

BIBLICUM
JASSYENSE

**Romanian Journal for Biblical
Philology and Hermeneutics**

EDITED BY

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

WITH THE SUPPORT OF THE

Association for Biblical Philology and Hermeneutics of Romania

VOLUME 5, 2014

BIBLICUM JASSYENSE, VOL. 5, 2014

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 Bucharest; 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; 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. Ana-Maria GÎNSAC; dr. Mădălina UNGUREANU;
prof. dr. Felicia DUMAS (French); lect. dr. Oana Maria PETROVICI, lect. dr. Oana URSU (English); lect. dr. Cristian UNGUREANU (Italian)

Address:

Centrul de Studii Biblico-Filologice *Monumenta linguae Dacoromanorum*,
Lascăr Catargi 54, 700107 Iași, Romania
<https://consilr.info.uaic.ro/~mld/monumenta>
centrulmld@gmail.com

© 2014, Center of Biblical-Philological Studies *Monumenta linguae Dacoromanorum*,
“Alexandru Ioan Cuza” University, Iași, Romania
ISSN 2068-7664

C O N T E N T S

ARTICLES / STUDII

- Cesare ALZATI
Church, Worship, and Exegesis. Observations
in the Light of the Ambrosian Tradition 5
- Jože KRAŠOVEC
Aspects of Reality behind the Symbol of Justice 25
- Ștefan MUNTEANU
Les « écarts » rédactionnels entre le *Texte Massorétique* et la *Septante*
et leur intérêt pour le canon chrétien de la Bible..... 39
- Irena AVSENIK NABERGOJ
The Song of Songs in Secular and Sacral Contexts
of the Ancient Near East 57
- Ruth VIDESOTT
La traduzione della *Sacra Scrittura* nel ladino dolomitico:
rilevanza e difficoltà 71

MISCELLANEA

- Iosif CAMARĂ
Rugăciunea *Tatăl nostru* în însemnările unui liovean din
secolul al XVI-lea 87
- Ana-Maria GÎNSAC
Note despre transpunerea unor toponime biblice
în limba română..... 97

<u>BOOK REVIEWS / RECENZII</u>	105
<u>SHORT NOTICES / NOTIȚE BIBLIOGRAFICE</u>	117
<u>SUMMARY OF ACTIVITIES /</u> <u>CRONICA CENTRULUI MLD</u>	
Cronica Centrului de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum”, 2014	121

**CHURCH, WORSHIP, AND EXEGESIS. OBSERVATIONS IN THE
LIGHT OF THE AMBROSIAN TRADITION***

Prof. dr. Cesare ALZATI
Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano
cesarealzati@gmail.com

Résumé L'affirmation de Grégoire le Grand que l'exégète ab historia in mysterium surgit bien montre l'unité organique de l'ancienne expérience chrétienne, dans laquelle kerygma, participation au contenu salvifique du kerygma à travers les Mystères Divins, et proclamation solennelle des Saintes Écritures se présentent comme une unité organique, où chaque élément est relié inséparablement à l'autre. Cette connotation de l'ancienne réalité ecclésiale trouve en Ambrose un interprète particulièrement représentatif. En lui la relation complexe entre l'Ancien et le Nouveau Testament reçoit sa recomposition dans l'expérience mystérique. Il faut observer que à Milan, dans l'ordre des lectures liées à la célébration eucharistique, n'a jamais manqué la Lectio de l'Ancien Testament. Dans cette combinaison ininterrompue de l'Ancien e du Nouveau Testament dans leur synthèse mystérique on peut dire que l'Église ambrosienne a effectivement exprimé son enracinement dans l'expérience témoigné de son ancien pasteur.

Mots-clés : Ambroise de Milan, *Ambrosianum mysterium*, exégèse, Église, le Lectionnaire Ambrosien.

1. Church, Scriptures and Textual Traditions

Half a century has passed since the celebration of the Second Vatican Council, the influence of which proved decisive for the life of the Catholic communion. Principally, the council Constitution *Dei Verbum* on the Divine Revelation, promulgated on November 18th, 1965¹, determined – within such a large communion of Churches – a renewed attention to the biblical text and a flourishing fervor of studies. With regard to this, it is significant that between October 5th and 26th, 2008, the Roman Pope Benedict XVI presided in the Vatican the 12th Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops devoted to the theme *The Word of God in the Life and Mission of the Church*. The post-synodal apostolic exhortation, in the third paragraph, explicitly presents such synodal meeting as the conclusion of a path that started with the

* *Église, culte et exégèse. Observations à la lumière de la tradition ambrosienne.*

¹ “Constitutio Dogmatica de divina Revelatione: *Dei Verbum*”, in *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, IV* (Periodus IV), Pars VI, Sessio Publica VIII (die XVIII mensis Novembris anno MCMLXV), Typis Polyglottis Vaticanis, 1978, 597-609.

above-mentioned council Constitution; the title of the paragraph reads: *From the “Dei Verbum” to the Synod on the Word of God* (BENEDICTUS XVI, pp. 681-787).

On the other hand, through the council impulse, the Catholic communion has also fully become part of the ecumenical movement, and such opening to the remaining Christian world has also had a certain weight on the relations with and between the various confessions. In the post-council climate – characterized by sincere enthusiasm for the “rediscovered” biblical text and marked by a new esteem for the other and different ecclesial experiences – the Scriptures have been regarded more and more as common patrimony shared by all the Churches and the opinion has been spreading that the exegesis of the Scriptures, if carried out on the basis of a rigorous textual analysis, is naturally destined to amply convergent conclusions. Initiatives aiming to promote inter-confessional translations of the Bible can be considered as an emblematic reflection of such an ideal attitude, which – among other things – has allowed a rapid passage from the original Protestant inspiration, even if supra-denominational, of the British and Foreign Bible Society (founded in 1804) to the current close collaboration between the United Bible Societies and the Catholic Biblical Federation.²

A fundamental impulse toward such collaboration has indirectly come from the first of the council constitutions too (*i.e.* the *Sacrosanctum Concilium*, promulgated on December 4th, 1963), in which the synodal fathers established that, in the rites of the Latin Churches, the Scriptures in particular should be proclaimed in the languages of the celebrating communities.³ Therefore, also in a Catholic ambit the question rose – it had already risen for Biblical Societies in connection with the expansion of Protestant missionary activity between the 19th and 20th centuries – in relation to common reference text, from which the various versions in the modern languages could be drawn.

The Latin Church actually had a biblical text – the *Vulgata* – that progressively prevailed since the early Middle Ages and was ratified with the edition of Clement VIII in 1592 (1593², 1598³). However, philological research of sacred texts that developed in the 18th and 19th centuries and continued – with their exegetic implications – in the 20th century, made the textual limitations of Jerome’s work apparent. Hence, in the ambit of Latin Catholicism, the necessity of having an

² Especially significant, with regard to this, is the document titled *Guidelines for Interconfessional Cooperation in Translating the Bible*, jointly undersigned in Rome, on November 16th, 1987, by the United Bible Societies and by the (then) Secretariat for Promoting Christian Unity of the Holy See, as a revision of the previous agreement reached in 1968 [On-line: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/generaldocs/rc_pc_chrstuni_doc_19871116_guidelines-bible_en.html, accessed at: 12.09.2014].

³ “Constitutio de sacra liturgia: Sacrosanctum Concilium”, 36, in *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, II (Periodus II), Pars VI, Sessio Publica III (die IV mensis Decembris anno MCMLXIII), Typis Polyglottis Vaticanis, 1973, 418.

official biblical text established according to more critically and philologically accurate criteria. The Apostolic See decided, therefore, to promote a new Latin edition of the Bible, the *Neo Vulgata*, indicated in 1979 as the only official text for the cult of Latin-rite Churches (see IOANNES PAULUS II, pp. 557-559). Following the idea of *Haebraica veritas* already formulated by Jerome⁴, this new version pursued conformity to the Masoretic Text in the Old Testament, whereas the New Testament was a revision, based on Greek originals, of the *Vulgata*.⁵

The definition of an official form of the biblical text cannot, in any case, silence the fact that textual multiformity is a connotation strongly rooted in the history of the Scriptures, and that a conscious acceptance of such textual multiformity – especially in a Christian ambit – has appeared in the course of centuries as a constant element, and not without implications that are also significant in the doctrinal ambit. As a matter of fact, the generalized phenomenon of the ancient translations of the Bible – with the compilation of texts that were functional to the requisites of Churches that came into being among the most diverse peoples (from the populations of the Latinspeaking West to the Oriental ones sharing the Syrian linguistic tradition; from Armenians to Georgians, Copts, and Ethiopians) – demonstrates that the sacred text was conceived as a live reality that organically interacted with the life of the Churches, undergoing transformations in accordance with their variegated anthropological configuration. It is not a coincidence that the Roman Pope Gregory I was able to affirm: “*diuina eloquia cum legente crescent.*”⁶

These multiple translations are in general the evidence of a profoundly religious care in trying to repropose, within the new language contexts, the original Greek text – of the Old and New Testament – in its contents, and sometimes also in its form, in various cases having recourse to calques or coining neologisms. However, simply because of their existence, these translations (which sometimes also drew on the Hebraic text and other previous translations) highlight the absence of any absolutistic nature of the text. The sacredness of the book came from the announcement of

⁴ See *Epistula CVI ad Suniam et Fretelam*, 1, 2, 11, in HIERONYMUS, 104.9-10, 105.26, 111.4.

⁵ With regard to this latter aspect, the fact that men of the end of the 20th century – *i.e.* a time when Latin was, in fact, a dead language – considered legitimate their correction of the Latin of Latin-speaking translators of the 3rd and 4th centuries (who, moreover, lived in a context where Greek was widely used as a *lingua franca*) seems a rather peculiar episode. Such amazement gets even deeper at noticing the alterations made to expressions that in the course of the centuries had profoundly shaped the language of church: see the verse “*Nostra autem conversatio in caelis est* (gr. Ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανῶς ὑπάρχει)” (*Ph* 3:20a), which became “*Noster enim municipatus in caelis est*”. In addition, choosing for the Old Testament a specific source of the Middle Ages (the Masoretic Text) raises some methodological questions given that the existence of a multiplicity of textual traditions in ancient times had found a positive attestation in Qumran. See Martone (1997).

⁶ GREGORIUS I, *HOM. I, VII, 8, 244. 11-12*; as for such statement, see Bori (1987).

salvation that it contained, not from the words through which such announcement was presented. Those words, due to their extremely high function, could not but be an object of veneration; on the other hand, they were not considered by the ancient Christian generations as intangible realities impossible to repropose in a different language system, or to be modified within the same language system (as shown by the tradition of the Greek text, its various versions, and the textual traditions of those versions). Still at the beginning of the 16th century, Erasmus, in his edition of the *Greek New Testament* (1516) did not make any attempt to check the reliability of the text; and so, not having a complete manuscript of the *Revelation*, he did not balk at attempting for the final section (22:16-21) a retroversion – not without mistakes – from the *Vulgata*.

It was only in the 19th century that the necessity of a critical restoration of the text, notably the New Testament, which Karl Lachmann saw as an inescapable issue, turned into the colossal editions by Constantin von Tischendorf (1869-1872⁸), Brooke Foss Westcott and Fenton John Anthony Hort (1881), followed by the *Novum Testamentum Graece* of Eberhard Nestle (1898).⁷

2. The Church as a Community of Cult

As a matter of fact, this huge, intense critical work – focusing on the text and its configuration – has induced a consideration of exegesis and biblical hermeneutics itself as direct derivations of textual criticism. But, using again Gregory's words, the exegete "ab historia in mysterium surgit" (GREGORIUS I, HOM. I, VI, 3, p. 198): *i.e.*, he is called to transcend the text in order to grasp the announcement of salvation, which is at the origin of such textual datum and finds its expression in it.

We could wonder if, and to what extent, the importance of the text has been insisted upon by the doctrinal principle of the *sola Scriptura*, *i.e.* by the "absolutization" of the Scriptural enunciation as an exclusive criterion of faith. As a matter of fact, such enunciation as well (formulated by the great Reformers of the 16th century to dispute the doctrinal crystallizations elaborated by the late-medieval academic Scholastica) seems to be – in its dialectic polarization between Scriptures and Tradition – the fruit of a "scholastica" speculative abstraction, rather far from the organic unity of the ancient Christian experience. In the latter (basis of the subsequent ecclesial experiences), *kérygma* (*i.e.* the announcement of salvation through Christ), participation in the redeeming contents of *kérygma* through the Divine Mysteries, and solemn proclamation of the Holy Scriptures appear as a unitary and indissoluble whole, in which each element is organically and inseparably connected with the others, thus finding in the celebration of the Mysteries the moment of synthesis.

⁷ For an accurate and well-informed profile of the New Testament's textual history refer to the pages of Aland/ Aland (1982); see Metzger/ Ehrman (2004).

It is not a coincidence that ancient Christian communities perceived themselves, and were perceived, as communities of initiates to the Divine Mysteries. This is positively attested from the outside with the *Letter to Trajan* by Pliny the Younger⁸ or with the oration by Marcus Cornelius Fronto re-echoed by MINUCIUS FELIX, pp. 7-8, and from the inside by voices such as the philosopher Justin⁹, or direct evidence such as the DIDACHÈ or the TRAD. AP.¹⁰

This original nexus between community and cult is, on the other hand, an element easily traceable in the Christian lexicon itself. Already in Clement of Alexandria (STROMATA VII, V, 29. 3, pp. 21-22) and perhaps also in Tertullian (DE PUDICITIA, XIII, 7, p. 208), certainly in the letter of the Roman clergy to Cyprian¹¹ and in the *Didascalia* in the Syrian area (DIDASC., II, 57, p. 158) – as well as in a more and more generalized manner since the end of the third century and during of the fourth – in Greek and Latin the place of worship appeared with the name used to designate the community: ἐκκλησία/ *ecclesia*.¹² This strict identification was also maintained in the new juridical and institutional conditions determined in Constantine's age by the introduction of the ecclesiastic institutions in the Empire order.¹³ Even in this

⁸ C. Plinius Caecilius Secundus, *Epistula ad Traianum imperatorem*, 7-8, in PLINIUS SECUNDUS, p. 96.

⁹ Iustinus, *Apologia Maior*, 65-67, in IUSTINUS, pp. 125-130.

¹⁰ For a picture of the complex problems connected with this text see Peretto (1996: 5-99). In addition to the critical observations by Metzger (1988, 1992a, 1992b), it is worthwhile to point out the rather “corrosive” reading of the text conducted by Bradshaw *et al.* (2002), a reading, perhaps, not completely free from that arbitrary tone that sometimes accompanies hypercritical attitudes.

¹¹ *Cypriano papae presbyteri et diaconi Romae consistentes*, in CYPRIANUS, XXX, 6. 3, pp. 147, 139.

¹² With regard to this, the *Epistula Aureliani de libris Sibyllinis*, reproduced by Flavius Vopiscus (XX, 5) in SCRIPTORES, II, p. 164, is significant.

¹³ In February 313, in Milan – notwithstanding the historiographical *vulgata* – probably there was no edict. The contents of the agreement then reached between Constantine and Licinius, ratified by the matrimonial union of the latter with Constantine's sister, Constance, were expounded by Licinius himself in the rescript (but for Eusebius: διάταξις) transmitted to us in a Latin compilation and a Greek translation (LACTANTIUS, pp. 132-135; HIST. ECCLES., X, 5. 2-14, pp. 883-887). See Seeck (1891: 381-386) and, more recently, Marcone (2012: 47a). In the Conference held in Milan in May 2013, on the theme *Costantino a Milano (313-2013)*, Noel Lenski – referring to the remarks of Matthews (2000) on the modalities of transmitting the imperial laws – supported the view that the rescript promulgated by Licinius at Nicomedia can presuppose the existence of a previous edict; however, on the same occasion Bernard Stolte reaffirmed that it is not possible to speak of the Edict of Milan without quotation marks. The agreement of Milan constituted in any case the ratification of the principle of religious freedom (“*liberam potestatem sequendi religionem quam quisque uoluisset*”). After that event, an abundant set of regulations were enforced, which began to rapidly integrate the ecclesiastic institutions into the order of the Empire.

new situation, the Church continued to assume the form of a community of initiates to the Divine Mysteries¹⁴, so much so that in the Illyricum the phenomenon of lexical identification between community and place of worship continued to appear, obviously reflecting the perspective of the new historical context. Thus, from the Latin term *basilica*, a denomination of the community was drawn, as shown still today by the Romanian *biserica*¹⁵, and, in the same way, from the Greek κυριακόν the derived word that is variously present in the Germanic ambit to indicate the community of believers; see Pompen (1929).¹⁶

It was in such a context profoundly connoted by the celebration of the Divine Mysteries that, in relation to the latter, the solemn proclamation of the Scriptures found its place within the community.

3. From Hebrew μνημόσυον to Christian ἀνάμνησιν

However, as far as the Christian Mysteries are concerned, a rapid clarification seems to be opportune.

In the *Torah*, salvation does not appear as limited to those who directly participated in the redeeming events narrated, tied to precise space and time coordinates: it is a salvation which every generation is called upon to enter. As a matter of fact, for the Easter celebration *Exodus* states: “Keep, then, this custom of the unleavened bread. Since it was on this very day that I brought your ranks out of the land of Egypt, you must celebrate this day *throughout your generations* as a perpetual institution” (*Ex* 12:17). With regard to this, Rabbi Gamaliel thus observed: “*In every generation* we must consider ourselves as if *we were those* who left Egypt; for this reason it is written: «On this day you shall explain to your son: This is because of what the Lord *did for me*

¹⁴ An ample documentation about the use of the term *mysterium* as referring to the Christian worship was offered between the fourth and fifth centuries by the *Codex Theodosianus* too (CODEX THEOD., pp. 885, 867, 874, 875, 879) itself: XVI, 7, 4 (391 Mai. 11; Concordiae); XVI, 5, 36 (399 Iul. 6, Constantinopoli); XVI, 5, 54 (414 Iun. 17, Ravennae); XVI, 5, 57 (415 Oct. 31, Constantinopoli); XVI, 5, 58 (415 Nov. 6, Constantinopoli); XVI, 5, 65 (428 Mai. 30, Constantinopoli).

¹⁵ See Densușianu (1901: 261; 1961: 173) and Mihăescu (1978: 173). As for the term *basilica* used in a Christian meaning, see Schiaffini (1923), Ferrua (1933), Battisti (1960), Tagliavini (1963: 271-278).

¹⁶ The continuity of such mysteric self-awareness of the Christian Church continued to appear in the early Middle Ages with the evangelization of western Slavs, Bohemians and Poles, who similarly denominated the community after the place where the cult was celebrated. However, that was neither the κυριακόν (house of the Lord), nor the *basilica*, but rather the *castellum*, *i.e.* the residential place of the prince, as shown by the Czech word *kostel* – from which derived the Polish *kościół* – (Tagliavini 1963: 276-277, 539); the genesis of this word is immediately evident from the site of the Prague cathedral of St. Vitus and from the analogous situation of the Wawel hill in Krakow.

when I came out of Egypt» (Ex 13:8). For this reason we must give thanks, glorify, and bless Him who, for our forefathers and for us, operated such prodigies. He led us from serfdom to freedom, from sadness to joy, from the darkness to a great light, from slavery to redemption.”¹⁷ And the *Targum* in Ex 12:42, of the *Codex Neophyti I*, can declare, of Easter night, “it is a night preserved and prepared for deliverance for all Israelites through their generations.”¹⁸

The New Testament writings indicate Jesus of Nazareth as the one in whom time has reached its fullness (*Gal* 4:4, *Eph* 1:10, *Heb* 9:26), and the history of salvation – delineated in the Law and the Prophets of Israel – has found its perfect accomplishment¹⁹, extending to embrace every man of every place and time. This extension is well marked by the words of the prophet of Patmos: “I had a vision of a great multitude, which no one could count, from every nation, race, people, and tongue (...). They cried out in a loud voice: «Salvation comes from our God, who is seated on the throne, and from the Lamb»” (*Rev* 7:9-10). It must be observed that such sharing of salvation has been assuming the nature of an experience which, from generation to generation, repropose itself – beyond space and time – by means of the cult memory: “This cup is the New Covenant in my blood. Do this, as often as you drink, in remembrance of me” (*1 Cor* 11:25). The blood of the First Covenant (*Heb* 9:18; see 8:7; 8:13; 9:1; 9:15) has been replaced, therefore, by the blood of the New Covenant, indicated by the *Epistle to the Hebrews* as eternal Covenant (*Heb* 13:20)²⁰. And the ritual μνημόσονον (*zikkaron*) of Mosaic Easter (*Ex* 12:14)²¹ is indicated as completely acquiring reality in the anamnestic rite of the Easter of Christ, *i.e.* in the breaking of the bread (*Acts* 2:42), performed εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν (*1 Cor* 11:24, 25; *Lk* 22:19, in NT GREEK²⁸, pp. 540, 276). The cultic action is therefore the context in which – to use Bouyer’s words (1952: 412) – that μυστήριον “s’exprime et se réalise pour nous,” which Paul indicated as “hidden from ages and from generations past, but now manifested to his holy ones” (*Col* 1:26).

4. Mystic Dimension of the Church and Exegesis in Ambrose

The ancient Church had a lucid awareness of being, as the community of celebration of the Divine Mysteries, the ambit in which the redeeming meeting of man and Christ was realized. And, of this aspect of the Church, Ambrose appears to have been an interpreter of remarkable efficacy.

¹⁷ *Pesahim*, X, 5, in BABYL. TALMUD₁, II, [116a-116b] 727-728; see also BABYL. TALMUD₂, p. 116a-b.

¹⁸ See NEOPHYTI I, pp. 77-79 and TARGUM NEOPHYTI 1, pp. 362-368.

¹⁹ “All this took place to fulfill what the Lord had said through the prophet” (*Matt* 1:22); in *Matt* see also: 2:5; 2:15; 2:17; 2:23; 3:3; 4:14; 8:17; 11:13; 12:17; 12:39; 13:35; 21:4; 25:56; 27:9.

²⁰ See Docherty (2009).

²¹ See *Exodus* in SEPTUAGINTA, p. 168; BIBL. HEBR., p. 104.

In the *Apologia David*, referring to the “sacraments of the celestial mysteries, whose prefiguration image Moses had delineated in the Law,”²² the Milanese bishop did not hesitate to affirm: “you, o Christ, reveal yourself to me face to face; I take you (*te teneo*) in your sacraments.”²³

In the analysis of the Ambrosian texts, in the wake of interpreting criteria that are essentially philological, there has been a long debate about the matrixes of the Milanese bishop’s biblical exegesis, given the diversity – and heterogeneity – of the sources he drew upon. With regard to this, on the other hand, it is worthwhile to point out that Ambrose was primarily a bishop. His fundamental preoccupation was not, therefore, to compose treatises of textual criticism, but rather to introduce the believers to the Divine Mysteries, so that in those Mysteries they could meet Christ. It is no coincidence that a large portion of his literary production shows, directly or indirectly, the reflection of precise cultic moments.

In the beginning of the mystagogy homilies of the Octave of Easter, collected in the *De mysteriis*, Ambrose reminds neophytes that they had been preparing through Lent listening daily to the beautiful and edifying moral examples of the Patriarchs (AMBROSIUS, MYST. I, 1, p. 156): *i.e.*, by listening to an accurate commentary to the *Genesis* text. Well then, precisely to the commentary of that book Ambrose devoted a series of texts (some of which with an evident homiletic nature), which can be considered as an organic corpus: *De Paradiso*, *De Cain et Abel*, *De Noe*, *De Abraham*, *De Isaac uel anima* (to which the *De bono mortis* is somehow linked), the short treatise (more moral than exegetic) *De Iacob et uita beata*, and *De Ioseph*, to which the further short treatise *De patriarchis* must be added.

Taking as a reference point the ritual itinerary toward Easter, we subsequently find the *Exameron* (a collection of sermons of the Holy Week, between 386 and 390, and modeled on the prior homiletic text by Basil)²⁴, followed – after the “Sacred Triduum”²⁵ – by the already mentioned mystagogy catechesis established in the *De Mysteriis*.²⁶

²² “Mysteriorum sacramenta coelestium, quorum typum Moyses praefiguravit in Lege” (in AMBROSIUS, DAV.2, 58, p. 156).

²³ “Facie ad faciem te mihi, Christe, demonstras; te in tuis teneo sacramentis” (*Ibid.*).

²⁴ AMBROSIUS, HEX., V, 24, pp. 90-91; see BASILIUS, HEX. The idea – already present in the Jewish ambit – of Easter as the new Creation and the Christian concept of Resurrection Day as the Eighth Day, symbol of the eternal day without sunset, naturally led to configure the first six days of the week preceding the Easter solemnity as a repositioning of the six primordial days. Among the texts connected with pre-Easter catechesis, *Explanatio Symboli* was not mentioned due to perplexities regarding its attribution (see the *Introduction* by B. Botte, in AMBROSIUS, MYST., pp. 21-24), also reposed by Savon and amply shared by Alzati (2015).

²⁵ As for the concept of Triduum in Ambrose, faithfully continued by the Milanese Church, see AMBROSIUS, EP. XIII, pp. 227-228: “Cum igitur Triduum illud Sacrum in ebdomadam

The *De Paenitentia* is linked to the penitential discipline, whereas the *Expositio euangelii secundum Lucam* is the reflection of the common cultic life.²⁷

Such a centrality of the *mysteriorum sacramenta coelestium* explains quite well why it was possible to identify precisely in the mystagogy perspective the unifying principle of Ambrose's entire exegesis, as Christoph Jacob pointed out.²⁸ And it is in this mysteric perspective that the complex relation between the Old and the New Testament as well, unlikely to be solved with purely philological instruments, finds in Ambrose an organic recomposition.

As the above-mentioned works clearly show, the preaching of the ancient Milanese bishop, in its mysteric foundation, amply focused on the Old-Testament writings: as a matter of fact, they are seen by Ambrose as communicating the unique Christ, similarly to the New-Testament writings. Commenting on *Ps* 1, the bishop spoke thus:

Drink, therefore, of the first in order to drink of the second too: *it is now time to start the consideration of the mysteries*. First drink the Old Testament, in order to drink the New Testament too. If you haven't drunk the first, you will not be able to drink the second. Drink the first to slacken your thirst, drink the second to reach complete satiety [...]. Drink, therefore, from both cups, the Old and the New Testaments, as in both you drink Christ. Drink Christ, since he is the vine [see *John* 15:1, 5]; drink Christ, since he is the rock that made the water spurt [see *Ex* 17:4-6, *1 Cor* 10:4]; drink Christ, since he is

proxime concurrat ultimam, intra quod Triduum et passus est et quieuit et resurrexit, de quo Triduo ait: «Solvite hoc templum et in triduo resuscitabo illud», quid nobis potest molestiam dubitationis afferre?»

²⁶ On the non-paternity by St. Ambrose of the *De Sacramentis* see, compiled under the guidance of Hervé Savon, both the *THESAURUS* (p. XV), and the *CETEDOC Library of Christian Latin Texts*, which put the cited work among the Ambrosian *dubia*. With regard to this, see also the recent Savon (2012). On the other hand, reformers of the 16th century and, in the 17th, Card. Giovanni Bona – as, subsequently, the Benedictines of the French Congrégation de Saint Maur in their tormented edition – had already expressed doubts regarding the traditional attribution to the Milanese bishop; see B. Botte, in *AMBROSIUS, SACR.*, pp. 8-12. In the 20th century such a paternity – defended by publishers Otto Faller (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*) and Bernard Botte (*Sources Chrétiennes*), and also by Mohrmann (1976) – was decidedly refuted, both by the great Baumstark (1904), and by Gamber (1967) who, though with different results, linked the short treatise to Churches that did not belong to the Milanese province but were open to Ambrosian influences.

²⁷ Bearing witness (sometimes indirectly) to preaching that took place in not well-defined contexts are: *De fuga saeculi* (after a Philonian model), *De Tobia*, *De Helia et ieiunio*, *De Nabuthae* (indebted to Basil), and also the *Explanationes Psalmorum XII* and the *Expositio Psalmi CXVIII*. Clearly aimed at the worship are the *Hymns* (*AMBROSIUS, HYMNES*), and echoes of cultic contexts can be found in other works as well (see, for instance, “[Spiritus] qui cum Patre et Filio a sacerdotibus [...] in oblationibus invocatur”, in *AMBROSIUS, SPIR.*, III, XVIII, 16, 112, p. 197).

²⁸ About this aspect of the Milanese bishop's exegesis, see Jacob (1990; 1995) and Studer (1997).

the source of life [see *Ps* 35:10]; drink Christ since he is the river whose current brightens up the city of God [see *Ps* 45:5]; drink Christ since he is the peace [see *Eph* 2:14]; drink Christ, from whose breast rivers of living water gush forth [see *John* 7:38]; drink Christ, to drink the blood which redeemed you [see *Matt* 26:27-28, *Rev* 5:9].²⁹

Significantly, these statements, which configure the Old and the New Testament as two chalices from which to draw the one and same Christ, were enunciated by Ambrose in a mysteric perspective (“hoc enim tempus est ut inseramus mystica”), thus being represented as organically connected with the celebration of the Divine Mysteries.

5. After Ambrose: the Ambrosian Tradition

The unquestioned authority taken on by Ambrose’s teachings before his Church has undoubtedly contributed to ensure – within the Milanese context – a certain continuity in time also to the exegetic aspects just mentioned. This is confirmed by a composition of late ancient period: the Easter *Praeconium* still in use in Milan.³⁰ In this text, indeed, the mysteric celebration is outlined as the place in which the redeeming content pertaining to the Old Testament is repropounded (“quae diversis sunt praefigurata vel gesta temporibus, huius noctis curriculo devoluta supplentur”)³¹ in the awareness of the fulfillment of salvation that took place in the new and eternal Covenant of Christ (“quae patribus in figura contingebant, nobis in veritate proveniunt”)³², the latter a Covenant that is constantly repropounded in the Church and continually given to the believers in the Divine Mysteries (“ad totius mysterii supplementum Christo vescitur turba fidelium”)³³.

²⁹ “Bibe ergo primum, ut bibas et secundum – hoc enim tempus est ut inseramus mystica –; bibe primum Vetus Testamentum, ut bibas et Nouum Testamentum. Nisi primum biberis, secundum bibere non poteris. Bibe primum ut sitim mitiges, bibe secundum ut bibendi satietatem haurias... Utrumque ergo poculum bibe Veteris et Noui Testamenti, quia in utroque Christum bibis. Bibe Christum, quia uitis est [see *John* 15:1, 5], bibe Christum, quia petra est quae uomuit aquam [see *Ex* 17:4-6], bibe Christum, quia fons uitae est [see *Ps* 35:10], bibe Christum, quia flumen est, cuius impetus laetificat ciuitatem Dei [see *Ps* 45:5], bibe Christum, quia pax est [see *Eph* 2:14], bibe Christum, quia flumina de uentre eius fluent aquae uiuae [see *John* 7:38], bibe Christum, ut bibas sanguinem quo redemptus es [see *Rev* 5:9]”: AMBROSIUS, *Ps.* I, 33, 1. 4-5, pp. 28-29.

³⁰ The text (*Praeconium Paschale Ambrosianum*, Mediolani: Bertarelli, 1934) was established by Suñol (1934). About the problems connected with the dating of such composition and the vague hypotheses of attribution, see Borella (1964: 404-407).

³¹ PRAECONIUM PASCHALE, p. 201. It must be mentioned that in the previous Lenten Sundays there had been a solemn proclamation, with a specific melody, of the following pericopes in *Ex* 20:1-24 (the Decalogue); 34:1-10 (the new Tables of the Law); 34:23-35:1 (Transfiguration of Moses); 14:15-31 (Passage of the Red Sea).

³² *Ibid.*, p. 200.

³³ *Ibid.*, p. 202.

A lexical trace signifying the centrality that, still in the second half of the 11th century, the cultic moment had in the Milanese ecclesial life can be found in the definition *Ambrosianum mysterium*, with which the *scientia Ambrosiana* then defined its ritual tradition.³⁴ It is a terminology that marks the writing by so-called L(andulf)³⁵ and, in particular, the *Sermo beati Thome episcopi Mediolani*, a hagiographic text contained in it that reposes, with characteristics of the wondrous, a safeguarding of the *Ambrosianum mysterium* itself against the Romanization attempts of Charlemagne, king of the Franks, after his conquest of the Lombard kingdom.³⁶ An eloquent sign of the change of sensibility, which also occurred in Milan because of the new medieval ecclesiastic culture of university imprint, is constituted precisely by the disap-

³⁴ With regard to the patrimony of knowledge that at the end of the 11th century or at the beginning of the following one was designated with the term *scientia Ambrosiana*, and as for the place of its transmission, *i.e.* the schools attached to the “ecclesia beatae Mariae, quae huius archiepiscopatus... caput extitit et Deo annuente semper existet”, L(ANDULFUS)₁, II, 35, p. 70 and *fol.*, see – with critical gaps, but a better textual basis – L(ANDULFUS)₂, p. 75 and *fol.* On the orientation that characterized such schools in the 11th century see Viscardi (1954: 721 and *fol.*) and Schmidt (1977: 8-10).

³⁵ As for the problems about the name *Landulfus*, see Busch (1989: 11-12). With regard to the dating of the writing in question, whereas Busch himself, differentiating the last (and, according to him, subsequent) four chapters, is inclined to believe in a compilation year not far from 1075, I personally consider extremely plausible to collocate soon after 1100 the overall compiling of variegated material, largely preceding that date and of various provenance: Alzati (2000: 32-35, 40-41, 44-45). Carmassi seems to have reached similar chronological conclusions, though with other arguments (2000). As for a picture of the dating proposals formulated in the ambit of the historiographical tradition, see also Alzati (1991: note 4), Alzati (1994: note 20), Alzati (1993: 187-188, 212-214). The dating by Jörg Busch has been quietly accepted by German historiography; see Dartmann (2000, and in particular note 168, pp. 120-121) and Zumhagen (2002: 29).

³⁶ *Sermo beati Thome episcopi Mediolani*, in LIBELLUS DE SITU, pp. 90-95. A parallel “judgment of God” concerning the Ambrosian chant is delineated in the metrical composition edited by Amelli (1913: 153 and *fol.*). On the *Sermo* and the mysterious figure of the “transmontanus episcopus” Eugene, “amator et quasi pater ambrosiani misterii nec non et protector”, see Cattaneo (1970), Milani (1971), Alzati (1988), Tomea (1989). Significantly, *mysterium* is the same term employed in the first portion of the 12th century by Pelayo de Oviedo to designate, in his *Liber Chronicorum*, the cultic patrimony of the Churches when the Spanish-Visigoth ritual form was erased – from the Christian and reconquered Spain – by the monarchs of Castile and Leon, with Gregory VII’s strong support (CRÓNICA). In the *Chronicon Sancti Maxentii* it is the term *lex* that assumes analogous semantic value: “legem Romanam uoluit introducere et Toletanam mutare” (PINIUS, p. 49). With regard to the theme of the ordeal as a decisive criterion for the disputes in a ritual ambit as well, in the first half of the 13th century it was also reposed by the Toledan Primate Rodrigo Jiménez de Rada, in HISTORIA GOTHICA, pp. 207-209.

pearance – in the titles of so-called Landulf – of the original term *mysterium* and by its replacement with the much less meaningful *officium*.³⁷

Could this be a sign that the aspects of the Ambrosian patrimony, which we have dealt with up to now, are to be considered an experience definitely concluded in the past? It does not seem the case.

On March 20th, 2008, Thursday, in *Hebdomada Authentica*, at the conclusion of the Chrism Mass, the archbishop of Milan, Cardinal Dionigi Tettamanzi, before the clergy and the people gathered into the Cathedral, promulgated the *Ambrosian Lectionary* reformed in compliance with the decrees of the Second Vatican Council.³⁸ Consciously inserting itself into the continuity of the Ambrosian tradition, the new Lectionary – besides amply repropounding what had been consolidated in time (in some cases a patrimony dating back to a period before Ambrose himself) – in the integrations entailed by the reform work, tends to maintain fidelity to the above-said perspective of mystic tendency that for centuries characterized the articulation of the Scriptural pericopes in the Milanese Church.

With regard to this it should be observed that in Milan, since the beginning, the readings connected with the Eucharistic celebration (in addition to the Epistle and the Gospel) included the Old Testament *Lectio*.³⁹ The reintroduction of such elements – after the Second Vatican Council – in the Roman ritual system, from which it had already disappeared in the Late Antiquity, opened vast debates (especially – but not only – in the German area) over the relation between the Old and the New Testaments in the context of the Christian worship. In fact, if such a relation is dealt with through an exclusively philological and textual approach⁴⁰, besides perceiving as impending the threat of a “crumbling” of the texts under the impact of historical and critical analysis⁴¹, the risk is to oscillate between the failure to appreciate the specific value (*Eigenwert*) of the Old Testament⁴² and diluting the Christian interpretive canon.⁴³

³⁷ The phenomenon can be found in the ms. *H 89 inf.* of the Biblioteca Ambrosiana, going back to the 14th century, while the original terminology was safeguarded in an alternative text, roughly coeval, now in New Haven, Yale University Library, ms. *Beinecke 642*.

³⁸ The relevant documents are in the volume *Promulgazione del Lezionario Ambrosiano*, Supplemento a *Rivista Diocesana Milanese*, 99/ 3 (2008). Notably, on the Lectionary, after the effective synthesis by Magnoli (2008), see also the miscellaneous volume *Il Lezionario secondo il Rito della Santa Chiesa di Milano*, in *Ambrosius*, 85/ 1 (2009), and the essays by Magnoli (2009) and Valli (2009); for a systematic presentation, see Alzati (2009).

³⁹ “Pulchre mihi hodie legitur legis exordium” (AMBROSIUS, EXPOSITIO, p. 325).

⁴⁰ With regard to the criteria adopted in the Roman Lectionary, see the useful observations of Gafus (1995).

⁴¹ In particular with reference to the Gospel writings, see Martini (2001).

⁴² For a comprehensive picture of the problems posed in this respect by the post-council Roman Lectionary, see Kranemann (1995).

As we saw in Ambrose, it is in the mysteric perspective that the Old and the New Testaments – though maintaining their respective specificity – find a converging accord, as it is in the Divine Mysteries that for each believer – μυστικῶς – the unitary salvation design, announced in both the Testaments, becomes topical (Alzati 1998).

Therefore, following the Fathers and notably Ambrose, the Milanese Church – by means of its renewed cult patrimony – still leads the Christian people to approach the Old and the New Testaments above all in their mysteric reposition. Under this aspect, we can say it continues the teachings of its ancient pastor, so that every man can relive the experience and can come to affirm with him: “Christe [...] in tuis te inuenio sacramentis.”⁴⁴

BIBLIOGRAPHY

A. Sources and Reference Works

- AMBROSIUS, DAV.₁ = Ambrosius, *Apologia David*, in Carol Schenkl (ed.), *Sancti Ambrosii Opera*, vol. 2 (“Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum”, 32), Vindobonae-Pragae-Lipsiae: Tempsky-Freytag, 1897.
- AMBROSIUS, DAV.₂ = Ambroise de Milan, *Apologie de David* (“Sources Chrétiennes”, 239), Pierre Hadot (ed.), Paris: Éditions du Cerf, 1977.
- AMBROSIUS, EP. XIII = Ambrosius, *Epistula e. c. XIII* [Maur.: XXIII]: *Dominis fratribus dilectissimis episcopis per Aemiliam constitutis*, in Ambrosius, *Opera. Pars X/ III. Epistulae et Acta. Tom. III: Epistularum liber X, Epistulae extra collectionem, Gesta concili Aquileiensis* (“Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum”, 82/ 3), Michaela Zelzer (ed.), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften: Wien, 1982.
- AMBROSIUS, EXPOSITIO = Ambrosius, *Expositio euangelii secundum Lucam* (“Corpus Christianorum. Series Latina”, 14), Marcus Adriaen (ed.), Turnholti: Brepols, 1957.
- AMBROSIUS, HEX. = Ambrosius, *Hexameron*, in Carol Schenkl (ed.), *Sancti Ambrosii Opera*, vol. 1 (“Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum”, 32), Vindobonae-Pragae-Lipsiae: Tempsky-Freytag, 1896, 1-261.
- AMBROSIUS, HYMNES = Ambroise de Milan, *Hymnes*, texte établi, traduit et annoté sous la direction de Jacques Fontaine, Paris: Éditions du Cerf, 1992.
- AMBROSIUS, MYST. = Ambrosius, *De mysteriis*, in Ambroise de Milan, *Des sacrements. Des mystères. Explication du symbole* (“Sources Chrétiennes”, 25 bis), Bernard Botte (ed.), Éditions du Cerf, Paris 1994².

⁴³ For an example of the positions adopted within the ambit of the Old-Testament exegetes, see Zenger (1995a) and Zenger (1995b: 31-36). The issues posed by the hypothesis about Torah readings within the Christian Sunday worship are also worth considering (Braulik 1995). But see also many of the essays in Franz (1997).

⁴⁴ Ambrosius, *Apologia David*, 58, in the textual variant of the ms. B (Boulogne sur Mer, Bibliothèque Municipale, ms. 32) (6th century), in AMBROSIUS, DAV.₁, p. 340; see also AMBROSIUS, DAV.₂, p. 156 [*in Apparatu*].

- AMBROSIUS, PS. I = Ambrosius, *Explanatio Psalmi I* (“Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum”, 64), Michael Petschenig (ed.), Vindobonae-Lipsiae: Tempsky-Freytag, 1919.
- AMBROSIUS, SACR. = Ambrosius, *De sacramentis*, in Ambroise de Milan, *Des sacrements. Des mystères. Explication du symbole* (“Sources Chrétiennes”, 25 bis), Bernard Botte (ed.), Éditions du Cerf, Paris 1994².
- AMBROSIUS, SPIR. = Ambrosius, *De spiritu sancto* (“Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum”, 79), Otto Faller (ed.), Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1964.
- BABYL. TALMUD₁ = *Der babylonische Talmud*, Lazarus Goldschmidt (ed.), vol. 2, Berlin-Wien: Benjamin Harz, 1925.
- BABYL. TALMUD₂ = *The Babylonian Talmud. Hebrew-English Edition*, Isidore Epstein (ed.), H. Freedman (transl.), London: The Soncino Press, 1983.
- BASILIUS, HEX. = Basile de Césarée, *Homélies sur l’Hexaéméron* (“Sources Chrétiennes”, 26), Stanislas Giet (ed.), Paris: Éditions du Cerf, 1959.
- BENEDICTUS XVI = Benedictus XVI, “Adhortatio Apostolica Postsynodalis *Verbum Domini* (30.IX.2010)”, in *Acta Apostolicae Sedis* 102/ 11 (2010), 681-787.
- BIBL. HEBR. = *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Karl Elliger, Wilhelm Rudolph, adjuvs. H. P. Rüger, J. Ziegler (eds.), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1977.
- CODEX THEOD. = *Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges novellae ad Theodosianum pertinentes; consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae Borussicae*, Theodor Mommsen, Paul Martin Meyer (eds.), Berlin: Weidmann, 1905.
- CRÓNICA = *Crónica del Obispo Don Pelayo* (“Textos latinos de la Edad Media española”, 3), Benito Sánchez Alonso (ed.), Madrid: Imprenta de los Sucesores de Hernando, 1924.
- CYPRIANUS = Cyprianus, *Epistularium. Epistulae 1-57* (“Corpus Christianorum. Series Latina”, 3/B), Gerardus Frederik Diercks (ed.), Turnholti: Brepols, 1994.
- DE PUDICITIA = Tertullianus, *La pudicité* (“Sources Chrétiennes”, 394), vol. 1, Charles Munier (ed.), Paris: Éditions du Cerf, 1993.
- DIDACHÈ = Anonyme, *Doctrine des douze apôtres (La Didachè)* (“Sources Chrétiennes”, 248), Willy Rordorf, André Tuilier (eds.), Paris: Éditions du Cerf, 1978.
- DIDASC. = *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Franz Xavier von Funk (ed.), Albert Socin (transl.), Paderbonae: Schoeningh, 1905.
- GREGORIUS I, HOM. = Grégoire le Grand, *Homélies sur Ézéchiel* (“Sources Chrétiennes”, 327), Charles Morel (ed.), Paris: Éditions du Cerf, 1986.
- HIERONYMUS = Jérôme, *Lettres* (“Collection des Universités de France”), Jérôme Labourt (ed.), vol. 5, Paris: Les Belles Lettres, 1955.
- HIST. ECCLES. = Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, Eduard Schwartz (ed.), Leipzig: Hinrichs, 1903; *Eusebius Werke* (“Griechischen Christlichen Schriftsteller”, Friedhelm Winkelmann (ed.), n. F., 6/ 1), vol. 2/ 1, Berlin: Akademie Verlag, 1999.
- HISTORIA GOTHICA = Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia de rebus Hispanie, sive Historia Gothica* (“Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis”, 72), Juan Fernández Valverde (ed.), Turnholti: Brepols, 1987.
- IOANNES PAULUS II = Ioannes Paulus II, “Constitutio Apostolica *Scripturarum thesaurus* (25.IV.1979)”, in *Acta Apostolicae Sedis* 71/ 8 (1979), 557-559.
- IUSTINUS = *Iustini Martyris Apologiae pro Christianis* (“Patristische Texte und Studien”, 38), Miroslav Marcovich (ed.), Berlin-New York: De Gruyter, 1994.
- LACTANTIUS = Lactantius, *De mortibus persecutorum* (“Sources Chrétiennes”, 39/ 1), Jacques Moreau (ed.), Paris: Éditions du Cerf, 1954.

