protograf manuscripts mentioned in footnotes. Even so, the transcribers faced major difficulties in transcribing, which they worked out conveniently. Signed by Elena Ardeleanu, Ioan Chindriş, Elena Comşulea, Doina Grecu and Valentina Şerban, the comprehensive *Note on the Edition* (vol. I, p. CXXVII - CXLI) informs us on the principles of transcribing the Cyrillic text into the current orthographic Romanian, which were assumed and applied by the transcribers. The reader is warned that he sees "a diplomatic edition, partially interpretative, which does not alter the diversity and complexity of the linguistic aspects, gives the text the attributes of a coherent reading and, at the same time, maintains the specificity of the two manuscripts" (p. CXXXI). Though, we can't but remark in the very examples given by the editors some transcribing inconsistencies which could have lacked, by favouring the current form of the specific word. For instance, knowing that in the old Romanian writing the signs **ѣ** and **ѧ** were inconsistently used for rendering the vowels *ă* and *â*, respectively, we believe that it would have been better if they had transcribed interpretatively, according to the current norms and not, as happened, through transcriptions such as *mănilă* (for **мѣнилѧ**) instead of, more correctly: *mânilă*, or *păcat* (for **пѣкат**) instead

of, more correctly, *păcat*. Equally unjustified seems to us the inconsistent transcription of the letter *ψ* by maintaining the alternations *împărat/ împărat, înbrăcat/ îmbrăcat* etc., depending on whether it was followed by *m* or *n*. The “unification” would have worked well here, according to the current orthography as, obviously, the graphic oscillation in the original manuscript has absolutely no relevance on the phonetic and phonologic planes. On the contrary, we find justified preserving the inconsistencies of the verbal form *este* (*este, iaste, ieste*), series which proves the lack of concord real to the scholars of the time.

The fact that the facsimiles of the original manuscript were typed separately from the transcribed text and in reduced format, may be understood: for reasons of typographic economy, the philologist who would want to check the transcribing options, is required a greater effort than when the original and its transcription were presented by means of the bilingual style, that is, “face to face” and with well proportioned dimensions. The great importance of the edited text may have been worth the effort. What we find hard to accept is the editors’ decision to make one partial lexical index for each Biblical book, printed as such, instead of a general index for the whole *Bible*. For instance, in order to find out whether a specific word or form appears or not in the Biblical

text of 1760-1761, the expert interested in it has to search over not one, but more than 60 partial indices scattered in five volumes! This index, theoretically a precious tool for experts, especially lexicographers, thus becomes nearly unusable.

In his contribution entitled, with an uncomfortably poeticized nuance, *Tilcuirea cuvîntului* (The Explanation of the Word), Acad. Camil Mureșan seems to aim at achieving a commentary on the meanings of logos in Antiquity, from Heraclitus to Philon of Alexandria to John the Evangelist. Leaving aside the crass inadequacy of this commentary against the context of the scientific edition of an important monument of Romanian old culture, Camil Mureșan’s text appears, unfortunately, as a continuous succession of common truisms and obscurities in school-level sentences such as: “The divine logos, source of everything, and the human logos, subordinate and limited, are contingent. However, many people insist on not opposing the almighty logos, behaving as if they only had their own gumption “(vol. I, p. VII). We also find unacceptable the school-level manner of making a new paragraph for each sentence! From pages VIII-IX of the essay we retain a short list of improper, emphatic or finical phrases: “The translations into these languages are usually associated to the appearances of some reforming ten-

dencies and trends within the Church”; “The intellectual abilities, necessary for grasping it, were poor during the ‘dark centuries’, caused by the mourning of the yet recent barbaric rushes”; “the irreversible quality of culture’s moving forward”; “the Zealot movement (the 14th century)”; “laying over the rough field of non-mediated concrete the subtle veil of abstract ideas”; “abbacy [...] became Cistercian” etc.

Enlarging upon the first Biblical translations into Romanian, the texts from Maramureş, the author adopts an obsolete viewpoint, intentionally or for reasons of lack of knowledge, ignoring the data appearing in the more recent contributions of experts and especially of the filologists in Bucharest such as Ion Gheţie and Alexandru Mareş, who proved that Banat was the “country” of the oldest Biblical translations into Romanian. Camil Mureşan seems to sustain an idea which cannot be supported and which was once sustained by the literary historian I. C. Chiţimia; according to it, before the oldest Romanian texts translated from Paleoslavonic (*The Psalms* and *The Apostle*) there had been Romanian texts translated directly from Latin before the 10th century, which marked the beginning of the emergence of the Paleoslavonic ecclesiastical culture in the South-Eastern space. Camil Muresan’s essay illustrates the way in

which one can overlook two millennia of cultural history with no method and in a bombastic and lay style.

The *pièce de résistance* of the critical system of this edition is represented by Ioan Chindriş’s well documented survey, entitled *Petru Pavel Aron’s Will*. In the 68 pages in folio the famous historian from Cluj analyses in detail and accurately the Transylvanian social, political, cultural and confessional background of the 18th century which led to the production of the edited text, the Biblical Romanian version of the scholars in Blaj. The survey is, simultaneously, a true monograph devoted to the scholar Petru Pavel Aron. After clearly presenting the background of this period, the author forcefully brings to life the life of a “character generated by crisis” who “was fated to open a new original era in the history of the Transylvanian Romanians based on the same union with Rome”.

In the last part of his survey, entitled *Petru Pavel Aron’s Bible*, Ioan Chindriş aims at presenting the two ideological directions of Aron’s program: 1. the achievement, recommended by the authorities, of the typographic independence from Moldavia and Walachia, a wish which was only formally fulfilled as the religious books typed at Blaj accurately copy the “Orthodox” originals from Rîmnic and 2. the elaboration of a common theology, based on works

in Latin. This program also contains the bi-shop's decision to translate the *Vulgate*.

On page LXIV of his survey, the researcher from Cluj lists some of the reasons why Bishop Aron decided on the translation of the Latin Bible: not for competing with the Bible of Bucharest in 1688, which "lived its glory unaffected by anything", but to double it, thus marking the Catholic "half" of the confession which it promoted. For this purpose "the bishop-monk leading the life of an Oriental hermit" chose the scholars to complete the planned work. Retired for a short while to the estate in Cut, continuing then in Blaj, the Bishop and the other six scholars translate the whole *Old Testament* in less than nine months. Ioan Chindriș points out that the manuscripts illustrate at least six writing formats, one being, of course, the Bishop's. The "medals" devoted to these six scholars provide an opportunity for the historian in Cluj to complete the cultural-political atmosphere of the time with significant details. Due to his historical, lexicographic and theologic surveys and papers, Grigore Maior is considered the most qualified of the translators; his contribution to the Blaj *Vulgate* is a massive one. The monk Gherontie Cotorea was close to the Bishop, an ideological scholar of the unified and translator of the Jesuit works. Having theological studies at

Vienna, Atanasie Rednic was Aron's confessor and bishop after the latter's death. Son of a Romanian nobleman, with studies in Rome, prefect of studies for clerics, Silvestru Caliani was another member of Petru Pavel Aron's team. There is also a lay man among the translators, namely, Petru Pop of Daia, Inochentie Micu-Klein's ex-secretary. The seventh writing format is supposed to belong to Ioan Săcădate, the most famous rector of the 17th century Blaj, who was involved in all the events that marked the history of the Unified Church in that period.

How did this team work? Ioan Chindriș believes that the method of work was a unique one, as it would be "hard to believe that the technique has a match in the Biblical culture. A passage of a variable number of pages was translated by one person, who was followed by another one; the latter continued his predecessor's work from the page, book, chapter or line where the latter had stopped. [...] Man after man, in a nearly military style, each one of them set out to work with fresh forces after a variable period of time" (p. LXX). According to Ioan Chindriș, this method proved extremely effective, even though it created discrepancies. The author of the survey identifies the *Vulgate* edition used by Aron, namely, the very copy on which they worked, *Biblia Sacra*, typed at Venice, in 1690; the book comes from the old fond of the

monks in Blaj and is kept at the Library of the Romanian Academy in Cluj, under sign B. 8738. It contains rich engravings, which were reproduced in the current edition. We would reject the option for adjective *fortunat* in phrases such as „faptul infortunat“, „întâmplarea fortunată“, or some less inspired creations such as *primejdiozitate* or the verb *indigita* in the fragment quoted above „nu papistașă cum o indigita neuniții.”

Ioan Chindriș underlines towards the end of this survey, remarkable through comprising all cultural aspects, that the Vulgate of Blaj is a pioneering work, as important as it comes before Micu's Bible, whose language was to achieve an encoding and a superior-level unification of literary use; Bishop Aron's team had the courage to use the spoken language in its North-Transylvanian version, and loan words and loan translations for notions not yet lexicalized in Romanian: “this mixture of spoken Romanian and loaned Latin led to a unique language in our culture, original, beautiful, stumblings more or less obvious, all being, however, within the limits of a whole that defines a masterpiece of our old literature” (p. LXXVI).

The *Vulgate* of Blaj edition also has a concordance of proper names in the Bible, a useful tool achieved by Mircea R. Birtz on 47 large pages and conceived “as a complementary

device of the lexical index”. At the end of the fifth volume is an ample survey, on 123 large pages, in which, in a significant effort and with a remarkable accuracy, philologist Niculina Iacob analyses some of the linguistic aspects of the edited text. The researcher from Suceava correctly chose the classic method of philological analysis, recording and commenting upon the phonetic, morpho-syntactic and lexical peculiarities of the text based on a serious critical system, which covers much of the space to which we have accustomed in Romanian philological criticism. From an introduction we keep in mind a few general philological observations: the *Vulgate* of Blaj illustrates some stylistic diversity which is due to each translator's own individual style; the scholars tried to do away with both regional linguistic aspects and Hungarian items, which appeared extensively in the previous translations. One peculiarity, well pointed out by the author of the survey, is the fact that the “norm” is represented by “the co-existence of utterances, representing a mixture which would hardly enable us to establish the predominant forms” (p. 802). A preamble opens the analysis of morpho-syntactic peculiarities, pointing out the more stable and unitary character of grammar as compared to phonetics and the fact that the phonetic regional oscillations re-

sult in some more “contradictions” on the morpho-syntactic plane.