- L(ANDULFUS)₁ = *Landulphi Senioris Historia Mediolanensis* (“Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum”, 8), Ludwig Konrad Bethmann, Wilhelm Wattenbach (eds.), Hannoverae: Hahn, 1848.
- L(ANDULFUS)₂ = *Landulphi Senioris Mediolanensis historiae libri quattuor* (“Rerum Italicarum Scriptorum. Editio altera”, 4/ 2), Alessandro Cutolo (ed.), Bologna: Zanichelli, 1942.
- LIBELLUS DE SITU = *Libellus de situ civitatis Mediolani, de adventu Barnabae Apostoli et de vitis priorum pontificum Mediolanensium* (“Rerum Italicarum Scriptorum. Editio altera”, 1/ 2), Giuseppe Colombo (ed.), Bologna: Zanichelli, 1942.
- MINUCIUS FELIX = M. Minucius Felix, *Octavius* (“Bibliotheca Teubneriana”), Bernhard Kytzler (ed.), Leipzig: B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1982.
- NEOPHYTI I = *Neophyti I. Targum Palestinense ms. de la Biblioteca Vaticana*, vol. 2: *Éxodo* (“Textos y Estudios del Seminario filológico «Cardenal Cisneros»”, 8), Alejandro Díez Macho (ed.), Madrid/ Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1970.
- NT GREEK²⁸ = *Novum Testamentum Graece*, post Eberhard Nestle, Erwin Nestle; Barbara Aland, Kurt Aland et alii; Holger Strutwolf (eds.), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012²⁸.
- PINIUS = Joannes Pinus, *Tractatus historico-chronologicus de liturgia antiqua hispanica*, in Joannes Baptista Sollerius et al. (eds.), *Acta Sanctorum Iulii*, VI, 1729, new edition by J. Carnandet, Parisii-Romae: Palmé, 1868.
- PLINIUS SECUNDUS = C. Plinius Caecilius Secundus, *Epistulae* (“Collection des Universités de France”), Hubert Zehnacker (ed.), Paris: Les Belles Lettres, 2009.
- PRAECONIUM PASCHALE = *Praeconium Paschale*, in *Manuale Ambrosianum ex codice saec. XI olim in usum canonicae Vallis Travaliae [= Manuale Ambrosianum]*, M. Magistretti (ed.), vol. 2, Mediolani: Hoepli, 1904.
- PROMULGAZIONE = *Promulgazione del Lezionario Ambrosiano*, Supplemento a *Rivista Diocesana Milanese* 99/ 3 (2008).
- SCRIPTORES = *Scriptores Historiae Augustae*, Ernst Hohl et al. (eds.), vol. 1-2, Lipsiae: Teubner, 1965.
- SEPTUAGINTA = *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum*, John William Wevers, Udo Quast (eds.), vol. 2/ 1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- STROMATA VII = Clemens Alexandrinus, III. *Stromata. Buch VII und VIII* (“Griechischen Christlichen Schriftsteller”, 17²), Otto Stählin, Ludwig Früchtel (eds.), Berlin: Akademie Verlag, 1970².
- TARGUM NEOPHYTI 1 = *Targum Neophyti 1: A Textual Study, I: Introduction, Genesis, Exodus* (“Studies in Judaism”), Barry B. Levy (ed.), Lanham-New York-London: University Press of America, 1986.
- THESAURUS = *Thesaurus Sancti Ambrosii curante CETEDOC, Universitas catholica Lovaniensis Lovanii Novi* (“Corpus Christianorum, Thesaurus Patrum Latinorum, Series A: Formae”, 8), Turnhout: Brepols, 1994.
- TRAD. AP. = Ps. Hippolytus, *Traditio Apostolica*, in *Didache. Zwölf-Apostel-Lehre*, übersetzt und eingeleitet von Georg Schöllgen; *Traditio apostolica. Apostolische Überlieferung*, übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Geerlings, (“Fontes Christiani”, 1), Freiburg-Basel-Wien-Barcelona Rome-New York: Herder 1991, 141-313.

B. Secondary Sources

- Aland, Kurt/ Aland, Barbara, 1982, *Der Text des Neuen Testaments*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Alzati, Cesare, 1988, “Eugenio, Vescovo, Santo”, in *Dizionario della Chiesa ambrosiana*, vol. 2, Milano: NED-Nuove Edizioni Duomo, 1149-1151.
- Alzati, Cesare, 1991, “Tradizione e disciplina ecclesiastica nel dibattito tra Ambrosiani e Patarini a Milano nell’età di Gregorio VII”, in *La Riforma Gregoriana e l’Europa. Atti del Congresso Internazionale promosso in occasione del IX centenario della morte di Gregorio VII (1085-1985). Salerno, 20-25 maggio 1985* (“Studi Gregoriani”, 14), vol. 2, Rome: Libreria Ateneo Salesiano, 197-200.
- Alzati, Cesare, 1993, *Ambrosiana Ecclesia. Studi su la Chiesa milanese e l’ecumene cristiana fra tarda antichità e medioevo* (“Archivio Ambrosiano”, 65), Milano: NED-Nuove Edizioni Duomo.
- Alzati, Cesare, 1994, *A proposito di clero coniugato e uso del matrimonio nella Milano alto medioevale, in Società, istituzioni, spiritualità. Studi in onore di Cinzio Violante*, vol. 1, Spoleto: Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 79-92.
- Alzati, Cesare, 1998, “Ordinamento liturgico delle letture: continuità ecclesiale e dimensione misterica. La testimonianza ambrosiana”, in *Ambrosius* 74/ 1, 8-21.
- Alzati, Cesare, 2000, “Chiesa ambrosiana, mondo cristiano greco e spedizione in Oriente” [*Verso Gerusalemme. II Convegno internazionale nel IX Centenario della I Crociata (1099-1999). Bari, 11-13 January 1999*], in *Civiltà Ambrosiana* 17, 30-47.
- Alzati, Cesare, 2009, *Il Lezionario della Chiesa ambrosiana. La tradizione liturgica e il rinnovato “ordo lectionum”* (“Monumenta, Studia, Instrumenta Liturgica”, 50), Città del Vaticano – Milano: Libreria Editrice Vaticana – Centro Ambrosiano.
- Alzati, Cesare, 2015, “Riflessioni conclusive”, in *La mémoire italienne d’Ambroise: usages politiques et sociaux d’une autorité patristique en Italie (V^e-XVIII^e siècle)*, Patrick Boucheron, Stéphane Gioanni (eds.), Paris: Sorbonne, and Roma: École Française de Rome, 559-585.
- Amelli, Ambrogio Maria, 1913, “L’epigramma di Paolo Diacono intorno al canto gregoriano e ambrosiano”, in *Memorie Storiche Forogiuliesi* 9, 153-175.
- Battisti, Carlo, 1960, “Il problema linguistico di «basilica»”, in *Le Chiese dei Regni dell’Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all’800 [Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 7-13 April 1959]*, vol. 2, Spoleto: Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 805-847.
- Baumstark, Anton, 1904, *Liturgia romana e liturgia dell’Esarcato. Il rito detto in seguito patriarcino e le origini del Canon missae romano*, Rome: Pustet.
- Borella, Pietro, 1964, *Il Rito Ambrosiano* („Biblioteca di Scienze Religiose”, 3), Brescia: Morcelliana.
- Bori, Pier Cesare, 1987, *L’interpretazione infinita. L’ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Bologna: Il Mulino.
- Bouyer, Louis, 1952, “Mystérion”, in *Supplément de La vie spirituelle* 5/ 23, 397-412.
- Bradshaw, Paul Frederick et al., 2002, *Apostolic Tradition: A Commentary*, Minneapolis: Fortress Press.
- Braulik, Georg, 1995, *Die Tora als Bahnlesung. Zur Hermeneutik einer zukünftigen Auswahl der Sonntagsperikopen*, in *Bewahren und Erneuern. Studien zur Messliturgie. Festschrift für Hans Bernhard Meyer S. J. zum 70 Geburtstag* (“Innsbrucker theologische Studien”, 42), Reinhard Messner et al. (eds.), Innsbruck-Wien: Tyrolia, 50-75.

- Busch, Jörg W., 1989, “«Landulfi senioris Historia Mediolanensis» – Überlieferung, Datierung und Intention”, in *Deutsches Archiv* 45, 1-30.
- Carmassi, Patrizia, 2000, “Basiliche episcopali e ordinamento liturgico a Milano nei secoli XI-XIII tra continuità e trasformazioni”, in *Civiltà Ambrosiana* 17, 268-291.
- Cattaneo, Enrico, 1970, “Sant’Eugenio Vescovo e il rito ambrosiano”, in *Ricerche storiche sulla Chiesa Ambrosiana*, I (“Archivio Ambrosiano”, 18), Milano: Centro Ambrosiano di Documentazione e Studi Religiosi, 30-43.
- Dartmann, Christoph, 2000, *Wunder als Argumente: die Wunderberichte in der Historia Mediolanensis des sogenannten Landulf Senior und in der Vita Arialdi des Andrea von Strumi* (“Gesellschaft, Kultur und Schrift”, 10), Frankfurt am Main: Lang.
- Densușianu, Ovide, 1901, *Histoire de la langue roumaine*, vol. 1, Paris: Leroux.
- Densușianu, Ovid, 1961, *Istoria limbii române*, vol. 1, Jacques Byck (ed.), București: Editura Științifică.
- Docherty, Susan E., 2009, *The Use of the Old Testament in Hebrews. A Case Study in Early Jewish Bible Interpretation* (“Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament”, 2 Reihe, 260), Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ferrua, Antonio, 1933, “I più antichi esempi di basilica per «aedes sacra»”, in *Archivio Glottologico Italiano* 25, 142-146.
- Franz, Ansgar (ed.), 1997, *Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie*, Erzabtei St. Ottilien: Eos.
- Gafus, Georg, 1995, “Auswahl mit Schlagseite. Anmerkungen eines Alttestamentlers zur Lesenordnung”, in *Bibel und Liturgie* 68, 136-148.
- Gamber, Klaus, 1967, *Die Autorschaft von De Sacramentis: zugleich ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der römischen Provinz Dacia mediterranea*, Regensburg: Pustet.
- Jacob, Christoph, 1990, “Arkandisziplin”, *Allegorese, Mystagogie. Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius von Mailand* (“Theophaneia”, 32), Frankfurt a. M.: Hain.
- Jacob, Christoph, 1995, “Zum hermeneutischen Horizon der Typologie. Der Antitypos als Prinzip ambrosianischer Allegorese”, in *Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche. Christusbekennnis und Sinaibund* (“Quaestiones disputatae”, 159), Klemens Richter, Benedikt Kranemann (eds.), Freiburg-Basel-Wien: Herder, 103-111.
- Kranemann, Benedikt, 1995, “Altes Testament und christliche Liturgie. Bestandsaufnahme – Theologische Perspektiven – Praxismodelle”, in *Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche. Christusbekennnis und Sinaibund* (“Quaestiones disputatae”, 159), Klemens Richter, Benedikt Kranemann (eds.), Freiburg-Basel-Wien: Herder, 22-30.
- Magnoli, Claudio, 2008, *Piccola guida al nuovo Lezionario ambrosiano*, Milan: Ancora.
- Magnoli, Claudio, 2009, “Il Lezionario ambrosiano per i tempi liturgici”, in *La tradizione liturgica della Chiesa ambrosiana* [= *Rivista Liturgica* 95/ 4], 487-507.
- Marcone, Arnaldo, 2012, “L’editto di Milano e il tempo della tolleranza”, in *L’editto di Milano e il tempo della tolleranza: Costantino 313 d. C. Catalogo della mostra (Milano, Palazzo Reale, 25 ottobre 2012 – 17 marzo 2013)*, mostra a cura di Paolo Biscottini e Gemma Sena Chiesa, catalogo a cura di Gemma Sena Chiesa, Milano: Mondadori-Electa.
- Martini, Carlo Maria, 2001, “La svolta della modernità nell’approccio del mondo cristiano occidentale alla figura di Cristo”, in *Heri et hodie: figure di Cristo nella storia. Atti del Convegno. Pisa, 14-17 Novembre 2000*, Gianfranco Fioravanti (ed.), Pisa: Plus, 109-117.

- Martone, Corrado, 1997, "I LXX e le attestazioni testuali ebraiche di Qumran", in *Annali di scienze religiose* 2/ 2, 159-174.
- Matthews, John F., 2000, *Laying Down the Law. A Study of the Theodosian Code*, New Haven – London: Yale University Press.
- Metzger, Marcel, 1988, "Nouvelle perspectives pour la prétendue Tradition apostolique", in *Ecclesia Orans* 5, 241-259.
- Metzger, Marcel, 1992a, "Enquêtes autour de la prétendue Tradition apostolique", in *Ecclesia Orans* 9, 7-36.
- Metzger, Marcel, 1992b, "À propos des règlements ecclésiastiques et de la prétendue Tradition apostolique", in *Revue des sciences religieuses* 66, 249-261.
- Metzger, Bruce Manning/ Ehrman, Bart, 2004⁴ (1964¹), *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption and Restoration*, New York – Oxford: Oxford University Press.
- Mihăescu, Haralambie, 1978, *La langue latine dans le Sud-Est de l'Europe*, București: Editura Academiei, and Paris: Les belles lettres.
- Milani, Celestina, 1971, "Osservazioni linguistiche sul «sermo beati Thome episcopi Mediolani»", in *Aevum* 45, 87-129.
- Mohrmann, Christine, 1976, "Observations sur le «De sacramentis» et le «De Mysteriis» de saint Ambroise", in *Ambrosius Episcopius. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale. Milano, 2-7 Dicembre 1974*, vol. 1 ("Studia Patristica Mediolanensia", 7), G. Lazzati (ed.), Milano: Vita e Pensiero, 103-123.
- Peretto, Elio, 1996, *Introduzione a Pseudo-Ippolito, Tradizione Apostolica*, Roma: Città Nuova.
- Pompen, A., 1929, "De oorsprong van het woord kerk", in *Donum natalicium Schrijnen*, Nijmegen: Dekker – Van de Vegt, 516-532.
- Savon, Hervé, 2012, "Doit-on attribuer à Ambroise le *De Sacramentis*?", in *Ambrogio e la liturgia* ("Studia Ambrosiana", 6), Raffaele Passarella (ed.), Milano: Biblioteca Ambrosiana, and Roma: Bulzoni, 23-45.
- Schiaffini, Alfredo, 1923, "Intorno al nome e alla storia delle chiese non parrocchiali nel Medioevo. A proposito del toponimo «basilica»", in *Archivio Storico Italiano* 81, 25-64.
- Schmidt, Tilmann, 1977, *Alexander II. (1061-1073) und die römische Reformgruppe seiner Zeit* (Päpste und Papsttum, 11), Stuttgart: Hiersemann.
- Seeck, Otto, 1891, "Das sogenannte Edikt von Mailand", in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 12, 381-386.
- Studer, Basil, 1997, "Ambrogio di Milano teologo mistagogico", in *Vescovi e pastori in epoca teodosiana. XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana: Roma, 8-11 Maggio 1996, in occasione del XVI centenario della consacrazione episcopale di S. Agostino. 396-1996* ("Studia ephemeridis «Augustinianum»", 58), Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 569-586.
- Suñol, Gregorio Maria, 1934, "Versione critica del Praeconium Paschale ambrosiano", in *Ambrosius* 10, 77-95.
- Tagliavini, Carlo, 1963, *Storia di parole pagane e cristiane attraverso i tempi*, Brescia: Morcelliana.
- Tombeur, Paul (ed.), 2005, *CETEDOC Library of Christian Latin Texts*, Turnhout: Brepols.
- Tomea, Paulo, 1989, "L'agiografia milanese nei secoli XI e XII. Linee di tendenza e problemi", in *Atti dell'11 Congresso internazionale di Studi sull'Alto Medioevo: Milano e il suo territorio in età comunale. Milano 26-30 Ottobre 1987*, vol. 1, Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 648-651.

- Valli, Norberto, 2009, “«Redemptionis enim nostrae magna mysteria celebramus». Il ciclo de Tempore nella liturgia ambrosiana”, in *La tradizione liturgica della Chiesa ambrosiana* [= *Rivista Liturgica* 95/ 4], 508-530.
- Viscardi, Antonio, 1954, “La cultura milanese nei secoli VII-XII”, in *Storia di Milano*, vol. 3, Milano: Fondazione Treccani degli Alfieri, 669-760.
- Zenger, Erich, 1995a, “Das Erste Testament als Herausforderung christlicher Liturgie”, in *Bibel und Liturgie* 68, 124-136.
- Zenger, Erich, 1995b, “Das Erste Testament zwischen Erfüllung und Verheißung”, in *Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche. Christusbekenntnis und Sinaibund* (“Quaestiones disputatae”, 159), Klemens Richter, Benedikt Kranemann (eds.), Freiburg-Basel-Wien: Herder, 31-56.
- Zumhagen, Olaf, 2002, *Religiöse Konflikte und kommunale Entwicklung: Mailand, Cremona, Piacenza und Florenz zur Zeit der Pataria* (“Städteforschung”, 58), Köln: Bohlau.

BJV (2014)

ASPECTS OF REALITY BEHIND THE SYMBOL OF JUSTICE

Prof. dr. Jože KRAŠOVEC
University of Ljubljana
joze.krasovec@guest.arnes.si

Summary The article deals with a critical evaluation of regular definitions of justice from the viewpoint of the concepts and symbols of cosmic, social, judicial and personal justice, with special attention to their interaction in the real world. Any discussion of the nature of justice opens up the prospect of its multiple dimensions. These include the moral sense, inborn rights and moral rightness, cardinal virtues, regulative symbols or principles, all kinds of social contracts and perceptions of the ordering principle of the universe. Through our investigation it becomes clear that the most important dimensions of justice are personal justice and the unselfish self-sacrifice that transcends justice.

Keywords: justice, reality, symbol, literary representation, tragic heroism.

Any discussion about the question of justice opens horizons of multiple dimensions of justice, such as moral sense, inborn rights and moral rightness, cardinal virtues, regulative symbols or principles, all kinds of social contracts and the ordering principle of the universe. The personal dimension of justice means an attribute of God in his relationship to humans and a necessary virtue of individuals in relationship to God and in their interactions with others. An individual can display qualities such as integrity, charity and loyalty. The society can be just when allocating to each his own (*suum cuique tribuere*) in terms of distribution of benefits, equal treatment in allocating rights and burdens, recompense and equality, rewards and punishments, equal protection before the law of civil rights, compensation for the infliction of damage, etc. The investigation of the issue of justice is inspired by recognition of some justice principles that are the same in all or most cultures, even though the representation of justice is strongly dependent upon local mythology, religion and shared history. Justice plays an important role in all life situations and in many fields of the humanities and social sciences: law, natural law, human rights, moral and political philosophy, ethics, theology, education, arts, etc.

1. Dimensions of Justice and Directions of Its Reception

According to the general rational view, justice is the ordering principle of the world in accordance with the cosmic plan, fate determination or a design of Divine Providence, a universal and absolute concept of natural law and a symbol of the social organization of life (Schmid 1968). Existential experiences confirm, however,

the awareness that the most important dimension of justice is manifested in the personal feelings, beliefs and acts of humans. The inner condition of the human sense of justice and truth implies that justice is not contrasted but interlinked with compassion in relation to suffering people, responsibility for the future, benevolence, charity, prudence, mercy, or generosity and peace. The sociological orientations dealing with the concept of justice are strongly associated with the social contract tradition based on fairness in rational agreement to cooperate with others to their own and mutual interest (Rawls 1973; Sen 2010). There are institutions, conventions and systems of law that determine what is due or appropriate to whom and provide a framework reflecting a commitment to equal treatment of equal consideration for everybody.

The history of Western civilization reflects the interaction between a predominantly cosmic and collectivist understanding of justice in terms of natural and procedural principles of “distributive” and “retributive” justice and an essentially substantive or ontological view of justice as the supreme virtue of a purely personal morality. An ultimate value commitment of personal morality depends on the inner consciousness and the imperative of justice. On this level it is concerned with the recognition of the interrelationship between individual and collective responsibility operating in interaction between a personal morality and solidarity in all human relations and social institutions. Contrasting physical, spiritual, psychological and social conditions of human life and the belief in God as the ultimate authority of the natural and the positive law maintains the tension between the totality of reality and the eternal ideal (Cohen 2008: 512-518) and opens the critical problem of theodicy. The predominantly cosmic and collectivistic understanding of justice is characteristic to the Ancient Greek and of some other ancient and more modern cultures. The predominantly personalist understanding of justice is, on the other hand, the unique great contribution of the Jewish-Christian religion and culture.

An overview of both directions shows that the issue at stake is not only the content of the concept in its diachronic and synchronic perspectives but also the ways of presenting it in various types of representation and rational scrutiny, such as literary sources in prose and poetry, philosophical reflection, juridical provision, the role of tradition, religious creeds, etc. Conceptual methods covering attitudes and procedures met the dilemma of how to systematically define and describe the complex meaning of justice, as reflected in the way of life and custom, in the stories, in the tensions and conflicts, as formulated in oral tradition and in works of literary art. The relevant sources show that there is a great difference between the justice operating in relationships within society and the justice of the soul as the strongest imperative and action of human personality. Consequently, there is a great

difference between the presentation of justice as a metaphor of narrated memory, active performance, vigorous action and speech, and justice as implanted in the human soul and operating in inner consciousness and in the inner action of intimate feelings, visions and mental processes.¹

2. The Role of Tradition, Symbols and the Inner Experience of Justice

Tradition plays a very important role in all civilizations and religions. Tradition is the foundation of culture and a spiritual bond between the present and the past. Behind every type of literature such as myths, legends, historical narratives, all sorts of popular stories, customs, morals, geographical and cosmological conceptions, and law, lies a wealth of oral tradition reflecting local conditions, outer and inner circumstances of human life and real events. Traditions concern both the way of personal behaviour and manifestation of practical, social and ideological interests of the society. The same literary types of representing reality often exist in many different variants. The organization of social and political life, the epic and poetic rules of the human mind and the general orientation to the future accelerate unification and fixity of traditions, both in terms of content and form. Havelock (1979: 131) pointed convincingly to the striking dissociation of legal, social and personal dimensions of justice in ancient Greek culture. The functions of the stories in Greek epics “are not primarily psychological but legal, social, and political”; “Justice, as the name of a social principle of universal dimensions, or of a moral sense fundamental to our human nature, may be wholly absent” (*idem*: 184).

Havelock (1979: 1) ranks among the very rare scholars who are able to disclose by close reading of literary and philosophical texts the ways of representing the concept of justice and the far-reaching consequences of the transition from oral to written transmission of experiences and memories. He explains the intention of his study as follows: “It is a fair inference that Plato saw the cultivation of justice as lying at the heart of any educational system. This brings up the question: What is the role of justice in the context of a purely oral and poetic instruction?” Seeking to

¹ The multiple and complex dimensions of justice are the main reason for the fact that all studies about justice are partial and rarely comparative. In the constellation of a rather pragmatic Western society, the most important task and potential contribution of this project is the conceptual and the systematic task to treat justice primarily as the symbol of justice and righteousness of God and as a moral sense of humankind in search of personal identity that is placed in an absolute antithesis to its formal and ethical negatives. Of special interest is to investigate into the web of physical, cultural, psychological and spiritual set of conditions against which the concept and the symbol of justice can be conceived. This direction of research demands persistent consideration of interaction between inner personal or interpersonal motivation and outward actions of justice.

perceive justice begins with the fact that the delineation of character, the use of thematic motifs or imagery, are used as means for the aesthetic interests of Homer and other poets. The way of life, as presented in myths, is best summed up in the words *nomos* and *ethos*. In their original usage, these words do not signify principles of beliefs, but a pragmatic common sense localizing certain kinds of human beings, socially cohesive human activities, custom-laws, and the habits of a people. Good conduct is that which is appropriate in the circumstances or reflects conformity to custom and a norm implicitly accepted by the whole group to maintain an overall stability. The oral prototype and the regulative principle of Homeric “justice” was expressed in the word *dike* and its derivatives. The most important derivative of this master symbol is the word *dikaiosune*, which gradually replaced the word *dike* through the process of a gradually more personalist understanding of the notion of justice. In the *Septuagint* and in early Christianity, this word gets a strong connotation of faithfulness, solidarity and compassion (Krašovec 1988: 264-291).

The symbolic words *dike* and *dikaiosune* are not, however, the only vehicle of expressing the idea of justice. The centrality of this conception is also expressed with other literary means, as Havelock (1979: 184-185) states: “Crosscomparison can also establish that where the word does not appear, its presence can still be felt implicitly.” He (*idem*: 180) recognizes that epics by Homer “are very far from identifying ‘justice’ as a principle with a priori foundations, whether conceived as the necessary ‘rule of law’ or as a moral sense in man.” Homer’s *Iliad* is an epic with psychological overtones, but the conclusion of Book 19 discloses only the state of action:

The action is so described as to be explicitly governed by the passions and decisions of two men of power: the controlling symbols are those of feud and hatred, pride and blind anger, honor and arrogance, rash decision and rueful regret, pleas and reproaches, defiance and confession, as these distribute themselves on both sides of the argument. Even though the Homeric idiom can sometimes objectify these facts of psychology as forces external to man, we feel their operation within men as they speak and act (Havelock 1979: 127).

In this connection, mention may be made of the antithesis between *dike*, which designates an immanent power, and *hybris*, which designates “unjust” works of aggressive arrogance. The most profound dimension of the Greek understanding of the conception of justice was the awareness that eternally fixed bounds should not be overstepped. Plato knew that poetry was always imitation (*mimesis*) of outward actions. Therefore, he rejected previous poetry as a suitable vehicle for the definition and description of justice as a condition of the *psyche*. At this point, *dike* as a metaphor for describing cosmic situations and as a symbol of tradition reflecting

mainly customs and social codes, accepted order, propriety and regularity, became an object of definition of the meaning of supreme virtues by themselves. Rules regulating actions performed by persons are promoted as rules of behaviour in their social interrelations. Moreover, supreme virtues are conceived as something personal rather than interpersonal. The awareness of personal morality and the justice of the human personality strengthen the awareness of the community justice, a social morality. Metaphors from the traditional narrative language reflect traditional rules of propriety and assume the role of metaphors for a purely personal morality of the inner consciousness, for integral identity, for mental processes, for abstract arguments and relationships, and for acts of vision.

The transition from the oral transmission of experiences and memories to the written transmission of accepted traditions happened more or less at the same period in ancient Greece and Israel. Within the Greek culture this transition from the traditional metaphors of memory of narrated actions and imitation (*mimesis*), social and personal conventions, to the description of active performance and personification and vision happened with the views and writings of Plato. Within the Hebrew religious and cultural space, this transition took place most strikingly with the testimony of the inner experience of encountering God and the visions of the prophets. Thus, the conception of justice and righteousness became one of the most important attributes of God and the symbol of a condition of the human soul, of a uniform reference and characters who allow the scrutiny of right and wrong as manifested in concrete historical situations and inner conditions of persons. Instead of following the Greek narrative tradition of using justice as a symbol for dramatic purposes, Plato saw in this concept the symbol of a virtue of the soul. Havelock (1979: 319) defines Plato's contribution to understanding justice in his great work the *Republic*. He concludes: "It is fair to say that in the *Republic* the idea of morality as a principle or set of principles which have an existence independent of their application has been brought to birth."

3. Interrelation of Personal or Natural, Social and Cosmic Justice

We note the important transition from the interaction and contrast between the ways of representing regulative principles in narrated actions from the past which are pragmatic and empirical procedures. Sometimes even contradictory to the individuation of the concept of justice and righteousness as a moral sense as an integral identity and as a social principle of universal dimensions, opens infinite dimensions of justice and righteousness in their interrelation of personal, social and cosmic conditions. The multiple dimensions of the conception of justice show both similarities and great differences between the ancient Greek and the Jewish-Christian

civilizations. The writings of Plato and Platonism played, for instance, an important role in Judaism and Christianity during the centuries of Hellenism. The early Jewish and Christian sacred texts contributed, however, to awakening an inner moral sense of justice and righteousness much more universally than Greek Gnosticism and Mysticism did. In the background of biblical understanding of the concept of justice and righteousness, there is the concept of God's revelation through creation, historical events, inner visions and personal verbal communication. The dialogue between God and humans operates through the manifestation of the created world and historical events, as well as through the words of God in confrontations and demands, visions and the inner experience of peace in love.

For a deeper understanding of the representation of justice in life situations and of "poetic justice" in literature, the recognition of a natural foundation of justice is vital. In all ancient civilisations people agreed that justice is the foundation of law, because the sense of justice was implanted in human nature by God. Cicero is one of the most important authors to express this view, namely, in the first book of his work *De Legibus* (CICERO 1994). Here he repeatedly emphasizes the idea that justice is inherent in human nature:

Law is the highest reason, implanted in Nature, which commands what ought to be done and forbids the opposite.² (...) In determining what Justice is, let us begin with that supreme Law which had its origin ages before any written law existed or any State had been established.³ (...) And if Nature is not to be considered the foundation of Justice, that will mean the destruction [of the virtues on which human society depends]. For where then will there be a place for generosity, or love of country, or loyalty, or the inclination to be of service to others or to show gratitude for favours received? For these virtues originate in our natural inclination to love our fellow-men, and this is the foundation of Justice.⁴ (...) Whatever good thing is praiseworthy must have within itself something which deserves praise, for goodness itself is good by reason not of opinion but of Nature.⁵ (...) And indeed all good men love fairness in itself and Justice in itself, and it is unnatural for a good man to make such a mistake as to love what does not deserve love for itself alone. Therefore, Justice must be sought and cultivated for her

² See 1.6.18: "Lex est ratio summa insita in natura, quae iubet ea, quae facienda sunt, prohibetque contraria."

³ See 1.7.19: "Constituendi vero iuris ab illa summa lege capiamus exordium, quae saeculis omnibus ante nata est quam scripta lex ulla aut quam omnino civitas constituta."

⁴ See 1.15.43: "Atque si natura confirmatura ius non erit, tollantur (...); ubi enim liberalitas, ubi patriae caritas, ubi pietas, ubi voluntas poterit existere? Nam haec nascuntur ex eo, quia natura propensi sumus ad diligendos homines, quod fundamentum iuris est."

⁵ See 1.17.46: "Quod laudabile bonum est, in se habeat quod laudetur necesse est; ipsum enim bonum non est opinionibus, sed natura."

own sake; and if this is true of Justice, it is also true of equity; and if this is the case with equity, then all the other virtues are also to be cherished for their own sake.⁶

In the Bible, the consideration of the interrelation between the personal, social and cosmic dimensions of justice is crucial for understanding the biblical conception of reality. The most appropriate designation for the quality of a relationship is the concept of “knowledge,” which designates first of all the totality of “existential” knowledge rather than the knowledge of individual objects and scientific investigation. In the final analysis, it designates the way of life in a basic encounter with God and the humans. The created world is considered as the universe destined to lead people to personal fellowship with God and humans. The universe has an ultimate goal in the consummation in “the end of time.”

The complex relationship between the visible and invisible kinds of reality spontaneously generates a representation of reality and truth by use of symbols. Visual and conceptual representation serves as a means of expression of what is unseen and invisible. The symbol points beyond its sign or image to the reality behind mere phenomena and it includes participation in its greatness, power and sublimity. Symbols summarize and interpret human experience in general and in relation to divine claims, demands and ultimate concerns, hopes and expectations. The ability of a symbol to compress meaning into a simple whole and to shape conduct and belief helps to overcome a clear-cut distinction between the sacred and the secular kinds of reality. The supremacy of God’s word promising grace and judgment means that the concepts of justice and righteousness are symbols of a living relationship between God’s word and human response.

Havelock (1979) discloses the development of the Greek concept of justice by using the word symbol for the Greek designations *dike* and *dikaiosune*. The designations of justice and righteousness are expressions that extend into the area of the symbolic and have a certain tendency towards rational transparency and logical coherence. The function of the symbol and of a coherent complex of metaphors is, in effect, to represent a reality or a truth in their denotative or representative meaning. This is possible because the symbol has an existential as well as an analogous cognitional relationship to the meaning it represents. The concept of justice and righteousness was constructed in a process of emotional experience, intuitive sense perception, imagination and rational reflection. The symbolic word “justice” and/or “righteousness” in its correlation between experience, sense perception, imagination and the work of the intellect is most effectively expressed in specific genres of

⁶ See 1.18.48: “Etenim omnes viri boni ipsam aequitatem et ius ipsum amant, nec est viri boni errare et diligere, quod per se non sit diligendum; per se igitur ius est expetendum et colendum; quodsi ius, etima iustitia; sin ea, reliquae quoque virtutes per se colendae sunt.”

narration and literature, such as myths, pictures, anthropomorphic ideas of God in the terms of space and time, parables, fairy tales, fables, legends and in pictorial poetic expressions. In the all-inclusive symbolic and generally metaphorical use of this concept, the interdependence and the continual reciprocal influence of religion and culture may be observed.

Viewed in various existential relationships to life, in combination of synonyms and many different types of symbolic expression of attributes and virtues, and in pictorial or cognitional mediation of transcendent reality, the complex character of this symbol of justice becomes apparent. The complex character of the concept of justice and righteousness may be the reason for narrower (exclusive) and broader (inclusive) understanding and treatment of the figurative, interpretative and cryptic sense of justice and righteousness in literature, history, philosophy, theology, psychology, law, sociology and politics. How crucial the span between a narrower and a broader approach to the concept of justice is entails the complex interrelation between the concept of justice/ righteousness and other close linguistic symbols, like loyalty and love. The image of a mother and a father, of love and marriage in the literal and the metaphorical senses invites extension to the broadest and most profound possible understanding of the concept. This expectation applies both to individual attitudes and to structured systems of thought, as well as to cultural, political, social and economic institutions and conventions. The many kinds of abusing power constitute one of the reasons for defence in the name of the human rights declarations. The ideals of integrity, unity, the experience of the power of the spirit and interdisciplinary investigation into all domains of sciences and humanities are the most important fruits of practicing justice/ righteousness and other cognate concepts.

The intent to investigate the concept of justice/ righteousness in all dimensions implies cross-comparisons of the concept on diachronic and synchronic levels in relation to various religions and cultures. The comparative question includes those things which are identical or common on the one hand and, on the other, those things which are similar but uncommon and always distant. Whatever the resemblance between the representations of justice in polytheistic, pantheistic and monotheistic cultures in categories such as motifs, vocabulary, imagery and literary structures may be, there is an essential difference on ontological grounds. Within the Jewish-Christian religion and culture, the reference is not primarily to formal cosmic and social order but, with pressing insistence, to moral sense as manifested in human characters and in interpersonal relations. The complex notion of justice/ righteousness indicates that there are two interdependent dimensions of justice/ righteousness: the justice of the soul within the human personality and the justice of the community as the symbol of a relationship within society. So, we shall deal in depth with each tra-

dition with which we are working by placing each tradition in its historical context, theological presuppositions and the dimensions of its message.

4. Justice beyond Judicial Symbolism and Tragic Heroism

Any judicial system seeking equity in human affairs aspires to establish an exact fit between two acts: deed and reward, promise and enactment, crime and punishment. Literature articulates the conditions that make justice both conceivable and desirable. Justice is satisfied in the sense that the legal system has been respected and preserved from abuse. But justice can be also challenged, especially when unjust authority enacts unjust laws or trample down just laws. The most dramatic situations occur when laws have to be broken in order to defend justice. Repressive societies create the conditions for tragic heroism of those people who dare to break unjust laws in the name of human dignity and freedom.

Tragic heroism is characteristic to the genre of tragedy dealing with heroes who sacrifice their life in opposition to unjust rulers and become victims of their own error. In tragedy and other ironic modes, literature must use the pathetic failure of truth and justice to gesture beyond justice. Tragic heroes discover their errors in order to search purgation and reconciliation in a domain beyond justice. In such cases, the aim reaches beyond jurisdiction, beyond the scope of poetic justice, beyond ethics, and even beyond the aesthetic. Kertzer (2013: 12) points to the moral side of confrontation between heroes and anti-heroes: “Other heroes and anti-heroes do not claim the moral high ground or seek the audience’s approval for their transgressions, although they may elicit admiration for their nerve. They may claim to reject the hypocrisy of conventional morality, or they may aspire to go beyond good and evil entirely.”⁷

Another important category of “heroism” beyond cosmic and social justice appears in cases when sacrifice, forgiveness, sacrificial suffering and vicarious suffering are made on behalf of some higher good. Justice recognizes only general types defined by established conventions and cannot tolerate, or even imagine, impartial procedures. Kertzer (2013: 19) defines well the unique nature of representation of sacrifice in the genre of romance and tragic:

⁷ Kertzer (2013: 10-11): “Literary designs are always fatal, whether the verdict is marriage in comedy or death in tragedy. Death is a poetically just ending in tragedy, not because it is what the hero deserves, but because it fulfils a pattern imposed internally by the plot, and externally by the generic laws governing tragedy. Tragic heroes like Hamlet rarely deserve their catastrophic fates, which is why tragedy is a transgressive genre that looks for something beyond justice, something that justice cannot satisfy.”

Unlike comedy, romance and tragedy are genres that employ a rhetoric of sacrifice to surpass the boundaries imposed by justice. Although the structure of sacrifice appears to resemble the neat symmetry of justice which aligns cause with effect, crime with offense, virtue with reward, in fact it is asymmetrical. The innocent (scapegoat, lamb, child, hero, Christ) suffer to redeem the guilty, thereby giving characters far better (romance) or far worse (tragedy) than they deserve. Justice permits restoration; sacrifice promises transformation. It offers grace rather than equity but only through poison and cruelty, unlike a judicial execution where the supreme penalty of one's life is reckoned equivalent to one's crimes.

Sacrifice draws on natural energies to redeem natural faults. Justice is rational, sacrifice is mystical, reflecting unmerited grace; justice satisfies, sacrifice blesses.⁸ The awareness of an intrinsic capacity to distinguish between good and evil implies another side of the human nature: pity for suffering characters.⁹

In the Bible, the most prominent cases of sacrifice are: the narrative of Abraham's trial in *Gen* 22, the vicarious sacrifice of Moses in the story of Israel's apostasy in *Ex* 32-34, the saving intervention of Abigail for the sake of her husband and household in *1 Sam* 25, the sacrificial suffering of the Servant in *Isa* 52:13-53:12, and the suffering of Jesus on the cross. The story of Abraham's trial is the most striking case of an unspeakable act of sacrifice, as he is prepared to give up his only son in response to God's demands that he carries his faith beyond all ethical calculation. Kertzer (2013: 21) states: "The path up Mount Moriah leads his meditation beyond the rationality of justice, beyond tragic heroism, beyond speech, towards the absurdity of faith." The story of David and Abigail in *2 Sam* 25 shows how David reveals a dark side of his character when confronted with an offence committed by the foolish Nabal. David decides to take excessive vengeance upon Nabal on behalf of self-salvation, but Nabal's wise wife prevents David from committing vengeance so that both David and her husband Nabal be saved from the consequences of their guilt. Moses is exalted in the story of the Golden Calf (*Ex* 32-34) to the

⁸ Kertzer (2013: 47) explains: "Justice secures social order by restoring an ethical balance, whereas sacrifice is disproportionate in its effects: it redeems society by giving it more than it has lost, more than it deserves."

⁹ Kertzer (2013: 89) explains: "The structure of sacrifice is asymmetrical: the innocent suffers for the sake of the guilty, and the redemption is not proportionate to the crime, but far exceeds it. On its completion, justice offers closure, whereas sacrifice ("to make holy") evokes an astonishing new possibility not yet achieved. Like grace, which is its uncanny partner, sacrifice is excessive: it gives us more from below, usually by using nature as an intermediary to link the human to the divine, through the agency either of pain, loss, or conflagration (burnt offering), or of animal and even human slaughter."

position of mediator between God and people. He offers to set his life in place of the people who apparently did not believe in Yahweh as the Lord of their history.

The purest case of sacrifice in the Old Testament is the attitude of the Servant who voluntarily bears the sins of others (*Isa* 52:13-53:12). The passage known as the fourth servant song consists of five verses: 52:13-15; 53:1-3, 4-6, 7-10, and 11-12. The speakers are rather clearly recognizable. In 52:13-15, God speaks and announces the astonishing exaltation of the servant, who was humiliated by many. In 53:1-10, the people confess that the servant's suffering was caused by their guilt. In 53:11-12 God speaks again, and proclaims that the servant will be exalted because he voluntarily submitted himself to death and interceded for the transgressors. The announcement of the exaltation is in itself no surprise, for God is determined to defend Israel and the emissaries sent to her, guaranteeing their ultimate triumph. What is crucial here is the reason for the exaltation: it will reward the servant for the humiliation and rejection which, in the eyes of the people, signify divine punishment for the sin. But the final outcome, the unexpected exaltation convinces those who witness it that the exact opposite is the case, that the servant is truly righteous and has voluntarily taken upon himself the guilt of the people in order to bring about reconciliation.

The song opens up vistas of a profound depth and breadth that make it both permissible and necessary to draw from other parts of the Hebrew Bible and to invoke the postulates of common sense as one seeks to encompass its entire range of meaning. What are the ultimate motive, or the possible justification for the servant's attitude? This question can be answered only in the light of belief and experience, and from personal and supra-personal perspectives. The servant's conduct displays the highest degree of intelligence and love possible in an interpersonal relationship. Centuries-long experience has shown that, in the end, strict justice is not the way to deliverance from the abyss of guilt that threatens the human race. It can and should be complemented by luminous examples of making voluntary atonement for one's own guilt and the guilt of others. Such examples often resolve apparently insoluble entanglements in interpersonal relationships and lead to true reconciliation. It appears that the summit of divine and human righteousness consists in going beyond the mechanical causal principle of retributive justice. It would appear, then, that the ultimate motive of the servant's conduct can be found in the mystery of love. He who really loves a person or the whole of humanity will participate in their suffering and always be willing to atone for their guilt in order to help to bring about healing and restoration. The greatest suffering for him must be the punishment of the beloved one.