The category of verb in the *Vulgate* of Blaj illustrate some particular aspects which are specific to the linguistic dialect located in the north of Mureș. The author distinguishes a series of verbs in the Book of Genesis and points out the category they belong to (*să vor umplea, să sântoșază, s-au însoțiat*, p. 834); the analysis of the oscillations of active and reflexive verbal forms leads the author to a conclusion somehow different from the commonly accepted idea that these forms were constructed after foreign models, especially the Paleoslavonic one, or the analyzed text does not particularly reflect this fact, which stresses the “conviction that such oscillations could very well come from spoken dialects. Being a period when standard Romanian language had had a tradition of more than 250 years, it is normal for the evolution recorded on the level of linguistic structures, as a result of its continuous use as language of culture, to also be reflected in the use of some of the verbs which had many oscillations up to 1640 and long time afterwards” (p. 834).

A good analysis was done to prepositions, especially for pointing out their equivalence to Latin prepositions (p. 853-858). From among the syntactic phenomena the author selects the aspects that have to do with the expression of negation, the appo-

sition, and the identifying attribute, the anacolouthon, the syntactic inversions and dislocations. We believe that it would have been necessary the elaboration of some conclusions at the end of each of the respective paragraphs.

Analyzing the lexicon of the *Vulgate* of Blaj, Niculina Iacob formulates a major observation, noticing that “never up to this translation has the Romanian language loaned so many words from Latin. But these loans have disappeared as soon as they had come to life for they remained closed between the covers of the *Vulgate* of Blaj, a sort of museum of antiquities, priceless today, after nearly two and half centuries, due to the rarity of the pieces which it comprises. It is, of course, joyful the discovery of such thesaurus, but we can't help thinking that in 1760 we missed the chance of having few centuries earlier what experts called, more or less justified, the «re-latinisation» of the Romanian language” (p. 868). This statement needs more detailed arguments in order to be convincing, if we think of the Cantemir precedent in this respect.

The author pleads for a solution of lexicon research less frequently used in text editions, namely, organization of words in what she calls semantic fields, thus favouring the semantic perspective and the turn to designation fields. This approach is both useful and interesting, it enables the

analysis of synonymy, polysemy, or antonymy within the field, but is, at the same time, less adequate to the main aim of a critical edition, as it has replaced the classical solutions, compulsory for a philological survey, namely, grouping lexemes on the basis of their origin, the statistics of their occurrences, series of words that only appeared in the respective text, series of regionalisms, series of old words common to several Biblical versions, words that preserve meanings different from the current ones, etc. These serial dissociations define the aim of a scientific edition and represent reference tools and a lexical working fond for various and comparative analyses, especially facilitated by the conditions of the use of computerized techniques. The maximum solution, of adding the new classifying criteria to those in use in Romanian philology, must have been preferable. The expert user of the survey would have been much more satisfied if, instead of glosses, usually correct, on some "lexical rarities", thematically grouped, (s)he had found alphabetized lexical units grouped in classes based on etymologic, diachronic, or functional criteria. Transylvanian words, for instance, must have been grouped and treated separately, and so the items belonging to Church terminology taken by translators from the previous texts, some of them having the status of lexical norms. The

old words of Latin origin, which have disappeared from language, the words with more special uses or having meanings different from the current ones, the Hungarian and Paleoslavonic items, current in the old Biblical translations and still present in the texts of the Transylvanian scholars of 1760 claimed, too, a micro-monographic approach. The Greek and Hebrew Biblical words, for instance, very interesting in themselves, would have equally deserved to be grouped separately just as the numerous Latinisms. A special, more extensive treatment must have had the many lexical and even lexico-grammatical translation loans, category which represents, as known, one of the most characteristic elements of old religious translations of anywhere and anytime. There is also missing a subchapter devoted to one the all-time "delicacies" of the philologist, the so-called «hapax legomena», lexical elements only illustrated by the studied text, either the translator's creations, unique contextual loans, etc.

As it can be noticed from the structure of the word lists, we deal not only semantic fields in the proper sense, but also associative fields or terminologies. Being organized this way, the study of the lexicon satisfies more a curiosity connected to the encyclopedic culture of the Biblical history, but it is of little use to the experts in the history of the Romanian lan-

guage in general, etymology or the history of the Romanian lexicon.

Thus, we point out some method deficiency, major in our opinion. Mrs. Niculina Iacob does not systematically refer to either the general dictionary of the Romanian language (DLR) nor critical editions of old texts, Biblical texts included, nor syntheses on the literary Romanian language, such as those published in the last decades by Ion Gheție, Al. Mareș, N. A. Ursu or Gh. Chivu. As colleagues we do our duty to mention that, in our opinion, the title chosen by the editors, *Vulgate Bible*, is inadequate. The explanations offered by the editors in *Note on the Edition*, vol. I, p. CXXIX (“...We appealed to the title under which the translation has been known and popularized by contemporaries, that of *Vulgate Bible*. This title is also supported from the cultural-historic viewpoint, being the only translation into Romanian, exclusively from *The Vulgate*. Within the family of Romanian Bibles, our title gives an identity to this work, underlining its uniqueness as a version of the classical Catholic Scripture”) are not satisfying, as the respective phrase, which remains Latin, may cause confusion and bewilderment among the Biblical experts, but also in the minds of many competent readers who know that the Vulgate is a name exclusively reserved to the Latin version of the Bible, work of Saint Geronimo (4th-5th centuries) recognized as official by the Catholic

Church. Such a “metonymic transfer” from the original of this translation to the translated text is hardly acceptable. We can imagine the great confusion which may appear if we named the same, the *Vulgate Bible*, other versions in modern languages belonging to Catholic peoples (French, Italian, Spanish, Polish, etc.), due to the fact that all of them come from the same primary source. Flamed admirers, and, probably, many of them adepts of the Greek Catholic Church, the authors of the edition probably wished, by their option for this title, to suggest explicitly its confessional dimension, the truth that it is the expression of Greek Catholic “culture”. Anyway, in the current practice, the experts already call this monumental biblical version rather *Aron’s Bible*, in analogy with *Micu’s Bible* (1795) or *Șerban’s Bible* (1688). As regards the confessional implications, we do our duty as philologists to confess that the polemic anti-Orthodox implications, some of them just, maybe, due to the painful historic experiences triggered by the abolishment of the Greek Catholic Church in 1948, we find them improper in a scientific work. Justified by the militant logic of the discourse of the great representatives of the Transylvanian School in their time, the anti-Slavonian fobia, which is also present in some pages of the critical system of this edition, appears to us, today, as anachronic. Having a classic formation and ad-

mirers of the great Transylvanians whom the Greek Catholic Church gave the Romanian culture (Inochentie Micu, Petru Pavel Aaron, Samuil Micu, Gheorghe Șincai, Ioan Budai Deleanu and the others), whom they consider, too, the inventors of the Romanian modern identity (with its main pillars, the consciousness of Latinity, and its turn to the West), the authors of this review believe that, maybe, the historic moment has come for, at least in philology, the pains of confessional nature, as the ethnocentric phantasms, to make room to the sovereign serenity of the objective scientific discourse.

Finally, we do our duty, again, admitting that the hardworking team of the editors in Cluj, coordinated by Professor Ioan Chindriș, have fulfilled a major cultural act, restoring and valuing a significant monument of literary Romanian language, also achieving an act of justice, by valuing the exceptional credits of the Greek Catholic scholar bishop Petru Pavel Aron and his collaborators.

Dr. Lucia Gabriela Munteanu
 Prof. dr. Eugen Munteanu
 Universitatea din Iași
luciagabrielamunteanu@hotmail.com
eugenmunteanu@hotmail.com

Teodor Corbea, *Psaltirea în versuri*, Ediție, studiu introductiv, note, glosar de Alin-Mihai Gherman, Ed. Academiei Române, București, 2010

Filologia românească se află, încă, în etapa construirii izvoarelor și a căutării surselor; în acest sens, Alin Mihai Gherman este unul dintre cercetătorii prolifici, cu o bogată activitate de studiu al textelor vechi. Ediția *Psaltirii în versuri* a lui Teodor Corbea vine să completeze imaginea culturii române de la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea, demonstrând astfel că, în mod paradoxal, cercetarea producției culturale românești din cea mai cunoscută perioadă a sa este departe de a fi epuizată.

Încă de la începutul amplului studiu introductiv, autorul ne avertizează

asupra unei realități a perioadei menționate, caracterizată prin eferescență culturală și prin orientarea către o cultură de tip laic, în detrimentul celei religioase, și care începe să se orienteze din ce în ce mai mult spre izvoarele occidentale: această bogată activitate culturală a epocii nu trebuie pusă, așa cum se întâmplă îndeobște, numai pe seama marilor personalități (Nicolae Milescu, Constantin Cantacuzino, Dimitrie Cantemir, Dosoftei sau Antim Ivireanul), ci meritul le aparține și unor cărturari „minori”, a căror contribuție este insuficient studiată. Printre aceștia se numără și Teodor Corbea.

Următoarele pagini sînt dedicate familiei Corbea, familie de cărturari brașoveni, și în special fraților David și Teodor. Dintre aceștia, cel mai cunoscut este David Corbea, figură de seamă în diplomația munteană, sol al lui Constantin Brîncoveanu la curtea țarului Petru I și apropiat al acestuia. Pasionantă este în studiul lui Alin Mihai Gherman împletirea istoriei personale a celor doi frați cu cea generală a epocii, sublinierea foarte bine documentată, prin apelul la numeroase surse, a intrigilor politice și a atmosferei politice din Țara Românească, în cadrul căreia este prezentat firesc rolul jucat de frații Corbea.

Diplomat mai puțin cunoscut decît fratele său, Teodor Corbea, născut în jurul anului 1670 la Brașov (p. 7), are, în schimb, o bogată activitate culturală; în afară de *Psaltirea în versuri*, cealaltă lucrare majoră a cărturarului o constituie un dicționar latin-român rămas în manuscris, redactat sub patronajul lui Mitrofan, episcopul Buzăului, a cărui ediție critică a fost publicată tot de Alin Mihai Gherman¹. Tot lui Teodor Corbea i se atribuie (de către unii cercetători) prima parte din *Anonimul Brîncovenesc* și, deocamdată emisă doar ca ipoteză, pe baza unor argumente lingvistice și stilistice, traducerea unor vieți de sfinți din *Mineiul* ti-

părit de Mitrofan la Buzău în 1698 și paternitatea unora dintre versurile politice care se găsesc în cărțile tipărite la Buzău în această perioadă (p. 22-23). Dintre acestea, dicționarul, realizat după un model maghiar, este apreciat drept „una dintre cele mai importante lucrări ale umanismului românesc” (p. 24), ale cărui trăsături (contactul cu cultura Occidentului, care produce și o mutație în ierarhia valorilor culturale, cu trecerea pe planul al doilea a celor religioase; buna cunoaștere a istoriei și a literaturii Antichității, văzută nu ca univers păgîn, ci ca realitate culturală; cunoașterea trăsăturilor retoricii și ale poeziei antice) sînt identificate de editor în intrările din dicționar (p. 24-33). Cel puțin în studiul de față, A. M. Gherman nu face, însă, o disociere între ceea ce, în dicționarul lui Teodor Corbea, este preluat din model (dicționarul latin-maghiar al lui Szenci Molnár Albert) și ceea ce îi este propriu autorului român, distincție care ar fi conturat mai bine universul de cunoștințe proprii cărturarului român.

Următoarea secțiune a studiului introductiv (p. 33-42) conține o excelentă și utilă prezentare a psaltirilor versificate din literatura europeană, arătînd că versificarea psalmilor (pentru care propune denumirea „parafrază versificată”) nu reprezintă, așa cum este văzută de obicei, un fenomen izolat, ci unul de amploare, favorizat de necesități de cult și de controverse

¹ Teodor Corbea, *Dictiones Latinae cum Valchica Interpretatione*, ediție, studiu introductiv și note de Alin Mihai Gherman, Clusium, Cluj, 2001.

religioase, ca și de expansiunea literară a barocului și promovarea procedului parafrazei; de asemenea, cercetătorul subliniază, în această istorie a psaltirilor în versuri, transformarea fenomenului dintr-un exercițiu de devoțiune într-un fenomen literar. Această transformare este remarcată și în istoria românească a versificării psalmilor; mai exact, această trecere este plasată de cercetător la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului următor, în cele câteva decenii care despart *Psaltirea în versuri* a lui Dosoftei (văzută mai ales ca o „replică ortodoxă împotriva Reformei”, p. 56) de cea a lui Teodor Corbea, exercițiu stilistic în spiritul epocii barocului.

După această utilă integrare în contextul larg al literaturii europene și în acela al literaturii naționale, autorul ediției se oprește asupra *Psaltirii* lui Teodor Corbea, compusă probabil între 1700 și 1710, cu intenția de a-i fi dăruită lui Petru I (ipoteza îi aparține lui Timotei Cipariu, unul dintre posesorii manuscrisului), și păstrată pînă astăzi în ms. rom. 75 de la Biblioteca Filialei Cluj a Academiei Române. Alin Mihai Gherman respinge, pe baza comparației dintre cele două texte, ipoteza unei influențe a *Psaltirii* lui Dosoftei asupra lucrării cărturarului muntean (deși acesta din urmă, colaborator al lui Mitrofan, a avut, probabil, știință de opera mitropolitului moldovean), subliniind faptul că textul lui Corbea este conceput în

primul rînd cu o intenție literară. Pentru a argumenta vastele cunoștințe de versificație antică ale lui Teodor Corbea, Alin Mihai Gherman se referă tot la intrările din dicționarul latin-român (p. 65-71). Observăm și aici că cercetătorul nu disociază, între faptele prezentate, ceea ce aparține modelului maghiar de ceea ce îi este propriu cărturarului român; în absența acestei discuții, nu putem vedea decît ipoteze în aprecieri ca „Impresionante sînt, însă, cunoștințele sale propriu-zise de versificație” (p. 68); „Pornind din perspectiva teoretizărilor Antichității dominate de experiența retoricii, dar și de teoria aristoteliană asupra artei, Teodor Corbea merge mult mai departe decît Dosoftei sau Miron Costin, dicționarul său relevînd o foarte profundă cunoaștere a problemelor generale de versificație” (p. 68). Ceea ce, desigur, nu infirmă valoarea textului lui Teodor Corbea și ideea diversității pe care o pune în evidență prezentarea particularităților stilistice și de versificație ale psalmilor (p. 79-116).

O altă idee asupra căreia sîntem de părere că nu se insistă destul în ediția de față este cea a sursei psaltirii versificate de Teodor Corbea. Editorul arată că ea reprezintă „o operă literară independentă de o anume redactare a *Psaltirii*” (p. 56); însă de aici s-ar putea înțelege că este vorba, mai mult decît despre o versificare, de o nouă traducere. Afirmații ulterioare

ale editorului lasă să se înțeleagă că *Biblia de la București* ar fi sursa psalmilor versificați de Corbea, fără însă a întreprinde o demonstrație în acest sens. Coincidențele lexicale puse în evidență de amplele comparații arată că ipoteza menționată nu poate fi înlăturată, însă acest lexic comun nu este analizat explicit. Tot pe seama *Bibliei de la București* sînt puse trăsăturile lingvistice de tip nordic (palatalizarea lui *f* la *h*; caracterul „moale” al consoanelor *s/ z/ ț*; închiderea sporadică a lui *e* medial aton la *i*¹); poate că localizarea acestor fenomene în textul *Psaltirii* (în studiu exemplele sînt doar citate, fără indicarea vreunei ocurențe în text) ar fi facilitat comparația cu textul biblic.

Studiul lingvistic (p. 116-133) evidențiază principalele trăsături ale textului la nivel lexical, fonetic, morfologic și sintactic; acestea se înscriu în coordonatele generale ale epocii în care este plasată redactarea textului (remarcăm neologismele din latina medievală, cele mai multe în formulele de închinare către Petru I, dar și în textele propriu-zise; unele dintre ele au fost reținute de limba actuală și sînt considerate prime atestări: *confuzie, viers*).

Nota asupra ediției (p. 139-142) evidențiază opțiunile de transcriere; autorul alege transcrierea interpretati-

vă ca metodă de redare a textului. O abatere de la principiile acestei metode, însă, vedem în exemple de tipul *cărăr, măr* (la plural; ps. 16, p. 166: „Într-a tale cărăr/ Să umblu ca pre măr”), *ceriur* (ps. 21, p. 180: „Cu alalte de supt ceriur gloate”), care lasă loc presupunerii că în textul chirilic ultima slovă este suprascrisă; principiile grafiei chirilice corelate cu cele ale transcrierii interpretative ar fi cerut în aceste cazuri reconstituirea formelor *cărări, mări, ceriuri* etc. De asemenea, prezența în text a unor termeni precum *mortacii, capiște* sugerează că ar putea fi întreprinsă o comparație lexicală între psaltirea lui Dosoftei și cea a lui Corbea, pentru o conturare mai fermă a relației dintre cele două texte.

Din păcate, trebuie să menționăm greșelile de tehnoredactare care abundă mai ales în studiul introductiv; ele sînt deosebit de supărătoare pentru că apar într-o ediție atît de minuțioasă și de riguroasă ca cea de față.

Drept concluzie, reluăm fraza plină de modestie cu care Alin Mihai Gherman încheie studiul introductiv al ediției de față: „Un prim pas pentru înțelegerea unei scrieri este citirea ei, fapt pe care și-l propune în primul rînd ediția de față” (p. 138). Desigur că lucrarea de față reprezintă acest prim pas spre lectura cărții, dar este mai mult decît atît: ea atrage atenția asupra cărțurilor „minori” care au contribuit la „reșezarea” culturii române în trece-

¹ Tot ca o trăsătură nordică, și nu ca „acorduri eronate” (p. 130) trebuie considerată apariția sporadică a formelor invariabile ale articolului posesiv, alături de cele variabile, care constituie norma muntenească a epocii.

rea sa de la perioada veche la cea modernă, reparând, în felul acesta, o nedreptate și completând o mare lacună.

Dr. Mădălina UNGUREANU
Centrul de Studii Biblico-Filologice
madandronic@yahoo.com

Manuscris trilingv. Preliminarii la o editare, cuvînt înainte de Erich Renhart, studii de Cătălina Velculescu, Zamfira Mihail, Ileana Stănculescu, Ovidiu Olar, volum îngrijit de Ileana Stănculescu, București, 2010

Studierea sistematică a raporturilor dintre tipăriturile lui Petru Movilă și traducerile românești din secolul al XVII-lea era, cu ani în urmă, obiectivul principal al lui P. P. Panaitescu. Complexitatea și vastitatea problemei nu au permis ca acest deziderat să fie atins în timpul vieții sale. Însă contribuțiile lui Panaitescu, împreună cele ale unor cercetători ca Ștefan Ciobanu, Igor Șevcenko, Dan Horia Mazilu, pr. Paul Mihail și Zamfira Mihail, au pus în lumină rolul activității lui Petru Movilă în dezvoltarea culturii române, dar și extraordinara receptivitate manifestată la noi pentru idei și forme de cultură în vogă la acea vreme în spațiul european.