The question of vicarious suffering and atonement has to be reconsidered in the light of the glorious possibility of love, which, however, can only exist within the framework of the structure of the created world in general and, in particular, of the

humankind. The following factors must be taken into account: the positive purpose underlying the created world; the interrelation between the personal and communal levels of human existence and, (consequently), the connection between the principle and practice of individual and collective retribution. It is a matter of natural law that guilt involves punishment. No one can escape the consequences of his guilt. It follows that vicarious suffering and atonement in a strict sense are inconceivable. But it is also a matter of natural law that every sin affects not only the sinner but also the whole created order. Accordingly, everyone must suffer the consequences of his/ her own guilt and that of others. Suffering on account of the guilt of others does not mean suffering in their place but, rather, sharing in their wretchedness.

If human beings resist affliction, their suffering may not be fruitful; but if they submit themselves willingly to the inevitable, it can certainly help to bring about reconciliation and restoration both on the individual and the communal level. Willing atonement for the sins of others signifies a necessary counteraction to the character of the guilt. Since every sin affects the sinner as well as other people, healing becomes possible if someone is willing to suffer and atone for the guilt of others. The possibility of atonement through individual and communal suffering conclusively shows that suffering does not necessarily carry the mark of a curse. It can even signify a blessed way to bring about the healing and restoration of a world that is hurt by the guilt of all (Krašovec 1999: 484-498).

5. Conclusion: Retour à la Tradition!

Justice can be considered a virtue of social institutions or practices, or as the integral righteousness of persons as discerned by intuition. This distinction is fundamental and far-reaching. Theocentric and teleological conceptions of nature, or natural law, and the Jewish-Christian understanding of justice in all its aspects go beyond any formalistic, let alone pragmatist considerations to consider humans fundamentally as persons. This understanding is based on grounds of existential interdependence, the universal human requirements for survival, welfare, and dignity. From this view follows the recognition of the primacy of the moral over the conventional, the personal over the impersonal, and the existential over the merely stipulative. Human rights and retribution are equal and existentially prior to any contract or convention. Our being is both common and unique, dignity belongs to everyone, and all our formal institutions must be held to moral purposes. The Jewish-Christian belief assimilates justice to benevolence; the ideal is an association of saints who forego authority over one another and who work selflessly together for one common end, the glory of God and the salvation of humankind.

Biblical beliefs in creation, covenant, and redemption establish connections between family structures and the transcendental social order. The family mirrors to

a greater or lesser degree the divine family now and at the consummation of history. Assuming justice as the principal virtue of institutions is supplemented by believing that every human being has intrinsic value and positive purposes within the human family. God as a Person and humans as people are authors of law and, therefore, our systems have no higher authority or deeper basis than holistic relationships among persons.

The dignity of humans deepens the understanding of guilt as a sickness to heal rather than as a wrong act to punish. Thus, the primary concern is not the condemnation and punishment of wrongdoers but descriptions of punishment as modes of moral communication that aims to reconcile conflicting parties and to reform or educate wrongdoers. Judgment means asking what is most likely to rehabilitate offenders. This background makes it clear that justice is not contrasted with, but correlated with compassion, love, and forgiveness. Such justice assimilates justice to benevolence.

The Hebrew concept of divine righteousness means a broadening of horizons to the ultimate possibilities of an intellectual analysis and the dynamics of existence. In Christ, God's righteousness attained a degree that is impossible to exceed because God establishes mutuality between divine and human righteousness in the light of the consummation of the world. The concept of God's righteousness designates the absolute ontological law of divine fidelity to itself, to humans and the whole creation. Thus, it is the sole norm for human righteousness. The personal relationship between divine and human righteousness is the most unconditional consequence of the nature of God's righteousness. The historical dialectic between God's and human righteousness is a consequence of the human freedom for righteousness and self-will, for life and death.

BIBLIOGRAPHY

A. Sources and Reference Works

CICERO 1994 = Marcus Tullius Cicero, *De Legibus*, transl. by Clinton Walker Keyes, Loeb Classical Library 213, Harvard University Press, Cambridge, MA/ London, 1994, 287-519.

B. Secondary Literature

Cohen, Hermann, 2008, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums: Eine jüdische Religionsphilosophie*, mit einer Einführung von Ulrich Oelschläger, Wiesbaden: Marixverlag.

Havelock, Eric A., 1979, *The Greek Concept of Justice: From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*, Cambridge MA – London: Harvard University Press.

Kertzer, Jonathan, 2013, *Poetic Justice and Legal Fictions*, Cambridge: Cambridge University Press.

Krašovec, Jože, 1999, *Reward, Punishment, and Forgiveness: The Thinking and Beliefs of Ancient*

- Israel in the Light of Greek and Modern Views* (Supplements to Vetus Testamentum, 78), Leiden: E. J. Brill.
- Rawls, John, 1973, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press.
- Schmid, H. H., 1968, *Gerechtigkeit als Weltordnung: Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffs* (BHTh 40), Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Sen, Amartya, 2010, *The Idea of Justice*, London: Penguin Books.
- Vassiliadis, Petros, 2002, "The Canon of the Bible or the Authority of Scripture from an Orthodox Perspective", in Jean-Michel Poffet (ed.), *L'autorité de l'Écriture*, Cerf: Paris, 113-135.

**LES « ÉCARTS » RÉDACTIONNELS ENTRE LE TEXTE
MASSORÉTIQUE ET LA *SEPTANTE* ET LEUR INTÉRÊT
POUR LE CANON CHRÉTIEN DE LA BIBLE ***

Dr. Ștefan MUNTEANU
ITO Saint-Serge, Paris
ito@saint-serge.net

Summary From an editorial point of view, the list of books included in the Hebrew Bible and in the Christian Bible demonstrates big differences in terms of name, way they are grouped together, order and number of books. This is valid not only for the Catholic and Orthodox Bibles which add in their canon of the Old Testament the writings which are not included in the Hebrew Bible, but also for the Protestant Bible. How to explain these differences? Is it only a simple editorial choice or is it a characteristic of the Christian canon of the Old Testament? To answer these questions, we intend to present a critical investigation of the Masoretic Text and its Greek version, the *Septuagint*, which takes into consideration the main “differences” about the titles, groups, order and number of books.

Keywords: Hebrew Bible, *Septuagint*, Christian canon, Old Testament, Masoretic Text.

Nous sommes souvent tentés de dire que la seule différence entre la Bible hébraïque et la Bible chrétienne est la présence dans cette dernière des livres du Nouveau Testament. En partageant cette affirmation, nous considérons que la partie que les chrétiens appellent l’Ancien Testament¹ et que les hébreux nomment *TaNaK*² est équivalente et a les mêmes finalités. Bien sûr, l’existence de rapports étroits entre les deux textes

* *The Editorial Gaps between the Masoretic Text and the Septuagint and Their Importance in Establishing the Christian Canon of the Bible.*

¹ Le nom d’*Ancien Testament*, donné à cet ensemble d’écrits, est une expression forgée par l’apôtre Paul pour désigner les écrits attribués à Moïse (cf. 2 Cor 3:14-15). Son sens a été élargi dès la fin du II^e siècle pour l’appliquer à d’autres Écritures du peuple juif, en hébreu, araméen ou grec.

² Dans le judaïsme rabbinique, la Bible est parfois nommée מִקְרָא (« Lecture ») et renvoie à son usage dans la lecture publique à la synagogue (cf. *Neh* 8:8). On l’appelle aussi הַקְרָשׁ קְהָלִי (« Les écrits de sainteté ») ou סִפְרֵי הַקְרָשׁ (« Les livres de sainteté ») à savoir le corpus des livres considérés inspirés et faisant autorité. A partir du VIII^e siècle ap. J.C. on rencontre également le terme de *TaNaK* (TALMUD BABYL., *Sanhedrin* 101a ; *Qidushshin* 49a ; *Mo’ed Qatan* 21a) qui est très usuel aujourd’hui. C’est un acronyme formé des initiales des termes hébreux des trois parties du canon de la Bible hébraïque : T[orah] (תּוֹרָה = Loi), N[eviim] (נְבִיאִים = Prophètes), K[etouvim] (כְּתוּבִים = Écrits).

est incontestable. Cependant, un coup d'œil rapide sur la liste des livres contenus dans les deux canons montre qu'il ne s'agit pas de relations toutes simples. D'un point de vue rédactionnel, les deux listes présentent, au contraire, de grandes différences quant au nom, regroupement, ordre et nombre des livres. Ceci est valable non seulement pour les Bibles catholiques et orthodoxes qui ajoutent dans leurs canons de l'Ancien Testament des écrits non présents dans la Bible hébraïque, mais aussi pour les Bibles protestantes. Comment s'expliquent alors ces différences ? S'agit-il d'un simple choix éditorial ou bien d'une particularité du canon chrétien de l'Ancien Testament ?

Pour répondre à ces questions il faut avant tout se rappeler que l'Église a adopté depuis ses origines la *Septante* comme « Ancien Testament », seul texte authentique et inspiré. Comme à cette époque le texte hébreu présentait une « fluidité rédactionnelle » (Barthélemy 1982), nous ne connaissons avec précision ni le nombre, ni le contenu des livres de la *Septante*. Sous sa forme complète, telle que nous la connaissons, la *Septante* a été transmise seulement dans les manuscrits chrétiens. Dans tous les cas, au moment où le judaïsme arrivait à clore son propre canon et à fixer le texte canonique, texte qualifié plus tard de « massorétique »³, l'Église était suffisamment autonome par rapport à la Synagogue pour ne pas en être affectée immédiatement. Bien au contraire, l'Église a ajouté et conservé dans ses Écritures des textes et des passages non retenus dans le canon hébreu. La majorité des listes canoniques transmises par les Pères et les conciles de l'Église montrent clairement qu'à partir du IV^e siècle *ap.* J.C., l'Ancien Testament avait diverses formes dans les différentes régions. Ce fut seulement à une époque postérieure que le canon hébreu commença à exercer une influence sur l'Église et qu'elle pensa à clore son propre canon (Munteanu 2010).

Quoi qu'il en soit, en délimitant progressivement le corpus de ses écrits, l'Église, tant en Orient qu'en Occident, ne retourna pas à la forme du canon hébreu classique. Il en est ensuite de même au XVI^e siècle pour les Églises issues de la Réforme.⁴ Bien qu'elles aient adopté le canon hébreu, ceci concernait seulement le texte, pas la structure rédactionnelle. Ainsi explique-t-on que la composition actuelle du canon des

³ Le texte hébreu était écrit initialement seulement avec des consonnes, ce qui demandait une vraie connaissance des mots pour la prononciation. Une fois que les Juifs se sont dispersés dans d'autres pays et qu'ils ont perdu l'habitude de lecture, les autorités rabbiniques ont demandé à des « massorètes » (copistes) de fixer les voyelles dans le texte et d'ajouter des indications de lecture. Le texte biblique final retravaillé par les massorètes entre le VI^e et le X^e siècle *ap.* J.C. a été appelé *Texte Massorétique*.

⁴ L'utilisation classique du terme *Réforme* avec une majuscule et au singulier est pratique, mais pose un problème d'interprétation. En tous cas, le terme désigne d'habitude les luthériens, les réformés (zwingliano-calvinistes et le groupe des Églises évangéliques), c'est-à-dire les protestants et les anglicans.

Bibles chrétiennes est toujours conforme à la *Septante*. Par conséquent, les différences de nom, regroupement, ordre et nombre des livres contenus dans l'Ancien Testament et dans la Bible hébraïque sont dues aux « écarts » existants entre le Texte Massorétique et la *Septante*. Ce n'est qu'en connaissant ces « écarts » que nous pouvons comprendre pourquoi les Bibles chrétiennes ont retenu cette structure rédactionnelle.

1. Les éditions critiques modernes de la Bible hébraïque et la *Septante*

Pour comparer les noms, le regroupement, l'ordre et le nombre des livres contenus dans le Texte Massorétique et la *Septante*, nous allons nous servir des éditions critiques modernes de ces deux textes.

L'édition critique du texte hébreu utilisée actuellement par les exégètes, les traducteurs et les étudiants de théologie est la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. L'édition se fonde sur le manuscrit *B19^A* de la bibliothèque de Saint Petersburg, le codex *Leningrad (L)* du X^e siècle. Celui-ci est considéré comme le plus ancien et le meilleur manuscrit conservé de la tradition textuelle massorétique.⁵ La *Biblia Hebraica Stuttgartensia* est une œuvre collective dont l'apparat critique, spécifique pour chaque livre biblique, a été confié à plusieurs spécialistes.⁶

L'édition critique courante de la *Septante* est la *Septuaginta Editio Altera*. La première édition a été réalisée en 1935 par Alfred Rahlfs à partir des grands codex chrétiens du texte grec, essentiellement le *Vaticanus* (IV^e siècle)⁷, *Sinaiticus* (IV^e siècle)⁸ et *Alexandrinus* (V^e siècle)⁹. Après avoir été utilisée comme base importante pour la recherche de la *Septante*, l'édition d'Alfred Rahlfs a été rééditée en 2006 par Robert Hanhart. Dans la nouvelle édition, le texte grec et l'apparat critique ont été corrigés et complétés d'après le témoignage d'autres manuscrits ou traductions anciennes.

2. Les noms des livres dans le Texte Massorétique et la *Septante*

Les titres des livres contenus dans la Bible hébraïque peuvent être classés en trois catégories :

⁵ Copié au Caire en 1008/1009, le codex est souvent appelé *Firkovich* (*F*), du nom de la collection dans laquelle il se trouve au musée de Saint Petersburg (Schenker/ Hugo 2005: 16-17).

⁶ L'édition actuelle de la BHS (la V^{ème}) de 1977 fut réalisée sous la responsabilité d'Adrian Schenker.

⁷ Le codex *Vaticanus (B)* offre généralement un texte préhexaplaire. Écrit en onciale, le texte est rangé en trois colonnes de 42 lignes chacune.

⁸ Le codex *Sinaiticus (Ⲙ)* présente un texte généralement apparenté à celui de *B*. Écrit en onciale, le texte est rangé en quatre colonnes de 48 lignes chacune.

⁹ Le codex *Alexandrinus (A)* est généralement tenu pour un témoin de la recension hésychienne ou origénienne, alors que pour les *Psaumes* et *Job* il atteste la recension lucianique. Écrit en onciale, le texte est rangé en deux colonnes de 50 ou 51 lignes chacune.

(1) Selon le premier mot ou les premiers mots du livre : *Genèse* (בְּרֵאשִׁית = *Au commencement*), *Exode* (שְׁמוֹת = *Noms*), *Lévitique* (וַיִּקְרָא = *Il cria/ appela*), *Nombres* (בְּמִדְבָּר = *Au désert*), *Deutéronome* (הַדְּבָרִים = *Les paroles*), *Proverbes* (מִשְׁלֵי = *Exemples, sentences*), *Lamentations* (אֵיכָה = *Quoi !*) ;

(2) Selon le nom du héros du livre ou de l'auteur supposé : *Josué* (יְהוֹשֻׁעַ), *Juges* (שׁוֹפְטִים), *Samuel* (שְׁמוּאֵל), *Rois* (מְלָכִים), *Job* (אֵיּוֹב), *Ruth* (רוּת), *Qobéleth* (קֹהֶלֶת), *Esther* (אֶסְתֵּר), *Daniel* (דָּנִיֵּאל), *Esdras et Nébémie* (עֶזְרָא וְנְחֻמְיָהוּ), *Isaïe* (יִשְׁעְיָהוּ), *Jérémie* (יֵרֵמְיָהוּ), *Ézéchiel* (יְחִזְקֵאל) et chacun des douze prophètes ;

(3) Selon le contenu : *Psaumes* (תְּהִלִּים = *Louanges*), *Cantique des cantiques* (הַשִּׁירִים שִׁיר), *Chroniques* (דְּבָרֵי הַיָּמִים = *Paroles des jours*).

Les titres du type (1) correspondent dans la *Septante* à un mot utilisé fréquemment dans le texte grec. Ainsi :

(a) *Genèse* (Γένεσις) : le titre grec signifie « naissance » ou « commencement » et il indique le sujet du livre : la création du monde ;¹⁰

(b) *Exode* (Ἔξοδος) : le titre résume le contenu du livre à l'aide du grec ancien ἐξ < ἐκ « hors de » (cf. *Ex* 19:1) ;¹¹

(c) *Lévitique* (Λευιτικόν) : le titre désigne le contenu du livre comme matière « lévitique », c'est-à-dire, relevant de la responsabilité des Lévites ;¹²

(d) *Nombres* (Ἀριθμοί) : le titre désigne les nombreuses listes ou recensements des Israélites que le livre comporte, bien que cela ne représente pas l'essentiel de l'ouvrage (*Num* 1:2) ;¹³

(e) *Deutéronome* (Δευτερονόμιον) : le titre provient d'une transcription des mots grecs δεύτερος (« second ») + νόμος (« loi »). Le titre évoque un roi pieux à qui on prescrit de recopier la Loi, de l'honorer et de la préserver (cf. *Deut* 17:18).¹⁴

¹⁰ Le titre grec résume bien les cinquante chapitres de ce livre. Le radical *gen* ou *gin* revient 22 fois dans le chapitre I. Il y est employé à la place des formules de l'hébreu : *Que soit... qu'il y ait... et fut...* Cela souligne ce que le livre de *Genèse* décrit bien : « le devenir, le venir-à-l'être » du monde, des hommes, de l'histoire patriarcale.

¹¹ Le livre de l'*Exode* relate dans ses quinze premiers chapitres l'épisode de la sortie des Israélites d'Égypte.

¹² Le titre grec prête cependant à confusion car ce livre ne parle qu'une seule fois des lévites (*Lv* 23:32-34). En fait, il en parle souvent indirectement, puisqu'il parle des prêtres, qui forment un clan de la tribu de Lévi, mais il les nomme *prêtres fils d'Aaron* (et non prêtres-lévites comme dans le *Deutéronome*).

¹³ En hébreu, le titre בְּמִדְבָּר (« Dans le désert ») reprend le cinquième mot du premier verset, ce qui résume bien le contenu de ce livre : il relate l'histoire du peuple hébreu dans le désert du Sinaï depuis le premier jour du deuxième mois de la 2^e année après la sortie d'Égypte jusqu'au onzième mois de la 40^e année. Certains l'ont également appelé *Sefer Va-yedabber* (« Le livre Et il parla ») d'après le premier mot. Le titre grec a été traduit dans la *Vulgate* par *Numeri*.

Ces titres des livres que nous trouvons dans le *Pentateuque* grec ne sont pas étrangères à la tradition rabbinique. Les Sages reconnaissent en effet pour les « Cinq livres de la Torah » (*Hameshet Sifrei Torah*) une deuxième série de titres très proches de ceux de la *Septante* : *Sefer Beri' at ha-Olam* (« Le livre de la création du monde »), *Sefer Yesi' at Misrayim* (« Le livre de la sortie de l'Égypte »), *Torat Kohanim* (« La Loi des prêtres »), *Homesb ha-Pequddim* (« Le livre des recensés »), *Mishneh Torah* (« La répétition de la Torah ») (Orlinsky 1974: 368).

Les titres de type (2) ou (3) sont ordinairement identiques en grec, avec quelques variations : *Rois* (מְלָכִים) est intitulé *Règnes* (*Βασιλειῶν Α-Δ*), *Chroniques* (דְּבָרֵי הַיָּמִים) est intitulé *Paralipomènes* (*Παραλειπομένων Α-Β* = « Livres ou passages omis »).

Quant aux *Psaumes*, le livre tient son nom du vocable grec ψαλμός qui signifie « chanter », mais aussi « la frappe » ou « le pincement » des cordes avec les doigts.¹⁵ Dans le codex *Vaticanus* le titre est *Ψαλμοί* (« Psaumes ») avec pour sous-titre *Βίβλος ψαλμῶν* (« Livre des psaumes »), tandis que dans l'*Alexandrinus* le titre est *Ψαλτήριον* (« Psaltérion »).¹⁶ Ce dernier terme renvoie dans la tradition grecque à un instrument à cordes pincées, le *psaltérion*, qui ressemblait à la lyre ou à une harpe de petite taille (cf. *Gen* 4:21 [LXX]). Cela montre que les psaumes sont essentiellement une prière chantée qui idéalement s'accompagne d'instruments à cordes (cf. *Ps* 4:1 ; 6:1 ; 53:1 ; 54:1 ; 60:1 ; 66:1 ; 75:1). Par la suite, sous l'influence de l'usage chrétien, le mot ψαλμός est arrivé à désigner un recueil d'« hymnes » sans aucune référence à l'accompagnement par les instruments à cordes.¹⁷

À la catégorie de titres propres à la *Septante* s'ajoutent également trois livres qui sont désignés à partir des mots contenus dans leurs premiers versets : *Ecclésiaste*, *Proverbes* et *Lamentations*.¹⁸ Ainsi, pour l'*Ecclésiaste*, le titre hébreu קהלת, désignant appa-

¹⁴ En *Deut* 17:18 on lit : « Et quand il sera monté sur son trône royal, il écrira pour lui-même dans un livre une copie de cette Loi que lui transmettront les prêtres lévites ». Or le grec traduit מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה הַזֹּאת (« copie de cette Loi ») par δευτερονόμιον (« seconde loi »).

¹⁵ Dans la *Septante*, ψαλμός traduit plus de 50 fois l'hébreu מְזֻמָּר présent dans les titres des psaumes. Le mot מְזֻמָּר (« chant accompagné d'un instrument ») vient du verbe זָמַר (« pincer »), un dérivé d'akkadien *zamāru*, dont le sens le plus courant est « chanter, jouer de la musique » (Harris *et al.* 1981²: 560).

¹⁶ Le mot ψαλτήριον est un terme utilisé dans la *Septante* pour rendre l'hébreu נָבֵל (« harpe, luth, guitare »).

¹⁷ Par exemple, en *Ps* 72:20 à la place de תְּפִלִּוֹת (« prières »), le texte grec a ὕμνοι (« hymnes ») montrant que dès l'origine la *Septante* a conçu les psaumes comme des poèmes chantés en l'honneur du Dieu. La *Vulgate* le traduit par *laudes*.

¹⁸ « Paroles de l'*ecclésiaste*, fils de David, roi d'Israël à Jérusalem » (*Eccl* 1:1) ; « Et il advint : après qu'Israël eut été emmené en captivité et que Jérusalem fut devenue déserte, Jérémie s'assit en pleurant et proféra cette *lamentation* sur Jérusalem » (*Lam* 1:1) ; « *Proverbes* de Salomon, fils de David, qui régna en Israël » (*Prov* 1:1).

remment la fonction de prédicateur ou le prédicateur lui-même (du verbe קהל « rassembler »), a été traduit dans la *Septante* par Ἐκκλησιαστής (« Homme de l'assemblée »).¹⁹ Pour les *Proverbes*, le titre hébreu מִשְׁלֵי (la racine מִשַׁל exprime l'idée de comparaison, similitude, sentence ou proverbe) a été traduit en grec par Παροιμίαι (« Proverbes »).²⁰ Par contre, pour *Lamentations*, la *Septante* semble avoir traduit non pas le titre hébreu אֵיכָה mais קִינָוָה (« chants tristes, plaintes »), qui est l'autre titre du livre attesté par la littérature rabbinique (cf. TALMUD BABYL., *Babba Bathra* 15a) et auquel correspond le grec Θρήνοι (« Chants plaintifs »).²¹

Les différents titres des livres bibliques propres à la *Septante* sont passés dans les Bibles latines. Trois d'entre eux ont été changés par Jérôme dans sa traduction de la Bible d'après le texte hébreu dont il disposait à l'époque : 1-2 *Règles* sont devenus 1-2 *Samuel* (*Samuel*), 3-4 *Règles* sont devenus 1-2 *Rois* (*Reges*), 1-2 *Paralipomènes* sont devenus 1-2 *Chroniques* (du grec χρόνος).²² Aujourd'hui, dans l'Ancien Testament, il n'y a que 9 livres dans la plupart des Bibles chrétiennes qui dépendent des titres grecs : *Genèse*, *Exode*, *Lévitique*, *Nombre*, *Deutéronome*, *Psaumes*, *Ecclésiaste*, *Lamentation*, *Proverbes*, dont 6 ont été simplement transcrits (*Genèse*, *Exode*, *Lévitique*, *Deutéronome*, *Psaumes*, *Ecclésiaste*). Nous pouvons également mentionner ici que dans les Bibles catholiques le titre de *Siracide*, autrement appelé *Ecclésiastique* dans la *Vulgate* (*Liber Ecclesiasticus*)²³, dépend de sa traduction grecque : « Sagesse de Jésus fils de Sirach ».²⁴

3. Le regroupement des livres dans le Texte Massorétique et la *Septante*

Comme pour les noms, le regroupement des livres diffère également largement entre le Texte Massorétique et la *Septante*.

Dans les Bibles hébraïques, les livres sont répartis en trois groupes : la Loi (תּוֹרָה), les *Prophètes* (נְבִיאִים) et les *Écrits* (כְּתוּבִים). Bien que les livres appartenant au premier

¹⁹ Plus tard, Jérôme reprend ce titre dans sa traduction latine, la *Vulgate* : *Ecclesiastes*, d'où dérive le français *Ecclésiaste*.

²⁰ En traduisant le terme מִשְׁלֵי par παροιμίαι, la *Septante* limite ainsi le contenu du livre à l'idée de « proverbes ». La *Vulgate* l'a rendu à son tour par *Liber proverbiorum*.

²¹ A la suite de 2 *Chron*/ 2 *Paralip* 35:25, la *Septante* a assigné ce livre au prophète Jérémie (dans le *Sinaiticus* il a le titre Θρήνοι τοῦ Ἰερεμίου). D'ailleurs, dans la *Septante*, le livre *Jérémie* est suivi de *Baruch*, *Lamentations* et la *Lettre de Jérémie* (le chapitre 6 de *Baruch* dans la *Vulgate* depuis le XIII^e siècle). La *Vulgate* a latinisé le titre grec en *Threni* et parfois le nom *Lamentationes* ou *Lamentatio Hieremiae prophetae*.

²² « Verba direrum, quod significatius cronikon totius divinae possumus appellare, qui liber apud nos *Paralipomenon* primus et secundus scribitur » (Jérôme, *Prologus Galeatus* [préface aux livres de *Samuel* et des *Rois*]).

²³ Dans quelques manuscrits latins de la Bible le titre est *Liber Iesu filii Sirach*.

²⁴ Parmi les manuscrits de la *Septante*, *Siracide* est intitulé *Sagesse de Jésus Fils de Sirach* (*Sinaiticus*, *Alexandrinus*) ou simple *Sagesse de Sirach* (*Vaticanus*).

groupe ne soient jamais transférés par les Juifs dans un autre, le deuxième et le troisième groupes ont connu toutefois certaines modifications, ce qui explique leurs actuelles subdivisions. Ainsi, pour les *Prophètes* (נְבִיאִים) il y a deux sous-groupes :

(1) les *Premiers Prophètes* (נְבִיאִים ראשונים) : *Josué, Juges, Samuel et Rois* ;²⁵

(2) les *Derniers Prophètes* (נְבִיאִים אחרונים) : *Isaïe, Jérémie, Ézéchiel* (נְבִיאִים גדלים = « les grands prophètes ») et les *Douze prophètes* (תְּרֵי־עֶשֶׂר = « les douze »).²⁶

De la même manière, parmi les *Écrits* (כְּתוּבִים) il y a trois sous-groupes :

(1) les livres de « vérité » (אמת) : *Psaumes, Job et Proverbes* ;²⁷

(2) « les cinq Rouleaux » (חֲמִשָּׁה מְגִלֹת) qui font un seul recueil : *Cantique des cantiques, Ruth, Lamentations, Ecclésiaste (= Qobéleth) et Esther* ;²⁸

(3) « les derniers écrits » (כְּתוּבִים אחרונים) : *Daniel, Esdras-Nébémie, Chroniques*.²⁹

Le passage des rouleaux aux codex impliqua pour le texte de la *Septante* non seulement la réunion dans un seul volume des écrits retenus par l'Église comme canoniques, mais aussi des choix d'agencement des livres. Par rapport au Texte Massorétique, dans les trois grands codex chrétiens de la *Septante* seulement la Loi, le premier des trois groupes, reste inchangé. Il n'en est pas de même avec les *Prophètes* et les *Écrits* (Kraft 2002: 229-233).

Selon l'édition critique de la *Septante*, les *Premiers Prophètes* sont séparés des *Derniers* par les livres poétiques : *Psaumes, Odes, Proverbes, Ecclésiaste, Cantique, Job, Sagesse, Siracide, Psaumes de Salomon*. Les *Écrits* sont entièrement distincts, les livres non poétiques étant distribués soit parmi les *Premiers Prophètes* en tant que livres historiques : *Ruth, 1-2 Paralipomènes/ 1-2 Chroniques, 2 Esdras (Esdras-Nébémie) et Esther*, soit parmi les *Derniers Prophètes* en tant que livres prophétiques : *Lamentations et Daniel*. Cette distribution est clairement due à la volonté particulière d'organiser les livres en fonction de leur caractère littéraire ou du contenu, ou bien de leurs auteurs supposés. Selon ce principe, le livre *Daniel* est rangé dans tous les codex de la *Septante* avec les grands prophètes

²⁵ Cette désignation s'explique par une tradition qui attribuait la composition de ces livres à des « prophètes », *Josué* pour le livre qui porte son nom, *Samuel* pour les *Juges* et *Samuel, Jérémie* pour les *Rois* (cf. TALMUD BABYL., *Baba Bathra* 15a).

²⁶ Le titre de « Douze » (*Trei 'Asar*) qualifie les derniers de « petits prophètes », au sens que le texte de chacun d'eux est beaucoup plus bref que celui d'*Isaïe, Jérémie, Ezéchiel*. Le TALMUD BABYL., *Baba Bathra* 14b, suggère qu'on a pris soin de les réunir parce qu'ils étaient courts et risquaient d'être perdus.

²⁷ Ils sont nommés « Livres de vérité » (*Sifrei 'Emet*), par acronyme de leurs titres hébreux.

²⁸ Chaque *meguila* est traditionnellement lue en public à la synagogue au cours de l'année : *Cantique des cantiques* à Pâque, *Ruth* à la fête de Pentecôte, *Lamentations* lors de la commémoration de la destruction du Temple, *Qobéleth (= Ecclésiaste)* à la fête du Sukkot, *Esther* à la fête de Pourim.

²⁹ Les trois « derniers écrits » (*Ketouvim 'Abaronim*) sont des écrits historico-prophétiques postérieurs.

(*Isaïe, Jérémie et Ézéchiel*), *Ruth* suit les *Juges*, tandis que les *Cantiques* sont situés après l'*Écclésiaste* (Bogaert 1993: 541-543).

Dans beaucoup de listes canoniques des Pères grecs, cet agencement propre à la *Septante* reçoit une reconnaissance explicite. Ainsi, Grégoire de Nazianze (*Poème I*, 12) et Léonce de Byzance (*Sur les hérésies II*) divisent les livres de l'Ancien Testament en trois groupes :

(1) 12 livres historiques : *Pentateuque, Jésus fils de Navé, Juges, Ruth, 1-4 Règnes, 1-2 Paralipomènes, Esdras (A et B de la Septante)*³⁰, *Esther* ;

(2) 5 livres poétiques : *Job, Psaumes, Proverbes, Écclésiaste, Cantiques des cantiques* ;

(3) 5 livres prophétiques : les *Douze prophètes, Isaïe, Jérémie, Ézéchiel, Daniel* (Dorival 1988b: 329).

De son côté, Epiphane de Salamine (*Des poids et des mesures* 22-23), suivi plus tard par Jean Damascène (*Foi orthodoxe* IV, 17), s'efforce de grouper les livres en quatre pentateuques (4 groupes de 5 livres) plus 2 livres isolés :

(1) le *Pentateuque* des 5 livres de la Loi de Moïse : *Genèse, Nombre, Lévitique, Exode, Deutéronome* ;

(2) le *Pentateuque* des 5 livres poétiques : *Job, Psaumes, Proverbes de Salomon, Écclésiaste, Cantique des cantiques* ;

(3) le *Pentateuque* des écrits ou des hagiographes : *Jésus fils de Navé, Juges avec Ruth, 1-2 Paralipomènes, 1-2 Règnes, 3-4 Règnes* ;

(4) *Pentateuque* des 5 livres prophétiques : les *Douze Prophètes, Isaïe, Jérémie, Ézéchiel, Daniel* ; et à la fin s'ajoutent *Esdras (A et B de la Septante)* et *Esther* (Dorival 1988b: 329).

Les informations fournies par ces deux listes nous montrent que le regroupement des livres dans la Bible grecque est d'origine littéraire et non historique et que l'ordre des groupes est dans une certaine mesure susceptible de variation. Le *Pentateuque* a toujours la priorité ; il est suivi du « reste d'historiques », tandis que la position des livres poétiques et prophétiques n'est pas très stable.

Dans les principaux codex grecs de la Bible, le *Vaticanus* place les livres poétiques d'abord, tandis que dans les *Sinaiticus* et *Alexandrinus*, les prophètes les précèdent. L'ordre du *Vaticanus* est soutenu par la grande majorité des Pères grecs et latins, tels Mélicon de Sardes (*Eclogai*, cité par Eusèbe dans l'*Histoire Ecclésiastique* IV, 26, 12-14), Origène (*Commentaire sur les Psaumes 1-25* cité par Eusèbe dans l'*Histoire Ecclésiastique* IV, 26, 1-2), Athanase d'Alexandrie (*Lettre Festale* 39), Augustin (*De Doctrina Christiana* II, 8, 12-13), Cyrille de Jérusalem (*Homélies catéchétiques* IV, 35), Epiphane de Salamine (*Panarion* VIII, 6, 1-4), Grégoire de Nazianze (*Poème I*, 12), Amphiloque d'Iconium (*Iambes à Séleucos* 251-319)³¹, ainsi que par les listes canoniques des Conciles de Laodicée

³⁰ Le livre 2 *Esdras* (chapitres 1-23) correspond au livre d'*Esdras* (chapitres 1-10) et de *Nébémie* (chapitre 11-23) dans le Texte Massorétique (Balzaretto 2004: 289-338).

³¹ Publiées dans les collections MIGNE et SOURCES CHRETIENNES.

(concile local tenu à Laodicée en Phrygie vers 360, canon 59-60) et de Carthage (vers 397, canon 47), celles des Constitutions Apostoliques (écrites en Syrie vers la fin du IV^e siècle, canon 85) et du patriarche Nicéphore de Constantinople (*Brève chronographie*) (McDonald 2007³: 190-240).

La tendance ultérieure de regrouper les livres de l'Ancien Testament en *Pentateuque*, livres historiques, livres poétiques et sapientiaux et livres prophétiques est donc déjà perceptible dans le codex *Vaticanus*.³² La logique d'un tel classement est celle d'avoir dans l'Ancien Testament un déroulement linéaire de l'histoire du peuple d'Israël, orientée vers la réalisation des prophéties messianiques. Le centre des Écritures est ainsi déplacé vers la venue du Christ, dont l'accomplissement fait l'objet du Nouveau Testament.³³ Si la Bible hébraïque se termine avec les *Chroniques*, cela s'explique probablement par les derniers mots du livre, qui reprennent l'édit de Cyrus où les juifs sont invités à « monter » à Jérusalem pour reconstruire le Temple.³⁴ Le canon hébreu est donc orienté vers le retour des juifs à Jérusalem (Ska 2011: 105-106).

4. L'ordre des livres dans le Texte Massorétique et la *Septante*

Dans l'édition critique de la *Septante*, le *Pentateuque* est le seul groupe de livres qui garde l'ordre interne de la Bible hébraïque. Pour les autres groupes, il y a des changements assez importants qui reflètent la diversité d'ordre dans les principaux codex grecs. Ces changements peuvent être également attribués aux influences des listes canoniques de certains conciles ou Pères de l'Église (McDonald/ Sanders 2002: 439-444).

Dans le groupe des livres historiques, on retrouve dans un premier temps l'ordre des Premiers Prophètes selon le Texte Massorétique : *Josué*, *Juges*, *Samuel* et *Rois*, avec une exception notable : *Ruth* est toujours placé après *Juges*.³⁵ Dans la Bible hébraïque, *Ruth* figure parmi les Écrits et, selon le TALMUD BABYL., *Baba batra* 14b-15a, il est même placé en tête avant les *Psaumes*. L'insertion de *Ruth* dans la *Septante* entre *Juges* et

³² Dans le *Vaticanus*, l'Ancien Testament s'achève avec les prophètes dont *Daniel* est le dernier livre, dans le *Sinaiticus* avec les livres poétiques et *Job* se trouve à la fin, dans l'*Alexandrinus* se trouvent aussi les livres poétiques mais avec *Siracide* à la fin, suivi par les *Psaumes de Salomon*.

³³ Par contre, la tradition juive continuera de garder une vision concentrique du canon biblique : la Loi représentant le cœur de la révélation reçue par Moïse, les Prophètes apportant une actualisation à celle-ci, et les Écrits constituant un complément où s'exprime notamment la louange d'Israël (Millet/ Robert 2001: 5).

³⁴ « Ainsi parle Cyrus, roi de Perse : “ Tous les royaumes de la terre, le Seigneur, le Dieu des cieux, me les a donnés et il m'a chargé lui-même de lui bâtir une Maison à Jérusalem, qui est en Juda. Lequel d'entre vous provient de tout son peuple ? Que le Seigneur son Dieu soit avec lui et qu'il monte (וַיָּשָׁב)...” » (2 *Chron* 36:23).

³⁵ L'ensemble des 8 premiers livres historiques (le *Pentateuque*, *Josué*, *Juges* et *Ruth*) est appelé l'*Octateuque* (« L'ensemble de 8 volumes »).

Règles peut s'expliquer par le souhait de faciliter la transition entre ces deux livres en proposant une sorte de légende sur l'origine de la famille davidique.³⁶

La liste continue avec 11 livres, dont 4 proviennent du groupe des Écrits du Texte Massorétique : *1-2 Paralipomènes/ 1-2 Chroniques*³⁷, *Esdras B/ Esdras-Néhémie* et *Esther*³⁸, tandis que les 7 autres sont propres à la *Septante* : *Esdras A, Judith, Tobit, 1-4 Maccabées*. Cette disposition des livres historiques semble être inspirée par le codex *Sinaiticus* et elle cherche à privilégier l'ordre chronologique des événements. L'histoire d'Israël est ainsi racontée de Josué jusqu'aux temps des Maccabées. La proximité d'*Esther* à *Judith* dans beaucoup de listes est peut-être due aux circonstances : dans les deux livres la figure centrale est une femme.³⁹

Dans le groupe des livres poétiques et sapientiaux, l'ordre de la *Septante* est très différent et en même temps intéressant par rapport au texte hébreu.

Dans le Texte Massorétique, les livres formant les Écrits sont au nombre de 11 : *Psaumes, Proverbes, Job, Cantiques, Ruth, Lamentations, Qobéleth, Esther, Esdras-Néhémie, Daniel, 1-2 Chroniques*. Mais cet ordre des livres a été moins stable que celui de la Loi et des Prophètes. Ainsi, on trouve dans le TALMUD BABYL. une liste qui semble suggérer un autre ordre chronologique : *Ruth, Psaumes, Job, Proverbes, Qobéleth, Cantique des cantiques, Daniel, Esther, Esdras-Néhémie et Chroniques*.⁴⁰ D'autres manuscrits hébreux placent cependant les *Psaumes* en première position, suivis ensuite par *Job, Proverbes, Ruth, Cantiques, Qobéleth, Lamentations, Esther, Daniel, Esdras-Néhémie et Chroniques* en dernier.⁴¹ Dans d'autres encore, les *Chroniques* sont suivies par les *Psaumes, Job,*

³⁶ On peut d'ailleurs remarquer de quelle manière le début du *Ruth* établit un lien avec le livre des *Juges* en mentionnant « le temps du gouvernement des juges » (*Rut* 1:1).

³⁷ Placer les *Chroniques* après les *Rois* paraît familier et logique, parce qu'il s'agit pratiquement de récits qui se suivent, mettant en scène des souverains et des guerres de la période monarchique.

³⁸ Le texte grec d'*Esther* possède des suppléments – équivalents à cinq chapitres – qui sont cohérents avec la traduction grecque, et non avec l'original hébreu. Les différences sont telles entre les deux textes que la *TOB* et la nouvelle édition de la *CEI* donne la traduction de l'un et de l'autre.

³⁹ L'ordre actuel de la *Septante* (*Esther, Judith et Tobie*) se retrouve dans *Vaticanus* et la plupart des manuscrits grecs, tandis que *Sinaiticus* et *Alexandrinus* ont *Esther, Tobie et Judith* (Bogaert 2009: 49).

⁴⁰ Selon la tradition rabbinique, *Ruth* appartient à l'époque des juges et est écrit par *Samuel* ; les *Psaumes* sont attribués pour une grande partie à David ; *Job* est écrit par Moïse, mais il n'est pas placé en tête des Écrits « parce qu'il ne convient pas de commencer par des événements malheureux » ; *Proverbes, Qobéleth* et *Cantique des cantiques* sont attribués à Salomon, mais c'est le roi Ezéchias et ses assistants qui les ont écrits ; *Lamentations* sont écrites par Jérémie ; *Daniel* et *Esther* se situent durant l'époque de l'exil et sont écrits par les membres de la Grande Assemblée ; *Esdras-Néhémie* et *Chroniques* sont écrits par Esdras après le retour de l'exile (TALMUD BABYL., *Baba Bathra* 14b-15a).

⁴¹ C'est l'ordre de la tradition babylonienne qu'on trouve dans le codex *Oriental* 2201 de 1246, et généralement dans beaucoup de manuscrits et éditions imprimées (Ginsburg 1897: 6-7).

Proverbes, Ruth, Cantiques, Qobéleth, Esther, Daniel et Esdras-Néhémie.⁴² C'est seulement à une époque tardive qu'on a regroupé *Ruth, Cantique, Qobéleth, Lamentations* et *Esther* en une collection de « cinq rouleaux » (*Megillot*), à cause de la coutume consistant à les lire à l'occasion de certaines fêtes.⁴³

De ce groupe de 11 Écrits du Texte Massorétique on retrouve dans la *Septante* seulement 5 livres parmi les livres poétiques et sapientiaux : *Psaumes, Proverbes, Ecclésiaste, Cantique des cantiques* et *Job*. A ceux-ci s'ajoutent 3 écrits propres à la *Septante* : *Sagesse de Salomon, Sagesse de Sirach (Ecclésiastique)* et *Psaumes de Salomon*. Dans les grands codex grecs, les *Psaumes* sont généralement suivis par trois livres considérés comme œuvres du roi Salomon : *Proverbes, Ecclésiaste* et *Cantique des cantiques*, auxquels s'ajoute le livre de *Job*.⁴⁴ L'*Ecclésiastique*, la *Sagesse de Salomon* et les *Psaumes de Salomon* sont des livres non retenus dans le canon hébreu. Leur présence ici pourrait s'expliquer par le fait que la tradition chrétienne a souvent attribué la paternité de ces livres au roi Salomon qui « prononça trois mille proverbes, et ses chants sont au nombre de mille cinq » (*1 Rois* 5:12).⁴⁵ Nous remarquons aussi que dans les trois codex, le *Psautier* se conclue avec le Ps 151.⁴⁶ Et d'après l'*Alexandrinus*, au *Psautier* s'ajoutent les 14 *Odes* ou *Cantiques* tirées des autres livres de l'Ancien et du Nouveau Testament ou de composition chrétienne.⁴⁷ Ce regroupement s'explique par l'usage liturgique de ces textes.

⁴² C'est l'ordre de la tradition de Tibériade qui se retrouve dans le codex d'Alep de 925/ 930, le codex *Leningrad* de 1009, le traité médiéval de grammaire *Adath Deborah* de 1207 et le manuscrit *Harley 5710-5711* de 1230 (Ginsburg 1897: 6-7).

⁴³ L'ordre des cinq *megillot* est toutefois également peu stable ; selon la chronologie traditionnelle (*Ruth, Cantiques, Qobéleth, Lamentations, Esther*) ou l'emploi liturgique (*Cantiques, Ruth, Lamentations, Qobéleth, Esther*). L'organisation de l'usage liturgique des cinq rouleaux et la dénomination qui leur a été donnée à la suite de cet usage liturgique datent environ des V^e-VI^e siècle *ap. J.C.* (Ginsburg 1897: 4).

⁴⁴ On note en Occident la tendance à regrouper *Job* avec *Esther, Tobit* et *Judith* en formant ainsi un sous-groupe des livres historiques. C'est d'ailleurs l'ordre de la *Vulgate* qui a été confirmé dans les listes approuvées par le Concile de Florence, Trente et Vatican II. Dans le canon des Églises syriaques, *Job* suit après le *Pentateuque* car selon la tradition rabbinique Moïse serait l'auteur du livre (TALMUD BABYL., *Baba Batra* 14b-15a).

⁴⁵ Dans la liste des 44 livres de l'Ancien Testament approuvée par le concile de Carthage en 397, cinq livres sont attribués à Salomon : *Proverbes, Ecclésiaste, Cantiques, Sagesse* et *Siracide*, canon 47 (DENZINGER, n^o. 186. 213).

⁴⁶ Athanase d'Alexandrie (*Lettre à Marcellinus* 14 et 25) est le premier à parler de ce psaume supplémentaire « hors numérotation » en l'attribuant à David.

⁴⁷ Les 14 *Cantiques* (ou *Odes liturgiques*) se divisent en deux catégories : (a) les 10 *Cantiques* présents dans l'Ancien Testament (*Ex* 15:1-19, *Deut* 32:1-43, *1 Rois* 2:1-10, *Hab* 3:2-19, *Jonah* 2:3-10, *Is* 5:1-9 ; 26:9-20 ; 38:10-20, *Dan* 3:26-45 ; 3:52-88) ; (b) les 4 *Cantiques* qui sont absents de l'Ancien Testament et dont l'origine est diverse : la *Prière de Manassé* (une reconstruction de la prière mentionnée en *2 Chron* 33:18) ; le *Magnificat*, le *Nunc dimittis* et le

En ce qui concerne le groupe des livres prophétiques, on note dans l'édition critique de la *Septante* trois changements d'ordre par rapport au Texte Massorétique.⁴⁸

(1) Le premier changement réside dans le fait que l'ensemble des douze petits prophètes est placé avant *Isaïe*, *Jérémie* et *Ézéchiel*. Ce changement correspond aux codex *Alexandrinus* et codex *Vaticanus*.

(2) Le deuxième changement concerne l'ordre interne des douze petits prophètes. Pour les prophètes de la première moitié du groupe, l'ordre hébraïque est *Osée*, *Joël*, *Amos*, *Abdias/Obadia*, *Jonas*, *Michée*, tandis que la *Septante* a *Osée*, *Amos*, *Michée*, *Joël*, *Abdias/Obadia*, *Jonas*.⁴⁹ L'ordre de la *Septante* confirmée par les trois codex semble plus cohérent. D'une part, les quatre premiers prophètes respectent une organisation géographique allant du Nord (*Osée*, *Amos*) au Sud (*Joël*) en passant par *Michée*, qui s'adresse à l'un et l'autre et occupe de cette façon une place intermédiaire. D'autre part, la séquence des trois prophètes s'adressant aux nations (*Abdias*, *Jonas*, *Naboum*) n'est pas interrompue.⁵⁰

(3) Enfin, le troisième changement se trouve dans le groupe des trois grands prophètes. La *Septante* suit l'ordre qu'on retrouve aujourd'hui dans le Texte Massorétique : *Isaïe*, *Jérémie* et *Ézéchiel*, mais elle élargit le groupe avec *Daniel*.⁵¹ Au livre de *Jérémie* s'ajoutent les *Lamentations* ainsi que *Baruch* et la *Lettre de Jérémie*, deux écrits qui ne figurent que dans la *Septante*.

Benedictus (provenant du Nouveau Testament) ; enfin, *l'Hymne du matin* (une création de l'Église ancienne, du II^e siècle *ap.* J.C.).

⁴⁸ Si l'ordre des livres à l'intérieur des douze petits prophètes reste constant dans la tradition du Texte Massorétique, on observe qu'il varie considérablement pour les grands prophètes. Cela peut s'expliquer par la volonté de les ranger selon la longueur des textes ou selon la chronologie des auteurs (Goswell 2008).

⁴⁹ Bogaert (1993: 632) signale toutefois les exceptions suivantes : « De nombreux manuscrits du groupe lucanique ont aligné l'ordre sur celui de l'hébreu. Il n'y a pas ici de témoin grec de la recension hexaplaire, mais cette recension suivait l'ordre de l'hébreu. C'était déjà le cas du rouleau du Nahal Hever (R 943), qui a la séquence Jonas-Michée. *V* et 456 ont l'ordre *Osée*, *Amos*, *Joël*, *Abdias*, *Jonas*, *Michée*. Le *Ms 86* et le copte (sah., achm.) ont l'ordre *Osée*, *Joël*, *Amos*, *Michée*, *Abdias*, *Jonas* (*Nabum* manque dans 86). Ces deux dernières dispositions paraissent témoigner d'un alignement incomplet sur l'hébreu (déplacement de *Michée* dans *V*, de *Joël* dans 86) ».

⁵⁰ Il est possible que l'ordre de la *Septante* soit antérieur à celui du Texte Massorétique. Un manuscrit de Qumrân (4QXIIa) atteste un ordre différent de celui de la *Septante* et du Texte Massorétique ; *Jonas* figure après *Malachie* (Macchi 2009).

⁵¹ Le livre de *Daniel* n'est pas à proprement parler un livre prophétique. Il s'agit plutôt d'une apocalypse. Néanmoins, *Daniel* est classé parmi les Prophètes à Qumrân, puisque le *Florilège* de 4Q 174 parle du « livre de *Daniel* le prophète » ; *Mat* 24:15 cite un passage de « *Daniel* le prophète » ; 4 *Macc* 18:10-19 fait référence à *Daniel* (v. 12-13) et aux *Psaumes* sous la catégorie de la Loi et des Prophètes (v. 10).

Comme nous pouvons le constater, les trois grands codex de la *Septante* connaissent une grande variété au niveau de l'ordre des livres à l'intérieur de chaque groupe. L'édition critique de la *Septante* n'est que le résultat de leur harmonisation sur l'influence des listes canoniques de certains conciles ou Pères de l'Église du I^{er} millénaire. À l'exception de livres prophétiques, l'ordre des livres correspond *grosso modo* à celui des nos Bibles modernes. Cela signifie que l'ordre final des livres de ce groupe n'a été fixé que bien plus tard. En effet, c'est seulement vers les XII^e et XIII^e siècles (entre 1170 et 1210 environ) que tout le corpus biblique commence à être réuni en un seul volume. Jusqu'à cette époque, on trouve le plus souvent dans l'Église des volumes indépendants des livres bibliques, dont les textes étaient utilisés dans les services liturgiques. Ces livres indépendants pouvaient être rangés sur une étagère selon n'importe quel ordre, mais lorsqu'il fut question de faire de la Bible un livre unique, le problème de l'ordre des livres se posa sérieusement. C'est donc le copiste des manuscrits bibliques qui a créé la tradition d'ordre qui va s'imposer comme norme avec les premières Bibles complètes. C'est le cas des ainsi dites « Bibles latines de Paris du XIII^e siècle » qui incluent en un volume tous les livres dans un ordre très semblable à celui que nous connaissons aujourd'hui.⁵² Par la suite, l'expression *Bible de Paris* a été souvent utilisée pour désigner l'ordre révisé des livres bibliques.⁵³

5. Le nombre de livres dans le Texte Massorétique et la *Septante*

La Bible hébraïque compte 24 livres canoniques : 5 pour la Loi, 8 pour les Prophètes et 11 pour les Écrits. Ces livres correspondent aux 39 livres de l'Ancien Testament reconnus par tous les chrétiens comme canoniques. La différence entre les deux nombres s'explique par le fait que plusieurs écrits considérés comme un seul livre dans la tradition juive sont distincts dans la *Septante* : 1-2 *Samuel*, 1-2 *Rois*, les 12 prophètes, *Esdras-Néhémie*, 1-2 *Chroniques*.⁵⁴ À travers la *Vulgate*, cette division des livres de la *Septante* va s'imposer dans toutes les Bibles chrétiennes. Elle pénètre même dans les Bibles hébraïques du XVI^e siècle, notamment dans les éditions de Daniel Bomberg

⁵² De nombreuses Bibles de la première moitié du XIII^e siècle, en particulier celles qui furent copiées hors de Paris, témoignent des incertitudes sur l'ordre des uns ou des autres de ces livres. Ainsi, la Bible latine, texte dit de l'Université, du XIII^e siècle (Hamel 2002: 120-121).

⁵³ Quoi qu'il en fût de la qualité du texte parisien, la Bible avait atteint sa vraie maturité dans la seconde moitié du XIII^e siècle. Pour la première fois, la Bible correspondait à un corpus organique et unifié selon un ensemble plus ou moins concerté de règles empiriques. Le texte ainsi rectifié préparait directement celui de l'édition de Gutenberg de 1542. L'ordre des livres de la Bible de Paris sera repris aussi dans la liste des livres canoniques établie par le Concile de Trente (Paul 2007: 343-351).

⁵⁴ Cette division des livres qu'on trouve dans les codex de la *Septante* peut bien être due à la longueur des textes : l'alphabet grec contient des consonnes et des voyelles ; ainsi, le texte grec, plus long que son original hébreu, ne pouvait plus être contenu dans un seul rouleau comme auparavant.

(Venise, 1516-1517) et de Jacob Ben Hayim (Venise, 1524-1525), qui serviront de base à toutes les Bibles hébraïques postérieures.

Le nombre réduit de 24 livres a été généralement reçu par la tradition juive seulement après la clôture du canon hébraïque.⁵⁵ Néanmoins, à la fin du I^{er} siècle *ap.* J.C., Flavius Josèphe⁵⁶ atteste de l'existence d'une collection de seulement 22 livres qui devaient être distingués d'autres livres à cause de leur origine divine. A la même époque, il existe également l'information de l'existence dans le judaïsme d'un recueil de 24 livres saints. Selon le livre de *4 Esdras* (un récit sémitique tardif daté entre 90-120 et dont l'original est perdu), toutes les Écritures avaient disparu d'Israël après le retour de l'Exil babylonien (587-538 *ante* J.C.). La mission d'Esdras et de son équipe aurait alors consisté à réécrire les 70 livres « pour les transmettre aux sages » d'Israël ainsi que les 24 livres destinés à être publiés (*cf.* *4 Esdr* 14:37-48). Cette tradition de 24 livres sera par la suite appuyée par le témoignage du *Talmud* et de la littérature rabbinique : dans les écrits juifs, le corpus des livres sacrés était connu sous le nom de « vingt-quatre livres » (Trublet 1990). Au V^e siècle, le TALMUD BABYL., *Baba batra* 14b-15a⁵⁷, présente cette liste officielle des 24 livres canoniques et donne également l'ordre dans lequel ils se suivent dans les trois parties de la Bible hébraïque.

Cependant, dans plusieurs témoignages chrétiens des III^e et IV^e siècles, le nombre de 24 livres de l'Ancien Testament continue à être ramené à 22, afin de correspondre au nombre de lettres de l'alphabet hébreu. C'est ainsi chez Méliton de Sardes (*Eclogai* cité par Eusèbe dans l'*Histoire Ecclésiastique* IV, 26, 12-14), Origène (*Commentaire sur les Psaumes 1-25* cité par Eusèbe dans l'*Histoire Ecclésiastique* VI, 25, 1-2), Athanase d'Alexandrie (*Lettre Festale* 39), Cyrille de Jérusalem (*Homélies catéchétiques* IV, 35), Epiphane de Salamine (*Panarion* 8, 6, 1-4), Grégoire de Naziance (*Poème* I, 12), Amphiloque d'Iconium (*Iambes à Séleucos* 251-319), Rufin d'Aquilea (*Explanatio Symbolorum* 34-36), Jérôme (*Préface aux livres de Salomon*)⁵⁸, ainsi que dans la liste du Concile de Laodicée (concile local tenu à Laodicée en Phrygie vers 360, canon 59-60). La différence entre 22 et 24 livres est due à la façon de compter *Ruth* et *Lamentations*

⁵⁵ Selon la théorie dominante depuis Graetz (1871), *ap.* Pury (2009), les trois parties du canon hébraïque se sont constituées successivement : la *Torah* vers 400 et 330 *ante* J.C., les *Nebiim* vers 200 *ante* J.C., les *Ketubim* vers 100 *ap.* J.C.

⁵⁶ « Ce sont d'abord les livres de Moïse, au nombre de cinq [...] les prophètes qui vinrent après Moïse ont raconté l'histoire de leur temps en treize livres. Les quatre derniers contiennent des hymnes à Dieu et des préceptes moraux pour les hommes » (*Contre Apion* 1, 38-42).

⁵⁷ La liste ne dit rien du premier groupe de la Loi (*Torah*), mais comme elle parle de 24 livres au total, cela signifie qu'elle inclut aussi ces cinq livres selon l'ordre du Texte Massorétique.

⁵⁸ Publiées dans les collections MIGNE et SOURCES CHRETIENNES.

(Vallin 1990). Ou bien on en fait deux livres indépendants, ou bien *Ruth* est considéré comme un appendice des *Juges*, tandis que *Lamentations* est associé à *Jérémie*.⁵⁹

Bien que dans leurs listes des livres canoniques de l'Ancien Testament les auteurs chrétiens donnent le nombre de 22 livres, il faut néanmoins noter que les titres, le regroupement et l'ordre interne des livres dans chaque groupe suivent toutes les particularités de la *Septante*. Ceci est valable également pour le texte, ce qui veut dire qu'*Esther* comprend des ajouts grecs absents de l'original hébreu ; que *Daniel* ne fait qu'un seul livre avec la *Prière d'Azarias* et le *Cantique des trois enfants* (*Dan* 3:24-90), l'*Histoire de Susanne* (*Dan* 13) et le *Bel et le Dragon* (*Dan* 14)⁶⁰ ; que *Jérémie* inclut *Baruch* et la *Lettre* ; que 1-2 *Esdras* correspondent à *Esdras A* et *B* de la *Septante* ; que le *Psautier* se termine avec le *Psaume 151*.

Dans l'édition critique de la *Septante*, à côté de ces 39 livres du Texte Massorétique il y a 15 livres supplémentaires qui n'ont pas été retenus dans le canon hébraïque : *Tobit*, *Judith*, *Sagesse*, *Siracide*, *Baruch*, *Lettre de Jérémie*, 1-4 *Maccabées*, 3 *Esdras*, *Odes*, *Psaume de Salomon*, *Histoire de Susanne*, *Bel et le Dragon*. Ces textes transmis seulement par la *Septante* proviennent du judaïsme (au niveau écriture, lecture et traduction).⁶¹ Après la clôture du canon hébraïque, ces textes ont continué à être lus dans l'Église, ce qui explique d'ailleurs leur présence dans les trois grands codex (*Vaticanus*, *Sinaiticus* et *Alexandrinus*). Cependant, il n'y a pas deux codex qui contiennent exactement le même nombre de livres ou qui les disposent dans le même ordre. En fonction de leur contenu, ces textes se trouvent dans les divers groupes des livres de la *Septante*, à l'exception du *Pentateuque*.

⁵⁹ Le TALMUD BABYL., *Baba Batra* 14b-15a, affirme que les livres des *Juges* et *Ruth* sont l'œuvre de Samuel ; compter *Juges* et *Ruth* pour un livre n'a rien d'absurde dans le judaïsme. Le même texte attribue à Jérémie son livre, les *Rois* et les *Lamentations* ; un regroupement entre *Jérémie* et *Lamentations* est également permis.

⁶⁰ Dans l'édition critique de la *Septante*, *Daniel* est accompagné lui aussi de deux longues additions : *Suzanne* et *Bel et le Dragon*. Cependant, *Daniel* comporte cinq prières et récits inconnus du Texte Massorétique incorporés selon les codex directement dans le texte ; ces additions sont : *La prière d'Azarya* (3:26-45) ; *Le cantique des trois jeunes gens* ou *des créatures* (3:52-90), avec un petit récit de transition (3:46-5) ; *Histoire de Suzanne* (13) ; *Histoire de Bel* (14:1-22) ; *Histoire du Dragon* (14:23-42).

⁶¹ Livres ou ajouts traduits à partir d'un original hébreu : *Psaume 151* (?), *Manassé* (?), *Baruch* (1:1-3:8), *Prière d'Azarias* (*Dan* 3:26-45), *Histoire des trois jeunes* (*Dan* 3:24-25), *Cantique des trois jeunes* (*Dan* 3:52-90), *Esdras A*, 1 *Maccabées*, *Siracide*, *Judith*, *Tobit* (13), *Psaumes de Salomon*. Livres ou ajouts traduits à partir d'un original araméen : *Esther* (1: 1a-1s ; 4:17a-17z ; 5:1a-1f ; 5:2ab ; 10:3a-31), *Histoire de Susanne* (?), *Bel et le Dragon*, 2 *Maccabées* (1:1-2:18), *Tobit* (sauf 13). Livres ou ajouts composés directement en grec : *Esther* (3:13a-13g ; 8:12a-12x), *Odes* (9, 13 et 14), *Baruch* (3:9-fin), *Lettre de Jérémie* (?), 2 *Maccabées* (2:19-fin), 3-4 *Maccabées* (Dorival 1988a: 84-85).

6. La *Septante*, pont entre le canon hébreu et le canon chrétien de la Bible

Après l'analyse des « écarts » existants entre le Texte Massorétique et la *Septante*, nous pouvons terminer avec une brève considération sur l'importance de la *Septante* dans la fixation du canon chrétien de la Bible. Souvent oubliée dans les études théologiques, la *Septante* est en effet au cœur du problème et mérite toute notre attention. Comme nous l'avons vu, le texte de l'Ancien Testament, tout en étant traduit à partir de l'original hébreu, continue à maintenir la structure de sa première traduction grecque.⁶² Tout ceci s'explique par le fait que les premiers chrétiens ont reçu les écritures hébraïques dans leur forme grecque. Les différences d'ordre, regroupement et nombre des livres de l'Ancien Testament à l'intérieur des grands codex nous rappellent justement qu'on était encore dans une phase de délimitation du canon chrétien de la Bible. Néanmoins, une fois que l'Église a ajouté aux livres de la *Septante* ses propres Écritures, nous pouvons déjà parler d'un premier corpus normatif de livres : l'Ancien et le Nouveau Testament. Par la suite, la réunion de ces deux textes à l'intérieur d'un même livre aura comme résultat la création d'un cadre rédactionnel typiquement chrétien qui laisse place à beaucoup d'interprétations.⁶³

BIBLIOGRAPHIE

A. Sources et ouvrages de référence

BHS = *Biblia Hebraica Stuttgartensia...*, Rudolf Kittel *et al.* (eds.), Stuttgart : Deutsche Bibelstiftung, 1977.

CEI = *La Sacra Bibbia*, testo ufficiale CEI, Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 2008.

DENZINGER = Heinrich Joseph Dominicus Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg im Breisgau : Herder, 1913³⁷ [Würzburg 1854] (On-line : <http://catho.org/9.php?d=g0>, consulté le 2016.02.08).

MIGNE = J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Imprimerie catholique, Paris, 1857-1866; *Patrologiae cursus completus Series Latina*, Imprimerie catholique, Paris, 1844-1864.

SOURCES CHRETIENNES = http://www.sources-chretiennes.mom.fr/index.php?pageid=volumes_parus.

TALMUD BABYL. = *Babylonian Talmud : Codex Florence (Florence National Library. II. I. 7-9). The earliest dated Talmud manuscript...*, 3 vol., including an introduction by David Rosenthal, Jerusalem : Makor Publishing, 1972

TOB = *Traduction Œcuménique de la Bible*, Paris : Éditions du Cerf, 2010.

B. Littérature secondaire

Balzaretti, Claudio, 2004, « *Esdra-Neemia* : bilancio di fine secolo », dans *Rivista biblica* 52/ 3, Bologna, 289-338.

⁶² Quelques éditions françaises de la Bible s'écartent de cette forme et lui préfèrent celle de la Bible hébraïque : TOB, *Français courant*, Bible Bayard.

⁶³ Vogels (2003: 298) considère que « ceci est sans aucun doute également le résultat d'une planification voulue et intentionnelle ».

- Barthélemy, Dominique, 1982, *Critique textuelle de l'Ancien Testament. 1. Josué, Judges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras Nébémie, Esther* (« Orbis biblicus et orientalis », 50/ 1), United Bible Societies, Fribourg: Editions universitaires/ Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bogaert, Pierre-Maurice, 1993, « Septante et versions grecques », dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, fasc. 68, Paris : Letouzey & Ané, 536-692.
- Bogaert, Pierre-Maurice, 2009, « Le *Vaticanus 1209* témoin du texte grec de l'Ancien Testament », dans Patrick Andrist (éd.), *Le manuscrit B de la Bible (Vaticanus graecus 1209). Introduction au facsimilé. Actes du Colloque de Geneve (11 juin 2001)* (« Histoire du texte biblique », 7), Lausanne : Éditions du Zèbre, 47-76.
- Dorival, Gilles, 1988a, « L'achèvement de la Septante dans le judaïsme. De la faveur au rejet », dans Marguerite Harl *et al.* (éd.), *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien, Initiations au christianisme ancien*, Paris : Éditions du Cerf, 83-128.
- Dorival, Gilles, 1988b, « La Septante dans le monde chrétien. Canon et versions », dans Marguerite Harl *et al.* (éd.), *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien, Initiations au christianisme ancien*, Paris : Éditions du Cerf, 321-334.
- Ginsburg, Christian D., 1897, *Introduction of the Massoretico-critical edition of the Hebrew Bible*, London : Trinitarian Bible Society (New York : KTAV, 1966).
- Goswell, Greg, 2008, « The Order of the Books in the Hebrew Bible », dans *JETS* 51/ 4, 673-688.
- Graetz, Heinrich, 1871, « Der alttestamentliche Kanon und sein Abschluss », in Heinrich Graetz, *Kohélet, oder der Salomonische Prediger übersetzt und kritisch erläutert*, Leipzig : O. Leiner, 147-173.
- Hamel, Christopher de, 2002, *La Bible. Histoire du livre*, Paris : Phaidon.
- Harris, Robert L. *et al.* (éd.), 1981², *Theological Wordbook of the Old Testament*, vol. 1, Chicago : Moody Press.
- Kraft, Robert A., 2002, « The Codex and Canon Consciousness », dans Lee Martin McDonald, James A Sanders (éd.), *The Canon Debate*, Peabody : Hendrickson Publishers, 229-233.
- Macchi, Jean-Daniel, 2009, « Les douze petits prophètes », dans Thomas Römer *et al.* (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament* (« Le Monde de la Bible », 49), Genève : Labor et Fides, 459-461.
- McDonald, Lee Martin, 2007³, *The Biblical Canon: Its Origin, Transmission and Authority*, Peabody : Hendrickson Publishers.
- McDonald, Lee Martin/ Sanders, James A. (éd.), 2002, *The Canon Debate*, Peabody : Hendrickson Publishers.
- Millet, Olivier/ Robert, Philippe de, 2001, *Culture biblique*, Collection Premier Cycle, Paris : PUF.
- Munteanu, Ștefan, 2010, « Quel canon pour l'Ancien Testament ? », dans Gérard Billon *et al.* (éd.), *L'aventure de la TOB. Cinquante ans de traduction œcuménique de la Bible*, Paris : Éditions du Cerf – Bibli'O, 89-114.
- Orlinsky, Harry M., 1974, *Essays in Biblical Culture and Bible Translation* (« Library of Biblical Studies »), New York : KTAV.
- Paul, André, 2007, *La Bible et l'Occident. De la bibliothèque d'Alexandrie à la culture européenne*, Paris : Bayard.
- Pury, Albert de, 2009, « Le canon de l'Ancien Testament », dans Thomas Römer *et al.* (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament* (« Le Monde de la Bible », 49), Genève : Labor et Fides, 19-41.

- Schenker, Adrian/ Hugo, Philippe, 2005, « Histoire du texte et critique textuelle de l'Ancien Testament dans la recherche récente », dans Adrian Schenker, Philippe Hugo (éd.), *L'enfance de la Bible hébraïque* (« Le Monde de la Bible », 52), Genève : Labor et Fides, 11-33.
- Ska, Jean-Louis, 2011, *Le Livre scellé et le Livre ouvert. Comment lire la Bible aujourd'hui ?*, Paris : Bayard.
- Trublet, Jacques, 1990, « Constitution et clôture du canon hébraïque », dans Christoph Theobald (éd.), *Le Canon des Écritures. Études historiques, exégétiques et systématiques* (LD, 140), Paris : Éditions du Cerf, 77-187.
- Vallin, Pierre, 1990, « La formation de la bible chrétienne », dans Christoph Theobald (éd.), *Le Canon des Écritures. Études historiques, exégétiques et systématiques* (LD, 140), Paris : Éditions du Cerf, 189-236.
- Vogels, Walter, 2003, « La structure symétrique de la Bible chrétienne », dans J.-M. Auwers, H. J. de Jonge (éd.), *The Biblical Canons* (« Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium », 163), Leuven : Leuven University Press, 295-308.

***THE SONG OF SONGS* IN SECULAR AND SACRAL CONTEXTS OF THE ANCIENT NEAR EAST**

Irena AVSENIK NABERGOJ
University of Ljubljana
irena.avsensik-nabergoj@guest.arnes.si

Summary The *Song of Songs* uses rich imagery, loaded with symbolism and wordplay, to convey intimate feelings and attitudes, full of passion and longing, love and sadness, in the simple form of dialogue between lover and beloved by exchanging most refined expressions of love. Goethe perceived it as “the most tender, inimitable expression of passionate, graceful love that has been transmitted to us” (GOETHE 2010, p. 177). The picturesque style of the *Song of Songs* is rich in metaphors from the nature (for instance 2:8-17; 7:11-13), images of plants, fruits, produces of the field and animals that emphasize the originality of the song, reveal the beauty of nature and a genuine sense of the natural. The words, selected from the literary tradition, derive from common experience and have an intrinsic relation to the objects they designate. The alternation of nearness and distance and the metaphors of admiration of the lovers intensify the moments of mutual dedication. Among the great collections of parallel love poetry from great cultures and ages, the literatures of ancient Mesopotamia and Egypt are the most pertinent for comparison with the *Song of Songs*. They constitute completely religious love poems reserving a special place in the heart for ordinary human creatures.

The collections of ancient and more modern love poetry, speaking of the universal pleasures and pains of love in relation to deities and humans, manifest the same literary genres and an elevate style in uniquely expressing delicate emotions. Striking similarities between the old and the new literary creations within a common cultural space justify theories of mutual influence of traditions. The similarities between the *Song of Songs* and the love poetry from Southeast Asia and India are, however, evidence of the common experience of love, rather than of mutual influence. The reality of love and its opposites inspires commonplaces in love experience and love language. *Song of Songs* lies in the love experience itself. Given the universal reality of love and the plurality of moral and literary perceptions throughout ages, both under anthropological and sacral aspects, the history of interpretation provides “an archaeology of the emotions” and illuminates many of the attitudes of peoples and individual interpreters to the experience of longing and love fulfilment.

Keywords: *Song of Songs*, dialogue structure, reality of love experience, truth in moral attitudes, similarity in literary creations, tradition and innovation.

The *Song of Songs* (SONG) is a unique work in terms of content, literary form and the history of its interpretation; it is a song in the full sense of the word, because, in a

BJV (2014)

simple, sensual and passionate way, it is about love – the most universal and most powerful capacity of the human nature. Its content, its folk literary form and its place in the biblical canon account for the reason why no other literary work has given rise to so many different views. Sometimes these views are complementary, sometimes they are mutually exclusive. In early 2nd century A.D., the famous Jewish scholar Rabbi Akiba called it the “holy of holies” (*qōdeš qōdāšīm*).¹ (Its sensuality, on the one hand, and its place in the canon of Scripture, on the other, are factors that stoked a conflict of views within between the autonomous secular eroticism in the “literal sense” and the allegorical interpretation of Jewish and Christian religious traditions.

1. Lyrical Unity of Composition and Aspects of Interpretation

The eight chapters of the song have the basic structure of a dialogue between two lovers; occasionally, this dialogue includes an assembly of young girls. The man and woman long for each other, they praise each other, and they seek each other. This theme and basic dialogue form guarantee the unity and internal coherence of the poems. The content and form allow for this breakdown, which is more or less reliable:

1:2-6	the introduction, which expresses the bride’s longing;
1:7-2:7	a dialogue between the bride and the bridegroom;
2:7-17	the bride describes a visit from the bridegroom and his invitation for her to respond to him;
3:1-5	the bride describes to the “daughters of Jerusalem” her seeking of her lover;
3:6-11	a description of a wedding procession;
4:1-5:1	the bridegroom praises the bride’s beauty;
5:2-6:4	a dialogue between the woman and the “daughters of Jerusalem”;
6:5-12	the bridegroom admires the bride;
7:1-8:4	the bridegroom admires the bride’s beauty;
8:5-14	separate units: lines 5:6-7, 8-10, 11-12, 13-14. ²

The interpretation of the SONG has passed through many phases. The point of departure is the question whether the structure of the Song is in some sense or another a real unity. Childs (1979: 576) recognizes “a unity of composition” and argues:

The two voices of the male and female lover are introduced, sometimes in dialogue, often in monologue. There is considerable repetition of lines (2:17; 8:14) and a refrain

¹ Cf. *Mishnah, Yadaim* 3, 5, in Herbert Danby’s *The Mishnah: Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes*, Oxford University Press, Oxford, 1977, p. 782: “God forbid! – no man in Israel ever disputed about the *Song of Songs* [that he should say] that it does not render the hands unclean, for all the ages are not worth the day on which the *Song of Songs* was given to Israel; for all the Writings are holy, but the *Song of Songs* is the Holy of Holies.”

² Though all of the commentators mentioned here devote much space to the structure of the text, this does not reduce the number of open questions.

(1:7; 3:5; 5:8), but there does not seem to be any clear movement and certainly not a plot. Rather, the one topic of sexual love is dealt with from a variety of perspectives, particularly the longing before union and the satisfaction of mutual surrender.

Fox (1985: 226) focuses on the question of unity of the SONG as the key to understanding the meaning of the poem. He argues: "To compensate for the looseness of structure, the poem achieves unity through coherence of thematic and verbal texture." The entire history of interpretation of the SONG in Judaism and Christianity is marked by the allegorical interpretation which is more typical of the Jewish than of the Christian religious tradition. More recently, however, a "literal" interpretation in the primary or "natural" sense has asserted itself. The worst possible outcome of this would be a search for contradictions rather than reciprocity between a "literal" and an "allegorical" interpretation.

The vast literature testifying to the most varied attempts to base an interpretation merely on linguistic and literary analyses bears witness to a repetition of more or less the same positions. These positions cannot even answer the question of why the SONG assumes such an important place in the canon of the Scripture and in the religious interpretations of Judaism and Christianity, let alone the question of how, at the experiential level, the "literal" erotic is linked to the "allegorical" or, better said, "spiritual" or "metaphorical" meaning, which is more or less linked to the literary elements of the poem. Also, the assessment that the Song of Songs does not attain its proper basis for understanding its theological meaning unless it is placed in the entire religious and theological context of the Bible does not imply an answer to this fundamental existential question: to what extent do the "literal" or secular and the "metaphorical" or spiritual stand? It is true that the SONG is ordered into the history of the revelation of God's love "as a whole" (*als Ganzes*), as Ringgren (1981: 256) notes, but that does not mean that we have determined how love is manifested in the relation between God and man and between human individuals. Is there, between "divine" and "human" love, an abyss or harmony? Is love an event among events which unfolds according to some logical sequence, or is it the secret of all secrets, which rises up to unimaginable heights, while threatening to fall into the murky depths?

The key to a somewhat satisfactory answer to this question is offered only by those commentators whose point of departure is the fundamental anthropological experience of love, which is consistent with the biblical position that man, having been created in God's image (*Gen 1:27*), is therefore in essence a spiritual being, full of longing for love. The fundamental experience at anthropological and spiritual level is that longing for a meeting with a loved one in earthly conditions can never be sufficiently realized. The essence of the experience of love is that in its orientation towards the absolute it always requires more than man's limited capacities can provide for. This aspect of the experience of love, however, entails that, in the

sublimity and happiness of love, there is also inevitably hidden a germ of the tragic experience that under earthly conditions we can never achieve it, or that we, in the web of circumstances, might quickly lose it. Human love is by nature contrastive, for it is not always a matter of “to be or not to be.” It is the rare interpreter who transcends impersonal analysis of the tests in the entirety of its structure of a dialogue and its composing elements, which is why there is all the more reason to highlight such structures.

Johann Wolfgang von Goethe deserves special attention, for he explicitly rejects the legitimacy of searching for linear logic of interpreting the SONG in the sense of escalation to some sort of peak and recognizes that its advantages and true value lie in its existential contrasts, which manifest themselves in the contrastive relation between seeking and finding, attracting and repelling. The essence of longing in love is this: no obstacle can stop it. Goethe’s description of how he views and understands the SONG is relatively brief, but in his description he says all that is essential: the baselessness of seeking meaning in “logicality” and the advantage of the SONG in the contrasting of the poet’s representation of love in the dialogue between the two lovers. When in his *West-East Divan* he writes about literature among the Hebrews, he describes the nature of the *Cant*:

Next, I will dwell for a moment on the Song of Songs, the most tender, inimitable expression of passionate, graceful love that has been transmitted to us. Certainly, we deplore the fact that poems thrown together as fragments and piled one on top of the other afford us no full, pure enjoyment. But we still take pleasure in transporting ourselves into the circumstances of the poets’ life. A mild breeze of the loveliest region of Canaan wafts through the work – intimate rustic settings, wine production, garden plants and spices, something of urban constriction, but then a royal court with splendors in the background. The main theme, though, is still the ardent affection of youthful hearts that seek, find, repel, and attract each other, in a variety of very simple circumstances.

Several times I thought of singling out a few things from this lovely confusion and arranging them. But it is precisely the enigmatic, inscrutable nature of these few pages that lends them grace and distinction. How often have well-thinking, orderly minds been enticed to formulate or impose some kind of plausible organizing plan, while the next reader is still confronted with the same task (GOETHE 2010, p. 177).

Among more recent researchers, the dominant interpretative approach to the *Cant* is that which Goethe convincingly rejects (there are, of course, exceptions). Landy (1987), writing on the literary peculiarities of the SONG, summarizes the findings of previous researchers and notes that the SONG is among the most outstanding of the biblical books – it reflects the supreme and most universal value of human relationships through the use of the dialogue structure and the metaphorical role of vocabulary, grammar and literary forms to form a coherent literary whole with a coherent message. The song as a whole is a unified discourse of love which is linked to the world through the use of words for objects, plants, animals and

geographical conditions as metaphors for the coming-together of two people in love. The words are selected from the literary tradition, stemming from common experience and containing an internal relation towards the objects they designate; they evoke a combination of sensory quality and sound lovely within the rhetorical structure of a poetic discourse in the form of a dialogue. Words, images and metaphors stand for associations that are beyond speech within the harmonious whole of contexts that are bearers of meaning.

The main centre of the poem is the transition point between two completely different moments: the arrival of the lover in the garden, when he is “drunk with love” (5:1), and the scene of rejection and humiliation (5:2-6), when the two individuals’ intense desire for union in love reaches the limits of language – the violence of actions in the surroundings of the world and the separation which lies in the innermost feelings of the lovers – a turnaround in the SONG results. The lovers’ meeting and discourse testifies both to expectations and to disenchantment. Their hopes will never be satiated, because the lovers alternately draw nearer and retreat for no rational reason (Landy 1987: 316-317). The last song (8:5-14) represents the peak of the whole poem; here the poet confesses a view of love in the voice of the woman (v. 6-7):

Set me as a seal upon your heart,
 as a seal upon your arm;
 for love is strong as death,
 passion fierce as the grave.
 Its flashes are flashes of fire,
 a raging flame.
 7 Many waters cannot quench love,
 neither can floods drown it.
 If one offered for love
 all the wealth of one’s house,
 it would be utterly scorned.

The structure of the text and the poem’s rich symbolism evokes in some ways the place of love in the Bible and in other cultures. The indefinite use of and the approach of the subjects in the song has given rise to very different interpretations which are primarily based on an exclusively literal or a predominantly allegorical reading, or which connect both. An important starting point for the interpretation is the question of whether the song is constructed as a dialogue solely between a boy and a girl or whether a third person does indeed appear. The medieval Jewish commentator Ibn Ezra put forth the thesis that the natural environment of the poem is pastoral, and that the boy and girl are thus a shepherd and a shepherdess, but that, in addition to them, a third person appears. Ginsburg (1970: 12) builds on that theory and sees in the third person King Solomon, who wants to lure the

beautiful shepherdess from the wild, idyllic and ethically unstained environment and into his harem. Therefore, he sees the main focus of the song in the glorification of the woman's fidelity. In his view, the significance of the book lies in the fact that it "records an example of virtue in a humble individual, who had passed successfully through unparalleled temptations [...]. The individual who passes through the extraordinary temptations recorded in this Song, and remains faithful is a woman." In the song, he also sees the "language of seduction" (*idem*: 123) and therefore sees not just two but three main characters: "That the poem speaks of three individuals, a shepherd, a shepherdess, and a king, and that the shepherd, and not the king, is the object of the maiden's affections, will be evident to every unbiassed reader of the book, and has been recognised by some of the Rabbins of the middle ages" (*idem*: 123).

Ginsburg's interpretative starting point is his insistence on the literal sense, for in terms of the sources of love he sees its sublimity and natural unity: "Granting that the design of the book was simply to describe *love*, we deny that it would have been deemed unworthy of a place in the sacred canon. Why should the pleasures of chaste love be considered less worthy of record in the sacred books than the sorrow for bereaved friendship, in 2 *Sam.* 17, etc.? [...] God is the author of the human constitution as well as of the Bible; and he has in all respects adapted his revelation to the nature of the beings for whom it was designed" (Ginsburg 1970: 103-104). Equally convincing is Ginsburg's judgement of the harmony between the truth of the description of the natural environment and the truth of the bride's nature: "If the poet is so charming in his style, so exquisite and true in his picture of nature, surely it is but reasonable to give him credit for understanding his art, that he was acquainted with the manners and habits of the women of his age, and that he would be as true to *nature* in the description of the bride as he is in depicting nature herself" (*idem*: 107).

The reasons for the extraordinary plurality of views on the SONG can only be properly judged by simultaneously considering both the characteristics of the SONG in itself and its place in the broad context of the Bible and Judeo-Christian civilization. The SONG is a lyric poem of exceptional beauty, full of sensual symbols which for the most part we do not encounter elsewhere. It is composed as a dialogue among lovers who passionately seek each other and engender dramatic effects. Though there is a noticeable repetition of certain symbols, figures and statements, the song does not have a structure that traces the development of events to some sort of resolution. In the contemporary literary form it is secular, since nowhere do moral and religious elements or connotations appear. The exchanges between the individuals who appear do not make it entirely clear whether two or three main protagonists are at the centre of events. Those in favour of two characters see the scene as being occupied by King Solomon and the beautiful girl Shulamith, whereas

those in favour of three characters, see Solomon, Shulamith, who is forced by King Solomon to leave her natural pastoral surroundings, and the shepherd, whom Shulamith had to abandon but whom she passionately seeks, thus expressing her unwavering fidelity to him. If there are two characters, then at the forefront there is the view of marital love in the assumption that the SONG is a folk collection of wedding songs; if there are three, then the Song concerns itself with the loyalty of an original love. The lyrical, impressionistic and mystical inspiration of the Song does not allow for a reliable identification of the individuals, but in any case the SONG bears equally-convincing witness to love being “strong as death” (8:6). This fundamental theme makes for an impression of the Song’s unity.

2. *The Song of Songs* in the Literary Context of the Ancient Near East and its Proper Context

The long history of cultures in the ancient Near East and the use of ancient motifs and metaphors of love in later periods and up to today is very rich in love literature which in some ways is reminiscent of the SONG. On an existential level, similar motifs appear in the presentation of love between a boy and a girl in the form of dialogues, monologues, while the main theme is the longing for a coming together and union. The motif of beauty is, in various subtle variations, shown in relation to the beauty of the girl, which is why the similarities are particularly noticeable in the use of metaphors of the beauty of nature: the night, stars, the sun and the moon, hills and valleys, the wind and weather conditions, flower gardens, orchards, springs, plants and animals. The universal experience of love is depicted in the relationship between people from the area of the pantheon, between human individuals of a higher social rank among individuals in a Bedouin environment. In some love poems the lovers refer to each other as “my brother” or “my sister.” From the status of lovers, from the circumstances of the genesis of the SONG, and from its purpose, the relation between the reality of the expression from existential experience and between the conventionality of expressing love for political and entertainment purposes is evident.

In more recent interpretations of the SONG, the most comparative collection of material is that evinced in Pope’s (1977: 54-229) commentary. He refers to the particularly well-known songs from Sumerian, Akkadian, Egyptian and later Arab literature. Also, worth mentioning is the medieval Indian poem *Gita Govindam* (12th century), sometimes referred to as the *Indian Song of Songs*. One of the oldest is the partly-preserved Sumerian love song dedicated to Shu-Suen, the fourth ruler of the Third Dynasty of Ur, dating back to around 2000 B.C. It seems that the song was made by a female, goddess Inanna. She returned to the king as a god and spoke in the third person about her charms in order to arouse a passion in the divine king for a sexual union in the sacred ritual of marriage (Kramer 1969: 496). In another

song, goddess Inanna attempts to inspire love in Damuzi (*idem*: 637-638). In another one, goddess Inanna expresses in two soliloquys her gentle and passionate love for her lover Damuzi (*idem*: 639-640). In yet another ecstatic love song Inanna and Damuzi passionately converse as “brother” and “sister” (*idem*: 645). A Sumerian-Akkadian hymn celebrates the goddess Ishtar as a queen among women that is attired in passion and love (*idem*: 383).

There is a very rich tradition of Egyptian love poetry from the 19th Dynasty (c. 1305-1200 B.C.) and the early 20th Dynasty (c. 1200-1150 B.C.). The song is sometimes called an “AMUSEMENT,” literally “CHEERFUL HEART.” In these songs a boy and a girl appear, still under the supervision of their parents (Foster/ Hollis 1995: 162-171; Fox 1997: 125-130). In contrast to the religious traditions of Mesopotamian love songs in the relationship between gods and people of royal origins, the Egyptian songs are secular and sing about love between a boy and a girl, sometimes between a man and a woman, without specifying a hierarchical status. In the introduction to their edition of Egyptian songs, Foster/ Hollis (1995: 162) state: “These songs are a precious inheritance from the lyric poetry of ancient Egypt since they give the modern reader a glimpse of the intimate feelings and attitudes of young lives full of passion and longing, intrigue and duplicity, love and sadness. [...] The ancient Egyptian could love the gods and the king while reserving a special place in the heart for one or more human creatures.”