Prin apariția volumului *Manuscris trilingv. Preliminarii la o editare*, Editura Paideia asigură continuitate acestei frumoase tradiții științifice, punînd la dispoziția publicului specialist o cercetare sub aspect istoric, filologic și iconografic a *Liturghierului arbieresc* păstrat în manuscrisul trilingv nr. 1780 de la Biblioteca Academiei Române din București.

Din *Cuvîntul înainte* al prof. dr. Erich Renhart aflăm că lucrarea de față este rodul inițiativei Centrului de Studii „Vestigia” de la Universitatea din Graz și a unui grup de cercetători condus de prof. dr. Cătălina Velculescu. Proiectul, desfășurat pe durata a mai mult de doi ani, are meritul de a fi reunit patru specialiști din discipline diferite de specialitate: prof. dr. Cătălina Velculescu, prof. dr. Zamfira Mihail, conf. dr. Ileana Stănculescu și drd. Ovidiu Olar.

Primul studiu al volumului ne informează că manuscrisul care a făcut obiectul cercetării prezentate azi publicului larg conține un text liturgic trilingv: românesc (pentru „indicațiile de regie”), slavon (pentru textele liturgice) și grecesc (ca traducere paralelă a unor formule liturgice slavonești). Ornamentațiile sînt clasificate de Cătălina Velculescu în cinci categorii: inițiale ornate (vegetale și vegetale cu elemente antropomorfe și zoomorfe), colontitluri (elemente vegetale împletite cu elemente antropomorfe), frontispicii și ilustrații în plină pagină.

Comparând manuscrisul 1790 cu edițiile succesive ale Liturghierului, Cătălina Velculescu constată că acesta nu a fost folosit ca model de copisti din deceniile următoare, doar două asemenea texte prezentând elemente comune cu manuscrisul aflat în discuție.

Zamfira Mihail, care în volum semnează două articole, face o prezentare amănunțită a textului slav păstrat în manuscrisul 1790, în comparație cu *Slujebnicul* lui Petru Movilă.

Ileana Stănculescu clasifică imaginile din ms. 1790 după locul pe care îl ocupă în pagină. Paginile pline, lucrate cu peniță în tuș, au fost făcute pentru a rămâne așa, „dintr-un motiv pe care încă nu-l putem argumenta deplin” (p. 108), dar el ar putea sugera tipăriturile de carte (ex. xilografurile). Autoarea articolului face o foarte interesantă descriere a celor cinci miniaturi în plină pagină. Problemele de interes pentru iconografie ar fi: prezența Sf. Ap. Iacob în prima miniatură, prezența motivului *Maicii Domnului* – *izvor dătător de viață*, în corelație cu *Maica Domnului ca rug aprins*, legate de simbolistica trandafirului, și care sînt dezvoltate la Mănăstirea Hurez (p. 110). Inscricțiunile nu au fost încă descifrate. Miniatura în care este reprezentată sfințirea ca preot a lui Ioan Hrisostom este deosebit de complexă. Ar fi interesant de studiat prezența Sf. Ioan Hrisostom în reprezentările din tipăriturile kievene, știindu-se că unecori chipul lui Petru Movilă a servit de

model pentru acestea. Cu acest prilej s-ar realiza și un studiu, care încă așteaptă cercetători, dedicat reprezentărilor iconografice ale Mitropolitului Petru Movilă.

Ileana Stănculescu identifică două tipuri de relații între miniatură și text: există scene care lămuresc partea literar-istorică a textului; există scene care invită privitorul să treacă la o interpretare alegoric-spirituală a textului liturgic. Studiul elementelor vegetale și zoomorfe din frontispicii ar putea completa studiile dedicate animalelor și plantelor biblice.

Următorul articol, semnat de Ovidiu Olar, este dedicat activității Mitropolitului Ștefan al Ungrovlahiei. Acest ierarh i-a urmat Mitropolitului Teofil în scaun, continuându-i programul de redresare culturală, religioasă și etică inițiat alături de voievodul Matei Basarab. Articolul este urmat de un mănunchi de documente care privesc personalitatea Mitropolitului Ștefan.

Ultimul articol semnat de Zamfira Mihail, *Introducere în studiul comparat al manuscriselor liturgice slave din Biserica Ortodoxă Română (sec. XVII)*, prezintă sumar, dar cu o bibliografie vastă, istoricul introducerii liturghiei slave. Reputata cercetătoare a vechii culturi românești oferă publicului și o scurtă imagine asupra circulației liturghierelor slavone de la noi în afara hotarelor țării, reliefînd importanța pe care

ar avea-o analiza manuscriselor aflate în depozitele din străinătate.

Dintre foarte interesantele idei prezentate, reținem aici filiația *Liturghierului* lui Macarie (1508): *Rânduiala Liturghiei*, întocmită de Filotei, viitor Patriarh al Constantinopolului, a fost tradusă din grecește în slavonă de Patriarhul Eftimie de Tîrnovo (1375-1393), introdusă apoi în toate bisericile ortodoxe de limbă slavă. Opera Patriarhului Eftimie a fost redactată la Studion, lângă Constantinopol, de unde Biserica din Moldova avea să primească o serie de manuscrise slave. Voievodul de atunci al Moldovei, Alexandru cel Bun, le-a dăruit Mănăstirii Sucevița, unde au fost multiplicare, o asemenea copie putînd ajunge în mîinile ieromonahului Macarie.

În ceea ce privește *Liturghierul* slav de la Dealu (1646), se avansează ipoteza că acesta își are matricea în *Liturghierul* lui Petru Movilă din 1639, deoarece la Proscomidie sînt pomeniți mitropoliții Kievului și sfinții Antonie și Teodosie de la Pecerska.

Zamfira Mihail subliniază că numărul liturghierelor păstrate nu are o relevanță prea mare sub raport statistic sau din punctul de vedere al circulației, căci preotul de mir era îngropat cu liturghierul său. Mai mult, foarte multe liturghiere au fost înstrăinate (33 de exemplare identificate de regretatul Virgil Cîndea). În spațiul românesc Zamfira Mihail a identificat

31 de liturghiere slave în manuscris, plus multe alte fragmente păstrate în miscelane. Studiarea acestor manuscrise, pe care autoarea urmează să o facă în viitor, va aduce date suplimentare despre tradiția liturgică pe care a urmat-o slujirea în sec. al XVI-lea și al XVII-lea în țara noastră.

Volumul de față, care anunță viitoarea ediție a *Liturghierului arhieresc*, este o deschidere către interesante și absolut necesare cercetări asupra tradiției scrisului slavo-românesc. Demersurile viitoare ar trebui să rezolve și o altă problemă la fel de importantă: măsura în care textele copiate în spațiul românesc au contribuit la statornicirea unui model al cultului divin în spațiul est-slav, deoarece este cunoscut faptul că, în revizuirea textelor liturgice, Petru Movilă s-a servit atît de texte grecești și slavone, cît și de texte românești, în mai multe rînduri el apelînd la tezaurul manuscritic nemțean.

Pînă la studierea exhaustivă a acestui tezaur abia atins de cercetători, afirmațiile cu privire la „complexele” și „iluziile” din cultura medievală românească, fie ea și de limbă slavonă, sînt subiective și neadecvate.

Drd. Iosif CAMARĂ

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași
iosif_camara@yahoo.com

Grigorie de Nyssa, *Împotriva lui Eunomie*, I, ediție bilingvă, traducere și note de Ovidiu Sferlea, studiu introductiv de Mihail Neamțu, ediție îngrijită de Adrian Muraru, Polirom, 2010

În receptarea literaturii patristice în România, momentul publicării versiunii românești a tratatului *Împotriva lui Eunomie*, aparținând Sfântului Grigorie de Nyssa, este un eveniment de excepție, rod al colaborării dintre mai mulți tineri specialiști. Apărut în colecția *Tradiția creștină*, inițiată la Editura Polirom de Ioan-Florin Florescu și coordonată de Adrian Muraru, volumul este însoțit de un studiu introductiv semnat de Mihail Neamțu. Versiunea românească a tratatului o datorăm teologului Ovidiu Sferlea, doctorand al Școlii Practice de Înalte Studii din Paris, unde pregătește o teză despre tema infinitului la Sfântul Grigorie de Nyssa.

Caracterizat de traducător drept „unul dintre cele mai importante și mai dense texte ale literaturii patristice din veacul al IV-lea” (p. 9), tratatul *Împotriva lui Eunomie* este o lucrare fundamentală nu doar pentru teologie, ci și pentru evoluția ideilor despre limbaj (mai ales a doua parte, în curs de apariție). În cuvântul de început, traducătorul atrage atenția asupra dificultăților întâmpinate în tâlmăcirea acestei opere. Aflându-se nu în fața unui simplu text, ci în fața „unei intense debateri de idei”, interpretul optează pentru o traducere cât mai apro-

ape de original. Limba greacă a originalului este elaborată, complicată adesea, plină de subtilități, folosind un lexic variat, în fraze lungi. În încercarea de a face traducerea inteligibilă, Ovidiu Sferlea operează uneori secțiuni în frazarea autorului și semnaleză în note subtilitățile mai relevante. Cu toate că s-a evitat întrebuintarea nejustificată a neologismelor, acestea sînt uneori impuse de complexitatea tratatului. Ovidiu Sferlea justifică opțiunea pentru adaptarea numelor grecești, care nu este unitară, dar faptul este bine argumentat de traducător. Avem, așadar, *Eunomie* în loc de *Eunomiu*, *Aețiu* și *Filostorgiu* în loc de *Aeție* și *Filostorgie*. Citatele scripturistice au fost traduse ținându-se seama de nevoile argumentației Sfântului Grigorie de Nyssa.

Studiul introductiv al lui Mihail Neamțu plasează opera în epocă, printr-o complexă analiză anunțată încă din titlu: *Teologie, metafizică și politică în secolul al IV-lea: Sf. Grigorie de Nyssa versus Eunomie al Cyzicului*. Incursiunea istorico-teologică incită spiritul la căutare, căci prezentarea savuroasă este însoțită de numeroase trimiteri bibliografice. În pofida mulțimii detaliilor, studiul introductiv este o lectură captivantă atît prin stil, cît și prin conținut. El pune într-o lumină nouă

secolul al IV-lea creștin, risipind eventualii nori mistificatori de pe imaginea surprinzător de asemănătoare cu cea de azi. Mai mult, pasionatele dezbateri de idei din secolul al IV-lea pun într-un con de umbră actualitatea, când interesul pentru această formă de învățare și perfecționare se mai găsește doar la cei cu o bună instrucție clasică.

Notele finale constituie o veritabilă lucrare auxiliară, adevărat îndrumar în înțelegerea tratatului Sfântului Grigorie de Nyssa. Cu ajutorul lor, Ovidiu Sferlea conturează o imagine a cadrului istoric și ideatic al textului. Notele sînt, în fapt, aprecieri critice și luări de poziție, prezentări istorice făcute în mod critic, precizări menite să faciliteze înțelegerea limbajului adoptat de autor, acestea fiind presărate cu citate patristice și cu referințe în completarea problemelor discutate.

De asemenea, trebuie remarcată prezentarea detaliată a problemelor de terminologie, dublată de explicații teologice extinse și minuțioase. Notele sînt, prin complexitatea, limpezimea și amploarea lor, un manual extrem de util neinițiatului care se apropie de acest text. După modelul devenit clasic în editarea scrierilor patristice, volumul este însoțit de un indice scripturistic.

Volumul ar trebui să fie o lectură obligatorie pentru orice intelectual, mai ales teolog sau filolog. Prezentarea apariției editoriale demonstrează că tradiția traducerilor patristice la noi se bucură, mai departe, de suportul fizic și moral al unor oameni de cultură vrednici de iluștrii lor predecesori.

Drd. Iosif CAMARĂ

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași
iosif_camara@yahoo.com

Theodoret of Cyrus, *Commentary on Daniel*. Translated with an Introduction and Notes by Robert C. Hill, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2006

Colecția *Writings from the Greco-Roman World*, cunoscută specialiștilor prin lucrările de excepție apărute pînă acum¹, s-a îmbogățit cu încă o traducere din operele patristice: Robert C. Hill, pro-

fesor la Australian Catholic University, distins prin traducerile și exegezele sale din părinții antiohieni, face acum accesibil publicului *Comentariul la Daniel* al lui Teodoret de Cir.

Școala antiohiană (secolele III-V)

i-a avut ca reprezentanți ai perioadei sale de apogeu pe Diodor de Tars,

¹ Vezi http://www.sbl-site.org/publications/Books_WGRW.aspx.

Teodor al Mopsuestiei, Polihroniu de Apamea și Ioan Gură de Aur. Teodoret al Cirului (392-458) a fost ucenicul lui Teodor al Mopsuestiei. Ținând cont de faptul că Ioan Gură de Aur era ierarh al Constantinopolului, iar Teodor era al Mopsuestiei, în Cilicia, ei nu au exercitat o influență prea mare asupra lui. Datorită vocației sale ascetice, a intrat în mănăstire la 16 ani, de unde va fi luat însă în 423 și numit episcop al Cirului. Având acest statut, Teodoret își redactează *Comentariul*, la un an sau doi după exegeza la *Cântarea Cântărilor*. Demersul lui Teodoret se concentrează pe argumentarea statutului de text revelat al profeției lui Daniel, căci, dacă Septuaginta a inclus-o între cărțile profetice, tradiția rabinică a considerat-o o simplă scriere. Nu se

acreditează aici nici ipoteza potrivit căreia textul ar fi fost întocmit de mai multe persoane. *Cartea lui Daniel* este cea mai teologică dintre toate cărțile profetice, făcând legătura între Vechiul și Noul Testament. Introducerea critică a lui Robert C. Hill are scopul de a-l pune pe cititor în temă cu epoca și mișcările de idei ale vremii, pentru înțelegerea textului lui Teodoret al Cirului. Analiza genezei și semnificației *Comentariului la Daniel* face ca lucrarea să fie indispensabilă biblistului și patrologului. Traducerea este însoțită de textul grecesc și are un aparat critic bogat.

Drd. Iosif CAMARĂ

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași
iosif_camara@yahoo.com

Catehismul lui Iosif de Camillis, Trnava, 1726, Prefață de Iacob Mîrza, transcriere, studiu introductiv, îngrijirea ediției de Eva Mîrza, studiu teologic și note de specialitate de Anton Rus, bibliografie și indice de Eva Mîrza și Anton Rus, Sibiu, Editura Imago, 2002

Catehismul a cărui ediție de text este prezentată azi publicului a fost redactat mai întâi în latină, iar apoi a fost tradus în ruteană (1698) și română (1726). Autorul era Ioan Iosif de Camillis, episcopul greco-catolic de Sebaste de Muncaci, care sintetizează în această lucrare doctrina nou-apărutei orientări confesionale.

Eva Mîrza face o prezentare istorică a catehismelor, utilă pentru toți cei care se apleacă asupra textelor românești vechi. Catehismele au apărut în secolul al XVI-lea, primul dintre acestea fiind tipărit după conciliul tridentin. Dacă acesta apărea la inițiativa Bisericii Catolice, în 1529 apare și primul catehism datorat Reformei,

semnat de Martin Luther. În spațiul românesc avem *Catebismul* tipărit de Filip Moldoveanu (Sibiu, 1544), *Catebismul lui Coresi* (Brașov, 1560), *Catebismul* din 1642¹, *Catebismul* din 1648² și *Scutul catechismușului* din 1656³. Pe lângă aceste catehisme reformate, în limba română au mai fost traduse catehisme romano-catolice și greco-catolice în 1636 (Bratislava), 1696 (la Trnovo), 1703 (la Cluj, cu litere latine, traducător fiind Gheorghe Buiutul), 1709 (la Sibiu, cu litere latine), 1726 (la Trnovo, singurul păstrat pînă azi). De ediția din 1636 se leagă numele

iezuitului Iacob Nemethi, dar nu este clar dacă el a fost și traducătorul. În pofida absenței exemplarelor, Eva Mîrza este de părere că versiunea din 1696 era *Catebismul* lui Petrus Canisius, un text greco-catolic fiind încă prematur la acea dată în comunitatea uniaților transilvăneni. Argumentul este însă firav, motiv pentru care cercetătoarea lasă deschisă problema.

Extrem de dificilă este stabilirea traducătorului edițiilor din 1696 și 1726, puse de mențiunile documentare pe seama lui Francisc Szunyog. Născut în Slovacia în 1669, acesta a studiat filosofia la Viena (1689-1691), teologia la Trnava (1695-1698), după care se va stabili în Transilvania, mai întîi la Cluj (1701-1703), apoi la Alba Iulia (1704-1715). Funcționînd ca teolog pe lângă Mitropolitul Atanasie Anghel, el trebuia să cunoască bine românește, ceea ce ar susține afirmațiile biografilor săi privitoare la traducerea *Catebismului*. A murit la Alba Iulia în anul 1726. Fără a ști care era raportul dintre edițiile apărute în 1696 și 1726, și cu toate că biografii săi îl menționează ca traducător al acestor versiuni, este greu de avansat o ipoteză sigură. Eva Mîrza îl consideră autor al traducerii din 1726, deoarece în 1696 nu avea încă nici un contact cu mediul cultural românesc. Totuși, autoarea studiului introductiv consideră o variantă demnă de luat în calcul și contactul lui Francisc Szunyog cu un student român vorbitor de grai

¹ În ceea ce privește datarea *Catebismului*, Eva Mîrza reia aici o informație mai veche, dar cercetările noi plasează apariția textului în 1640 sau 1641. Din acest text nu s-a păstrat niciun exemplar, însă el ne este cunoscut din răspunsul redactat de Varlaam.

² Tipărit cu litere latine și grafie maghiară de Ștefan Fogarasi.

³ Răspunsul dat de calvini Mitropolitului Varlaam, tipărit cu litere chirilice. El s-a bucurat de o ediție de text cu mai bine de un secol în urmă: *Catebismul calvinesc împus clericului și poporului românesc sub domnia Principilor Georgiu Rákoczy I și II*, ediție de Gheorghe Bariț, Sibiu, Tipografia W. Krafft, 1879. Se consideră, în mod greșit, că cele trei ediții albaiuliene ale catehismelor sînt identice. Dacă pe prima nu o cunoaștem, între cea din 1648 și cea din 1656 sînt diferențe considerabile. Chiar dacă o analiză de specialitate încă nu s-a făcut, este o evidență că lucrarea apărută în 1648 descinde dintr-un original maghiar (lucru vădit mai ales de onomastică și de notele în limba maghiară), în timp ce *Scutul catechismușului* (1656) are o interesantă coloratură slavonă.

nordic, după cum reiese din examinarea textului apărut în 1726.

Pe lângă problemele istorice discutate amănunțit de Eva Mírza, sînt cîteva aspecte care ar contribui la cunoașterea genezei ediției din 1726. În primul rînd am constatat o lipsă de identitate între citatele biblice din *Catehism și Noul Testament de la Bălgrad*, cu toate că textul este surprinzător de curgător, presărat deseori cu termeni regionali (*Fericiți-s cei ce fac milă, că aceia vor amirui milă*, p. 165). Din examinarea textului deducem că traducătorul era un bun cunoscător al tradiției ortodoxe, dovadă stînd onomastica dependentă de tradiția slavă, numele sărbătorilor din calendar, numele slujbelor și o sumedenie de alte fapte de limbă de origine slavonă, care își aveau locul într-un text pravoslavnic din secolul al XVII-lea, dar nu într-o traducere din latină făcută de un slovac. Un alt aspect deosebit de interesant este rugăciunea *Tatăl nostru*, care apare în text în forma statornicită din veacurile anterioare. Ea nu este

tradusă, ci este redată probabil din memorie, ceea ce vădește, în opinia noastră, originea românească a traducătorului.