Egyptian love poems express a strong yearning for fulfilment in love, which is expressed through a carefully constructed literary form. Specific characteristics of the literary form are the switching between the male and female speaker, the convention of using “my brother” and “my sister” as pet-names, the use of rich metaphors from the natural and social environments, and seeking out forms of wordplay. The ancient Egyptians had a refined sense for creating literary forms. In form they saw a unique manner of raising the style in which feelings and thoughts were expressed. The songs are composed in free rhythm and in plain language that is intelligible to all. A popular motif is that of obstacles that must be overcome in order for the lovers to meet, such as the River Nile filled with crocodiles. The lover expresses a will to traverse the river – in spite of all dangers – and to unite with his chosen one on the other side of the river. The boy and girl promise faithful and continuous happiness in their union.

The deliberately constructed lyric Sanskrit poem *Gīta Govinda* (or *Song of Govinda*) is the work of the 12th century poet Jayadeva (Jayadeva 2000). The song is constructed as a lyrical dance drama in twelve chapters, each of which contains twenty-four eight-line poems. The poem focuses on god Krishna’s love for the milkmaid Radha. Krishna had a special relationship with milkmaids and married several, but a special love grew out of his relationship with Radha. The main theme of this poetic drama is suffering in separation and the joy then felt when Radha and Krishna, who have

divine characteristics, unite. According to a mystical interpretation of this idyll, which is a pastoral drama, Krishna represents the human soul which is torn between earthly and heavenly beauty. Krishna, who is both divine and human, is attracted by the sensual joys represented by milkmaids, and is thus linked to their illusory world. Radha, who represents the spirit of intellectual and moral beauty, wants to free him from those errant ways by inspiring a wish for her own gentleness.

It seems odd that the love between Radha and Krishna, whose purpose is to promote human union with God, is shown to be so explicitly sensual in the relation to the milkmaids, who sing and dance for him, and especially for Radha, who from the divine sphere approaches earthly reality. The love between Krishna and Radha indicates essentially a physical rather than a mental relationship. The poet extols the joy of Krishna and wishes that he might always be happy in his union with Radha; Radha, meanwhile, is introduced as the “queen of nature,” who always tends towards a union with God, because only in complete love for God does the soul attain perfection. Krishna is divine in his essence and therefore above nature, which is why Radha is in essence an immaculate goddess. Radha is the power with which the god creates, but she herself remains beyond what the god creates after her. The poet’s drama is therefore created as the path to a spiritual engagement between lovers.

Among more recent comparative studies on the SONG in the context of the Ancient Near East, there is a study by Fox (1985: xxiii): *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs*. His intention is explicitly comparative.³ In the Introduction he writes:

It is not, however, the discovery of similarities alone that justifies literary comparison. Differences are no less important. Often the value of literary comparison is to offer a contrast, showing us where the work at hand diverges from similar works. [...] Discovery of sources and parallels is, therefore, not the end of comparative criticism but an aid to deeper interpretation, for we can best understand the individuality of a text by discovering where it diverges from the works it most resembles. This is so even when we compare texts where there can be no question of influence of the one on the other.

Fox (1985: 204) deals primarily with similarities and differences between the *Egyptian Praise Songs* and the SONG, but in many places he also deals with other ancient Near Eastern love poetry. The starting point of his comparison is the fact “that ancient Near Eastern love poetry consisted of short poems that were often collected in anthologies” but “these collections show nothing like the uniformity of style and frequency of repetitions that characterize Canticles.” The main purpose of

³ In the *Introduction to his study* we find statements: “Though poets can talk to us across eras and cultures about love, we must appreciate the variety no less than the commonality of human experience. Cultures, and for that matter individuals, differ in their perceptions of love as well as in their modes of expression” (Fox 1985: xix).

Fox's (*idem*: 237) exhaustive study of the subject is his attempt to interpret the SONG as a generic unity in terms of coherence of thematic and verbal texture, expressing "the equality of the lovers and the quality of their love." Fox thinks that "the concept of love we find in most love songs is more likely and ideal of love than a reality" (*idem*: 297). A remarkable difference is that all Egyptian love songs are monologues showing the experience of individuals in love, whereas the SONG shows lovers interacting in speech in a true dialogue which establishes the reciprocity of their communication. Love's power is shown as paradoxical: "It is mainly the presence or absence of the beloved, or the expectation of that presence, that determines what effects love will work" (*idem*: 323).

The main theme of the SONG is to show how the lovers see each other and the way the lovers view the world in their immediate experience. Comparative analysis brings Fox (1985: 326) to conclude:

Here then is a significant difference between the Song of Songs and the Egyptian love songs: the inward orientation characteristic of the Egyptian lovers contrasts with the basically outward orientation of their counterparts in Canticles. The Egyptian poets, fascinated by what goes on inside a lover's heart, have the lovers try to tell us what this is. The poet of the Song, on the other hand, has the lovers concentrate on each other rather than on their emotions.

In the SONG, lovers see each other as unique. Their eroticism transcends physical beauty:

The sexual egalitarianism of the Song thus reflects a metaphysics of love rather than a social reality or even a social ideal. For the Egyptian poets, love was primarily a way of feeling, well represented by images of harmony and pleasantness. It was a feeling inspired by a lover but remaining within the confines of the individual soul. Thus, it was that monologue could fully convey its quality. Love in Canticles, on the other hand, is not only feeling: it is also a confluence of souls, best expressed by tightly interlocking dialogue: and it is a mode of perception, best communicated through the imagery of praise. This presentation of discourse and use of imagery thus reinforce each other in conveying a concept of love: love is a communion in which lovers look at each other with an intensely concentrated vision that broadens to elicit a world of its own. For *Canticles*, love is a way of seeing – and creating – a world, a private, idyllic universe (Fox 1985: 330).

The traditional Jewish and Christian interpretation sees in the SONG an allegory teaching about God's relationship with Israel, or in Christian interpretation Christ's relationship with the Church. In commentaries, we hardly find any reflective attempts to transcend the contrast between the tradition of allegorical interpretation of Hellenistic Judaism and early Christianity and between various kinds of modern views that the SONG is a collection of secular love songs. One problematic theory is the view holding that the original function of the SONG was ritual or cultic in close

analogy to the Babylonian Tammuz festival or the Baal cycles of Canaanite myth (Pope 1977, etc.). But to seek to place the SONG from its place in the biblical theological context into the context of ancient Near Eastern mythology disregards the function of biblical canon.

It is remarkable that interpreters did not pay much attention to the place of the SONG in the biblical canon as part of the wisdom literature. Recently, Leithart (2013: 452) points directly to this fact and argues:

The Song of Songs is an erotic poem yet traditionally grouped with Job, Ecclesiastes, and Proverbs as part of the sapiential literature. As we follow the (English) canonical order of the wisdom books attributed to Solomon, we see a progression from the early exhortation “Choose the right woman” to the quaint domesticity of *Prov* 31 to the passionate mutual delight of the Song.

The wisdom context of the SONG was treated already by Rad (1970), and later by Childs (1979). The wisdom context shows that the Song of Songs has its proper meaning of love which cannot be compared with “parallels” in the literal sense from the Ancient Near East. There are many passages in the wisdom literature where wisdom is connected with the topic of love. In the book of *Prov* 4:6 the wisdom teacher urges: “Do not forsake her, and she will keep you; love her, and she will guard you.” In *Prov* 4:8 the exhortation runs: “Prize her highly, and she will exalt you; she will honour you if you embrace her.” *Prov* 7:4 presents wisdom as “sister” to be loved: “Say to wisdom, «You are my sister» and call insight your intimate friend.” We note that the beloved woman in the SONG is often referred to as “sister” (4:9-10, 12; 5:1; 8:8). In *Prov* 8:17 we find: “I love those who love me, and those who seek me diligently find me.” The connection of wisdom with love is especially striking in the book of *Sir* (4:15; 6:26; 15:2; 14:20-27; 51:13, 19, 26-27) and *Wis* (6:12-16; 8:2). In *Wis* 8:2 the lover of wisdom confesses: “I loved her and sought her from my youth; I desired to take her for my bride, and became enamored of her beauty.”

The language of love in wisdom literature is for Rad (1970: 218) an indication that the imagination of Israel is specific also in relation to Egyptian literary sources.⁴ Among the successful attempts to make clear the exact nature of the hermeneutical problems at stake is the canonical principle of Childs (1979: 571), who thinks that the issue at stake is to determine the particular context from which the interpreter seeks to understand the text. He states: “In sum, the disagreement among the various theories is extreme and results in radically differing understandings of almost every passage. Lying at the basis of the disagreement is the confusion regarding

⁴ See his statement: “Ohne diese religionsgeschichtlichen Querverbindungen zu bestreiten, interessieren wir uns hier für die Vorstellungen Israels, die auch gegenüber den ägyptischen ihr eigenes Gepräge haben.”

proper context” (*idem*: 573). What is the proper context of the SONG? Childs assumes behind the song wisdom reflection rather than the prophetic distinction between the sacral and profane domains and ethical confrontation. He also argues:

As a minimal statement of a complex and varied phenomenon, wisdom sought to understand through reflection the nature of the world of human experience in relation to divine reality. The function of wisdom within Israel was essentially didactic and not philosophical. [...] The polarity of “secular and sacred” is alien from the start to the categories of Hebrew wisdom. Rather, reflection on human experience without resort to the religious language of Israel’s traditional institutions of law, cult, and prophecy is characteristic of wisdom, and is by no means a sign of secular origin (Childs 1979: 574).

The foundation of this direction of interpretation is the recognition that “the wisdom context never functioned to shift the semantic level of human love to become a metaphor, but rather it sought to probe the mystery of human love within the creative order” (*idem*: 576). Childs (1979: 578-579) concludes with an explanation which provides the key to understanding the essence of the message of the SONG:

The canonical concerns were highly theological, but expressed in such a way that the profane and sacred dimensions of life were never separated. The wisdom framework served to maintain the Song’s integrity as a phenomenon of human experience reflecting the divine order which the community of faith continued to enjoy.

3. Conclusion

The dialogue of love in the *Song of Songs* takes place under the sign of dialogue with the world, which is represented by the metaphor of nature in the literary structure of the poem. Love is shown in all the dimensions of its reality, in the span from longing, seeking, fulfilling, being alienated and seeking anew. The poetic literary form expresses the existential possibilities which no other manner of presentation could do so convincingly. The theme of *Song of Songs* and the remarkable plurality of interpretations in Judaism and Christianity in religious and secular circles confirm the correctness of a “holistic” literary approach to interpreting the poem. The literary presentations of the main themes, which concern the emotional and the rational world of our being, express man’s possibilities of universal meaning in a world of opposites in all concreteness.

Literary texts reveal the dimensions of the real world, which tends to reconciliation within conflict situations of external and internal impulses of individuals within the community that surrounds them. The literary characters determine the course of events when a work of art reveals their purpose; in the present it is marked by memories of past events and it suggests what might happen in the future. In this general orientation, literary texts are regarded as a privileged space of forming and disseminating universal values. Literary dialogues are guided by the hidden desire for appeasement; that is

how the full truth about the reality of life and about the meaning of a literary representation unveils itself. Insisting on careful reading of texts in their own linguistic and literary structure and in relation to similar literary representations expands the space of literary interpretation within the internal, personal and intimate world and the external context at the local and global levels.

BIBLIOGRAPHY

A. Sources and Reference Works

GOETHE 2010 = Johann Wolfgang von Goethe, *West-East Divan: The Poems, with "Notes and Essays": Goethe's Intercultural Dialogues*, translated by Martin Bidney, Albany, NY: State University of New York Press, 2010.

B. Secondary Literature

- Childs, Brevard S., 1979, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London: SCM Press, 569-579.
- Foster, John L., Susan Tower Hollis, 1995, *Hymns, Prayers, and Songs: An Anthology of Ancient Egyptian Lyric Poetry* (SBL Writings from the Ancient World Series), Atlanta GA: Scholars Press, 162-171 [*Love Songs: In Praise of Love*].
- Fox, Michael V., 1985, *The Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Ginsburg, Christian D., 1970, *The Song of Songs and Cobelet*, Prolegomenon by Sheldon H. Blank (The Library of Biblical Studies), New York: KTAV Publishing House.
- Jayadeva, 2000, "Gitagovindam", in K. Ayyappa Paniker (ed.), *Medieval Indian Literature: An Anthology* 4, New Delhi: Sahitya Akademi, 149-164.
- Kramer, S. N. (trans.), 1969, "Sumerian Love-Song; Sumerian Sacred Marriage Texts", in James B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, third Edition with Supplement, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 496, 637-645.
- Landy, Francis, 1987, "The Song of Songs", in Robert Alter and Frank Kermode (ed.), *The Literary Guide to the Bible*, London: Collins, 305-319.
- Leithart, Peter J., 2013, "Solomon's Sexual Wisdom: Qohelet and the Song of Songs in the Postmodern Condition", in Mark J. Boda, Tremper Longman III, Christian G. Rata (eds.), *The Words of the Wise are like Goats: Engaging Qohelet in the 21st Century*, Indiana: Eisenbrauns, Winona Lake, 443-460.
- Pope, Marvin H., 1977, *Song of Songs: A New Translation with Introduction and Commentary*, Garden City, N.Y.: Anchor Bible 7c, Doubleday.
- Rad, Gerhard von, 1970, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Ringgren, Helmer, 1981, *Das Hobe Lied*, in *Das Alte Testament Deutsch*, 16/2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

BJV (2014)

LA TRADUZIONE DELLA SACRA SCRITTURA NEL LADINO DOLOMITICO: RILEVANZA E DIFFICOLTÀ*

Dr. Ruth VIDESOTT
Libera Università di Bolzano
ruth.videsott1@unibz.it

Summary The following contribution aims to introduce an important research project dealing with the translation of the Holy Scripture into Dolomitic Ladin. Since this is the only Rhaeto-Romanic language not having the translation of the whole Bible (there is a Romansh and a Friulian Bible already), this project fills an important culture gap and represents an effort to create neologisms and new words in the field of philosophy and theology and to improve lexical fields that have not been much elaborated yet. More than this, the translated text and the already existing Ladin parts of the Bible are also an important source to study some linguistic aspects of Dolomitic Ladin, so to say syntactical and lexical questions. Therefore, the principal focus of the presentation will be given to the different difficulties and challenges encountered during the translation process of the four gospels concerning lexical, semantical and syntactical aspects of the language.

Keywords: translation, minority language, Dolomitic Ladin, Rhaeto-Romance philology and linguistics, Bible.

0. Introduzione

L'intento di questo articolo è di presentare gli obiettivi e le difficoltà riscontrate nella realizzazione di una traduzione della Sacra Scrittura nel ladino dolomítico, più esattamente nella lingua scritta unificata di tale gruppo di idiomi, il *ladin dolomitan* (= LD). L'importanza di tale progetto, in fase di realizzazione dal settembre 2012 presso la Ripartizione ladina della Libera Università di Bolzano, esula da meri aspetti linguistici o traduttologici. *In primis*, la Bibbia è un libro *sui generis*, in quanto libro sacro, e perciò sottomessa al vincolo che il contenuto religioso veicolato dalla versione originale non deve essere alterato dalla traduzione. Si aggiunge poi l'importanza culturale che la Bibbia ha avuto e ha tuttora nel mondo cristiano. Infine, il Concilio Vaticano II, autorizzando le lingue popolari nella celebrazione della liturgia, ha dato un impulso fondamentale per la traduzione della Sacra Scrittura anche nelle lingue minoritarie dell'area cattolica. Il cristianesimo protestante invece aveva favorito fin dall'inizio la traduzione della Bibbia nelle lingue popolari.

* *The Translation of the Holy Scripture in Dolomitic Ladin: Importance and Difficulty.*

Questa differenza è ben visibile, se si analizza la presenza di traduzioni della Bibbia nei tre tronconi del retoromanzo, il romancio grigionese, il friulano e il ladino dolomitico. Il romancio è stato presto raggiunto dalla riforma protestante e può vantare come primo libro stampato una traduzione del Nuovo Testamento (BIFRUN 1560). La prima traduzione completa della Bibbia in uno degli idiomi romanci risale al 1679. Si tratta della *Bibla gronda* o *La Sacra Bibla* (*La Sacra Bibla. Quai Ais Tout La Sancta Scrittura*) di Jachen Töna Vuolp e Jachen Dorta à Vulpera, tradotta in vallader. Per la prima Bibbia completa in friulano bisogna invece attendere la fine del XX secolo: la *Bibie par furlan* di Checo Placereani e Antonio Bellina è stata pubblicata in 7 volumi fra il 1984 e il 1993 e poi raccolta in un unico volume nel 1997 (BIBB. FURL.).

Il ladino dolomitico è perciò attualmente l'unico gruppo retoromanzo a non possedere una traduzione della Sacra Scrittura completa. Esiste invece una traduzione completa del Nuovo Testamento in gardenese (MORODER 2005), nonché del *Vangelo di san Marco* (CRAFFONARA 1984), di *san Matteo* (SOTTARA 1999) e delle letture e delle parti dei vangeli previsti per la celebrazione della liturgia (LEZIONAR 2003; 2003; 2004; 2004a) in ladino della Val Badia (Rubatscher 2014) e in parte in fassano. Lo stesso Moroder (MORODER 2005) ha tradotto numerosi passaggi del Vecchio Testamento, pubblicandoli in un'opera nel 2015 (MORODER 2015). La Val Badia e la Val Gardena fanno parte della diocesi di Bolzano-Bressanone, una delle poche diocesi trilingui dell'Italia (tedesco-italiano-ladino). Nelle valli di Fassa (Arcidiocesi di Trento), Fodom/ Livinallongo e Ampezzo (diocesi di Belluno), dove il ladino non è riconosciuto come lingua liturgica, le traduzioni di testi biblici sono invece limitate a singoli passaggi¹.

Un aspetto linguistico della traduzione della Sacra Scrittura è l'ampliamento del lessico specifico in diversi campi semantici, come per esempio nella filosofia e nella teologia.

Inoltre, le traduzioni bibliche sono state in molti casi uno strumento importante per l'implementazione di una variante standard, non solo di grandi lingue di scrittura europee, come il tedesco (Lutero, 1543), ma anche di lingue minori (cf. Pelenco in Videsott 2013). Nel caso del ladino dolomitico, la proposta per una lingua scritta unificata, il LD, esiste da 25 anni, ma è discussa in modo molto controverso (cf. Videsott 2014; Videsott R. 2014c). Anche in questo caso perciò la traduzione della Bibbia potrebbe contribuire in maniera positiva alla sua implementazione, ed essere occasione per la definizione delle questioni lessicali, morfo-sintattiche e sintattiche non ancora regolamentate in dettaglio. In particolare, tra gli idiomi che confluiscono nel LD esistono importanti differenze tipologiche a livello sintattico, essendo gli idiomi settentrionali (ladino della Val Badia, Gardenese) a struttura TV₂X

¹ Il fassano rappresenta in questo caso un'eccezione, in quanto nel 2007 sono state tradotte parti dei vangeli per una trasmissione radiofonica fassana (CIGOLLA).

(verbo secondo), mentre gli idiomi meridionali (fassano, fodom ed ampezzano) hanno normalmente la struttura SVO (cf. Benincà/ Haiman 1992; Gallmann *et al.* 2013).

1. Il progetto di traduzione in dettaglio

Come base empirica della traduzione in LD che stiamo realizzando abbiamo allestito una banca dati con le seguenti versioni linguistiche:

(a) **l a t i n o** (LAT/lat.), la lingua di partenza per la traduzione: per tale lingua è stata scelta la *Nuova Vulgata* (o *Neovulgata: Bibliorum Sacrorum nova vulgata editio*) del 1979, che rappresenta la versione ufficiale per la liturgia latina della Chiesa Cattolica;

(b) **i t a l i a n o** (ITA/it.), lingua limitrofa del ladino e una delle lingue tradizionali della prassi religiosa nelle vallate ladine, nella versione de *La Sacra Bibbia*, traduzione italiana cattolica ufficiale della CEI del 2008;

(c) **t e d e s c o** (DT/dt.), lingua limitrofa del ladino e attualmente lingua della prassi religiosa soprattutto nella Val Gardena, nella versione della *Einheitsübersetzung* del 1980, la traduzione ufficiale per la liturgia cattolica tedesca;

(d) **r o m a n c i o g r i g i o n e s e** (RG/rg.), a titolo di confronto: per i vangeli di Matteo, Marco e Giovanni facciamo riferimento alla traduzione in *Rumantsch Grischun* di Gion Tschanner del 2006, 2010 e 2012; per le parti restanti usiamo la *Soncha Scrittura* di Jachen Ulrich Gaudenz e Rudolf Fili nella seconda edizione del 1980 (GAUDENZ 1980) – la traduzione completa della Bibbia più recente disponibile, in vallader;

(e) **f r i u l a n o** (FUR./fur.), a titolo di confronto: ci basiamo su *La Bibie par furlan* del 1997 (BIBB. FURL.) di Checo Placereani e Antonio Bellina;

Versioni ladine esistenti. Sono disponibili, come menzionato *supra*:

(a) per il **g a r d e n e s e** (GRD./grd.): la traduzione completa del Nuovo Testamento di Moroder (MORODER 2005) e le parti tradotte del Vecchio Testamento (MORODER 2015);

(b) per il **l a d i n o** della Val Badia (LVB./lvb.): la traduzione di quelle parti del Nuovo e Vecchio Testamento che rientrano nell'uso liturgico (LEZIONAR 2003; 2003; 2004; 2004 = LVB₂); in quest'ultimo idioma sono disponibili inoltre la traduzione dei vangeli di san Matteo (SOTTARA) e di san Marco (CRAFFONARA = LVB₁).

(c) per il **f a s s a n o** (FAS./fas.): la traduzione di quelle parti dei vangeli che rientrano nell'uso liturgico (CIGOLLA).

Per i restanti idiomi, **f o d o m** (FOD./fod.) e **a m p e z z a n o** (AMP./amp.), esistono soltanto traduzioni sporadiche, nonché alcune traduzioni storiche, soprattutto della *Parabola del Figliol prodigo*, realizzate però con scopo dialettologico e non religioso (Haller 1832; Lunelli *et al.* 1986; Vian 1864).

Come versione di partenza per la traduzione del Nuovo Testamento (fase di lavoro attualmente in corso) è stata scelta la versione latina della *Vulgata* in quanto versione di riferimento per la chiesa occidentale e in quanto varietà linguistica più

vicina al ladino, varietà neolatina. In una fase di revisione è previsto il controllo della traduzione sui testi originali in greco.

3. Problematiche della traduzione

Il LD rientra nella tipologia delle lingue di compromesso, cioè delle lingue standard formate intenzionalmente dopo il secolo XVIII. Rispetto ai processi di standardizzazione precedenti, come sono riscontrabili nelle grandi lingue di scrittura italiano, tedesco, francese, inglese ecc., in quest'ultimo caso le regole della variante standard sono state definite *a priori* e implementate in un tempo relativamente breve (Videsott 2013). Inoltre, il LD presenta la caratteristica di non essere l'elaborazione di una variante già in uso, ma il risultato di una formazione eseguita secondo principi predefiniti (frequenza, regolarità, trasparenza), proposti dal linguista svizzero Heinrich Schmid (per esempio il *Rumantsch Grischun*, creato dallo stesso Heinrich Schmid, e il macedone standard). Sebbene tale standardizzazione venga criticata da una parte della popolazione interessata, la quale la ritiene „artificiale”, il risultato finale non differisce dalle caratteristiche delle lingue standard nate in maniera „naturale”, in quanto si riscontrano gli stessi processi di deregionalizzazione e di mescolanza, soprattutto nel lessico. La diversità maggiore consiste nei tempi di attuazione: il lessico „standard” di una grande lingua di scrittura europea è normalmente il risultato di un processo di selezione durato più secoli. Nelle lingue di compromesso, come il LD, tale scelta deve essere operata quasi sempre *a priori*, e perciò in tempi molto stretti. Un esempio concreto ci è dato da alcune forme presenti nel Nuovo Testamento (nel nostro caso: nei quattro vangeli), dove per la traduzione in ladino si devono operare necessariamente delle scelte, come lo dimostrano i seguenti casi:

Tab. 1: lat. *generare* ‘generare’ (Mt 1:2)

LAT	Abraham <i>genuit</i> Isaac, Isaac autem genuit Iacob, Iacob autem genuit Iudam et fratres eius.
ITA	Abramo <i>generò</i> Isacco, Isacco generò Giacobbe, Giacobbe generò Giuda e i suoi fratelli.
DT	Abraham <i>war der Vater von</i> Isaak, Isaak von Jakob, Jakob von Juda und seinen Brüdern.
RG	<i>Dad</i> Abraham <i>deriva</i> Isac, dad Isac Jacob, e da Jacob derivan Juda e ses frars.
FUR	Abram al <i>gjenerà</i> Isac; Isac al gjenerà Jacop; Jacop al gjenerà Gjude e i siei fradis.
GRD	Abràm <i>fova l pere de</i> Ìsach, Ìsach de Giacóbe, Giacóbe de Giuda y si fredesc.
LVB ₁	Abram <i>á albü</i> Isach, Isach á albü Iacob, Iacob á albü Iüda y sü fredesc.
LVB ₂	Àbrahim <i>ê le pere de</i> Ìsach, Ìsach de Iàcob, Iàcob de Iüda y de sü fredesc.
LD	Abram <i>à abù</i> Isach, Isach à abù Giacobe, Giacobe à abù Giuda y si fredesc.

La tabella mostra che di tutte le versioni confrontate soltanto il testo italiano e friulano utilizzano un cognato del verbo latino (ita. *generò*, fur. *gjenerà*). La tradu-

zione ufficiale cattolica tedesca invece si serve della costruzione dt. *war der Vater von* ‘era il padre di’, discostandosi dalla traduzione protestante luterana che traduce alla lettera con dt. *zeugen* ‘generare’: „Abraham zeugte Isaak. Isaak zeugte Jakob. Jakob zeugte Juda und seine Brüder” (LUTERO, p. 1404). La traduzione cattolica tedesca è stata presa a modello per due delle traduzioni ladine (MORODER 2005, p. 17 [GRD] e LEZIONAR 2004, p. 26 [LVB₂]). Il ladino avrebbe avuto a disposizione anche il cognato del verbo latino, lad. *generé* ‘generare’. La parola è documentata in quasi tutti i dizionari moderni (amp. *jenerà* ‘generare, far nascere’ [VOCAB. AMP., p. 205], lvb. *generè* ‘zeugen, erzeugen’ [WDG, p. 779], grd. *generé* ‘zeugen, gebären’ [WDGL, p. 530], fod. *generé* ‘generare; hervorbringen, schaffen’ [DFIT, p. 213]), e sebbene si tratti chiaramente di un prestito, può vantare una certa antichità; prima documentazione in Alton (1879: 221): *gieneré* ‘erzeugen’. Ciò nonostante, non è entrato a fare parte della lingua comune. Questo lo si evince anche dalla terza traduzione ladina disponibile (LVB₁ = CRAFFONARA; la prima in ordine cronologico). Il traduttore in questo caso ha optato per il lessema „popolare” designante l’atto di avere un bambino: il semplice verbo *avei* ‘avere’. La scelta per la traduzione standard in LD è caduta proprio su questa proposta in quanto forma autonoma e tipica per il ladino, anche se la semantica (‘ha avuto’) è più risultativa e meno attiva rispetto al *genuit* ‘generò’ della versione latina di partenza. Questo esempio mostra uno dei criteri di scelta del lessico per la traduzione in LD: la tipicità e caratteristica di un determinato lessema. Questo criterio naturalmente può valere soltanto finché la semantica del lessema ladino copre quella della parola della versione di base. Visto che nel nostro caso si tratta di una genealogia che sottolinea la continuità tra il patriarca Abramo e Gesù, la traduzione in LD mediante *avei* ‘avere’ rende esattamente questo concetto. Abbiamo perciò preferito questa traduzione a quella mediante il prestito *generé* e alla traduzione dal tedesco *fova l pere de* ‘era il padre di’.

Anche la traduzione romancia presenta una traduzione autonoma: *Dad [...]* *deriva [...]* ‘Da [...] deriva [...]’. Si tratta però di un’innovazione, in quanto le versioni precedenti impiegano senza eccezione *generar*: BIBB. 1870 (vallader): *Abraham generet Isac [...]*; GAUDENZ/FILI 1980 (vallader): *Abraham generet ad Isaac [...]*. Attribuiamo questa traduzione alla tendenza generale delle traduzioni protestanti più recenti di utilizzare un lessico meno ‘tecnico’ e più neutrale.

Tab. 2: lat. *Magi* ‘Magi’ (Mt 2:1)

LAT	Cum autem natus esset Iesus in Bethlehem Iudaeae in diebus Herodis regis, ecce Magi ab oriente venerunt Hierosolymam.
ITA	Nato Gesù a Betlemme di Giudea, al tempo del re Erode, ecco, alcuni Magi vennero da oriente a Gerusalemme.
DT	Als Jesus zur Zeit des Königs Herodes in Betlehem in Judäa geboren worden war, kamen Sterndeuter aus dem Osten nach Jerusalem.

- RG Jesus è naschì en la citad da Betlehem en Judea, cura ch'ìl retg Herodes regiva a Jerusalem. Curt suenter la naschientscha èn **astrologs** da l'Orient rivads a Jerusalem.
- FUR Dopo che Gjesù al jere nassùt a Betlem in Gjudee, sot dal re Erode, ve' che a rivàrin a Gjerusalem dal orient **magjos** e a domandàrin.
- LVB₁ Canche Gejù é nasciù a Betlehem tla Iudea, al tēmp dl re Erode, él rové dal Oriënt a Ierusalem valgügn **sapiënc**.
- GRD Canche Gejù ie nasciù al tēmp de Erode a Betlēm tla Giudea, iel dal urient ruvà a Gerusalem n valgun **Magi** y à damandà.
- LVB₂ Do che Gejù è nasciù al tēmp dl re Eròdes a Bètlehem tla Iudea, él gnü a Ierusalem **scienza** dal oriënt.
- FAS Nasciù Gejù a Betlem de Giudea, canche l'era vif l re Erode, zeche **Magi** é rué da orient a Gerusalem.
- LD Canche Gejù fova nasciù, al temp dl re Erode, a Betlem tla Giudea, él vegnù n valgugn **sapienc** dal orient a Gerusalem.

Come già nell'esempio precedente, anche in (2) la versione italiana e friulana usano un cognato della parola latina: ita. *Magi*, fur. *magjos*. La parola italiana è utilizzata come prestito anche nella versione gardenese e fassana, ed è presente anche in altri idiomi ladini: lvb. *I ré magi* (PIZZININI, p. 131); amp. *i ré máje* (VOCAB. AMP., p. 435); la traduzione era presente anche nella versione grigionese BIBB. 1870). Le altre traduzioni invece usano lessemi indicanti 'sapienti, scienziati' oppure più precisamente 'astrologhi'. In relazione all'Epifania, in ladino è diffusa la locuzione grd. *I Trëi Rëiesc* 'tre re [*i.e.* I Re magi]' (LARDSCHNEIDER, p. 141; WDGL, p. 267), lvb. *I Trëi Resc* (WDG, p. 457), fod. *i trei rësc* (DFTT, p. 354), traduzione calco dal ted. *die [heiligen] drei Könige* 'i tre re [magi]'. L'identificazione dei personaggi in questione come 're' appartiene alla tradizione popolare. L'etimologia dell'it. *magico* (pl. *maghi* 'Chi esercita la magia; illusionista, prestidigitatore; persona che esercita un grande fascino; persona dotata di eccezionale abilità tecnica e capacità professionale'; pl. *magi* 'sacerdote dell'antica religione zoroastriana che praticava l'astrologia e la divinazione' [ZINGARELLI, p. 1311]) ci riconduce invece attraverso lat. *māgus*, gr. *μάγος* all'antico persiano *magush* 'antico sacerdote persiano', il quale si occupava di scienze e dell'interpretazione dei sogni. La traduzione luterana si riallaccia all'aspetto di 'sapiente': ...*da kamen Weise aus dem Morgenland* (LUTERO, p. 1405). La traduzione cattolica invece specifica in *Sterndenter* 'astrologi', traduzione ripresa dalla versione grigionese moderna. Nessuna delle versioni ladine esistenti ha optato per *astrologh*, parola evidentemente ritenuta troppo 'tecnica'. Tra le traduzioni rimanenti, quella scelta da CRAFFONARA (LVB₁: *sapient*, in sintonia con la traduzione *sabis* 'sapienti' delle opere grigionesi precedenti GAUDENZ/FILI 1980) rende esattamente il concetto e perciò è stata scelta per la traduzione standard. La parola *scienzjé* 'scenziato' finalmente ha una connotazione troppo moderna per essere usata in relazione ai magi biblici.

Tab. 3: lat. *virgo* ‘verGINE’ (Mt 25:1)

LAT	Tunc simile erit regnum caelorum decem virginibus , quae accipientes lampades suas exierunt obviam sponso.
ITA	Allora il regno dei cieli sarà simile a dieci vergini che presero le loro lampade e uscirono incontro allo sposo.
DT	Dann wird es mit dem Himmelreich sein wie mit zehn Jungfrauen , die ihre Lampen nahmen und dem Bräutigam entgegengingen.
RG	Cura che Dieu è per finir sia ovra, vegn quai ad esser sco en la suandanta istorgia: Diesch giuvnas han prendi lur lampas ed èn idas encunter al spus
FUR	Sichè il ream dai cîi al sarà compagn di dis fantatis ch’a cjàpàrin sù i lôr ferâi e a saltàrin fûr incuintri al nuviç.
LVB ₂	Cun le rêgn dl cil saràra sciöche cun diesc jones che à tut sües löms y ti é jüdes adincuntra al nüc.
GRD	Cun l rêni dl ciel sarala coche cun la diesc jëunes che ova tëüt si lampes y fova jites ancontra al nevic.
FAS	L regn del ciel sarà valif a diesc vergini che à tout soe lãmpede e le é jite fora encontra so spos.
LD	Con l regn dl ciel saràla spo coche con les diesc sonseles , che à tout sies lums y ti é judes encontra al nevic.

Si nota che sia l’italiano che il tedesco usano l’equivalente del lat. *virgo, virginis*: ita. *vergini*, dt. *Jungfrauen* ‘donna in condizione di verginità; fanciulla, ragazza, donna non sposata’ (ZINGARELLI, p. 2529). L’aspetto della verginità non è però centrale nel passaggio citato: nell’originale greco esse vengono definite *παρθένοι* (*parthénoi*) (Mc 1:23, Lc 1:27, At 21:9):

Damit sind junge, unverheiratete Frauen gemeint, die nach antiker Auffassung als Jungfrauen galten. Jungfräulichkeit oder sexuelle Enthaltbarkeit ist jedoch nicht zentral für ihre Rolle innerhalb der Erzählung. Aufgrund des relativ frühen Alters bei der Eheschließung (13-16 Jahre) würden wir heute eher von „Mädchen“ als von „Frauen“ reden. Als *parthénoi* sind sie allerdings im heiratsfähigen Alter (also keine kleinen Mädchen) (Mayordomo 2007: 497).

Ciò significa che vergine ha in questo caso il significato di ita. ‘fanciulla non sposata’ (DELI) e dt. ‘ehrende Bezeichnung eines herangewachsenen Mädchens’². Il legame con la verginità in senso di rapporto sessuale non è quindi il significato principale nella parabola, le vergini potrebbero quindi essere piuttosto delle damigelle che accompagnano la sposa (LUTERO, p. 1448). Per quanto riguarda le varietà retoromanze qui presentate, è interessante osservare che il corrispondente di lat. *virgo, virginis*, non viene proposto tranne che nella versione fassana, benché esista per ogni

² On-line: <http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GJ01484> (25.06.2014).

varietà: rg. *virgīna*, fur. *virgīne*, lvb. *viria*, grd. *vergīnn*, amp. *verjīne*, fas. *vergīne*. Secondo il EWD (vol. VII, p. 302), il lessema *vergīne* nel LD si riferisce però esclusivamente alla Vergine Maria:

Es handelt sich bei diesem Worte um einen Italianismus aus der Kirchensprache; das Wort wird nicht in medizinischem Sinne verwendet, sondern bezieht sich ausnahmslos auf die „Jungfrau Maria“ (z.B.: „Oh Vergine y Uma Maria“, Laldun l' Signur, S. Martin de Tor 1984, 833).

Le traduzioni proposte per le varietà retoromanze si avvicinano quindi quasi tutte al significato di ‘giovane donna, fanciulla’: rg. *giuvnals*, ita. ‘ragazzine, signorine’; fur. *fantate*, lvb. *jones*, grd. *jeunes*, ita. ‘giovani, ragazze’. Per la versione del ladino standard proponiamo, contrariamente al principio di maggioranza, il sostantivo *sonseles*, un prestito del veneziano antico *donçelo*, -a ‘ragazzo, ragazza’. Nel ladino attuale il sostantivo *sonsela* ha il significato di ita. ‘damigella’, quindi di giovane donna che accompagna la sposa. Tale sostantivo possiede quindi le caratteristiche semantiche che si avvicinano molto al significato richiesto.

4. Aspetti morfo-sintattici

Per quanto riguarda le diverse difficoltà morfo-sintattiche riscontrate, ci limiteremo all'illustrazione di un esempio che riguarda le divergenze nell'uso dell'articolo determinativo davanti ad alcuni sostantivi. La tabella 4 riportata qui sotto illustra l'omissione dell'articolo davanti al sostantivo *soredl* ‘sole’.

Tab. 4: Omissione dell'articolo davanti lvb. *sorëdl*, ld. *soredl* ‘sole’

Mt 24:29

LAT	Statim autem post tribulationem dierum illorum, sol obscurabitur, et luna non dabit lumen suum, et stellae cadent de caelo, et virtutes caelorum commovebuntur.
ITA	Subito dopo la tribolazione di quei giorni, il sole si oscurerà, la luna non darà più la sua luce, le stelle cadranno dal cielo e le potenze dei cieli saranno sconvolte.
DT	Sofort nach den Tagen der großen Not wird sich die Sonne verfinstern und der Mond wird nicht mehr scheinen; die Sterne werden vom Himmel fallen und die Kräfte des Himmels werden erschüttert werden.
RG	Dalunga suenter quest temp da sgarschur vegn il sulegl a sa stgirentar e la glina na vegn betg pli a splendurar. Las stailas vegnan a crudar giu dal tschiel e l'urden dal tschiel vegn ad ir en malura.
FUR	Subit dopo de tribulazion di chei dîs, il soreli si scurissarà, la lune no darà plui la sô lûs, lis stelis a colaran jù dal cîl lis fuarcis dal cîl a saran savoltadis.
LVB ₁	Atira do i dis dla gran tribulaziun, s'ascurarà sorëdl y la löna ne darà nia plü, les stères tomarà dal cil y les forzes dl cil gnarà scassades decà.
GRD	Riësc do la tribulaziuns de ch'i dis se scurerà l surëdl , la luna ne dajerà nia plu linëus, la stëiles tumerà ju dal ciel y la forzes dl ciel unirà scassedes.
LD	Atira do les tribolaziuns de chi dis se ascurarà soredl y la luna ne darà nia plu, les steiles tomarà ju dal ciel y les forzes dl ciel vegnirà rosededes.

Mc 1:32

LAT	Vespere autem facto, cum occidisset sol , afferebant ad eum omnes male habentes et daemonia habentes.
ITA	Venuta la sera, dopo il tramonto del sole , gli portavano tutti i malati e gli indemoniati.
DT	Am Abend, als die Sonne untergegangen war, brachte man alle Kranken und Besessenen zu Jesus.
RG	La saira tard, cur ch'ìl sulegl era ì sut, è la glièud vegnida cun tut ils malsauns e malspiertads tar Jesus.
FUR	Soresere, dopo lât a mont il soreli , j menavin denant ogni sorte di malâz e di indemoniâz.
LVB ₁	Da sêra, dô che sorëdl ê flori, condejôn da Gejù düc i amarà y i indemoniâ.
GRD	Sula sêira, do che l surëdl fova fluri, ai purtà da Gejù duc i amalei y ndemuniei
LVB ₂	Da sêra, do che sorëdl ê flori, àn condüt düc i amarà y i indemoniâ da Gejù.
FAS	Da sera, dò l fiorir del soreie , i ge à portà duc i malé e chi che aea ite l malan.
LD	Sun la seira, do che soredl fova flori, ti àn porté a Gejù duc i amalés y i endemoniés.

Mc 13:24

LAT	Sed in illis diebus post tribulationem illam sol contenebrabitur, et luna non dabit splendorem suum.
ITA	In quei giorni, dopo quella tribolazione, il sole si oscurerà, la luna non darà più la sua luce.
DT	Aber in jenen Tagen, nach der großen Not, wird sich die Sonne verfinstern und der Mond wird nicht mehr scheinen.
RG	Suenter quest temp da sgarschur vegn il sulegl a sa stgirentar e la glina na vegn betg pli a splendurar.
FUR	In chei dîs, dopo di chê tribulazion, il soreli si scurissarà e la lune no darà plui la sô lûs.
LVB ₁	Y n bel dé, do chês tribolaziuns, gnará sorëdl dôt scür, la löna pordará so lominus.
GRD	Te chëi dis do la gran tribulazion, se scurerà l surëdl , la luna ne dajerà nia plu linëus.
LVB ₂	En chi dis, do la gran tribulaziun, s'ascurarà sorëdl , y la löna ne darà nia plu.
FAS	Te chi dis, dò chela tribolazion, l soreie doventarà scur, la luna no sgalizarà più.
LD	Ma en chi dis atira do la tribolazion, se ascurarà soredl y la luna ne darà nia plu.

I casi di omissioni dell'articolo sono limitati nel ladino dolomitico. Secondo la grammatica normativa del ladino della Val Badia, si può omettere l'articolo nei seguenti casi: davanti a nomi propri; in certi casi, quando le preposizioni *da*, *de* e *a* precedono l'articolo (Gasser 2000: 62-65); quando si tratta di un vocativo (*ibidem*: 64). Il sostantivo ld. *soredl* 'sole' rappresenta un caso particolare. I sostantivi *soredl* 'sole' e *Die* 'Dio' rappresentano i soli casi di omissione dell'articolo quando hanno la funzione di soggetto (*ibidem*). In effetti, già Elwert (1943: 140) fa notare che *soredl* non richiede l'articolo in casi particolari:

Ohne Artikel wird soreye gebraucht in den Redewendungen: 1. 'Leva soreye' „Die Sonne geht auf“, 2. 'Soreye fyor' „Die Sonne geht unter“. Dieser Gebrauch ist gemeinzentralladinisch und erklärt sich leicht als Personifikation der Sonne.