Interesante ni se par cuvintele *deaproapele, a amirui* (cu un număr mare de ocurențe), *obrezanie, priciștanie*, precum și prezența în text a două variante pentru numele Sfîntului Ioan Gură de Aur, sugerînd întîlnirea a două tradiții distincte: *Ioan Zlataust* și *Ioan cu Rostul de Aur*.

Prezenta ediție a *Catehismului lui Iosif de Camillis*, în pofida lipsurilor ei (s-ar fi impus un studiu lingvistic și o discutare mai amănunțită a problemelor de filiație pe care le ridică edițiile romano-catolice și greco-catolice ale *Catehismului*), este un instrument util de lucru pentru lingviști, istorici și teologi, și un reper important în cercetarea vechilor traduceri religioase din spațiul românesc.

Drd. Iosif CAMARĂ

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași
iosif_camara@yahoo.com

Jože Krašovec, *The Transformation of Biblical Proper Names*, T & T Clark International, New York – London, 2010

Profesor de Vechiul Testament la Institutul de Studii Biblice al Universității din Ljubljana și membru cu drepturi depline al Academiei Slovene de Științe și Arte, Jože Krašovec a co-

ordonat mai multe proiecte importante în domeniul biblicii. Unul dintre acestea, o nouă traducere a Bibliei în limba slovenă, *Sveto primo stare in Novo zaveze: Slovenski standardni prevod*

iz izvornih jezikov (Sfînta Scripturã a No-ului și a Vechiului Testament: Versiunea slovenã standard alcãtuitã pe baza izvoarelor originale), a fost finalizat în 1996.

Aflîndu-se în situația de a standardiza numele proprii în procesul traducerii Bibliei Slovene, al cãrei responsabil a fost, Jože Krašovec identificã o serie de probleme care privesc procesul de traducere a acestora din limba ebraicã în limbile greacã și latinã și apoi în limbile moderne, toate traducerile prezentînd, din acest punct de vedere, o inconsecvență mai mare sau mai micã. Pornind, așadar, de la aceastã necesitate și avînd toate competențele necesare, Jože Krašovec elaboreazã un studiu complex, publicat, în 2010, sub titlul *The Transformation of Biblical Proper Names*. Avem de-a face, dupã știința noastră, cu prima încercare sistematicã dedicatã problemei standardizãrii numelor proprii biblice în procesul trecerii lor dintr-o limbã în alta.

Cartea, de 152 de pagini, este structuratã pe trei capitole: *Etymological explanation of proper names in the Hebrew Bible and in history* (p. 4-54), *Transliteration or translation of proper names in Bible translations* (p. 55-83) și *Transmission of semitic forms of Biblical proper names in Greek and Latin linguistic traditions* (p. 84-128). Studiul se încheie cu o concluzie (p. 129-133) și un posibil model de structurare a unui dicționar comparativ al numelor proprii biblice (p. 136-139).

În primul capitol, *Etymological explanation of proper names in the Hebrew Bible and in history* (p. 4-54), numele proprii biblice sînt analizate din perspectiva sensului etimologic în ebraicã și a modului transiterii lor în traducerile ulterioare ale textului sacru. Așadar, pornind de la conceptul de „folk/popular etymology” – definitã ca „a formulaic expression in which information is given on the circumstances involved in the naming of persons, groups, peoples or places” –, autorul constată cã, deși semnificația unui numãr destul de mare de nume proprii biblice poate fi corelatã cu un eveniment particular, multe dintre acestea au fost alterate în procesul interpretãrii pentru a reflecta o anumitã situație istoricã sau geograficã, motivația originalã pierzîndu-se. Acest fapt a dat naștere diferitelor interpretãri etimologice, care nu mai sînt în armonie unele cu altele și nici cu toate tradițiile biblice importante. Studiul se canalizeazã pe acele exemple de „etymological explanation” a numelor proprii din textul ebraic, care sînt de obicei traduse în edițiile mai vechi ale textului sacru, dar transliterate în traducerile moderne. Problema schimbului între tradiția traducerii și cea a transliterãrii numelor biblice este dezbãtutã pornindu-se de la cîteva exemple, reprezentînd atît antroponime, cît și toponime: *Eve, Babel, Moab, Beer-labai-roi, Ben-ammi, Rehoboth, Beer-sbeba, Adonai-jireh,*

Sitnah, Mahanaim, Galeed, Peniel/Penuel, Succoth, Massab, Ebenezer, Beracah etc.

După o analiză riguroasă a fiecărui exemplu în parte, autorul constată că: formele numelor proprii biblice sînt mult mai stabile în textul ebraic decît în cel latin sau grecesc; multitudinea variantelor pronunțării aceleiași nume în greacă și latină postulează faptul că traducătorii au cunoscut diferite tradiții de vocalizare a textului ebraic, consonantic; spre deosebire de edițiile mai vechi ale Bibliei, cele mai noi transliterează și traduc deopotrivă numele, fie în text, fie în cadrul unor note marginale sau infrapaginale; referitor la predilecția de a translitera în loc de a traduce în perioada mai modernă a tradiției biblice, posibile explicații ar putea fi atît revenirea la sursele originale, ebraice, ale textului sacru, cît și interesul de a unifica formele numelor biblice; faptul că antroponimele țin de natura personală, individualizatoare a purtătorului, iar toponimele sînt mai mult „colective”, prin natura lor, explică de ce primele sînt de obicei transcrise, iar ultimele traduse; de asemenea, cu cît semnificația etimologică („etymological meaning”) este mai limpede, cu atît este mai utilizat procedeul traducerii numelui în locul celui al transliterării; uniformitatea formelor numelor proprii biblice reflectă uniformitatea tradiției orale a unei comunități, în sensul că numele care au pătruns în

limba vorbită s-au statornicit și în diferitele traduceri ale Bibliei într-o singură formă. De exemplu, toponimul *Babel* este transcris uniform în majoritatea edițiilor moderne. Nu același lucru se întîmplă cu numele care apar rar și nu sînt parte a unei tradiții comune, precum *Attab El-roi* și *Beer-labai-rojy*. În cazul acestora, dependența de izvoarele originale este inevitabilă.

Autorul identifică trei factori importanți care au influențat transmiterea numelor proprii biblice de-a lungul timpului, fie în forma transliterată, fie în cea tradusă: faptul universal că numele proprii trebuie acceptate în alte limbi ca atare, în forma lor originală, importanța tradițiilor culturale de-a lungul istoriei Europei, precum și unele motive de ordin psihologic, cultural sau istoric care au înclinat balanța în favoarea unuia dintre cele două procedee de transfer (transliterare sau traducere).

În al doilea capitol, *Transliteration or translation of proper names in Bible translations* (p. 55-83), sînt analizate, din perspectiva celor două opțiuni de transfer a numelor proprii biblice dintr-o limbă în alta, discutate în capitolul precedent, precum și din perspectiva diverselor tradiții (ebraică, greacă, latină și modernă) nume ale divinității (*Yhwh, Jehovah, Adonay, Lord God, Elohe-Israel, Master of the Universe* etc.), nume ale lumii „de sub pămînt” (*Sheol, Abaddon*), nume ale

unor animale mitice (*Bebemoth* și *Leviathan*), numele simbolice ale copiilor lui Osea (*Jezreel*, *Lo-rubamah*, *Loammî*), numele unor popoare (*Philistines* și *Goiim*) și alte nume precum *Aram-nabaraim*, *Paddan-aram*, *Moreh*, *Moriah*, *Machpelah*, *Shephelah*, *Harmagedon*. Autorul concludă că istoria traducerii numelor proprii biblice scoate în evidență diverse stadii în dezvoltarea tradițiilor ebraică, aramaică, greacă și latină, precum și faptul că tradițiile primare au avut un rol decisiv în acest proces. Acest fapt este ilustrat prin atitudinea, la acest nivel, față de numele lui Dumnezeu, în sensul că toate tradițiile au considerat numele *Yhwh* „prea sacru” pentru a fi pronunțat, înlocuindu-l, de timpuriu, prin alte nume. Așa se explică de ce numele divin *Yhwh* a fost echivalat tot printr-un nume comun, *Kyrios* (*Lord*, *Domnul*, etc.), atât în Septuaginta, cât și în limbile moderne.

Examinând traducerile moderne ale Bibliei, Jože Krašovec arată că există motive să se vorbească de „o tradiție europeană comună” în adaptarea formelor numelor proprii, dacă se are în vedere faptul că s-a tradus fie după Vulgata, în tradiția apuseană, fie după Septuaginta, în cea răsăriteană. Cu toate acestea, o întoarcere spre textul ebraic este de remarcat în prezent, ceea ce, însă, nu poate înlătura tradiția formelor mai vechi care au devenit, cu timpul, parte a culturii naționale a fiecărui popor.

Autorul constată că încercarea de armonizare a formelor numelor biblice plecând de la textul original (ebraic), în cadrul numeroaselor proiecte de traducere a Bibliei aflate în desfășurare, nu se face pe baza unor principii riguroase de traducere, respectiv transliterare: „In the recent times, only the German authors of *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift* (1980) made the necessary effort to establish phonetic rules for transliterating the proper names” (p. 83).

În capitolul al treilea, *Transmission of Semitic forms of Biblical proper names in Greek and Latin linguistic traditions* (p. 84-128), sînt inventariate modurile de transmitere a formelor semitice ale numelor proprii biblice în tradițiile lingvistice greacă și latină. Astfel, sînt analizați factorii lingvistici și istorici care au determinat, de-a lungul timpului, opțiunea pentru o formă sau alta a numelor biblice: principiile de transliterare a consoanelor semitice în greacă, vocalizarea acestora în greacă și latină, precum și motivele existenței variației formale în privința numelor proprii biblice. Acestea din urmă pot fi, în textul ebraic, de ordin ortografic, fonologic, morfologic, semantic și teologic. Se remarcă faptul că o privire atentă asupra numelor proprii din Septuaginta și Vulgata scoate în evidență „an almost embarrassing number of phonetic variant readings of proper names” (p. 120). Acest fapt poate fi cauzat fie de utilizarea mai

multor manuscrise în procesul traducerii, fie de posibilitățile limbii în care se traduce, fie de erorile inerente unei transmutări a textului dintr-o limbă în alta.

Într-un ultim sub-capitol, *Comparative Expositions of the Forms of Biblical Proper Names* (p. 134-139), Jože Krašovec enunță câteva principii pentru redactarea unui dicționar al formelor numelor proprii biblice pornind de la ebraică, aramaică, greacă și latină. Dicționarul va trebui să cuprindă: lema (numele în formă alfabetică pornind de la *New Revised Standard Version*, 1989), forma ebraică și forma transliterată (care să reflecte cu acuratețe originalul ebraic) sau forma tradusă a numelui, forma grecească și forma latinească, această ordine avînd rolul de a arăta dacă forma numelui poate fi numită „family reading”, „popular reading” sau „majority reading”. Lista numelor proprii este însoțită de un inventar exhaustiv al ocurențelor biblice ale acestora și de prezentarea sensului etimologic („etymological meaning”)

al numelor comune de la care s-au format. Clarificarea, astfel, a identității persoanei sau locului în cauză rezolvă și problema omonimiei care se poate crea între antroponime și toponime. La final, sînt prezentate o serie de articole de dicționar, potrivit principiilor enunțate de autor.

Studiul de față demonstrează că relațiile de natură fonetică între limbile semitice, pe de o parte, și cele non-semitice, precum greaca și latina, pe de alta, sînt atît de complexe, încît a fost cu greu posibilă stabilirea unei tradiții unice în scrierea numelor proprii biblice în limbile greacă și latină. Pornind de la textele originale, Jože Krašovec pledează pentru standardizarea numelor proprii biblice în fiecare limbă, una dintre cele mai mari provocări în încercarea de a produce o traducere corectă a Bibliei.

Dr. Ana-Maria GÎNSAC

Centrul de Studii Biblico-Filologice
„Monumenta linguae Dacoromanorum”
anamaria_gansac@yahoo.com

Cristina-Ioana Dima, *O traducere inedită a Vechiului Testament din secolul al XVI-lea*, Editura Universității din București, București, 2009

Volumul semnat de Cristina-Ioana Dima și publicat în 2009 la Editura Universității din București cu titlul *O traducere inedită a Vechiului Testament din secolul al XVI-lea* reprezintă un demers

științific de scoatere la lumină a textelor manuscrise ale culturii românești vechi.

Cartea este rezultatul dezvoltării argumentate a unei premise: relația

dintre textul tipărit al *Paliei de la Orăștie*, ce a apărut fragmentar (doar *Geneza* și *Exodul*), și textele cuprinse în manuscrisul înregistrat în catalogul lui Gabriel Ștrempel de la Biblioteca Academiei Române cu numărul 130, sub denumirea de „miscelaneu religios” ce cuprinde din textul *Paliei* părți din *Geneza* și *Exod*. „În studiul de față ne vom apleca asupra unei copii tîrzii, din secolul al XVII-lea, a cărților veterotestamentare traduse pentru ediția din 1582 de la Orăștie, dar rămase netipărite” (p. 12). Pe lângă acestea, manuscrisul reproduce următoarele fragmente ori cărți biblice veterotestamentare: primele șase capitole din cartea a IV-a a *Regilor*, *Daniel* și *Tobit*, corpus care face și obiectul analizei lingvistico-filologice. Luînd în calcul indicii grafice, precum și indicii formale, manuscrisul este localizat temporal la sfîrșitul secolului al XVI-lea, în zona sud-bihoreană, sub-stratul cel mai consistent fiind, din punctul de vedere al ariei lingvistice, cel bănățean-hunedorean.

Structura volumului urmărește sprijinirea cu argumente textuale și de analiză traductologică și filologică a supozițiilor inițiale (descrierea manuscrisului, date, localizare, probleme de filiație, surse etc.), secundată de un studiu lingvistic, într-o primă parte. A doua parte este reprezentată de ediția de text propriu-zisă, succedată de un glosar și anexe, ce cuprind filigrane și reproduceri digitale după originalul

manuscris. Deși analizează pe parcursul a mai bine de 100 de pagini chestiuni care țin de specificitatea și individualizarea textului în discuție, prin plasarea lui în raport cu versiunile similare și urmărirea originalelor, demersul autoarei este unul incipient, ceea ce conferă, așa cum afirmă ea însăși, „caracterul de instrument ediției de față”. Scopul mărturisit al cărții este așadar unul modest, semnatarea lucrării nepropunîndu-și elucidarea problemelor, ci doar semnalarea lor, de cele mai multe ori. Acest aspect reiese de altfel și din modul de lansare a unor ipoteze, substanță tematică pentru eventuale studii ulterioare, introduse prin sintagme ca „probabil că”, „e posibil”, „o posibilă explicație”, „în măsura posibilului” etc.

Cartea debutează cu un cuvînt preliminar referitor la istoricul traducerii în cultura noastră a *Vechiului Testament* ori a unor fragmente ale acestuia. Întreaga articulare a temei de cercetare pornește de la ideea cerințelor specifice analizei textelor biblice, importantă fiind, consideră autoarea, depășirea de către cărturarii vremii a concepției literale despre traducere și trecerea spre una ce ține seama de registrele tematice ale textului, ce justifică pe de o parte anumite „libertăți flagrante”, iar pe de altă parte suprapuneri formale exacte care pot face textul aproape ininteligibil. O trecere în revistă a istoriei cercetării acestor texte și

punerea lor în legătură cu *Palia* de la Orăștie indică faptul că abordări accidentale ale temei au existat din partea unor filologi (Vasile Mangra, cel care a descoperit manuscrisul), noutatea demersului Cristinei-Ioana Dima relevându-se în sublinierea unor particularități mai puțin cunoscute, printr-o critică textuală atentă. Din analiza descrierii manuscrisului miscelaneu, care cuprinde în plus, pe lângă textele vechitamentare menționate, și un *Apostol, Evangheliarul pentru sărbători*, o serie de vieți de sfinți și câteva cărți populare copiate într-o ordine aleatorie ce nu respectă canonul biblic, reiese faptul că intenția copistului nu a fost una de refacere a unor traduceri biblice după un original. Urmărind problemele de filiație, autoarea constată, printr-o raportare la textul publicat la Orăștie, că o serie de pasaje manuscrise ale textelor conținute și de *Palie* sînt corupte, diferențindu-se fie prin omiterea unor amănunte, fie prin deformarea unor termeni ori înlocuirea lor cu regionalisme sau împrumuturi maghiare. Concluzia spre care conduc aceste observații, întărită și de anumite indicii paratextuale („tîlcuri”, note marginale) inedite, este aceea că textul din manuscrisul 130 BAR ar fi fost copiat după o altă copie intermediară a *Paliei*, chestiune ce ar justifica diferențele și care poate fi extrapolată și în privința celorlate fragmente conținute în manuscris.

Deși în predoslovie tipăriturii de la Orăștie traducătorul vorbește despre existența mai multor cărți vechi-testamentare, ceea ce poate constitui un argument pentru teza cărții, autoarea manifestă prudență în această privință, conștientă fiind că nu se pot face afirmații legate de individualitatea acestui text și stabilirea conexiunilor cu altele (cel al *Paliei*, în acest caz) fără un examen atent al izvoarelor, pe care să se întemeieze relațiile la nivelul limbii și la nivel conceptual. În acest sens, aceasta purcede la o analiză a surselor traducerii (dintre care ia în calcul textul *Vulgatei*, o traducere latină a textului ebraic, precum și traducerea maghiară a lui Gaspar Heltay), a problemelor traductologice, nu înainte de a realiza o necesară contextualizare a locului manuscrisului între celelalte texte similare din epoca sa. Analiza lingvistico-filologică este una minuțioasă, iar materialul justificativ este destul de amplu, făcându-se uz de suficiente exemple pe care își sprijină diversele afirmații referitoare la sursele traducerii, raportul dintre acestea, problemele de filiație etc.

Drd. Elena SPIRIDON
 Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași
aleanspiri@yahoo.com

SUMMARY OF ACTIVITIES /
CRONICA CENTRULUI MLD

CRONICA CENTRULUI DE STUDII BIBLICO-FILOLOGICE
„MONUMENTA LINGVAE DACOROMANORUM”
2010-2011

I. *Editarea Bibliiei de la București:*

– A fost finalizată transcrierea celor două manuscrise (Ms. 45, Ms. 4389). De asemenea, a fost finalizată o primă revizie a transcrierii Ms. 45 și este în curs de finalizare prima revizie a transcrierii Ms. 4389.

– A fost predat pentru tipar primul volum al noi serii, care conține cărțile *I-II Paralipomenon*; autori: Ștefan Colceriu, Elena Dănilă, Mioara Dragomir, Ioan-Florin Florescu, Ana-Maria Gînsac, Gabriela Haja, Maria Husarciuc, Eugen Munteanu, Sabina Rotenștein, Mădălina Ungureanu.

– Au fost redactate comentariile cărților biblice: *Marcu*, *Matei* (Wilhelm Tauwinkl); *1 Paralipomenon* (Florin Florescu), *2 Paralipomenon* (Ștefan Colceriu), *Proverbele lui Solomon* (Octavian Gordon), *Iov* (Dionisie Pîrvuloiu), *Ieremia* (Mihai Vladimirescu).

– Au fost redactate versiunile moderne ale următoarelor cărți: *Marcu*, *Matei* (Wilhelm Tauwinkl), *1 Paralipomenon* (Florin Florescu), *2 Paralipomenon* (Ștefan Colceriu), *Proverbele lui Solomon* (Octavian Gordon), *Iov*, *Luca*, *Faptele apostolilor* (Dionisie Pîrvuloiu), *Ieremia* (Mihai Vladimirescu), *Daniel* (Ovidiu Sferlea).