Nell'affrontare la medesima problematica Craffonara (2006: 12-13) conferma l'argomentazione di Elwert riguardante la personificazione del sole. Il culto o l'adorazione del sole era un rito molto praticato nell'area alpina-dolomitica, e ciò ha fatto di *soredl* un nome proprio. Storicamente l'omissione dell'articolo davanti a *soredl* è quindi una caratteristica molto diffusa del ladino. Nei testi più antichi, in effetti, l'uso dell'articolo davanti a tale sostantivo è molto raro³, soprattutto nei testi dell'800. Già nella prima parte del XIX secolo si nota una certa affluenza dell'articolo determinativo, mentre a partire dal 1950 l'uso dell'articolo sembra essere un fenomeno di ampio utilizzo, avvenuto soprattutto nell'ampezzano e nel fassano, mentre nel livinallese si manifesta maggiormente l'omissione dell'articolo. Per quanto riguarda il gardenese e il ladino della Val Badia, è interessante osservare l'alternanza in base all'autore/ scrittore, ma anche per queste due varietà prevale l'uso dell'articolo determinativo. Queste osservazioni si rispecchiano a grandi linee anche nelle raccolte lessicografiche. Nei dizionari tradizionali del ladino dolomitico i fraseologismi della voce 'sole' sono nella maggior parte senza articolo: *sorëdl florësc* 'sole tramonta' (Alton 1879); *sorëdl florësb* 'il sole tramonta' (PIZZININI), *sté a surëdl* 'stare al sole' (LARDSCHNEIDER); *sorädl lëva* 'sorge il sole' (VOCAB. BAD.-IT. 1950); *sorëdl turgber*, 'sole pallido', *sorëdl florësc* 'il sole tramonta' (EW); *fior soreie* 'tramonta il sole', ma *Lëva l soreie* 'sorge il sole' (MAZZEL). Anche alcuni dizionari moderni hanno mantenuto la forma senza articolo, come WDG (*löm de sorëdl* 'la luce del sole', *sorëdl floresc* 'il sole tramonta'), DILF 2001 (*leva soreie* 'sorge il sole', *fioresc soreie* 'tramonta il sole'). Nei dizionari moderni delle varietà gardenese, ampezzano e livinallese invece, i fraseologismi non presentano più questa caratteristica: *l surëdl flëur*, *l surëdl va dojù* 'il sole tramonta' (WDGL); *l sorogle l leva* 'il sole si alza' (DFIT); *sul söl florì* 'al crepuscolo' (CROATTO 1986); *sul söl leà* 'al sorgere del sole', *sul sol fiorì* 'al tramonto del sole' (VOCAB. IT.-AMP.). Già nel LW *sorëje* è accompagnato dall'articolo *l daš l sorëje* 'splende il sole', *l fiorëš l sorëje* 'tramonta il sole'. Nella nostra traduzione proponiamo l'omissione dell'articolo nei casi illustrati dove *soredl* è soggetto, perché questo fenomeno rappresenta una particolarità storica del ladino dolomitico, la quale è stata oggetto a cambiamenti a partire dalla seconda metà del XIX secolo. La medesima argomentazione non vale invece per l'omissione dell'articolo davanti ai sostantivi *pere y uma* 'padre e madre' e *ciel y tera* 'cielo e terra', come illustrato nelle tabelle 5 e 6:

Tab. 5: Omissione dell'articolo davanti lvb. *cil y tera*, grd. *ciel y tiëra*

Mt 24:35

LAT	Caelum et terra transibunt, verba vero mea non praeteribunt.
ITA	Il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno.
DT	Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen.
RG	Tschiel e terra vegnan ad ir a fin, ma mes plets vegnan a restar.

³ On-line: <http://vll.ladintal.it> (25.06.2014).

FUR	Il cîl e la tiere a passaran, ma lis mês peraulis no passaran.
LVB ₁	Cil y tera passarà, mo mies parores ne passarà nia.
GRD	Ciel y tiëra passerà, ma mi paroles ne passerà nia.
LVB ₂	Cil y tera passarà, mo mies parores ne passerà nia.
LD	L ciel y la tera arà na fin, ma mies paroles restarà per tres.

Mc 13:31

LAT	Caelum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt.
ITA	Il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno.
DT	Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen.
RG	Tschiel e terra vegnan ad ir a fin, ma mes plets vegnan a restar.
FUR	Il cîl e la tiere a passaran, ma lis mês peraulis no passaran gran.
LVB ₁	Le cil y la tera passarà, mo mies parores no.
GRD	L ciel y la tiëra passerà, ma mi paroles ne passerà nia.
LVB ₂	Cil y tera passarà, mo mies parores ne passerà nia.
FAS	L ciel e la tera passarà, ma mi parole no passerà.
LD	L ciel y la tera arà na fin, ma mies paroles no.

Tab. 6: Omissione dell'articolo davanti gr. *pere y oma* (Mt 19:19)

LAT	Honora patrem et matrem et diliges proximum tuum sicut teipsum.
ITA	Onora il padre e la madre e amerai il prossimo tuo come te stesso.
DT	Ehre Vater und Mutter! Und: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!
RG	E ti duais onurar tes bab e tia mamma ed amar tes proxim sco tatez!
FUR	Onore il pari e la mari e tu amaràs il to prossim come te in persone.
GRD	Unerea pere y oma , ama ti proscim coche te nstës.
LD	Onoreia l pere y la oma , ama ti proscim sciche te enstes.

I due esempi rappresentano due casi di omissione non caratteristici del LD. A prima vista potrebbe sembrare un influsso del testo tedesco, il quale non fa uso dell'articolo, *Himmel und Erde werden vergehen; Ehre Vater und Mutter*. Il testo italiano propone in effetti l'articolo in entrambi i casi. Il tedesco è caratterizzato da numerosi esempi di omissione dell'articolo, come nei casi dove abbiamo sequenze di sostantivi con congiunzioni copulative, come nel già citato *Himmel und Erde, Ehre Vater und Mutter* (DUDEN, p. 902-903). Nel ladino dolomitico alcune costruzioni fisse con coppie di sostantivi specifici non prevedono l'articolo determinativo, come per esempio lvb. *ester fûch y flama* 'essere fuoco e fiamma', grd. *strité sciche cian y giat* 'litigare come il cane e il gatto', lvb. *por munts y por valades* 'per monti e vallate' (Gallmann *et al.* 2010: 53). Nei casi illustrati sopra non si tratta invece di tali costruzioni. L'italiano e il tedesco fanno un uso più frequente di tali coppie idiomatiche o coppie chiuse (Renzi *et al.* 1988: 403-404; Gallmann *et al.* 2010: 45-53). L'esempio grd. *ciel y tiëra passerà*; lvb. *cil y tera passarà*, it. 'Il cielo e la terra passeranno', rappresenta un caso dove il sostantivo o, in questo caso, il binomio funge da soggetto, seguito da un verbo intransitivo, a differenza dell'esempio grd. *unerea pere y oma* 'Onora il padre e la madre', dove abbiamo una

coppia di sostantivi che dipendono dal verbo transitivo e richiedono in questo caso l'uso dell'articolo (*ibidem*: 33-34). In merito all'ultimo esempio citato si potrebbe trattare per lo più di una determinazione dovuta a conoscenze comuni (Renzi *et al.* 1988: 398-399), cioè al fatto che il lettore sappia di quale madre e padre si stia parlando. Anche in questo caso l'articolo determinativo è obbligatorio. Inoltre si tratta di una coppia di sostantivi che fungono da oggetto e sono quindi accompagnati da un articolo determinativo (Gallmann *et al.* 2010: 34). Non trattandosi di eccezioni o di sostantivi specifici, nella traduzione del ladino standard proponiamo in entrambi i casi il mantenimento dell'articolo determinativo, come è previsto per il ladino dolomitico.

5. Conclusione

La breve analisi di alcune problematiche lessicali e morfo-sintattiche nella traduzione della Sacra Scrittura nel ladino standard ha mostrato in prima linea la varietà linguistica all'interno del ladino dolomitico stesso e all'interno di tutta l'area retoromanza, se prendiamo in considerazione anche le traduzioni romance e friulane. Questa varietà linguistica indica in prima linea le difficoltà e le problematiche di unificazione di cinque idiomi che mirano a mantenere le loro caratteristiche⁴ lessicali e non solo, cercando allo stesso tempo di non distanziarsi dal testo di partenza. Il lavoro qui presentato vuole quindi anche dimostrare, oltre alla sua importanza a livello culturale, religioso e liturgico, che la lingua standard non è quindi una lingua artificiale, ma viene elaborata e sviluppata sulla base delle caratteristiche del ladino, cercando, laddove sia possibile, di appoggiarsi al principio di maggioranza, sia nelle scelte lessicali e morfo-sintattiche che in quelle puramente sintattiche. Ovviamente, come si può osservare nei vari esempi illustrati, non sempre il principio di maggioranza sembra essere la soluzione ideale. Il traduttore viene quindi confrontato con importanti scelte di unificazione, nel nostro caso soprattutto di tipo lessicale e morfo-sintattico, le quali emergono dall'assenza di un lessico specifico standardizzato e dalla diversa tipologia sintattica dei vari idiomi.

BIBLIOGRAFIA

A. Fonti primarie

BIBB. 1870 = *La Sancta Biblia – La Sancta Scrittura Del Vegh E Now Testamant*, Colonia, 1870.

BIBB. FURL. = Checo Placereani, Antonio Bellina, *Bibie par furlan*, 1997 [1984-1993].

BIBELWERK = *Die Einheitsübersetzung*, Katholisches Bibelwerk, 1980 [On-line: <http://www.bibelwerk.de/Bibel.12790.html/Einheits%C3%BCbersetzung+online.12798.html>], 26.06.2014].

BIFRUN 1560 = *L'g Now Sainc Testamaint Da Nos Signer Jesu Christi*, Bifrun, Jachiam, 1560.

⁴ Nonostante il nostro corpus venga rappresentato solamente dal ladino della Val Badia, dal gardenese e in parte dal fassano, le scelte di unificazione linguistica si basano anche sugli idiomi fassano, livinallese e ampezzano

- CEI = *La Sacra Bibbia*, Conferenza Episcopale Italiana, 2008 [On-line: http://www.bibbiaedu.it/pls/labibbia_new/v3_s2ew_CONSULTAZIONE.mostra_pagina?id_pagina=22328, 26.06.2014].
- CIGOLLA = Monica Cigolla, *Vangeles per fascian*, Union di Ladins de Fascia, 2007 (non pubblicato).
- CRAFFONARA = Lois Craffonara, *Laldun l' Signur*, San Martin De Tor: Istitut Ladin „Micurà de Rü”, 1984.
- CROATTO = Enzo Croatto (ed.), *Vocabolario Ampezzano*, introdotto da Belluno Giovan Battista Pellegrini, Cortina d'Ampezzo: Centro di Cultura, Regole d'Ampezzo, 1986.
- DELI = Manlio Cortelazzo, Michele A. Cortelazzo, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Bologna: Zanichelli, 2004.
- DFIT = Sergio Masarei, *Dizjonar Fodom-Talián-Todösch/ Dizionario Ladino Fodom-Italiano-Tedesco Wörterbuch Fodom (Buchensteiner-Ladinisch)-Italienisch-Deutsch*, Colle Santa Lucia: Istitut Cultural Ladin „Cesa de Jan”, 2005.
- DILF = *Dizionario Italiano – ladino fassano / Dizjònèr talian – ladin fascian*, Vich/Vigo di Fassa: Istitut Cultural Ladin „Majon di Fascegn”/ SPELL, 1999.
- DLS = *Dizjonar dl Ladin Standard*, Servisc de Planificazion y de Elaborazion dl Lingaz Ladin (SPELL), Bulsan: Istitut Pedagogich Ladin *et al.*, 2002.
- DUDEEN = *Duden 04. Die Grammatik. Unentbehrlich für richtiges Deutsch*, Bibliographisches Institut, 2009.
- EW = Paul Videsott, Guntram A. Plangg, *Ennebergisches Wörterbuch/Vocabolar Mareo. Ennebergisch-deutsch mit einem rückläufigen Wörterbuch und einem deutsch-ennebergischen Index*, Innsbruck: Wagner, 1998.
- EWD = Johannes Kramer, *Etymologisches Wörterbuch Des Dolomitenladinischen*, 8 Bde., Hamburg: Buske, 1988-1998.
- GAUDENZ/FILI 1980 = Jachen Ulrich Gaudenz, Rudolf Fili 1980, *Soncha Scrittüra. Vegl e Nouw Testamaint*, Samedan: Stamparia engiadinaisa.
- GLS = *Gramatica dl Ladin Standard*, Servisc de Planificazion y de Elaborazion dl Lingaz Ladin (SPELL), Bulsan: Istitut Pedagogich Ladin *et al.*, 2001.
- LARDSCHNEIDER = Archangelus Lardschneider-Ciampac, *Vocabulèr dl ladin de Gherdëina*, überarbeitet von Milva Mussner und Lois Craffonara, San Martin de Tor: Istitut Ladin „Micurà de Rü”, 1992.
- LEZIONAR 2003 = Tone Gasser, Iaco Ploner, *Lezjonar dles Domënies y di Santus Ann – C*, San Linert: Uniun di Ladins Val Badia, 2003.
- LEZIONAR 2003a = Tone Gasser, Iaco Ploner, *Saltier*, San Linert: Uniun di Ladins Val Badia, 2003a.
- LEZIONAR 2004 = Tone Gasser, Iaco Ploner, *Lezjonar dles Domënies y di Santus Ann – A*, San Linert: Uniun di Ladins Val Badia, 2004.
- LEZIONAR 2004a = Tone Gasser, Iaco Ploner, *Lezjonar dles Domënies y di Santus Ann – B* (GAD), San Linert: Uniun di Ladins Val Badia, 2004a.
- LEZIONAR 2007 = Tone Gasser, Iaco Ploner, *Lezjonar dles Domënies y di Santus Ann – C* (GAD), San Linert: Uniun di Ladins Val Badia, 2007.
- LEZIONAR 2007a = Tone Gasser, Iaco Ploner, *Lezjonar di Sané y Santus* (GAD), San Linert: Uniun di Ladins Val Badia, 2007a.
- LUTERO = *Stuttgarter Erklärungsbibel: Lutherbibel mit Erklärungen. Mit Apokryphen*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2005.

- LW = Hugo von Rossi, *Ladinisches Wörterbuch. Vocabolario Ladino (Brach)-Tedesco con Traduzione Italiana*, Innsbruck: Istitut Cultural Ladin „Majon di Fascegn“, Institut für Romanistik, 1999.
- MAZZEL = Massimiliano Mazzel, *Dizionario ladino-fassano (cažét)-italiano, con indice italiano-ladino*, Vigo di Fassa: Istituto Culturale Ladino „Majon di Fascegn“, 1995.
- MORODER 2005 = Cristl Moroder, *Bibia. Nuef Testamënt*, Bulsan – San Martino de Tor: Istitut Ladin „Micurà de Rü“, 2005.
- MORODER 2015 = Cristl Moroder, *Bibia. Vedl Testamënt*, Bulsan – San Martino de Tor: Istitut Ladin „Micurà de Rü“, 2015.
- NV = *Bibliorum Sacrorum nova vulgata editio*, 1979 [On-line: http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova_vulgata_index_lt.html, accessed at 26.06.2014].
- PIZZININI = Antone Pizzinini, *Parores Ladines. Vokabulare Badiot-Tudësk*, Ergänzt und überarbeitet von G. A. Plangg, Innsbruck: Institut für Romanische Philologie, 1966.
- SOTTARA = Franzl Sottara, *Vangele de San Merch*, San Martin de Tor: Istitut Cultural Ladin „Micurà de Rü“, 1999.
- VOCAB. BAD.-IT. = Giuseppe Sergio Martini, *Vocabolario badiotto-italiano*, con collaborazione di Alessio Baldissera, Franz Pizzinini e Franz Vittur, prefazione di Carlo Battisti, Firenze: Barbera, Collana di vocabolari dialettali dell’Istituto di Glottologia dell’Università degli Studi di Firenze, 1, 1950.
- VOCAB. GARD.-IT. = Giuseppe Sergio Martini, *Vocabolario gardenese-italiano* („Collezioni di vocabolarietti dialettali“, 1), Firenze: Sansoni, 1953.
- VOCAB. IT.-AMP. = *Vocabolario Italiano-Ampezzano*, Comitato Del Vocabolario Delle Regole d’Ampezzo (ed.), Cortina d’Ampezzo: Cassa rurale ed artigiana di Cortina d’Ampezzo e delle Dolomiti, 1997.
- WDG = Giovanni Mischi, *Wörterbuch Deutsch-Gadertalisch/ Vocabolar Todësch-Ladin (Val Badia)*, San Martin de Tor: Istitut Ladin „Micurà de Rü“, 2000.
- WDGL = Marco Forni, *Wörterbuch Deutsch-Grödner Ladinisch/ Vocabuler Tudësch-Ladin de Gberdëina*, San Martin de Tor: Istitut Ladin „Micurà de Rü“, 2002.
- ZINGARELLI = Nicola Zingarelli, *Lo Zingarelli 2012. Vocabolario della lingua italiana*, Bologna: Zanichelli, 2011.

B. Fonti secondarie

- Alton, Giovanni, 1879, *Die ladinischen Idiome in Ladinien, Gröden, Fassa, Buchenstein, Ampezzo*, Innsbruck: Wagner.
- Benincà, Paola, John Haimann, 1992, *The Rhaeto-Romance Languages*, London – New York: Routledge.
- Buzzetti, Carlo, 1984, *La Bibbia e le sue trasformazioni. Storia delle traduzioni bibliche e riflessioni ermeneutiche* (Leggere Oggi La Bibbia, 1), Brescia: Queriniana.
- Buzzetti, Carlo, 2001, *Traduzione e tradizione. La via dell’uso-confronto (oltre il biblico traduttore-traditore)*, Padova: Edizioni Messaggero.
- Craffonara, Lois, 2006, *Geschichte und Mythos. Jì en Jennn – Die Wallfabrt der Gadertaler Pfarreien nach Säben*, San Martin de Tor: Museum Ladin „Čiastel de Tor“.
- Eisenberg, Peter, 2004, *Grundriß der deutschen Grammatik. Band 1: Das Wort*, 2. Auflage, Stuttgart/Weimar: Metzler.
- Elwert, Wilhelm Theodor, 1943, *Die Mundart Des Fassa-Tals*, Heidelberg: Winter.

- Gallmann, Peter *et al.*, 2010, *Sprachen im Vergleich, Deutsch-Ladinisch-Italienisch. Determinanten und Pronomen*, Balsan: Istitut Pedagogich Ladin.
- Gallmann, Peter *et al.*, 2013, *Sprachen im Vergleich: Deutsch – Ladinisch – Italienisch. Der einfache Satz*, Bozen: Ladinisches Bildungs- und Kulturressort.
- Gasser, Tone, 2000, *Gramatica ladina por les scores*, Balsan: Istitut Pedagogich Ladin.
- Groß, Walter (ed.), 2001, *Bibelübersetzung Heute: Geschichtliche Entwicklungen und aktuelle Herausforderungen. Stuttgarter Symposium 2000* („Arbeiten zur Geschichte und Wirkung der Bibel“, 2), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Gsell, Otto, 1990, „Die Kirchen und die Romanischen Minderheiten von Graubünden bis Friaul“, in Wolfgang Dahmen *et al.* (eds.), *Die Romanischen Sprachen und die Kirchen. Romanistisches Kolloquium III*, Tübingen: Narr, 125-143.
- Gsell, Otto, 1991, „Beiträge und Materialien zur Etymologie des Dolomitenladinischen 3 (R-S)“, in *Ladinia* 15, 105-165.
- Haller, Joseph Theodor, 1832, „Versuch einer Parallele der ladinischen Mundarten in Enneberg und Gröden in Tirol, dann im Engadin, und der Romanischen in Graubünden“, in *Beiträge Zur Geschichte, Statistik, Naturkunde und Kunst von Tirol und Vorarlberg* 7, 93-165.
- Krüger, Thomas, 2008, „Erste Übersetzungen biblischer Texte und ihre Probleme“, in *Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte* 19, 241-255.
- Liver, Ricarda, 1970, „La formazione della lingua letteraria retoromancia nell'Engadina“, in Luigi Ciceri, *Atti del Congresso internazionale di Linguistica e Tradizioni popolari (Gorizia, Udine, Tolmezzo 1969)*, Udine: Doretto, 205-211.
- Liver, Ricarda, 2000, „Zur Entstehung bündnerromanischer Schriftsprachen (Engadin und Surselva)“, in *Annalas da la Società Retorumantscha* 113, 253-266.
- Liver, Ricarda, 2013, „Bibelübersetzungen in den Anfängen der bündnerromanischen Schriftsprache“, in Darms Georges (ed.), *Akten des V. Rätoromanistischen Kolloquiums/ Actas dal V. Colloqui retoromanistic, Lavin 2011*, Tübingen: Narr, 41-52.
- [Lunelli, Francesco] *et al.*, 1986, „Versioni ladine della Parabola *Figlioul al prodigo*. Testi raccolti da Francesco Lunelli nel 1841“, in *Mondo Ladino* 10, 227-263.
- Mayordomo, Moisés, 2007, „Kluge Mädchen Kommen überall hin... (Von den zehn Jungfrauen). Mt 25,1-13“, in Ruben Zimmermann *et al.* (eds.), *Kompendium Der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 488-503.
- Nida, Eugene, 1995, „Principi di traduzione esemplificati dalla traduzione della Bibbia“, in Siri Neergaard (ed.), *Teorie Contemporanee della Traduzione*, Milano: Bompiani.
- Porter, Stanley E./ Hess, Richard S., 1999, *Translating the Bible. Problems and Prospects*, Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Renzi, Lorenzo *et al.* (eds.), 1988, *Grande grammatica italiana di consultazione. I. La frase. I sintagmi nominale e preposizionale*, Bologna: Il Mulino.
- Rubatscher, Susan, 2014, *Cum tamen, sive in Missa... haud raro linguae vernaculae usurpatio valde utilis apud populum existere possit, amplior locus ipsi tribui valeat (Sacrosanctum Concilium 36, § 2). Enrescida sun la prejenza dl ladin te glieja tles valedes ladines. Sun la basa dles testimonianzes di protagonisé y dla documentazion tla stampa ladina*, Trento: Alcione.
- Schmid, Heinrich, 1998, *Wegleitung für den Aufbau einer gemeinsamen Schriftsprache der Dolomitenladiner*, San Martin de Tor, Vich/ Vigo di Fassa: Istitut Cultural Ladin „Micurà de Rü“, Istitut Cultural Ladin „Majon Di Fascegn“.

- Serianni, Luca, 1988, *Italiano. Grammatica, sintassi, dubbi*, Torino: Garzanti.
- Steiner, George, 1975, *After Babel: Aspects of Language and Translation*, Oxford: Oxford University Press.
- Tauberschmidt, Gerhard, 2007, *Streit um die richtige Bibelübersetzung – Warum können Bibelausgaben so verschieden sein?*, Wuppertal: Brockhaus.
- Thun, Harald, 1995, Normprobleme bei der Übersetzung der Bibel in eine romanische Kleinsprache: R. Canton, *Lous Ebanyelis en lengue biarnese* (1994)”, in Jürgen Schmidt Radefeldt *et al.* (eds.), *Sprachnormen und Sprachnormwandel in gegenwärtigen europäischen Sprachen: Beiträge zur gleichnamigen Fachkonferenz, (November 1994 am Fachbereich Sprach- und Literaturwissenschaften der Universität Rostock)/Rostocker Beiträge zur Sprachwissenschaft 1*, 227-244.
- Ulrich, Hoinkes, 2013, „La langue béarnaise: histoire et actualité de son usage”, in Hoinkes Ulrich (ed.), *Die Kleineren Sprachen in der Romania. Verbreitung, Nutzung und Ausbau*, Frankfurt A.M.: Peter Lang.
- Verra, Roland, 2005, *Stories y contes d'autour*, San Martin de Tor: Istitut Ladin „Micurà de Rü”.
- Vian, Anton, 1864, *Gröden, Der Grödner und seine Sprache. Von einem Einheimischen*, Bozen: Wohlgemuth.
- Videsott, Paul, 2010, *Corpus dl Ladin Leterar*, Bozen/Bolzano [On-line: <http://Vll.Ladintal. It>, 26.06.2014].
- Videsott, Paul, 2013, „Standardisierungsprozesse in den Europäischen Schriftsprachen. Wie Einzelpersonlichkeiten und Institutionen Schriftsprachen prägen”, in *Der Schlern* 87/ 1, 86-107.
- Videsott, Paul, 2014, „Die gemeinsame Ladinische Schriftsprache «Ladin Dolomitan» – 25 Jahre nach ihrer Einführung”, in *Europäisches Journal für Minderheitenfragen* 7/ 1, 30-48.
- Videsott, Ruth, 2014a, „Notas sobre la historia de la lexicografía del Ladino Dolomítico”, in Félix Córdoba Rodríguez *et al.* (eds.), *Lexicografía de las lenguas románicas. Perspectiva histórica. Volumen I*, Berlin: de Gruyter, 299-318.
- Videsott, Ruth, 2014b, „Zum Stand der dolomitenladinischen Lexikographie”, in Wolfgang Dahmen *et al.* (eds.), *Lexikographie der Romanischen Sprachen. Romanistisches Kolloquium XXVIII*, Tübingen: Narr, 87-111.
- Videsott, Ruth, 2014c, *Der Kampf um die ladinische Schriftsprache Ladin Dolomitan*, in Ureland, S. *et al.* (eds.), *Minority Languages in Europe and Beyond – Results and Prospects* („Studies in EuroLinguistics”, 9), Berlin: Logos Verlag, 169-187.
- Zimmermann, Ruben, 2002, „Das Hochzeitsritual im Jungfrauengleichnis. Sozialgeschichtliche Hintergründe zu Mt 25,1-13”, in *New Testament Studies* 48, 48-70.
- Zolli, Paolo, 1986, „Le traduzioni della Bibbia in Friulano. Materiali per una bibliografia”, *Filologia Moderna* 8, 307-318.

MISCELLANEA

RUGĂCIUNEA *TATĂL NOSTRU* ÎN ÎNSEMNĂRILE UNUI LIOVEAN DIN SECOLUL AL XVI-LEA*

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

Résumé Dans cet article on a analysé une version de la prière *Notre Père* datant de 1600, découverte récemment. Le texte fait partie des notes de voyage de Martin Gruneweg. La langue du texte prouve qu'on a à faire avec une version moldave typique. La précision avec laquelle Gruneweg écrit la prière prouve le fait qu'il connaissait le roumain. En ce qui concerne le lexique, la prière s'inscrit dans la tradition moldave représentée par les versions de Luca Stroici – Stanislaw Sarnicki et Nicolae Milescu – Georg Stiernhielm – Thomas Smith, en partant d'un prototype slavon mais avec des modifications, grâce à la circulation orale.

Mots-clés: *Notre Père*, Gruneweg, roumain ancien, *Specimen linguarum*.

1. Introducere

În perioada medievală, cărturarii încep să fie interesați de compararea limbilor, iar cel mai la îndemână specimen de limbă a fost chiar rugăciunea *Tatăl nostru*, culeasă și publicată în culegeri poliglote. HASDEU, pp. 39-40 explică modul în care s-a ajuns la aceste texte: misionarii creștinismului, propovăduind învățătura Evangheliei la neamurile păgâne, traduceau, înainte de toate, rugăciunea *Tatăl nostru*. Numărul mare de versiuni ale rugăciunii a trezit ideea de a le pune laolaltă, comparându-le în scopul cercetării înruderii limbilor. Cărturarii europeni se întreceau în publicarea versiunilor insolite, emițând teorii asupra originii popoarelor. Primele ediții poliglote de tipul *Specimen linguarum* apar în secolul al XVI-lea. Cărturarul elvețian Theodore Bibliander (1509-1564), care studiasse latina, greaca, ebraica, araba și alte limbi orientale, cunoscut mai ales pentru prima traducere a Coranului în latină (Basel, 1543), a lăsat o primă ediție poliglotă a rugăciunii domnești, intitulată *De ratione communi omnium linguarum et litterarum commentarius* (Zürich, 1548). Konrad Gessner, lingvist și naturalist elvețian, a

* *Le Notre Père roumain dans les notes de voyage d'un liovien du XVIème siècle*. Această lucrare a fost finanțată din contractul POSDRU/159/1.5/S/140863, proiect strategic ID 140863 (2014), cofinanțat din Fondul Social European, prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013.

publicat o lucrare similară, *Mithridates: de differentiis linguarum*, Zürich, 1555, care cuprindea 22 de versiuni ale orației dominicale.

Într-o epocă în care romanitatea românilor începea să fie descoperită de Occident, cărturarii s-au interesat și de specimene de limbă românească. S-ar putea spune, așadar, că limba română a intrat în Europa Occidentală prin rugăciunea *Tatăl nostru*. Circulația acestor versiuni ale rugăciunii în Occident l-a preocupat pe lingvistul Eugeniu Coșeriu, care a dedicat o lucrare întreagă subiectului, *Limba română în fața Occidentului*, lămurind problemele de filiație și contextul istoric al apariției acestora (v. COȘERIU, LB. ROM.).

Prima versiune a rugăciunii *Tatăl nostru* care a văzut lumina tiparului în Occident a fost cea scrisă de boierul moldovean Luca Stroici pentru cărturarul polonez Stanislaw Sarnicki. Apărută în 1593, aceasta nu a avut difuzare, nefiind cunoscută cărturarilor care au publicat culegerile ulterioare de versiuni ale rugăciunii. Un text descoperit recent, aparținând călătorului Martin Gruneweg, a rămas nestudiat până în prezent. Această versiune a rugăciunii *Tatăl nostru* a fost notată de Gruneweg în jurul anului 1600, cu prilejul redactării însemnărilor sale de călătorie prin Țările Române. Aceasta a rămas însă în manuscris patru secole, văzând lumina tiparului abia în 2010. Întregul text a fost publicat în românește în anul 2011 (v. CSȚR), iar autorul, istoricul Alexandru Ciocîltan, l-a semnalat și în revista *Limba Română* (v. CIOCÎLTAN). Reținem din prezentarea sa câteva informații: Gruneweg s-a născut la Gdańsk (Danzig), în 1562, într-o familie luterană care trăia din comerț. Este trimis la școală încă de la vârsta de cinci ani, iar la treisprezece ani ajunge la Bydgoszcz (Bomberg), în Pomerania, pentru a învăța limba polonă. Lucrează la un negustor din Varșovia, iar în 1582 merge la Lvov, unde se angajează ca scrib și contabil la un negustor armean. Însoțind caravanele armenilor lioveni, Martin Gruneweg a efectuat șase călătorii în Imperiul Otoman, în perioada 1582-1586, și una la Moscova, între anii 1584 și 1585. În 1586, aflându-se la Adrianopol, a decis să se convertească la catolicism, fapt care se va întâmpla în 1588, la Lvov, unde va depune jurământul de intrare în Ordinul dominican. De asemenea, a deținut și funcția de subprior în conventul din Lvov. În 1602 a călătorit la Roma. După întoarcere, a umblat prin mai multe conventuri dominicane: Racibórz (Ratibor), Bochnia, Cracovia, Plock și Varșovia.

În urma călătoriilor lui Gruneweg au rămas diverse note de călătorie. Pe baza acestora, dar punând la contribuție și fragmente de cronici, scrisori și alte texte, își redactează lucrarea între 1601 și 1606. Prima sa călătorie în Imperiul Otoman a fost efectuată în 1582. Al. Ciocîltan (CSȚR, p. 65) deduce din operă că ea a fost redactată între septembrie și decembrie 1602.

Martin Gruneweg își punctează istorisirea cu informații de cronică, mergând în timp chiar până la Ștefan cel Mare. Probabil tot din istoriografia polonă are și informațiile despre originea românilor. Unul dintre pasaje prezintă un interes deosebit:

vorbind despre Roma, Gruneweg descrie scenele de pe Columnă care, notează autorul, reprezintă luptele lui Traian „cu dacii sau valahii” („mit den Dacien oder Walachen”) (CSȚR, p. 115). Luând contact cu românii, Gruneweg constată: „Este un popor frumos în această țară, care are propria limbă, aproape ca italiana, întrucât sunt o ceată alungată din Italia” (*ibidem*, p. 80). Cu spiritul de observație care îl caracterizează, Gruneweg nu putea scăpa din vedere viața spirituală a locuitorilor Moldovei, prilej cu care aduce o mărturie despre cultul slavon: „Acest neam nu cunoaște deloc ce este *Tatăl nostru* sau credința Apostolilor, însă Simbolul niceean îl rostesc în chip obișnuit. Există și mănăstiri în Valahia. În bisericile valahe ei cântă totul în limba slavă, deși nu înțeleg un cuvânt din aceasta, precum la noi călugărițele” (*ibidem*, p. 80)¹. Citind opera, din însemnările lui Gruneweg reiese preocuparea pentru detalii și spiritul de observație cu care era înzestrat autorul. Gruneweg mai știa și că valahii, rutenii și grecii folosesc „scrierea lor proprie” (*ibidem*, p. 65). Dă și alfabetul latin și chirilic („pe acesta îl folosesc și valahii”). De notat că stăpânul său, Bogdan, livonian de origine, știa armeană, tătară, polonă și ruteană „de parcă ar fi fost un nativ”. Totuși, „se înțelegea după nevoie și cu alte popoare, mai ales moldovenește”; nefiind școlit, avea, așadar, nevoie de un scrib (*ibidem*, p. 72).

Pe fila 1460 a notelor sale de călătorie, Gruneweg notează o versiune românească a rugăciunii *Tatăl nostru*; este vorba despre prima versiune a unui străin păstrată în manuscris, acesta fiind și motivul pentru care ea conține un număr minim de greșeli. Limba unitară, caracteristică graiurilor din Moldova, este redată printr-un număr minim de oscilații grafice. Absența cuvintelor segmentate aberant, cum se poate vedea la alți cărturari occidentali, ne îndreptățește să credem că Gruneweg însuși avea unele cunoștințe de limbă română. Singura segmentare anormală este în *sche zioza* („sățioasă”), un cuvânt nefamiliar, în acest context, chiar și românilor. Precizia notării fenomenelor din graiurile moldovenești atât în toponime, cât și în rugăciune, întărește convingerea noastră că Gruneweg era familiarizat cu limba română, iar rugăciunea a putut-o procura din Moldova sau de la mulțimea de moldoveni aflați în Lvov. Dăm în continuare textul în grafie originală, așa cum a fost publicat în CSȚR, p. 114, alături de transcrierea noastră:

Tatul nostru, cze ieste in czer, suinczaskese numele teu, fie woia ta kum in czer ascha schi per pemind, pita nostra sche zioza nostra dene noe astes, schi ne iarte grischelile nosstre, kum iertem schi noi greschicilor nostri, sche nune duce in napaste, cze ne isbeuechte de hitlanul: Amin.

¹ „Dies Geschlechtte wes schier nicht, was das Vatter Unser oder der Apostel glaube ist, sondern das Nicenische Simbolum sprechen sie gemeinlich. Es hatt auch Klöster in der Wallacheye. In den Walachischen kirchen singen sie alles in Windischer sprache, ob sie schon kein word davon verstehn, wie bei uns die nonnen” (GRUNEWEG, p. 704).

Tatul nostru, ce este în cer, svințască-să numele tău, fie voia ta, cum în cer așa și pe pământ. Pita noastră sășiosă noastră dă-ne nouă astăzi; și ne iartă grișelile noastre, cum iertăm și noi greșiților noștri; și nu ne duce în napaste, ce ne izbăvește de hitleanul. Amin!

2. Grafia și limba textului

Versiunea rugăciunii *Tatul nostru* păstrată în scrierile lui Martin Gruneweg îmbină normele ortografice poloneze și germane. Autorul s-a servit de următoarele grafeme: *a, b, c, ch, cz, d, e, f, g, h, i, k, l, m, n, o, p, r, s, sch, ss, t, u, w* și *z*.

Următoarele grafeme nu pun probleme de interpretare: *b* = [b], *d* = [d], *f* = [f], *g* = [g], *h* = [h], *k* = [k], *l* = [l], *m* = [m], *n* = [n], *p* = [p], *r* = [r], *t* = [t], *w* = [v]. Consoana sonoră *d* în *pemind* cu siguranță nu avea această valoare fonetică, ci este notația unui vorbitor care asurdiza în vorbire consoanele finale. Celelalte grafeme sunt întrebunțate cu valori fonetice multiple.

a: Grafemul *a* are valoarea [a] în: *tatul, suinczaskese, woia, ta, ascha, pita*. În următoarele cazuri are valoarea [ã]: *nostra, schezioza*. În *napaste*, primul *a* poate fi interpretat atât ca [ã], cât și ca [a]. În acest ultim caz, trecerea lui *ã* proton la *a* este o marcă a graiurilor nordice. Totuși, el poate fi și un [a] etimologic < sl. **напасть**. În *ascha*, grafemul *a* poate avea valoarea diftongului [ea], căci versiunile moldovenești ulterioare nu conțin *ș* dur în această poziție. Pentru această interpretare pledează și concluziile lui GHEȚIE, B.D., pp. 140-146, care arată că fenomenul durificării lui *a* este sudic; la fel și în cazul lui *hitlanul*. Absența din text a unor consoane muiate specifice graiurilor moldovenești ne îndreptățeste să credem că Gruneweg nu a putut nota aceste sunete.

c, ch, cz: Grafemul *c* nu are niciodată valoarea velarei [k]. El notează pe [t], la fel ca în grafia polonă: *greschicilor*. Urmat de *e*, are valoarea [č]: *duce*. Grafemul *ch* notează pe [ș] în *isbenechte*. Prezența sa singulară poate fi explicată prin omiterea lui *s* (Gruneweg este consecvent în a atribui lui *sch* valoarea [ș]). Grafemul *cz* notează pe [č], ca în scrisul polonez: *czę* și *częer*. Prezența lui singulară cu valoarea [t] în *suinczaskese* nu poate fi privită ca o influență maghiară în grafie (nu există informații că Gruneweg ar fi fost deprins cu ortografia maghiară) și nici nu poate ilustra vreo realitate fonetică, fapt pentru care trebuie să o considerăm accidentală.

e: Litera *e* notează pe [e] în cele mai multe cazuri: *czę, ieste, częer, numele, fie, per, dene, ne, grischelile, nosstre, iertem, greschicilor, nune, duce, isbenechte, de*. În *napaste*, *e* poate să-l noteze atât pe [e], cât și pe [ã]. Ținând seamă de faptul că în Moldova au predominat formele etimologice, iar acestea încă apar la sfârșitul secolului al XVII-lea, considerăm că în acest caz trebuie citit *napaste*. Al doilea *e* din *isbenechte* poate avea și valoarea diftongului [ea]; în textele chirilice este notat constant prin **ѣ**. În alte situații, grafemul *e* corespunde vocalei [ã]: *ten, pemind, schezioza, dene, noe, astes, iarte, iertem, isbenechte*. Cuvântul *suinczaskese* conține litera *e* de două ori: dacă în prima ocurență este sigur că îl notează pe [ã], în al doilea caz îl poate nota și pe [e], trecerea lui *se* la *sã* fiind frecventă în textele vechi. În cazul lui *sche* nu putem ști dacă *ș* era rostit dur sau moale (cf. *Mat* 12:50, în ES: **фра́те шь со́рь**).

i: Grafemul *i* notează vocala [i] și semivocala [j] în: *suinczaskese, fie, woia, pita, schezjoza, iarte, grischelile, iertem, noi, greschicilor, nostri, hitlanul*. În *sch*, grafemul *i* poate nota atât pe [i], cât și pe [j]. În unele situații, grafemul *i* notează cu certitudine pe [j]: *in, pemind*.

o: Grafemul *o* notează pe [o] în cuvintele: *nostru, woia, noe, noi, nostri*. În alte cazuri poate avea valoarea diftongului [oa]: *nostra, schezjoza, nosstre*.

s: Grafemul *s* notează pe [s] în următoarele situații: *nostru, ieste, suinczaskese, astez, napaste*. În *nostri* notează pe [ʃ]. *S* poate nota un [z] în două situații, dar cu motivații diferite: în *isbenechte* poate fi o scăpare a scribului; cf. notația *s* în română. Grafemul *s* din *astes* poate nota un [z] asurdizat în limba lui Gruneweg. Nicio versiune nu atestă uzul persoanei a treia în invocație: *ce este în cer*. El nu se justifică nici gramatical (următoarele verbe sunt la persoana a II-a), nici prin destinația rugăciunii, care este adresată direct lui Dumnezeu). Prezența lui *ieste*, dacă lecțiunea e corectă, s-ar putea explica prin faptul că autorul este doar familiarizat cu limba română sau, mai probabil, cu versiunea românească a rugăciunii. De aici derivă a doua interpretare: dacă optăm pentru lecțiunea *esti*, grafia neobișnuită s-ar putea explica prin faptul că textul s-a pronunțat oral *esti-n cer*, fiind interpretat greșit de scrib, care nu știa bine românește.

sch: Grafemul *sch* notează pe [ʃ], preluat din ortografia germană: *ascha, schi, grischelile, greschicilor, sche*. În *schezjoza*, grupul *sch* îl notează probabil tot pe [ʃ]. Nu am întâlnit atestări pentru această pronunție, dar ea este posibilă, ca disimilare a consoanelor alveolare.

ss: Notează pe *s* în *nosstre*.

u: Grafemul *u* notează vocala [u] în cuvinte ca *nostru, kum, nune*. În câteva cazuri are și valoarea consoanei [v]: *suinczaskese, isbenechte*.

z: Grafemul *z* notează pe [s] în *schezjoza* și pe [ʃ] în prima ocurență din același cuvânt.

Nu este lipsit de interes să cercetăm grafia textului în comparație cu cea din toponimele aflate în text. Toponimia din însemnările lui Gruneweg prezintă o importanță deosebită pentru problema de față, căci reflectă trei niveluri de limbă: unele toponime vin din limba germană, trădându-i locul de baștină (denumiri geografice cunoscute: *Warschau* (Varșovia), *Moskew* (Moscova); altele sunt poloneze: *Chotzjin* (Hotin), *Kamientzu* (Cămenia); cele mai interesante sunt cele cu fonetism românesc, pe care le vom discuta mai departe. Fenomenele de limbă din însemnările lui Gruneweg sunt valoroase din mai multe puncte de vedere: ele atestă un stadiu de limbă uneori greu de identificat în spatele grafiei chirilice; pe de altă parte, caracterul dialectal al fenomenelor arată contactele strânse ale lui Gruneweg cu moldovenii, aspect dedus și din minuțiozitatea cu care autorul descrie locurile și oamenii:

ch: [h] în *Chotzjin* (Hotin); [k] în *Balchanen* (Balcani), *Sachezica* (identificat în CSTR, p. 87 cu Isaccea). În rugăciune, digraful *ch* apare o singură dată, notându-l pe [ʃ]. Considerăm că este o scăpare a autorului, căci Gruneweg este consecvent în a atribui grupului *sch* valoarea [ʃ], urmând ortografia germană.

cz: [č]: *Obluczice*, indentificat cu Olbucița (p. 86), *Sachczica* (Isaccea), *Flocz*, *Tokucz* (Tecuci). Pe *Berbecz*, Ciocîltan, în CSȚR, p. 103, îl identifică cu Bărboși; fonetic, nu pare posibil, căci în ce privește africata č, Gruneweg nu greșește niciodată, ea fiind și în polonă.

B: [š] în numele proprii polone și românești *Przemysł* (Przemysł); *Wiśniowiecki* (Wiśniowiecki); la fel și în toponimele românești: *Boloșan* (identificat de Ciocîltan, în CSȚR, p. 101 cu Bolușeni), *Czeșma* (identificat în CSȚR, p. 90 cu Cișmea – Dobrogea). Pe de altă parte, în cuvintele germane, acest grafem are valoarea [s]: *Konigeßberge*, *Moßkaw*. În *Tomșa*, Gruneweg îl întrebuițează pe *z* cu valoarea [s].

tz: [tʃ] în *Chotzin* (în acest cuvânt graiurile poloneze l-au palatalizat pe *t* la č, prin stadiul *tʃ*, după cum atestă fapte similare din sudul și estul Poloniei; la Gruneweg este atestat momentul *tʃ*); *Pokutzia*, *Kamientzu*², *Tzotzorze* (v. mai jos). În rugăciune nu apare niciodată grafemul *tz*, pentru [tʃ] întrebuițându-se de obicei *c*, după model polonez, și *z*, după model german. Pentru toponimul *Țuțora*, Gruneweg nu întrebuițează forma polonă *Cecora*, așa cum era obiceiul în epocă, ci *Tzotzorze*, formă în care se poate vedea *Țuțora* cu *o* etimologic, cuvântul provenind din antroponimul *Toțor*. Ca și în cazul lui *Kamientzu*, Gruneweg introduce în textul german toponime cu declinarea polonă (în acest caz, locativul).

La fel ca în rugăciunea *Tatăl nostru*, în toponimie nu se poate identifica satisfăcător diftongul *ea*. În *Czeșma*, identificat ca Cișmea (CSȚR, p. 90), nu putem ști dacă redă un *m* dur sau moale. Rom. *cișmea* redă tc. *çeșme* sau bg. *чеуума* (s.v. DER); fiind în zona tătarilor dobrogeni, e posibil să fie *m* moale. De remarcat și fonetismul etimologic cu *e* netrecut la *i*. Dacă lecțiunea corectă e *Çeșmea*, am putea vedea și în *Tatăl nostru* un *ea* acolo unde apare grafemul *a* la Gruneweg.

e: [ă]: un *ă* care încă nu a trecut la *i* trebuie să vedem în *Gerla*, identificat cu Gârla (CSȚR, p. 84).

i: [i]: la p. 93 (CSȚR) aflăm un cuvânt românesc: *brinze* (i.e. brânză). Același sunet este redat și prin *u* (*Burlad*), probabil datorită timbrului vocalei *i*, posterior față de *i* polonez).

O serie de particularități moldovenești trebuie să vedem în ortografierea oscilantă a toponimelor *Iași* și *Jijia*: pentru primul dintre acestea, Gruneweg dă două forme, *Jas* și *Jaes*. În ambele ar trebui să vedem o preluare directă din graiul moldovenesc (cf. *Iaş* la Dosoftei, în LIT. 1679), diferit de formele polone *Jasy* – *Jassón*, cu care un german sau polonez trebuia să fie obișnuit. Toponimul *Jijia* este notat în trei feluri: *Gieza*, *Dzieza*, *Gyŝa*; cf. „Dzieza oder Gyŝa” (GRUNEWEG, p. 950).

Rugăciunea *Tatăl nostru* notată de Gruneweg este un text moldovenesc clasic. Se remarcă: *v* conservat și *t* dur în *svințască-să*, *e* medial aton trecut la *i* în *grîșelile*, un *ș*

² Gruneweg folosește în textul german declinarea polonă pentru numele *Kamieniec*: „Die haßper nimt man schon tzu Kamientzu” (GRUNEWEG, p. 696).

moale în același cuvânt, probabil un ξ dur în *astăz*; *năpaste* apare cu *e* păstrat, ca în cele mai multe versiuni românești vechi, iar *tată* are forma articulată *tatul*, specifică graiurilor nordice. Astăzi, *pită* caracterizează graiurile de peste munți, dar apare și în Bucovina (GHEȚIE, B.D., p. 192).

Informatorul lui Gruneweg era un moldovean din partea de nord a acestei regiuni, cum dovedesc particularitățile de limbă. Gruneweg însuși cunoștea bine locurile și poate chiar limba, ținând seama de exactitatea cu care redă fenomenele dialectale în rugăciune și în toponimie. El și-a putut procura versiunea de la fața locului sau de la un moldovean din Lvov. Dacă admitem prima posibilitate, atunci trebuie să datăm textul înainte de cel al lui Luca Stroici, căci Gruneweg a făcut ultima călătorie în deceniul al optulea din secolul al XVI-lea. Mai există și o a treia posibilitate: călătorul german putea să primească această versiune de la dominicanii din Iași. După cum ne informează Al. Ciocîltan (CȘȚR, p. 68), Ieremia Movilă era apropiat de dominicanii de acolo, iar Gruneweg era la curent cu ceea ce se întâmpla în Iași, căci vorbește despre participarea domnitorului la sărbătorile oficiate de aceștia, sprijinind și reconstrucția conventului dominican din Lvov (*ibidem*, p. 115).

Rugăciunea, în forma păstrată la Gruneweg, diferă de cea aflată la Sarnicki (v. *infra*), dar distingem două particularități cu ajutorul cărora o putem pune pe seama vechilor traduceri din slavonă: *sățioasă* și *năpaste*. Prezența lui *hiclean* în toate versiunile moldovenești atestă că acesta reprezenta norma în această parte a țării.

Analiza versiunii de față a rugăciunii *Tatăl nostru* ne permite să facem câteva aprecieri despre o posibilă redacție slavo-ortodoxă a orației dominicale. Profesorului Mihai Alin Gherman îi revine meritul de a fi adus în discuție textele neinfluențate de Reformă. Domnia sa s-a referit la textele grecești și slavone, „pornind de la premisa că acestea exprimau în primul rând tematica culturii tradiționale” și remarcând că nu există texte slavone influențate de Reformă (GHERMAN, p. 7). Același criteriu al dependenței de cultura bizantino-slavă încercăm să-l aplicăm în identificarea unei redacții ortodoxe a rugăciunii domnești. În acest caz, problema se pune însă diferit. Putem stabili doar dependența sa de tradiția textuală slavonă, nu și curentul cultural care a determinat traducerea. Este clar că a existat o redacție de sorginte slavonă a rugăciunii. Elementele care o individualizează sunt: *sfințească-se*, *sățioasă*, *năpastă* și *viclean*.

3. Concluzii

Din examinarea lexicului putem concluziona că textul de față descinde dintr-un prototip slavonesc, dar circulația orală a dus la contaminarea acestei redacții, cum atestă prezența cuplului *grîșelile* – *greșiților*, pe care noi l-am explicat în alt loc printr-o influență apuseană³. De asemenea, singularul *cer* în invocație dovedește circulația orală

³ Vezi CAMARĂ 2011a. Pentru modelul slavon al sintagmei *pânea sățioasă*, v. CAMARĂ 2014.

a rugăciunii: el nu reflectă nicio tradiție textuală, ci este rezultatul anticipării singularului din secvența care urmează⁴.

În încheiere, alăturăm trei versiuni reprezentative din epocă:

(1) versiunea transmisă de Luca Stroiici polonezului St. Sarnicki;

(2) versiunea lui Gruneweg;

(3) versiunea furnizată de Nicolae Spătarul (Milescu) suedezului Georg Stiernhielm; pe aceasta din urmă o dăm aici după COȘERIU, p. 51.

LUCA STROIICI (1593)

GRUNEWEG (C. 1600)

STIERNHIELM (1667)

Părintele nostru ce ești în ceriu, svințască-să numele tău; să vie împărăția ta; să fie voia ta, cumu e în ceru așa și pre pământu. Pânea noastră sățioasă dă noao astădzi; și iartă noao detoriile noastre, cum și noi lăsăm detornicilor noștri; și nu aduce pre noi în ispită, ce ne mântuiaște de hitleanul. Că e a ta împărăția și putearea și cinstea în vecii vecilor. Amen!

Tatul nostru, ce este în cer, svințască-să numele tău, fie voia ta, cum în cer așa și pre pământ. Pita noastră sățiosă noastră dă-ne nouă astăz; și ne iartă grișelile noastre, cum iertăm și noi greșiților noștri; și nu ne duce în napaste, ce ne izbăvește de hitleanul. Amin!

Părintele nostru, cela ce ești în ceri, svințască-se numele tău; vie împărăția ta; facă-se voia ta, cum în cer așa și pre pământu. Pânea noastră cea sățioasă dă nouă astăzi; și lasă nouă datoriile noastre, cum și noi le lăsăm datornicilor noștri; și nu ne duce pre noi la ispitire, ce ne mântuiește pre noi de vicleanul. Amin!

BIBLIOGRAFIE

- CAMARĂ 2011a = Iosif Camară, *Versiunile românești ale rugăciunii Tatăl nostru din secolul al XVI-lea în raport cu originalele lor slavone*, în Eugen Munteanu (coord.), *Receptarea Sfintei Scripturi, între filologie, hermenentică și traductologie. Lucrările Simpozionului Național „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”, Iași, 28-29 octombrie 2010*, Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2011, 36-52.
- CAMARĂ 2011b = Iosif Camară, *Singularul cer în cele mai vechi versiuni românești ale orației dominicale*, în „Text și discurs religios”, III (2011), 123-130.
- CAMARĂ 2014 = Iosif Camară, *Istoria unui pasaj dificil din rugăciunea Tatăl nostru în limba română: „Pânea noastră cea spre ființă”*, în Gabriela Haja (ed.), *Al. Andriescu – 88*, Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2014, 135-152.
- CIOCÎLTAN = Alexandru Ciocîltan, „Rugăciunea Tatăl nostru în însemnările lui Martin Gruneweg”, în *Limba Română*, LX (2011), nr. 2, 244-247.
- COȘERIU = Eugenio Coseriu, *Limba română în fața Occidentului. De la Genebrardus la Hervás. Contribuții la istoria cunoașterii limbii române în Europa occidentală*, traducere de Andrei A. Avram, Cluj-Napoca: Editura Dacia, 1994.

⁴ Pentru această problemă, vezi CAMARĂ 2011b.

- CȘTR = Ștefan Andreescu (coord.), *Călători străini despre Țările Române*, supliment I, București: Editura Academiei Române, 2011.
- DER = Alexandru Ciorănescu, *Dicționarul etimologic al limbii române*, Tudora Șandru (ed.), Mehedinți și Magdalena Popescu Marin, București: Saeculum I.O., 2001.
- ES = *Evangheliarul slavo-român de la Sibiu 1551-1553*, studiu introductiv filologic de acad. Emil Petrovici, studiu introductiv istoric de L. Demény, București: Editura Academiei Române, 1971.
- GHERMAN = Mihai Alin Gherman, *Aspecte umaniste în cultura românească veche*, București: Editura Enciclopedică, 2004.
- GHEȚIE, B.D. = Ion Gheție, *Baza dialectală a românei literare*, București: Editura Academiei Române, 1975.
- GRUNEWEG = Almut Bues (Hg.), *Die Aufzeichnungen des Dominikaners Martin Gruneweg (1562 – ca. 1618): Über seine Familie in Danzig, seine Handelsreisen in Osteuropa und sein Klosterleben in Polen*, Band 2: Edition des Manuskripts, fol. 726-1453, Otto Harrassowitz Verlag, 2008 (versiunea românească în CȘTR).
- HASDEU = Bogdan Petriceicu Hasdeu, *Studii de lingvistică și filologie*, ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Grigore Brâncuș, București: Editura Didactică și Pedagogică, 1988.
- LIT. 1679 = Dosoftei, *Dumnezeiasca Liturghie 1683*, ediție critică de N. A. Ursu, cu un studiu introductiv de Înalț Prea Sfințitul Teoctist, Arhiepiscop al Iașilor și Mitropolit al Moldovei și Sucevei, Iași, 1980.

BJV (2014)

NOTE DESPRE TRANSPUNEREA UNOR TOPONIME BIBLICE ÎN LIMBA ROMÂNĂ*

Dr. Ana-Maria GÎNSAC
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași
anamaria_gansac@yahoo.com

Résumé Les premiers traducteurs roumains de la Bible (XVII^{ème} siècle) ont connu la forme des noms propres bibliques par l'intermédiaire des sources en grec, latin ou slavon, où un grand nombre de toponymes ne sont pas de translittérations ou transcriptions, mais des traductions des toponymes hébraïques. Notre but est l'identification de modalités de la traduction des toponymes bibliques en roumain dans trois versions du livre de *Josué* (*Jésus*), dont les texte source sont en grec, latin et slavon. Le point de départ de notre contribution sont quelques études où on trouve des explications à propos de la traduction des toponymes bibliques hébraïques en grec.

Mots-clés : toponymes bibliques, livre de *Josué* (*Jésus*), traduction, langue roumaine.

Transpunerea numelor proprii – semne lingvistice care individualizează și identifică – dintr-o limbă în alta a fost întotdeauna o sarcină dificilă, întrucât numele proprii pot aparține unui alt tip de limbă, unei alte arii lingvistice și unei culturi diferite de cea în care urmează să fie încadrate. Vaxelaire (2005: 101) arată că practicile privind transferul numelor proprii dintr-o limbă în alta variază în funcție de mai mulți factori:

- (a) perioada istorică (habitudinile se schimbă de la epocă la epocă);
- (b) genul textului (de exemplu, numele proprii se traduc mai mult în cazul literaturii dedicate copiilor decât în cazul altor genuri);
- (c) limba-sursă și limba-țintă a traducerii (tip de limbă, alfabet, prestigiu cultural etc.);
- (d) tipul de nume (de exemplu, antroponimele sunt mai puțin traductibile în comparație cu toponimele).

Născute din convingerea că numele individuale influențează destinul persoanei sau al locului, numele proprii biblice enunță unele realități, de obicei de natură religioasă, importante pentru indivizi și pentru contextul social în care trăiesc (Rigolot 1977: 18). Numele biblice, cele mai multe dintre ele enunțuri întregi la origine, s-au opacizat și au pierdut în timp legătura cu apelativele de la originea lor, devenind, majoritatea, incompreensibile și fiind preluate în alte limbi prin transliterare sau transcriere fonetică. Este cazul antroponimelor și a celor mai multe dintre toponimele biblice. Această din urmă categorie conține însă și nume proprii semitice care au fost fie

* *Notes sur la transposition de quelques toponymes bibliques en roumain.*

substituite printr-un nume corespondent din limba-țintă, fie traduse, adică echivalente cu materialul lingvistic specific acesteia (Fernández Marcos 1977: 241).

În limba română, traducătorii au cunoscut forma numelor proprii biblice fie prin intermediul surselor grecești, latinești sau slavone (în perioada cuprinsă între secolele al XVI-lea și mijlocul secolului al XIX-lea), în care multe toponime biblice sunt traduse din limba ebraică, fie prin intermediul surselor ebraice, începând cu a doua parte a secolului al XIX-lea¹. În primele traduceri integrale ale Vechiului Testament din secolul al XVII-lea, scrise cu alfabet chirilic, numele proprii nu sunt ortografiate întotdeauna cu inițială majusculă, fapt care îngreunează adesea identificarea și marcarea corespunzătoare a acestora de către transcriptori. Pornind de la inventarul toponimelor în varianta lor ebraică și greacă din cartea *Iisus Navi/ Iosua* (Moatti-Fine 1996: 72-88), ne propunem să urmărim mai jos modul transpunerii toponimelor descriptive² din această carte în traduceri românești ale Vechiului Testament din secolul al XVII-lea:

(a) MS. 45 (Biblioteca Academiei Române, filiala din Cluj), care conservă o versiune revizuită din a doua parte a secolului al XVII-lea a textului Vechiului Testament tradus de Nicolae Spătarul Milescu după *Septuaginta*, ediția apărută la Frankfurt, în 1597, și alte surse, printre care una slavonească (OSTR.) și una latinească; pe lângă acestea, a fost folosită și o ediție a textului grecesc tipărită la Londra, în 1653 (SEPT.1653), utilizată în revizie până la cartea *1 Paralipomenon*, potrivit prefeței adresate cititorului (MS.45, p. 909);

(b) Biblia de la 1688 (BB), prima versiune integrală tipărită în limba română, reprezentând „reproducerea cu modificări a Vechiului Testament tradus de Nicolae Spătarul Milescu și a textului, de asemenea revizuit substanțial, al Noului Testament tipărit la Bălgrad, în 1648, de Simion Ștefan. Textul Bibliei de la 1688 este foarte asemănător, în partea lui cea mai întinsă, cu textul din MS.45. Diferențele sînt rezultatul celor două revizii pe care le-a suportat: una mai veche, în Moldova, și alta, efectuată în preajma tipăririi, în Țara Românească” (Andriescu 1988: 26);

(b) MS. 4389 (Biblioteca Academiei Române), datînd din a doua jumătate a secolului al XVII-lea, care conține textul Vechiului Testament tradus în limba română de episcopul ortodox Daniil Panoneanul după Biblia slavonească apărută la Ostrog, în 1581 (OSTR.), o sursă latinească (VULG.) și una grecească, „pe care a consultat-o, însă, numai în traducerea lui Nicolae Spătarul (Milescu)” (Ursu 2003: 41)³.

Ne vom referi în principal la numele proprii din primele două texte, traduse după *Septuaginta*, dar, pentru comparație, vom prezenta și traduceri lor din MS.4389 și dintr-o traducere românească diortosită după textul ebraic (BIBL.1936).

¹ Pentru o sinteză privind traduceri românești ale Bibliei, vezi Munteanu (2010).

² Prin „toponime descriptive” înțelegem numele care sunt alcătuite numai din nume comune sau au în componența lor nume comune.

³ Referitor la cele trei texte, vezi Cîndea (1979), Andriescu (1988), Arvinte (1988), Ursu (2002, 2003) și seria MLD.

(1)

- Ios. 5:3 — „au obrădzuit... la locul ce să cheamă *Dealul Tăierilor Marginilor*” (MS.45), *Dealul Neobrezniților-la-margine* (BB¹), după βουνός τῶν ἀκροβυστιῶν (SEPT.1597); *Movila Tăierii Împrejur* (MS.4389) / *Dealul Aralot* (BIBL.1936);
- Ios. 12:3 — *Marea Sărilor* (MS.45, BB¹), după θάλασσαν τῶν ἁλῶν (SEPT.1597); *Marea Sării* (MS.4389) / *marea cea sărată* (BIBL.1936); cf. MS.45: *Marea Sărilor* (3:16; 18:19), *Mării cei Sărate* (15:2);
- Ios. 13:3 — „de la *cea nelăcuită*, cea de cătră fața Eghiptului, pînă la hotarale Accaron” (MS.45, cf. BB¹), după ἀπό τῆς ἀοικῆτου (SEPT.1597); de la *rîul Sibrului* (MS.4389) / *Sicor* (BIBL.1936);
- Ios. 15:7 — „și ieșe cu hotarul pre apa *Izvorului Soarelui*” (MS.45, BB¹), după ὕδωρ τῆς πηγῆν ἡλίου (SEPT.1597); *idem* (MS.4389) / *En-Şemeş* (BIBL.1936);
- Ios. 15:10 — *Cetatea Soarelui* (MS.45, cf. BB¹), după πόλιν ἡλίου (SEPT.1597); *idem* (MS.4389) / *Bet-şemeş* (BIBL.1936);
- Ios. 15:62 — „Vitharavá și Madon [62.] și Ohoran și Nevsan și *Cetățile Sării* și Ingaddí, cetăți 6” (MS.45, cf. BB¹), după αἱ πόλεις τῶν ἁλῶν (SEPT.1597); *Cetățile Soarelui* (MS.4389) / *Ir-Melah* (BIBL.1936);
- Ios. 19:29 — *Cetatea Tăriei Tăriilor* (MS.45), *Cetatea Tăriei Tăriilor* (BB¹), după πόλεως ὀχυρώματος τῶν τυρίων (SEPT.1597); *Tirion cetatea cea tare* (MS.4389) / *orașul cel întărit al Tirului* (BIBL.1936);
- Ios. 21:29 — „pre Iermóth... și *Izvorul Cărților*” (MS.45, BB¹), după πηγῆν γραμμάτων (SEPT.1597); *idem* (MS.4389) / *Enganimul* (BIBL.1936);

(2)

- Ios. 10:12 — „Stea soarele despre Gavaon și luna despre *valea* [în text, scris greșit: **בָּאֵלֵא**] *Allon*” (MS.45, cf. BB¹), după κατὰ φάραγγα ἀλλών (SEPT.1597); „împotriva *văii Alnónului*” (MS.4389) / „deasupra *văii Aialon*” (BIBL.1936); alte exemple: *valea Abor* (7:24), *valea Cané*, *valea Lair* (17:9), *valea Arnon* (12:1), *văii Arnon* (13:16), *valea Eghiptului* (15:4), *văii Enon* (15:8);
- Ios. 13:17 — *casele Velmon* [glosat: *Meelvóth*] (MS.45), *casele lui Velmón* (BB¹), după οἴκοις βελμών (SEPT.1597); *casele lui Velmon* (MS.4389) / *Bet-Baal-Meon* (BIBL.1936);
- Ios. 13:26 — „de la Esevon pînă la *Ramóth*, *cătră Masfa* și Votanim și Manim” (MS.45), *Ramóthi*, *cătră Másfa* (BB¹), după ῥαμῶθ κατὰ τῆν μασφά (SEPT.1597); *Ramoth*, *cătră Mastha* (MS.4389) / *Ramat-Miţpa* (BIBL.1936);
- Ios. 15:6 — „să suie hotarale pre *pietri Veor* ficiorul lui Ruvim” (MS.45), *pietrile Veor* (BB¹), după ἐπὶ λίθων βαιώρ (SEPT.1597); *püatra lui Veor* (MS.4389); cf. Ios. 18:17: „și să va pogori pre *piatra Vaan* [glosa: *Veon*] fiilor Ruvim” (MS.45, cf. BB¹); *piatra lui Vaan* (MS.4389) / *piatra lui Boban* (BIBL.1936);
- Ios. 15:7 — „Galgal, carea iaste den preajma a *apropierii Odommin*” (MS.45), *apropierii Adamin* (BB¹), după προσβάσεως ὀδομίν (SEPT.1597); „Galgal, care iaste împotriva *apropierii Domínului*” (MS.4389); cf. Ios. 18:17: „Galiloth, carea iaste den

- preajmă către *suirea Edomim*” (MS.45), *suirea Edomim* (BB¹), după gr. πρὸς ἀνάβασιν ἐδωμείμ, *suizului Edodimului* (MS.4389) / „în fața *Adumimului*” (BIBL.1936);
- Ios. 15:7 — „va fi lui ieșirea *izvorul Roghil*” (MS.45, cf. BB¹), după πηγὴ ῥωγὴν (SEPT.1597); *izvorul Roghilului* (MS.4389) / *En-Rogbel* (BIBL.1936); alte exemple similare: *izvorul Samé* (18:17), *izvorul Thafthóth* (17:7), *izvoarele Asor* (19:37);
- Ios. 15:9 — „trêce hotarul den vírvul muntelui pre *izvorul apei Nafthó*” (MS.45, cf. BB¹), după ἐπὶ πηγὴν ὕδατος ναφθώ (SEPT.1597); *izvorul apei Naftho* (MS.4389); cf. Ios. 18:15: „și vor ieși la *izvorul apei Nafthó*” (MS.45, cf. BB¹); *izvorul apei lui Nathon* (MS.4389) / *Naarata* (BIBL.1936);
- Ios. 18:16 — „partea muntelui carea iaste despre fața *ponorului Enom*” (MS.45), „despre fața *crîngului* fiului *Enóm*” (BB¹), după πρόσωπον νόπης υἱοῦ ἐννώμ (SEPT.1597); „laturea muntelui care iaste împotriva *feciurului lui Enon*” (MS.4389) / „capătul muntelui celui din fața *văii Ben-Hinom*” (BIBL.1936);
- Ios. 19:8 — „toate satele... pînă la *Valeth Viramoth*, *mergîndu* spre amiazădzi” (MS.45), „*Valíth Viramóth mergînd* spre amiazădzi” (BB¹), după βαλέθ βηραμμωθ, πορευομένων κατὰ λίβα (SEPT.1597); „*Valeth Viromáthul*, care *merg* spre Iameth la amia-zăzi” (MS.4389) / „*Baalat-Beer-Ramatul* de miazăzi” (BIBL.1936);
- Ios. 19:13 — „de acolo va trêce pren preajmă la răsărit pre Goth Faethá, la *cetatea Casim*” (MS.45, cf. BB¹), după ἐπὶ πόλιν κασίμ (SEPT.1597); „la *Thacachin*” (MS.4389) / *Ita-Cașin* (BIBL.1936);
- Ios. 19:27 — „să va împreuna cu Zavulon și la Ghe, Iefthail despre *miazănoapte Vitbaemec* și *Naiil*” (MS.45), „se va împreuna cu Zavulon și la Ghé, Ethail despre *miazănoapte*, *Vitbaemec* și *Naiil*” după κατὰ βορρῶν, βηθαέμεκ (SEPT.1597);
- Ios. 19:27 — „și va mêrge la *Haval den stînga*” (MS.45, cf. BB¹), după χαβὼλ ἀπὸ ἀριστερῶν (SEPT.1597); *Haval despre stînga* (MS.4389) / *partea stîngă a Cabulului* (BIBL.1936);
- Ios. 19:29 — „va fi ieșirea lui la mare, den *împărțala Abzon*” (MS.45, cf. BB¹), după ἀπὸ τοῦ σχοίνισματος ἀχζιβ (SEPT.1597), unde τοῦ σχοίνισματος < τὸ σχοίνισμα, -ατος ‘piece of land measured out by the σχοίνιον, portion, allotment; border, coast; line’ (GRL, s.v.); „în *partea despre Abzif*” (MS.4389) / *tîrgușorul Aczib* (BIBL.1936);

(3)

- Ios. 16:7 — „la Ataroth și *Naarathá*, și *orașele* lor” (MS.45, cf. BB¹), după εἰς ἀταρῶθ, καὶ νααρθά, καὶ αἱ κῶμαι αὐτῶν (SEPT.1597), unde numele apare atît în forma transliterată din limba ebraică (νααρθα), cât și tradus (αἱ κῶμαι); *Naráttha*

În privința transunerii numelor proprii biblice în traduceri românești ale Bibliei din secolul al XVII-lea, trebuie avute întotdeauna în vedere două planuri de analiză:

- (a) al traducerii propriu-zise (text sursă – text țintă);
 - (b) al transcrierii interpretative a vechilor texte biblice românești (text în chirilică – text transcris în alfabet latin) (Gînsac 2012: 128).
- (a) Planul traducerii (limba sursă – limba română)

Toponimele biblice ebraice au fost transpuse în textul grecesc în trei moduri: adaptare formală (transliterare și/ sau transcriere fonetică), substituire printr-un echivalent existent în limba greacă (e.g. *Itavirion*, pentru *Tabor*, *Idumeea*, pentru *Edom*) sau traducere, în cazurile în care etimologia numelor le era cunoscută traducătorilor (Fernández Marcos 1977). În această ultimă categorie se încadrează și toponimele enumerate mai sus. După modelul SEPT.1597, acestea au fost traduse în limba română fie total (1), fie parțial (2); uneori au fost preluate ambele variante ale numelui din textul-sursă (3).

Fiind alcătuite în limba greacă din nume comune, unele toponime biblice au fost luate de traducători drept nume comune. Moatti-Fine (1996: 70) arată că traducătorii greci ai cărții *Isus Navi* (*Iosua*) au tradus unele nume proprii grecești, transformându-le în nume comune, de exemplu: *tēymānāb* ‘vers le sud’ (SEPT.1597: ἐπὶ νότον – MS.45: „la *amiadzādaz’*”), la 15:10; *gedērōtāyim* ‘les domaines’ (SEPT.1597: αἱ ἐπαύλεις – MS.45: *satele lor*), la 15:36, posibil pentru ca numărul locurilor enumerate⁴ să fie de 14 (*ibidem*: 186). Invers, traducătorii greci au transliterat uneori nume comune ebraice ca și cum ar fi fost nume proprii, de exemplu: *hammetō’ār* ‘tourné vers’ (SEPT.1597: ἀμμοθανοῦ – MS.45: *Amaththanū*), la 19:13; *yāmin* ‘ces villes’ (SEPT.1597: ἰαμείν – MS.45: *Samin*), la 17:9 (*ibidem*: 70); fiind, așadar, transliterate, traducătorii români le încadrează în categoria numelor proprii.

Unele toponime din textul ebraic au fost traduse integral în *Septuaginta*, iar de aici și în versiunile românești ale acestui text: e.g. *‘ēyn gannīm* (SEPT.1597: πηγὴν γραμμάτων – MS.45: *Izvorul Cărților*), la 21:29; *‘ēyn shēmēsh* (SEPT.1597: τῆς πηγῆν ἡλίου – MS.45: *Izvorului Soarelui*), la 15:7. În fine, unele nume proprii ebraice compuse sunt parțial transliterate, parțial transcrise în textul grecesc; este vorba despre toponimele care au în componență un apelativ cunoscut traducătorului, ca în exemplele următoare:

α) *‘ēmēq ‘ayyālōn* (SEPT.1597: φάραγγα ἀλλών – MS.45: *valea Allon*), la 10:12 și, de asemenea, *valea Abor* (7:24), *valea Arnon* (12:1), *văii Arnon* (13:16), *valea Eghiptului* (15:4) etc.; în schimb, la 18:16, numele nu mai este tradus în SEPT.1597 (ἐμὲκ ῥαφαείν), și nici în traducerile românești ale acestui text (MS.45, cf. BB¹: *Emec Rafain*);

β) *bēyt ba‘al me‘ōn* (SEPT.1597: οἴκοις βελμών – MS.45: *casele Velmon*), la 13:71; acest caz este, cuvântul *bēyt* fiind de regulă transliterat în SEPT.1597, precum și în versiunile românești din secolul a XVII-lea traduse după acest text, de exemplu: *Vithain* (7:2), *Vithanāth* (19:38), *Vithsimoth* (12:3), *Vithsimúth* (13:20), *Vitharam* (13:27) etc.;

γ) *‘ēyn rōgēl* (SEPT.1597: πηγὴ ῥωγήν – MS.45: *izvorul Roghil*), la 15:7 și, de asemenea, la: *izvorul Samé* (18:17), *izvorul Thafthóth* (17:7), *izvoarele Asor* (19:37) etc.;

⁴ MS.45: „[33.] La cîmpie — Esthool și Saará și Asna [34.] Și Zanó și Ongonim și Thaffuá și Inaim, [35.] Și Ierimuth și Odolam și Sohó și Azíca și Saraim, [36.] Și Adiagheththem și Gadíra și *satele lor* și cetățile 14 și orașele lor”.

δ) *gēy bèn binnōm* (SEPT.1597: νόπης οίοο έννώμ – MS.45: *ponorului*⁵ *Enom*), la 18:16; la 15:8, numele apare în forma *hotarăle* [glosat marginal: *la valea*] *Ennom*, cf. φάραγα ένόμ (SEPT.1597).

(b) Planul transcrierii interpretative (alfabet chirilic – latin)

În SEPT.1597 și în OSTR., numele proprii nu sunt ortografiate cu inițială majusculă⁶, fiind, uneori, greu de recunoscut. După modelul surselor, inițiala majusculă lipsește și în vechile traduceri biblice românești scrise cu alfabet chirilic. În anumite cazuri, transcriptorului în alfabet latin îi revine dificila sarcină de a stabili dacă un cuvânt sau un grup de cuvinte este nume propriu sau comun. Astfel, identificarea numelor proprii în aceste situații necesită un studiu comparativ cu alte traduceri. De exemplu, secvența marcată cu italice în fragmentul de mai jos ar trebui ortografiată cu inițiale majuscule, din moment ce constituie traducerea numelui propriu ebraic *shîpôr* (Moatti-Fine 1996: 87): „de la *cea nelăcuiță*, cea de cătră fața Eghiptului, pînă la hotarăle Accaron” (13:3, în MS.45, cf. BB¹), cf. ἀπό τῆς διοικήτου (SEPT.1597), „de la *Sicor*, care se învecinează cu Egiptul, pînă la hotarele Acaronului” (BIBL.1936).

Și punctuația are uneori un rol important în ortografierea numelor proprii biblice. Cum în textele chirilice uzul virgulei nu urmează reguli precise, transcriptorii au mai multe opțiuni de interpretare. În exemplul de mai jos, secvența ῥαμὼθ κατὰ τῆν μασφά (SEPT.1597, 13:26) redă toponimul ebraic *rāmat hammiq̄p̄h* (Moatti-Fine 1996: 86); în edițiile moderne ale vechilor traduceri românești, primul și al doilea element al numelui, socotite, probabil, separat, sunt despărțite prin virgulă: „de la Esevon pînă la *Ramóth*, *cătră Masfa* și Votanim” (MS.45, cf. BB¹), cf. „de la Heşbon pînă la *Ramat-Miţpa* și Betonim (BIBL.1936).

BIBLIOGRAFIE

A. Surse și lucrări de referință

BB = *Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, tipărită întâia oară la 1688, în timpul lui Șerban Vodă Cantacuzino, Domnul Țării Românești [...], București.

BB¹ = *Biblia 1688*, text stabilit și îngrijire editorială de Vasile Arvinte și Ioan Caproșu, volum întocmit de Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Alexandru Gafton, Laura Manea, N. A. Ursu, vol. I-II, Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 2001 (I), 2002 (II).

GRL = Johan Lust *et al.*, *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Revised Edition, American Bible Society, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2003.

MLD = *Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688*, Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 25 vol., 1988-2015.

⁵ În MS.45, cuvîntul οίοο din textul grecesc nu este tradus.

⁶ În afară de primele două cărți biblice din SEPT.1597, în care numele proprii sunt ortografiate, de regulă, cu majusculă.

- MS.4389 = Biblioteca Academiei Române, *Manuscrisul românesc nr. 4389*, în *MLD. Pars. VI: Iosue. Iudicum. Ruth*, Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2004.
- MS.45 = Biblioteca Academiei Române, Filiala din Cluj, *Manuscrisul românesc nr. 45*, în *MLD. Pars. VI: Iosue. Iudicum. Ruth*, Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2004.
- OSTR. = *Библия сирѣѣ книгы вѣтхаго и новаго завѣта, по ѡзбыкоу словенскѣ* [...], Ostrog, 1581.
- SEPT.1597 = *Τῆς Θείας Γραφῆς, Παλαιάς Δηλαδῆ καὶ Νέας Διαθήκης ἀπάντα. Divinae Scripturae nempe Veteris ac Novi Testamenti omnia, Graece, a viro doctissimo recogniata et emendata* [...], Frankfurt am Main, 1597.
- SEPT.1653 = *Ἡ ΠΑΛΑΙΑ ΔΙΑΤΗΚΗ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ ἙΒΔΟΜΗΚΟΝΤΑ. VETUS TESTAMENTUM GRÆCUM EX VERSIONE SEPTUAGINTA INTERPRETUM, Iuxta Exemplar Vaticanum Romæ editum, Accuratissime* [...], Londini, Excudebat Rogerus Daniel [...], MDCLIII.
- VULG. = *Biblia ad vetustissima exemplaria castigata*, Antverpiae, Ex officina Christophori Plantini, MDLXV.

B. Literatură secundară

- Andriescu, Alexandru, 1988, „Locul Bibliei de la București în istoria culturii, literaturii și limbii române literare”, în *MLD. Pars I: Genesis*, Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 7-45.
- Arvinte, Vasile, 1988, *Studiu lingvistic asupra primei cărți (Facerea) din Biblia de la București (1688) în comparație cu ms. 45 și ms. 4389*, în *MLD. Pars I: Genesis*, Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 47-119.
- Catford, J.-C., 1965, *A Linguistic Theory of Translation. An Essay in Applied Linguistics*, London: Oxford University Press.
- Câdea, Virgil, 1979, *Rațiunea dominantă. Contribuții la istoria umanismului românesc*, Cluj-Napoca: Editura Dacia.
- Doufour, Jean-Paul, 1990, *La Transcription des noms propres dans la Bible anglaise avec références faites à la Bible dite «Version Autorisée» (1611)*, în Yannick Le Boulicaut (éd.), *Onomastique biblique: des richesses de la Bible hébraïque aux usages en langues modernes. Actes du Colloque des 4 et 5 novembre 1988*, Angers: Université catholique de l'Ouest, 55-61.
- Fernández Marcos, N., 1977, *Nombres propios y etimologías populares en la Septuaginta*, în „Sefarad”, XXXVII, 239-260.
- Gînsac, Ana-Maria, 2012, *Despre traducerea toponimelor biblice descriptive în limba română*, în „Studii și cercetări lingvistice”, LXIII, nr. 1, 121-135.
- Gray, G. Buchanan, 1896, *Studies in Hebrew Proper Names*, London: Adam and Charles Black.
- Krašovec, Jože, 2010, *The Transformation of Biblical Proper Names*, New York – London, T&T Clark International.
- Moatti-Fine, Jacqueline, 1996, *Les noms de lieux dans Jésus (Josué)*, în *La Bible d'Alexandrie*, vol. VI: *Jésus (Josué)*, Paris: Les Éditions du Cerf, 69-89.
- Munteanu, Eugen, 2012, *Tradiția biblică românească. O prezentare sintetică*, în „Anuar de lingvistică și istorie literară”, LII, 11-35.
- Poswick, R.-F./ Servais, G., 1990, *Quelques outils de base pour l'étude des noms propres bibliques: les travaux du Centre «Informatique et Bible» de Maredsous*, în Yannick Le Boulicaut (éd.), *Ono-*

- mastique biblique: des richesses de la Bible hébraïque aux usages en langues modernes. Actes du Colloque des 4 et 5 novembre 1988*, Angers: Université catholique de l'Ouest, 148-160.
- Rigolot, François, 1977, *Poétique et onomastique: l'exemple de la Renaissance*, Genève: Droz.
- Șerban, Felicia/ Popescu, Elena, 1986, *Nume proprii în primele traduceri românești ale Cântării Cântărilor*, în „Cercetări de lingvistică”, XXXI, nr. 1, 76-85.
- Thackeray, Henry John, 1987, *A Grammar of the Old Testament in Greek According to the Septuagint*, vol. I, New York: Georg Olms Verlag [Cambridge, 1909].
- Thomson, Francis J., 1998, *The Slavonic Translation of the Old Testament*, în Jože Krašovek (ed.), *The Interpretation of the Bible. The International Symposium in Slovenia*, Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Ursu, N. A., 2002, *Noi informații privitoare la manuscrisul autograf și la textul revizuit al Vechiului Testament tradus de Nicolae Spătarul (Milescu)*, în *Biblia 1688*, text stabilit și îngrijire editorială de Vasile Arvinte și Ioan Caproșu, volum întocmit de Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Alexandru Gafton, Laura Manea, N. A. Ursu, vol. II, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, I-LIV.
- Ursu, N. A., 2003, „Activitatea literară necunoscută a lui Daniil Andrean Panoneanul, traducătorul *Îndreptării legii* (Târgoviște, 1652)”, în N. A. Ursu, *Contribuții la istoria culturii românești în secolul al XVII-lea. Studii filologice*, Iași: Editura Cronica.
- Vaxelaire, Jean Louis, 2006, *Pistes pour une nouvelle approche de la traduction automatique des noms propres*, în „Meta”, LI, nr. 4, 717-738.
- Vroonen, Eugène, 1967, *Les noms des personnes dans le monde. Anthroponymie universelle comparée*, Bruxelles: Éditions de la Librairie Encyclopedique.

BOOK REVIEWS / **RECENZII**

Emanuel CONȚAC, *Dilemele fidelității. Condiționări culturale și teologice în traducerea Bibliei*. Cluj-Napoca: Risoprint (Seria „Logos”), 2011, 320 p. ISBN: 978-973-53-0659-5.

Situată la granița dintre filologie și teologie, cu incursiuni atât în teologia biblică, cât și în cea dogmatică, dar făcând referire, pe alocuri, și la istoria mentalităților, lucrarea *Condiționări culturale și teologice în traducerea Bibliei* reușește cu succes să păstreze obiectivitatea științei filologice, evitând confesionalizarea discursului, acesta fiind unul dintre meritele autorului, Emanuel Conțac. După cum ne informează el însuși, lucrarea de față reprezintă rodul cercetărilor întreprinse în cadrul unui program doctoral. Principalul obiectiv al acestei investigații îl reprezintă un „semnal de alarmă prin care se atrage atenția asupra necesității studierii traducerilor Noului Testament mai ales din perspectiva teologiei pe care acestea o exprimă”. Un alt obiectiv se referă la „schițarea unui istoric al tradiției biblice” (p. 22).

Lucrarea este structurată în șase capitole, care sunt însoțite de introducere, concluzii, bibliografie și indici (de nume și de termeni grecești și latinești). Studiul are la bază un corpus de texte care poate fi rezumat astfel: Noul Testament în originalul grecesc și 35 de ediții românești ale acestuia. De asemenea, autorul a folosit în cercetarea întreprinsă numeroase instrumente de cercetare de bună calitate, între care: dicționare și enciclopedii teologice, lexicoane, comentarii specializate și gramatici de referință.

În primul capitol, autorul face un scurt istoric al traducerii textului sacru în limba română. Se face referire cu precădere la versiunile românești ale Noului Testament

(textul integral) și la edițiile complete ale Bibliei. Trebuie să remarcăm că sunt prezentate, în ordine cronologică, edițiile românești tradiționale, începând cu Noul Testament de la Bălgrad (1648) și continuând cu Biblia de la București (1688), Biblia de la Blaj (1795), Biblia de la Sankt Petersburg (1819), Noul Testament de la Smirna (1838), Biblia de la Buzău (1854-1856), urmată de Biblia de la Sibiu (1856-1858), de edițiile sinodale ale Bibliei (din 1914, 1944, 1968, 1982), Biblia „Galaction-Radu” (1938), precum și Biblia „Bartolomeu Anania” (2001). De asemenea, sunt alese pentru prezentare și unele ediții neoprotestante: Biblia de la Iași (1874), Noul Testament în versiunea „Nitzulescu” (1897), Biblia „britanică” (1911), Biblia „Cornilescu” (1921, 1924, 1931) și „Noua Traducere Românească” (2007). Ceea ce se remarcă în acest capitol este nu doar documentarea minuțioasă a autorului cu privire la diferențele traducerii ale Bibliei în limba română și cantitatea substanțială de informație istorică, ci, mai ales, apelul acestuia la documente de arhivă, precum jurnale, memorii, corespondență sau texte paraliterare produse de diferiți traducători sau diortositori. Sunt cercetați deopotrivă autori din mediile ortodoxe (e.g. *Jurnalul* lui Gala Galaction, *Memoriile* lui Valeriu Anania) și din cele protestante, de pildă corespondențele dintre Thomson și Bergne, Thomson și Girdlestone sau Thomson și Jackson, Cornilescu și Kilgour. Se adugă, într-o manieră inedită, studiul corespondenței dintre autorul cărții și

Sorin Sabou, unul dintre autorii versiunii cunoscute sub numele „Noua Traducere Românească”, apărută în 2007.

În miezul problematicei propriu-zise se intră prin cel de-al doilea capitol, intitulat, în mod sugestiv, *Condiționări culturale*. Structurat în două părți, acest capitol prezintă, pe de o parte, identitățile feminine trecute adesea cu vederea, *Iunia* (Rom 16:7) și *Nimfa* (Col 4:15), și, pe de altă parte, discuția asupra autorității Părinților în problema căsătoriei (1 Cor 7:36-38). În prezentarea celor două nume, *Iunia* (Rom 16:7), respectiv *Nimfa* (Col 4:15), care pun probleme în privința genului (feminin sau masculin), autorul adoptă două metode de analiză, recurgând la compararea atât cu originalul grecesc, cât și cu cel latin și, mai apoi, la studierea comentariilor pe baza acestora. Autorul prezintă variațiile celor două nume atât în manuscrisele grecești, cât și în tradiția biblică românească. Totodată, acesta analizează cele două nume și din perspectiva istoriei interpretării lor. În urma acestor analize, se ajunge la concluzia că numele *Iunia* pare a fi de genul feminin, ipoteză susținută de studiile critice, dar și de apariția formei acestuia în diferite versiuni biblice. În privința numelui *Nimfa*, nu se poate ajunge la o concluzie clară, părerile fiind împărțite: în Apus s-a considerat, aproape în unanimitate, că *Nimfa* este o femeie creștină, în timp ce, în Răsărit, personajul este considerat a fi masculin.

În cea de-a doua parte a capitolului al II-lea, autorul supune atenției critice un pasaj din Noul Testament (1 Cor 7:36-38), considerat de numeroși exegeți unul dintre cele mai problematice. Făcând apel la un studiu al lui John J. O'Rourke, publicat în 1958, și mai apoi la opinia lui Anthony Thiselton, autorul ne poartă într-o istorie a interpretării acestui pasaj, prezentând mai multe ipoteze: ipoteza A (raportul „tată-fiică”), ipoteza B

(„căsătoria spirituală”), ipoteza C („a lo-godnicilor”) și ipoteza D („Parthenos”, cu sensul ‘parthenia’). Urmează o analiză exegetică complexă a termenilor-cheie din 1 Cor 7:36-38, capitolul încheindu-se cu prezentarea pasajului în tradiția biblică românească.