II.1. *Publicații*

– A apărut numărul 1 (2010) al revistei *Biblicum Jassyense. Romanian Journal for Biblical Philology and Hermeneutics*, publicație a Centrului de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum”. Varianta electronică este disponibilă la adresa <https://consilr.info.uaic.ro/~mld/monumenta/revista.html>.

– Cu sprijinul Editurii Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași a fost publicată revista *Quaderni della Casa Romena di Venezia*, Atti del Congresso

Internazionale „La tradizione biblica romena nel contesto europeo”, nr. 7/2010, a Institutului Român de Cultură și Cercetare Umanistică de la Veneția.

II.2. Articole și studii

– Eugen Munteanu, *Le nid ethno-choronymique «juif» en roumain. Approche historique et systématique*, în Maria Iliescu, Heidi Siller-Runggaldier, Paul Danler (eds.), „Actes du XXVe Congrès International de Linguistique et de Philologie Romanes” (Innsbruck, 3-8 septembre 2007), tom. III, De Gruyter, 2010, p. 325-336.

– Eugen Munteanu, *Sulla tradizione biblica romena. Dissociazioni di principio*, în „Quaderni della Casa Romena di Venezia”, VII, 2010. Atti del Congresso Internazionale «La Tradizione biblica romena nel contesto europeo» (Venezia, 22-23 aprilie 2010), a cura di Eugen Munteanu, Ana-Maria Gînsac, Corina Gabriela Bădeliță, Monica Joița, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2010, p. 15-26.

– Maria Husarciuc, Anca-Diana Bibiri, *Phraseological units between national specificity and universality. Contrastive approach applied to French and Romanian languages*, în Jarmo Korhonen et al. (Hg.), *Phraseologie, global – areal – regional*, Akten der Konferenz EUROPHRAS 2008, Helsinki, Narr Verlag, 2010, p. 333-338.

– Adrian Iftene, Diana Trandabăț, Maria Husarciuc, Alex Moruz, *Question Answering on Romanian, English and French Languages*, în CLEF 2010 LABs and Workshops. Notebook Papers; on-line la adresa: <http://clef2010.org/index.php?page=pages/proceedings.php> (indexată DBLP).

– Ana-Maria Gînsac, *Problemi riguardanti la traduzione in romeno dei nomi proprii biblici*, în „Quaderni della Casa Romena di Venezia”, Atti del Congresso Internazionale «La tradizione biblica romena nel contesto europeo», nr. 7 (2010), p. 69-100.

– Ana-Maria Gînsac, *O abordare cognitivă a numelor proprii biblice*, în „Philologica Jassyensia”, nr. 12/2010, p. 63-73.

– Ioan-Florin Florescu, *Le Tétraévangile de Sibiu (1551-1553). Nouvelles informations sur les sources de la première traduction en roumain des Evangiles*, în „Biblicum Jassyense”, vol. 1/2010, p. 38-90.

III. Burse, granturi

– CS. dr. Maria Husarciuc a obținut finanțare pentru proiectele: Grant CNCISIS tip PD, *Frazeologie biblică românească. Dicționar electronic al unităților frazeologice din primele traduceri românești ale Bibliei*, valoarea proiectului: 322.000 lei, punctaj obținut 90.33; Bursă postdoctorală POSDRU, obținută în cadrul proiectului

POSDRU/89/1.5/S/49944 – Dezvoltarea capacității de inovare și creșterea impactului cercetării prin programe post-doctorale, cu proiectul de cercetare *Frazeologie biblică românească. Corpus adnotat și studiu lingvistic*.

– CS. dr. Ana-Maria Gînsac a obținut finanțare pentru proiectul CNCSIS tip PD (post-doctoral), nr. 456/2010, cu titlul *Onomastică biblică românească. Studiu lingvistic și filologic* (îndrumător, prof. Eugen Munteanu), perioada 16 august 2010-16 august 2012, valoare proiect: 340000 de lei.

– Prof. dr. Eugen Munteanu a obținut finanțare pentru proiectul CNCSIS tip IDEI, PN-II-ID-PCE-2011-3-043, cu titlul *Prima traducere românească a Septuagintei, operă a lui Nicolae Milescu (Ms. 45, BAR Cluj). Ediție critică, studii lingvistice și filologice*, perioada octombrie 2011-octombrie 2014, valoare proiect: 1.030.200 de lei.

IV. Conferințe, participări la manifestări științifice

– Centrul de Studii Biblico-Filologice a organizat, în parteneriat cu Institutul Cultural Român, Congresul internațional „La tradizione biblica romana in contesto europeo” la Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti și Institutul Român de Cultură și Cercetare Umanistică, Veneția, 22-23 aprilie 2010.

– Membrii Centrului MLD au participat cu lucrări la următoarele manifestări științifice: Seminarul Interdisciplinar „Explorări în tradiția biblică românească” (Iași, 11-14 februarie 2010); Simpozionul Național *Explorări în tradiția biblică românească și europeană* (Iași, 28-29 octombrie 2010); Conferința Națională *Text și discurs religios* (Iași, 13-14 noiembrie 2010): Sabina Rotenștein, Mădălina Ungureanu; International Conference *Individual and Specific Signs. Cultural Diversity through Language and Communication* (Bacău, 8-9 octombrie 2010): Sabina Rotenștein); Simpozionul Internațional *Cultură și identitate românească. Tendințe actuale și reflectarea lor în diaspora* (Iași, 22-24 septembrie 2010): Sabina Rotenștein, Maria Husarciuc, Mădălina Ungureanu, Eugen Munteanu; XXVI Congrés Internacional de Lingüística i Filologia Romàniques (Valencia, 6-11 septembrie 2010): Sabina Rotenștein, Ana-Maria Gînsac, Eugen Munteanu); Congresul internațional „La tradizione biblica romana in contesto europeo” cu lucrarea *Problems Concerning the Translation of the Romanian Biblical Names* (Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti, Veneția, 22-23 aprilie 2010): Eugen Munteanu, Ana-Maria Gînsac.

V. Simpozionul „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”

În contextul aniversării celor 150 de ani de la întemeierea Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Centrul de Studii Biblico-Filologice MLD

împreună cu Asociația de Filologie și Hermeneutică Biblică din România și Institutul de Filologie Română «A. Philippide» au organizat, la Iași, în perioada 28-29 octombrie, 2010, Simpozionul Național „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”.

Lucrările simpozionului, care a adunat la Iași specialiști din România, Republica Moldova și Grecia, s-au desfășurat pe patru secțiuni tematice: problematica filologică, problematica traductologică, hermeneutică biblică și istoria receptării textelor sacre. Sesiunile de comunicări au fost deschise joi, 28 octombrie, în Aula Mare a filialei din Iași a Academiei Române, de Acad. Viorel Barbu, Președintele Filialei din Iași a Academiei Române, prof. dr. Eugen Munteanu, directorul Institutului de Filologie Română „A. Philippide” din Iași, prof. dr. Elsa Lüder, Universitatea din Freiburg, Germania, prof. dr. Gheorghe Popa, prorector al Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, pr. prof. dr. Gheorghe Popa, prorector al Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, prof. dr. Ștefan Avădanei, decanul Facultății de Litere a Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași. Tot în cadrul festiv al ședinței de deschidere a simpozionului a avut loc și lansarea oficială a primului număr al revistei Centrului de Studii MLD, *Biblicum Jassyense. Romanian Journal for Biblical Philology and Hermeneutics*. În ședința festivă de deschidere a simpozionului au rostit comunicări în plen Gheorghe Chivu, filolog de marcă, profesor la Universitatea din București, m.c. al Academiei Române (*Utilizarea grafiei cu litere latine în epoca veche a scrisului românesc*) și prof. dr. Eugen Munteanu (*Tradiția biblică românească. Coordonate, stadiu al cercetării, potențial*).

Moderatorii celor patru secțiuni de comunicări au fost: prof. dr. Eugen Munteanu, prof. dr. Zamfira Mihail, cercetător științific principal I la Institutul de Studii Sud-Est Europene al Academiei Române, prof. dr. Rodica Zafiu de la Universitatea din București, prof. dr. Alin Mihai Gherman de la Universitatea din Alba Iulia, prof. dr. Mihai Moraru de la Universitatea din București, prof. dr. Ioana Costa de la Universitatea din București și dr. Mihai Neamțu, director științific al Institutului de Investigare a Crimelor Comunismului și Memoria Exilului Românesc.

Simpozionul s-a încheiat cu adunarea generală a Asociației de Filologie și Hermeneutică Biblică din România, creată cu scopul de a promova activitățile științifice din domeniul studiului comparativ al textelor biblice, precum și al istoriei interpretării acestor texte în antichitate, modernitate și lumea contemporană.

Submitting Manuscripts

Biblicum Jassyense is an annual publication edited by the Center of Biblical-Philological Studies *Monumenta linguae Dacoromanorum* at „Alexandru Ioan Cuza” University of Jassy (Iași), with the support of the Association for Biblical Philology and Hermeneutics of Romania. The editors welcome contributions from scholars interested in the historical, hermeneutical and theological aspects of the study of the Bible in general, and of the Romanian Bible in particular. Intended to provide a forum for international debate, *Biblicum Jassyense* is issued in five languages (English, French, Italian, German, and Spanish), and may include occasional brief notes or book-reviews in Romanian. Submissions should not have been published, nor currently under review, by another publication and should be sent to eugenmunteanu@hotmail.com (general editor) or ioanflorinflorescu@yahoo.com (assistant editor). We ask contributors to follow the editorial conventions („Editing Rules”) available on the website: <https://consilr.info.uaic.ro/~mld/monumenta/index.html>. Should you have any queries about the journal, please feel free to contact the editors.