Capitolul al III-lea se referă în întregime la condiționările ecleziologice, fiind structurat în trei părți. Prima parte este dedicată discutării termenului *presbyteros* în primele secole creștine. Se face o clasificare semantică a ocurențelor acestuia în Noul Testament și în scrierile Părinților Apostolici (Policarp, Ignațiu, Clement etc.). Cea de-a doua parte este rezervată analizei interpretării termenului *presbyteros* în tradiția biblică românească, ultima parte fiind dedicată traducerii termenului *presbyterion* după schema propusă în prima parte (ocurențele în Noul Testament, apariția termenului în scrierile patristice și interpretarea acestuia în tradiția biblică românească). În tradiția biblică românească, cu precădere în versiunile ortodoxe, termenul *presbyteros* a fost tradus în diferite feluri (e.g. *bătrân*, *preot*, *prezbiter*), ceea ce sugerează, așa cum bine constată autorul, faptul că traducătorii nu erau foarte siguri de sensul acestuia. În privința termenilor cu care a fost echivalat gr. *presbyteros*, trebuie să remarcăm că termenul *preot* este folosit în primele texte românești scrise și este utilizat mai ales până la ediția Noului Testament din 1951; frecvența acestuia crește începând cu Biblia de la 1968, ajungând, în final, să fie singurul termen acceptat. Așa cum observă autorul, termenul *prezbiter* a parcurs un drum și mai interesant. Acesta a fost folosit pentru prima dată în Noul Testament de la 1648 ca neologism și a fost transmis în traduceri următoare (până la Noul Testament din 1951), excepție făcând Biblia de la 1688. Un aspect extrem de surprinzător este încetarea folosirii acestui termen în bibliile sinodale de după

1951. Autorul ne oferă și explicația pentru această dilemă, apelând, în primul rând, la argumentul (considerat pertinent) părintelui Iustin Moiescu: „[...] acest cuvânt n-a izbutit să pătrundă în graiul credincioșilor Bisericii Ortodoxe Române” (p. 183). Pe de altă parte, autorul susține faptul că un rol important în privința acestei probleme l-au avut și „polemicile dintre establishmentul religios și confesiunile neoprotestante, încă din perioada interbelică” (p. 183). Astfel, utilizarea termenului *prezbiter* în traduceri realizate de Societatea Biblică Britanică, ai căror principali beneficiari sunt cultele evanghelice, a făcut ca acesta să nu mai fie folosit în traduceri ortodoxe, pentru ca acestea să se diferențieze de cele protestante, „percepute ca un corp străin în viața spirituală a poporului român” (p. 184).

Capitolul al IV-lea, intitulat *Condiționări mariologice*, supune atenției o serie de versete problematice, care au drept subiect diverse personaje biblice: Iisus, Fecioara Maria sau rudele acestora. Pe lângă analiza valorii participiului *kecharitomene* din *Luca* 1:28 și cea a verbului *charitoun*, deosebit de interesantă este și discuția cu privire la rudele lui Iisus (gr. *hoi par' autou*) din *Marcu* 3:21 și mai ales ipotezele discutate. Enumerăm și prezentăm pe scurt cele trei ipoteze. Prima, ipoteza helvidiană, susține faptul că Iosif și Maria au consumat căsătoria după nașterea feciorelnică a lui Iisus, astfel încât „frații” lui Iisus sunt, de fapt, copiii celor doi (p. 229). Ipoteza epifaniană afirmă faptul că Maria i-ar fi fost încredințată în custodie lui Iosif atunci când acesta avea 80 de ani și era văduv. Prin urmare, *frații lui Iisus* ar fi fost, de fapt, copiii lui Iosif din prima căsătorie, întrucât Maria era soția lui Iosif numai din punct de vedere legal. Ipoteza ieronimiană încearcă să susțină fecioria perpetuă a Mariei, și nu lămurirea identității

rudelor lui Iisus. Acest lucru, cât și numeroasele inconsecvențe fac din această ultimă ipoteză una neverosimilă. Așadar, excluzând cea de-a treia ipoteză și comparându-le pe cele rămase, autorul ajunge la concluzia că ipoteza helvidiană pare a fi mai plauzibilă.

Capitolul al V-lea, dedicat condiționărilor soteriologice, analizează problema interpretării verbului *diakaioun* (*Rom* 3), dar și pe cea referitoare la doctrina justificării. Întreaga discuție pornește de la constatarea autorului că metafora paulină „a justificării” a devenit opacă și că această conotație „juridică” a verbului gr. *diakaioun* este ignorată (p. 261). În analiza acestei probleme se face apel la reperele istorice în formarea doctrinei despre „justificare”, se discută reacțiile teologilor răsăriteni la conceptul de *justificare* și, în final, se recurge la interpretarea metaforei „justificării” și a verbului gr. *diakaioun* ca parte a limbajului metaforic „judiciar”. Capitolul se încheie cu prezentarea verbului *diakaioun* în tradiția biblică românească (versiunile ortodoxe, catolice și protestante).

Ultimul capitol urmărește prezentarea condiționărilor escatologice. Acest lucru se realizează prin analiza sintagmei gr. *chilia etē* din *Apoc* 20. Această sintagmă a dus la nașterea a două tabere: cea a *hiliaștilor*, care susțin interpretarea literală a capitolului al XX-lea din *Apocalipsă*, și cea a *antihiliaștilor*. Polemica dintre cele două tabere poate fi foarte bine rezumată prin definiția pe care Ioan Mircea o dă, în *Dicționarul Noului Testament* (București: EIBMBOR, 1984, p. 283), termenului *hiliasm*. „Hiliasm este erezia celor care vorbesc de o împărăție de o mie de ani [...] pe temeiul textului greșit tradus și mai greșit interpretat, din *Apoc* 20:2-7. Expresia înseamnă «mii de ani», nu «o mie»”. Extrem de interesant este

și modul în care această sintagmă a fost tradusă în tradiția biblică românească. Astfel, Emanuel Conțac susține faptul că, până la Noul Testament din 1979, această secvență a fost tradusă, în cele mai multe dintre cazuri, prin *o mie de ani*. Traducerea *miile de ani*, pe care o găsim în Biblia lui Anania (2001), pare să fie, în opinia autorului, „o traducere încă mai ciudată” (p. 285); această opțiune, care apare în versiunile ortodoxe ale Bibliei din ultimii treizeci de ani, pare a fi unică, mai ales dacă ne raportăm la contextul tradiției biblice europene. Consultarea a peste 50 de versiuni în diferite limbi îl face pe autor să afirme că varianta *miile de ani* din bibliile ortodoxe românești reprezintă „o creație filologică pur românească, fără echivalent în alte tradiții biblice europene” (p. 286).

În final, nu trebuie trecute cu vederea două dintre concluziile autorului care ni se par extrem de importante. Emanuel Conțac susține că teologizarea versiunilor ortodoxe

ale Bibliei, în special în a doua parte a secolului al XX-lea, se datorează creșterii numărului cultelor evanghelice. Astfel, traducerea și revizuirea Scripturii a fost realizată cu o atenție sporită asupra interpretării ortodoxe a textului, și nu asupra textului în sine. Cel de-al doilea aspect asupra căruia autorul atrage atenția este acela că textul standard tipărit de Sinodul Bisericii Ortodoxe Române este cel revizuit în plin comunism, adică Biblia din 1982. Așadar, este de neînțeles de ce, la mai bine de 25 de ani de la căderea regimului comunist, nu s-a realizat o revizuire serioasă care să poată fi comparată cu versiuni europene de referință precum *Bible de Jérusalem, Luther 1884* sau *NRSV*.

Drd. Ionuț MIHALCEA

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași

yonykm@yahoo.com

Ana-Maria GÎNSAC, *Teonimie românească. Concept, metodă, probleme*. Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2013. ISBN: 978-973-703-957-6.

La câteva secole bune de la primele sale traduceri în limba română, textul biblic își reconfirmă, cu fiecare nouă abordare, valoarea incontestabilă de veritabil arhitext, fascinand prin complexitate și constituindu-se mereu într-o provocare vie pentru cercetătorul contemporan, interesat de o lărgire a câmpului cunoașterii științifice. Un asemenea cercetător este Ana-Maria Gînsac, a cărei lucrare, *Teonimie românească. Concept, metodă, probleme*, anunță, chiar din titlu, o nouă perspectivă asupra textului sacru: explorarea numelor proprii, în general, și, în particular, a celor legate de sfera divinului. Apărută recent la Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, cartea trebuie privită ca

o remarcabilă contribuție la nuanțarea unei problematice interdisciplinare, întrucât tematica propusă atacă, în mod egal, domeniul onomasticii, dar și pe cel al hermeneuticii biblice. Este, în același timp, o lucrare de pionierat, care acoperă un gol în cercetarea de specialitate, cum o și prezintă, de altfel, în prefață, Eugen Munteanu, coordonatorul colecției „Fontes Traditionis”, în cadrul căreia a apărut acest volum. Autoarea urmărește, cu metodă și echilibru, să impună ca legitim și adecvat conceptul de *teonim*, ale cărui delimitări teoretice le realizează, adaptându-și discursul la cele mai noi teorii din domeniul lingvisticii cognitive, dintre care cea a p r o t o t i p u l u i îi permite

o abordare descriptivă, funcțională și interpretativă a numelor divinității.

În mod firesc, o atenție deosebită se acordă, de la început, precizărilor legate de stadiul cercetării în domeniul onomasticii, în general, și al teonimiei, în particular, fapt ce confirmă maturitatea autoarei (lucrarea a fost la origine o teză de doctorat!), care a înțeles că asumarea tradiției este condiția *sine qua non* a inovării și a obținerii progresului în orice domeniu al științei.

Însumând 225 de pagini și fiind împărțită în unsprezece capitole, cartea urmărește să realizeze o descriere a subclasei numelor proprii atribuite divinității în textele biblice românești. Acest fapt o determină pe autoare să-și delimiteze un corpus de texte ce alcătuiesc tradiția biblică din cultura română (demonstrând o bună cunoaștere a acestora din perspectivă istorică, lingvistică și filologică), corpus a cărui amploare îi permite, totodată, o perspectivă comparativă și dinamică asupra subclasei onomastice a teonimelor biblice.

Prima parte a lucrării are un caracter predominant teoretic și reflectă, prin conținutul său, o investigație riguroasă și critică a bibliografiei românești și străine de specialitate, fundament pe care autoarea poate subscrie în mod avizat la unele teorii deja impuse în domeniul onomasticii, dar și emite unele ipoteze proprii și inovatoare. Remarcăm, de pildă, argumentele prin care autoarea amendează teoria lui L. Hjelmlev, care considera că dimensiunea deictică a numelor proprii ar fi inerentă, introducându-le, drept urmare, în categoria pronumelor. Ana-Maria Gînsac arată, împreună cu S. Leroy, că acestea doar „pot fi puse în relație cu tipurile fundamentale ale *deixis*-ului” (*eu, aici, acum*), antroponimele și, implicit, teonimele intrând, de fapt, în relație cu *deixis*-ul personal (p. 56-57). De apreciat, în

același timp, este ilustrarea cu exemple convingătoare a faptului că numele proprii biblice sunt, în general, semne lingvistice motivate, prin care se marchează existența unui raport direct, de tip explicativ, între designat și designator (p. 184: „textul sacru reflectă un raport strâns între nume și purtătorul său”), dar și precizarea unei tipologii pertinente a teonimelor, în conformitate cu teoria prototipului, pe care cercetarea o valorifică: teonime prototipice (*Elohim, Emanuel*), teonime neprototipice (*Tatăl, Învățătorul, Mântuitorul*), teonime mixte (*Domnul Savaot*). Nu sunt ignorate, însă, nici alte criterii deosebit de relevante pentru înțelegerea problematicii teonimului, criterii care constituie puncte de plecare în discutarea unor aspecte ortografice, morfo-sintactice și stilistice. Sunt abordate, de asemenea, și chestiuni referitoare la (im)posibilitatea traducerii acestor nume proprii, ori la consemnarea lor în dicționarele limbii române. Aceste criterii vor deveni repere constante în analiza unor teonime, analiză întreprinsă în capitolul al IX-lea, constanță ce conferă discursului limpezime și coerență. Astfel, pentru fiecare dintre teonimele analizate (de exemplu: *Domnul Savaot, Iisus Hristos, Mesia, Emanuel, Dubul Sfânt*), autoarea prezintă aspecte legate de tradiția biblică, criteriul formal și cel morfo-sintactic. De aceea, lucrarea nu înlocuiește un simplu dicționar de nume biblice, ci propune o abordare analitică a acestora, surprinzând prin validitatea ipotezelor și complexitatea argumentației.

Ceea ce face remarcabilă lucrarea *Teonimie românească. Concept, metodă, probleme* este nu doar profunzimea ideatică și forța persuasivă a discursului, asigurată de numeroasele exemple pe care le aduce în discuție, ci și naturalețea exprimării. Este și aceasta o calitate în plus, care face ca lu-

crarea Anei-Maria Gînsac să fie o contribuție științifică remarcabilă, de real interes nu doar pentru specialistul filolog sau pentru filologul în devenire, ci și pentru cititorul

avizat pur și simplu, dornic de a-și îmbogăți cultura generală.

Drd. Sândica BIZIM
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași
sandica_bizim@yahoo.com

Enciclopedia Ortodoxiei Românești. Mircea Păcurariu (coord.), Mihaela-Gabriela Palade, Ionuț-Alexandru Tudorie, Radu Tascovici. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2010, 767 p. ISBN: 978-973-616-146-9.

Apărută la inițiativa Preafericitului Părinte Patriarh Daniel, *Enciclopedia Ortodoxiei Românești* (EOR), lucrare colectivă coordonată de pr. acad. Mircea Păcurariu (București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2010), constituie o sinteză a rezultatelor cercetărilor anterioare. Cartea reprezintă deopotrivă apogeul școlii de istorie bisericească a pr. acad. Mircea Păcurariu, care a publicat opere remarcabile în domeniu (e.g. *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, *Dicționarul teologilor români*, *Sfinți daco-romani și români*), ce fac acum posibilă schițarea acestei imagini de ansamblu a Ortodoxiei românești din toate timpurile.

Din *Cuvântul înainte* semnat de Patriarhul Daniel aflăm că prezenta lucrare este destinată „să cuprindă datele fundamentale ale istoriei și vieții Bisericii Ortodoxe Române”, fiind o lucrare fără precedent în spațiul bibliografic teologic românesc. Ea este expresia unui efort de „definire a identității, nu doar personale, ci și comunitare” (p. XV). Sunt menționate aici două elemente importante ale Ortodoxiei românești: originea apostolică și specificul ei etnic, ca parte a Ortodoxiei universale.

Organizate alfabetic, articolele ating aspecte ale vieții religioase creștine de rit răsăritean, în perspectivă diacronică și sincronă. Un cuprins tematic, aflat la sfârșitul lucrării, ordonează întregul material, oferind și o altă cale de acces la conținutul

ei. Vom urmări acest cuprins tematic, punct cu punct, în prezenta recenzie.

I. Personalități. În această categorie intră articolele dedicate personalităților de ieri și de azi: teologi, duhovnici, sfinți, ierarhi, copişti, traducători, ctitori, tipografi, zugravi și pictori, psalți, oameni politici sau de cultură. Cu toate că nu sunt enunțate criteriile după care s-a făcut selecția, se poate presupune că aceste personalități, clerici sau laici, au avut o implicare semnificativă în viața Bisericii Ortodoxe. Ei provin din medii și specialități diferite, surprinzând în mod plăcut prezența unor figuri precum Silviu Dragomir (istoric), Constantin Ucuta (preot și, de asemenea, pedagog aromân), Simion Florea Marian (preot, folclorist), Teodor Atanasie Cavalioti (preot, pedagog, filosof și lingvist aromân) etc. Deși nu încearcă să fie exhaustivă, după cum se menționează și în prefață, EOR nu ar fi trebuit să omită, însă, figuri reprezentative ale Ortodoxiei. Dintre teologi lipsește, de pildă, pr. dr. Dumitru Ichim, personalitate marcantă a exilului românesc din Canada și scriitor consacrat (vezi articolele dedicate în două lucrări de primă importanță pentru cunoașterea vieții culturale din exil: *Români în știința și cultura occidentală*, Academia Româno-Americană de Științe și Arte, ediția a II-a, Costa Mesa, 1996); Florin Manolescu, *Enciclopedia exilului literar românesc*.

1945-1989. Scriitori, reviste, instituții, organizații, ediția a II-a, revăzută și adăugită, București: Compania, 2010. Discipol al pr. Dumitru Stăniloae, pr. dr. Dumitru Ichim a contribuit esențial la întemeierea celebrului „Câmp Românesc de la Hamilton”, care, alături de Rumänische Bibliothek din Freiburg, a fost între cele mai vizibile centre ale exilului românesc anticomunist. Semnalăm și absența pr. Radu Constantin Miron (fiul filologului Paul Miron de la Freiburg), actualmente întâi-stătător al parohiilor românești din Germania, sub jurisdicția Patriarhiei Ecu-menice.

Desigur că apar dificultăți de tot felul când vine vorba de a schița imaginea actuală a Bisericii Ortodoxe. EOR nu ar fi trebuit să includă un repertoriu complet al tuturor teologilor români care activează în prezent în instituții universitare, căci aceasta nu este o garanție a notabilității lor. Criteriile după care au fost selectate unele persoane, în special laici, sunt vagi. Autorii îi au în vedere, probabil, pe intelectualii care și-au asumat public credința ortodoxă: Petre Țuțea, Vasile Voiculescu etc. Lipsesc, însă, Sextil Pușcariu, care a întemeiat și condus la Cluj, în anii '30 ai secolului trecut, Frația Ortodoxă Română; lingvistul clujean este amintit în treacăt în articolul dedicat asociației menționate; vezi și articolul teologului Grigorie T. Marcu din „Revista teologică”, vol. XXVII (1937), nr. 2, p. 49-50. Lipsesc, de asemenea, Zoe Dumitrescu Bușulenga, călugărită sub numele Benedicta, și principesa Ileana a României, călugărită sub numele Alexandra, care a dus și o activitate filantropică remarcabilă de-a lungul vieții, în buna tradiție a Casei Regale a României. Se discută despre medicul Nicolae Paulescu, pentru felul în care a împletit știința cu morala creștină, dar lipsește un învățat ca Mircea Vulcănescu, mort în închisoare pentru

aceleași crezuri. Alături de acesta din urmă ar fi trebuit să între numaidecât într-o astfel de lucrare mulți alți intelectuali din închisorile comuniste și din exil.

Dacă introducerea unei personalități ca Răzvan Theodorescu este motivată de preocupările științifice ale domniei sale, la fel de justificată ar fi introducerea celor care și-au închinat o parte consistentă a activității lor studierii cărților religioase. Dintr-o listă lungă a celor omiși am putea menționa pe Paul Miron (sub conducerea sa, numărul din anul 1991 al publicației „Dacoromania”, care apărea atunci la München, a fost dedicat filonului creștin al operei eminesciene; între semnatarii articolelor îi menționăm pe Rosa Del Conte, Ioana Em. Petrescu, pr. Constantin Galeriu și Bartolomeu Valeriu Anania), Vasile Arvinte și Alexandru Andriescu (toți trei fiind inițiatorii prestigiosului proiect de editare filologică a Bibliei de la 1688, *Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688*, care nu este nici măcar menționat), Dan Horia Mazilu, Ion Gheție și atâția alții.

Mitropolitul Teofan II al Moldovei (c. 1520-1597/1598) are o intrare sumară în EOR, unele date suplimentare găsindu-se în articolul dedicat Mănăstirii Dochiariu. Ca șef al lucrărilor de restaurare a acestei mănăstiri atonite, Teofan a părăsit Moldova, rămânând pentru totdeauna în Muntele Athos; se află înmormântat în pridvorul bisericii, unde este și pictat. Fiind un gest singular (niciun alt chip de ierarh român nu se află pictat la Athos), s-ar fi cuvenit, poate, o reproducere a acestei fresce, pe care o găsim și la Virgil Cândea, în *Prezențe culturale românești*, cu nr. 188).

II. Localități cu monumente bisericesti reprezentative. Această temă cuprinde, în primul rând, nume de localități cu lăcașuri de cult importante pentru istoria Ortodoxiei românești. Valoarea demersului stă în faptul că sunt

inventariate nu doar localitățile care au astăzi lăcașuri de cult reprezentative, ci și altele pe raza cărora au existat așezări monahale azi dispărute (e.g. Lancrăm). De asemenea, la numele orașelor mari sunt descrise bisericile și mănăstirile monumente istorice, precum și instituțiile teologice de învățământ. Tema aceasta cuprinde și mănăstiri și schituri românești din interiorul și din afara țării, făcând din lucrare un instrument util pentru informare rapidă. Subliniem prezența, în lucrarea de față, a centrelor monahale de cultură, cu descrierea succintă a rolului pe care l-au jucat în trecutul culturii și spiritualității românești (Bistrița, Neamț, Putna, Govora etc.).

III. Spiritualitate și cultură. Această temă include articole despre monahismul românesc ortodox, cărți de cult și de învățatură, artă bisericească, tradiții și obiceiuri de inspirație creștină (grupate într-un articol amplu semnat de acad. Sabina Ispas), ordine și distincții patriarhale, presa ortodoxă de ieri și de azi, asociații, societăți și instituții culturale.

Monahismului românesc i se dedică un articol de sinteză, în care se face trimitere și la toponimia bogată, formată, de obicei, de la cuvinte ca *mănăstire* sau *călugăr*). Expusă și în alte lucrări (Ioanichie Bălan, *Vetre de sihăstrie românească*, 1982; Ion Ionescu, *Începuturile creștinismului românesc daco-roman*, 1998), tema se cuvine a fi dezvoltată și tratată separat, pentru importanța ei, însă cu îndreptările cuvenite. Astfel, numele *Râmeț* nu mai poate fi considerat azi ca provenind din latină, cum a opinat pr. Ion Ionescu, filologul Simion Dănilă aducând argumente decisive pentru etimologia maghiară a acestuia; vezi *Oiconimul Remetea și variantele sale. O controversă*, în „Dacoromania”, serie nouă, VII-VIII (2002-2003), p. 177-182. Cuvintele de origine latină care-l desemnau pe cel retras în schimnicie au fost înlocuite

cu împrumuturi din greaca bizantină (e.g. *sibastru* < mgr. ἡσυχαστήρις) și din slavonă.

În ce privește tradițiile și obiceiurile de inspirație creștină, rezultatele cercetărilor de excepție ale unor specialiști precum acad. Sabina Ispas și pr. Ilie Moldovan ar fi meritat să fie luate în seamă în lucrarea de față în mai multe articole, întrucât reprezintă o componentă esențială a creștinismului popular românesc, care a supraviețuit în unele epoci, în absența ritualului, tocmai datorită unor asemenea practici; vezi și articolul nostru, *Rugăciunea Tatăl nostru în practicile populare de leac*, în „Altarul Reîntregirii”, 2 (2012), p. 19-32.

Din lista asociațiilor introduse în EOR lipsește Asociația Studenților Creștini, care a activat în perioada interbelică, având între membrii săi de vază pe Mircea Vulcănescu și pe viitorul ierarh Valerian Trifa.

Cărțile de cult și de învățatură ocupă un loc semnificativ în EOR. Sunt introduse nume de cărți (*catehism*, *evangheliar* etc.), în care intră și date despre edițiile relevante din spațiul românesc. În trecut, semnalăm o eroare la ortografierea caracterelor grecești în articolul *Pidalion*. În articolul *Catehism* sunt menționate asemenea texte din secolul al XVI-lea. Trebuie însă spus că formularea „s-au constatat câteva influențe protestante” nu exprimă realitatea, deoarece asemenea catehisme sunt chiar traduceri după texte protestante, în care au fost inserate apoi rugăciuni ortodoxe, lucru dovedit de relația acestora cu tradiția slavonă. În articolul dedicat lui Filip Moldoveanu se menționează tipărirea catehismului din 1544, „cu principalele rugăciuni și învățături ortodoxe”. Este însă o simplă supoziție, căci, în lipsa unui exemplar păstrat, este dificil de spus ce conținea, însă s-au emis ipoteze că ar fi fost husit sau luteran. În mod justificat, poate, dat fiind caracterul declarat confesional al lucrării, pentru secolul al XVII-lea

nu mai sunt menționate catehismele aparținând altor confesiuni (catolice: Gheorghe Buitul, Bartolomeo Basetti, Gasparo da Noto, Vito Piluzzio; calvine: 1640-1642, 1948, 1656). S-ar fi convenit amintit aici *Răspunsul* dat de Varlaam, în 1645, *Catehismului calvinesc* tipărit la Alba Iulia, în 1640 sau 1642; tipăritura calvină fusese, se pare, pricina scoaterii lui Ilie Iorest din scaunul arhieresc, acesta refuzând să difuzeze textul între credincioșii ortodocși. Nu este întâmplătoare nici activitatea misionară a lui Varlaam: efectele Reformei și ale Contrareformei catolice atinseseră spațiul românesc, mitropolitul Iorest se afla în Moldova, scos din scaunul chiriarhal de principele calvin, iar la Alba Iulia se tipăreau, în doar câțiva ani, două ediții ale catehismului calvinesc. Tot o dimensiune catehetică avea o altă tipăritură a lui Varlaam, *Șapte taine*, însuși titlul lucrării arată poziționarea anticalvină, căci această confesiune protestantă recunoștea doar două taine (vezi *Șapte taine a besearecii, Iași, 1644*, ediție critică, notă asupra ediției și studiu filologic-lingvistic de Iulia Mazilu, cuvânt înainte de Eugen Munteanu, Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2012; cf. recenziile noastre din revista „Zeitschrift für romanische Philologie”, vol. 129, 2013, nr. 4, p. 982-985). Din această acțiune făcea parte și *Mărturisirea ortodoxă* a lui Petru Movilă, amintită în acest loc, dar căreia i se dedică și un articol separat.

La articolul *Tetraevangheliar* ar trebui reordonate edițiile enumerate, specificându-se faptul că avem un singur tetraevangheliar românesc tipărit, cel al lui Coresi, din 1562. De asemenea, în legătură cu alcătuirea *Evangheliarului slavo-român* de la Sibiu, despre care s-a susținut că ar fi fost, de fapt, un tetraevangheliar, nu se pot spune multe lucruri, în lipsa dovezilor materiale.

EOR introduce în articole separate foarte puține texte importante din vechea

cultură românească (e.g. *Mărturisirea ortodoxă* a lui Petru Movilă), ele fiind, de obicei, discutate la articolul care tratează numele generic al cărții (*Liturgier*, *Tetraevangheliar*, *Cazanie* etc.). La acestea ar trebui adăugate alte titluri semnificative, precum: *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie* (trebuind reliefat substratul isihast al cărții; despre ea se amintește în trecut la articolul despre Neagoe Basarab), *Cazania lui Varlaam* (discutată în articolul *Cazanie*, aceasta a cunoscut o largă difuzare în Ardeal, având un loc cu totul deosebit în cultura română).

Dintr-o lucrare al cărei scop este prezentarea Ortodoxiei românești nu trebuie să lipsească un articol despre limba română. În enciclopedia de față se pomenește, în trecere, că „Antim Ivireanul este adevăratul creator al limbii liturgice românești” (a se vedea articolul dedicat *Liturgierului*). Trebuie însă completat că textele antimieni nu au creat numai stilul bisericesc, ci însăși limba română literară. Cum a dovedit filologul Ion Gheție (în special în *Baza dialectală a românei literare*, București: Editura Academiei R.S.R., 1975), norma lingvistică a cărților tipărite de Antim Ivireanul va fi adoptată în toate colțurile țării, contribuind decisiv la unificarea limbii române literare. Se verifică, așadar, intuiția preotului și poetului Alexe Mateevici, după care „Limba noastră-i limbă sfântă,/ Limba vechilor cazanii”, idee afirmată, de-a lungul timpului, și de alți învățați (e.g. Sextil Pușcariu, *Limba cărților sfinte*, în B.O.R., LVI [1938], p. 719-721), dar verificată abia în ultimele decenii prin studiile de istorie a limbii române literare și dialectologie istorică.

Tradiția biblică este cea mai de preț moștenire a unei culturi, căci traducerile biblice au racordat societatea la comunitatea conceptuală și semantică europeană, având și un rol determinant în evoluția limbii române literare (Eugen Munteanu,

Lexicologie biblică românească, București: Humanitas, 2008). Într-o viitoare ediție a EOR ar trebui să apară distinct elementele care formează ceea ce numim azi „tradiție biblică românească”, versiunile românești reprezentative necesitând articole separate. În volumul de față, aceste elemente sunt menționate într-un articol intitulat *Sfânta Scriptură în limba română*. EOR înregistrează și nume de învățați care au lucrat la traducerea și diortosirea Bibliei, tratându-i în articole distincte (e.g. episcopul Daniil Andrean Panoneanu, Nicolae Milescu). Sunt indexate, de asemenea, textele biblice reprezentative din epoca veche: Noul Testament de la 1648, Biblia de la 1688 etc. Alături de aceasta sunt menționate și „alte ediții”, formulare care poate duce în eroare, întrucât nu avem de a face cu nicio reeditare integrală a textului de la 1688: versiunea „Micu”, tipărită la Blaj, în 1795, este o revizuire consistentă a acestei prime ediții, actualizând limba și clarificând pasaje prin raportare la *Septuaginta* și *Vulgata*. Biblia de la 1819 („Bănulescu-Bodoni”) și Biblia tipărită în perioada 1854-1856 („Filotei”) reproduc tipăritura blăjeană. Biblia apărută între 1856-1858 („Șaguna”) este reeditarea, cu mici modificări, a ediției din 1819. Cât despre această ultimă versiune, modificările sunt prea puține pentru a o califica drept versiune „diortosită după originalul grec și confruntată cu o traducere slavă” (p. 577); vezi Eugen Munteanu, *Biblia de la București (1688) în raport cu versiunile ulterioare ale Sfintei Scripturi în limba română. Un punct de vedere filologic*, în *Sfânta Scriptură și Sfânta Liturghie, izvoare ale vieții veșnice*, ediție îngrijită de pr. lect. dr. Mihai Vizitiu, Iași: Editura Trinitas, 2008; Emanuel Conțac, *Tradiția biblică românească. O prezentare succintă din perspectiva principalelor versiuni românești ale Sfintei Scripturi*, în revista „Studii Teologice”, 2 (2011), p. 159-245.

Difuze sunt și informațiile despre mișcarea isihastă în spațiul românesc. Ar fi fost necesară gruparea acestora într-un articol, cu atât mai mult cu cât avem azi la îndemână excelenta monografie a mitropolitului Serafim Joantă, dedicată isihasmului românesc, și vasta activitate științifică și editorială a pr. prof. dr. Ioan Ică jr. La acestea trebuie adăugată remarcabila lucrare a regretatului profesor Dan Horia Mazilu (*Literatura română în epoca Renașterii*, București: Editura Minerva, 1984), care studiază contribuția isihasmului la apariția unei Prerenașteri bizantine în spațiul românesc, demers rămas fără ecou în literatura de specialitate, tributară ideologiei marxist-leniniste. Pentru importanța pe care a avut-o în istoria Ortodoxiei românești, Rugul Aprins, despre care se amintește la articolele dedicate membrilor acestei mișcări, ar fi trebuit și el tratat separat. În articolul dedicat lui Veniamin Costachi lipsește referirea la calitatea de continuator al curentului paisian al celui pe care Iorga îl numea „stâlp” al acestei mișcări spirituale.

Slavonismul este o componentă definitorie a vieții culturale și spirituale din Evul Mediu românesc. Desele referiri la scaunele episcopale sud-dunărene și la textele de limbă slavonă din prezenta lucrare impun, poate, o punere în temă a cititorului cu privire la contextul cultural reprezentat de slavonism. Un asemenea articol ar fi trebuit să informeze asupra rolului jucat de slavonism în conservarea identității religioase românești în contextul expansiunii politico-religioase a regatului ungar și a celui polon. Și, de asemenea, să informeze măcar sintetic și asupra rolului de vehicul cultural pe care l-a jucat limba slavonă, prin intermediul căreia românii au avut acces la tezaurul cultural bizantin înaintea Occidentului (de unde și sintagma „prerenaștere bizantină”, la Dan Horia Mazilu). Un asemenea material ar fi fost necesar pentru a pune

capăt opiniilor nefondate ale unor savanți din trecut, reluate astăzi fără niciun temei, după care slavonismul ar fi fost cea mai întunecată epocă din trecutul românilor, jucând un rol exclusiv negativ în dezvoltarea culturii și civilizației românești. Stă la dispoziție, în acest sens, un text încă actual al istoricului și filologului Petre P. Panaitescu (*Interpretări românești. Studii de istorie economică și socială*, ediția a II-a, postfață, note și comentarii de Ștefan S. Gorovei și Maria Magdalena Szekely, București, Editura Enciclopedică, 1994).

IV. Evenimente istorice. Prezentarea unor momente istorice, aparent fără relevanță pentru o enciclopedie a Ortodoxiei, este motivată de rolul jucat de cler în derularea evenimentelor. Este și cazul Răscoalei lui Horea, Cloșca și Crișan, în cazul căreia se subliniază prezența preoților implicați activ în răscoală, dovedită documentar. Articolul *Al Doilea Război Mondial* cuprinde informații puțin cunoscute despre construirea sau refacerea unor biserici în teritoriile sovietice ocupate de Armata Română. Lipsește, însă, menționarea explicită a rolului unor personalități în asemenea acțiuni. Ar fi trebuit evocată figura generalului Gheorghe Avramescu, cel care, aflându-se în fruntea detașamentului său de vânători de munte, a desfășurat acțiuni filantropice și misionare în teritoriile rusești.

V. Organizare. Instituții bisericești. Articolele pe această temă oferă o imagine completă a organizării bisericești superioare de ieri și de azi, incluzând vechile centre episcopale, eparhiile actuale, formele de exercitare a conducerii și documentele în baza cărora acestea funcționează etc. Nu sunt omiși nici românii de peste hotare, două articole fiind dedicate românilor din sudul Dunării, respectiv diasporei. Articolul *Românii din „diaspora” europeană* cuprinde o trecere în revistă a vieții religioase din

comunitățile românești din vestul Europei, începând cu secolul al XVII-lea și până azi. Desigur că termenul *diaspora* este mai cuprinzător, însă pentru perioada 1944-1989 mai adecvată ar fi sintagma *exil românesc* (menționarea activității mitropolitului Visarion Puiu sau a preotului Emilian Vasiloschi este grăitoare în acest sens). Pr. dr. Dumitru Ichim a militat pentru păstrarea termenului *exil* în locul celui de *diasporă*, căci acesta din urmă privează comunitatea românească de peste hotare de dimensiunea anticomunistă a activității sale. În plus, pentru cei mai mulți dintre intelectualii care au trăit departe de România în timpul comunismului, pribegia nu a fost o alegere. Este regretabilă absența din EOR a unui articol care să trateze exilul românesc din cele două Americi. Această carență nu este rezolvată prin sumarele referiri la exilul românesc din America în cadrul unor articole concrete. Biserica românească din exil este prezentată, așadar, difuz, informațiile fiind risipite în diferite articole privitoare la personalități sau eparhii de peste hotare, aspect care se impune remediat într-o viitoare ediție.

VI. Prezențe românești peste hotare. Articolele incluse în acest capitol cuprind o scurtă prezentare istorică a așezămintelor de cult românești de peste hotare și a comunităților din jurul acestora (e.g. Viena, Baden-Baden), dar și a unor scaune arhieresti românești (e.g. Vârșeț) sau având jurisdicție asupra teritoriului românesc (e.g. Peć, Silistra). Alături de Silistra ar fi trebuit menționat și Vidinul, căci într-o perioadă mai veche a Evului Mediu ambele centre bisericești aveau în jurisdicție spațiul românesc. Vorbind despre Patriarhia de Peć, autorii preferă varianta turcească *Ipek*, azi învechită (semnalăm și greșeala de tipar în forma *Peć*). Sunt înregistrate, de asemenea, locuri cu care Țările Române au avut legături istorice; vezi articolul dedicat arhiepiscopiei

din Cipru, o expunere sintetică ce oferă informații interesante despre ierarhi și cărturari ciprioți care au activat sau au avut legături cu teritoriul țării noastre. Sunt menționate și locurile care au beneficiat de danii din partea domnitorilor români (Meteora, mănăstirile din Muntele Athos). În articolul despre Constantinopol se găsesc informații despre relațiile domnitorilor români cu capitala Bizanțului, precum și ale patriarhilor de acolo cu Țările Române, cel mai cunoscut fiind, probabil, Sfântul Nifon. La trecerea în revistă a relațiilor dintre Constantinopol și Țările Române adăugăm și pelerinajele, a căror existență este atestată de descoperiri arheologice recente; într-o foarte interesantă comunicare prezentată la o ședință ținută în 2010, la Centrul de Studii Clasice și Creștine din Iași, arheologul Costel Chiriac (*Mărturii creștine inedite din Dobrogea. Sec. III-XII*) menționează, între altele, sigiliul Tribunalului eclesiastic al Catedralei Sfânta Sofia, descoperit la Oltina și datat în secolele al XI-lea – al XII-lea, și o icoană bizantină în piatră reprezentându-l în basorelief pe Christ Evergetes, descoperită tot la Oltina, care era icoana hramului Mănăstirii Christ Evergetes din Constantinopol. La articolul dedicat Sinaiului trebuie să adăugăm și lucrarea

teologului Adrian Marinescu, *Mănăstirea Sf. Ecaterina de la Muntele Sinai și legăturile ei cu Țările Române. Perspectivă istorico-patristică*, București: Editura Sophia, 2009. Tot aici se cuvine menționat tribul beduin Gebeleya, descinzând din populația de la Dunăre, adusă acolo de Justinian cu prilejul construirii Mănăstirii Sf. Ecaterina; meritul de a atrage atenția asupra acestui fapt îi revine lui Marcu Beza, într-un articol din „Boabe de grâu”, anul III (1932), nr. 10, p. 449-465; cf. John G. Nandriș, *The Jebelîyech of Mount Sinai and the Land of Vlach*, în „Quaderni di Studi Arabi”, 8, Veneția, 1990, p. 53-90.

Articolele enciclopedice din EOR sunt urmate de două utile secțiuni: *Istoria Bisericii Române în date* (p. 704-726) și *Istoria bisericească universală în date* (p. 727-748).

Enciclopedia Ortodoxiei Românești (2010) este un instrument de lucru binevenit pentru orice persoană angajată într-un demers care implică fapte de cultură (eclesiastică) românească. Observațiile de mai sus au doar rolul modest de a contribui la o îmbunătățire a textului, în vederea unei eventuale ediții viitoare.

Dr. Iosif CAMARĂ

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași
iosif.camara@hotmail.com

SHORT NOTICES / **NOTIȚE BIBLIOGRAFICE**

Eugen MUNTEANU, Iosif CAMARĂ, Sabina ROTENȘTEIN (ed.), *Receptarea Sfintei Scripturi: între filologie, hermeneutică și traductologie. Lucrările Simpozionului Internațional „Explorări în tradiția biblică românească și europeană” (III)*. Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2014, 411 p. ISSN: 2285-5580.

Publicat la Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, în 2014, volumul *Receptarea Sfintei Scripturi: între filologie, hermeneutică și traductologie* conține lucrările celei de-a treia ediții a Simpozionului Internațional „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”, desfășurat la Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, în perioada 30 mai – 1 iunie 2013. Manifestarea a fost organizată de Centrul de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum”, în colaborare cu Asociația de Filologie și Hermeneutică Biblică din România și cu Institutul de Filologie Română „A. Philippide” din Iași. Editorii volumului sunt Eugen Munteanu (coordonator), Iosif Camară și Sabina Rotenștein. Cele peste cincizeci de comunicări prezentate în cadrul acestei manifestări științifice au fost grupate în patru secțiuni tematice: (1) problematica filologică, (2) problematica traductologică, (3) hermeneutică biblică și (4) istoria receptării textelor sacre. În volumul simpozionului au fost publicate 26 dintre comunicările prezentate, între care amintim: Els Agten, *Antoine Arnault. The French Jansenit Milieu and the Promotion of Vernacular Bible Reading*; Ina Arapi, *Despre istoria traducerilor biblice în limba albaneză*; Anuța-Rodica Ardelean, *Câmpul lexico-semantic al numelor de plante din tradiția biblică românească. Analiză semică*; Lucian Vasile Bâgiu, *Poezia Vechiului Testament în diortosirea I.P.S. Bartolomeu Anania*; Eusebiu Borca, *Personalitatea controversată a lui Balaam reflectată în cartea Numerilor și în literatura iudaică, patristică și contemporană*; Lucian Carp, *Fundamentarea biblică a terminologiei trinitare la părinții greci ai Bisericii din veacul al IV-lea*; Cristina Mariana Cărăbuș, *Zoonimia biblică românească. Microcâmpul denumirilor pentru animale sălbatice*; Gheorghe Colțun, *Motive biblice în poezia blagiană*; Ioana Costa, *În Ezechiel: perspectiva patristică*; Mioara Dragomir, *Nicolae Milescu Spătarul și traducerea Bibliei – câteva aspecte*; Felicia Dumas, *Fonctions argumentatives des références bibliques et patristiques dans les textes de théologie orthodoxe*; Wim François, *Biserica Catolică și lectura Bibliei în limbile populare, înainte și după Trent*; Mihaela Marin, *Termeni de substrat utilizați în traducerile textelor biblice*; Lucia-Gabriela Munteanu, *Câteva aspecte privitoare la sintaxa propoziției în ms. 45, cea dintâi versiune românească a Vechiului Testament, efectuată de Nicolae Milescu Spătarul*; Feargus Ó Fearghail, *Prima traducere în irlandeză a Vechiului Testament*.

The Bible Translator. Vol. 64 (2013), nr. 1 și 2. Stephen W. PATTEMORE (ed.). Revistă editată și publicată de United Bible Societies. ISSN: 2051-6770.

The Bible Translator este una dintre cele mai importante reviste dedicate teoriei și practicii traducerii Bibliei. Încă de la apariția sa, în 1950, revista se adresează în special celor direct implicați în procesul de traducere a Bibliei, scopul fiind acela de a contribui la diseminarea rezultatelor cercetării în domeniu și de a ține o evidență a practicilor de traducere utilizate. Până în 2013, revista a avut patru numere anual, împărțite în două serii: *Technical Papers*

(*Lucrări cu caracter teoretic*) și *Practical Papers* (*Lucrări cu caracter practic*). Din 2013, aceasta apare de trei ori pe an și cuprinde, în fiecare număr, atât lucrările cu caracter teoretic, cât și pe cele cu caracter practic, fiind publicată la Londra, Thousand Oaks (California), New Delhi, Singapore și Washington D.C. Redactorul șef al revistei este Steven W. Pattemore, de la United Bible Societies.

Numărul 1 din volumul 64 (2013) al revistei *The Bible Translator* este dedicat lui Roger Omanson. Dintre lucrările publicate în acest număr amintim: Robert Bascom, *From the Embodied Mind of the Social Brain: the Negotiation of the Self and Translation*; Lynell Zogbo, *How Could Something So Right Be So Wrong? OT References to the Left and Right Hand: Implications for Translation in Africa*; David J. Clarke, *Magi Ancient and Modern*; Stanley E. Porter, *Translation, Exegesis, and I Thessalonians 2.14-15: Could a Comma Have Changed the Course of History?*; Roger A. Bullard, *Looking in the Old Testament for the Epic Genre*. Numărul 3 al volumului amintit are o structură tripartită, conținând lucrări cu caracter teoretic, lucrări cu caracter practic și recenzii. Printre contribuțiile din acest număr se numără următoarele: Paul Ellingworth, *Up or Down, Which Way Will We Go? Looking again at I Thessalonians 4.13-18*; Richard K. Moore, „Justification” in NIV and NIV 2011: *Two Very Different Approaches from the Same Stable*; Martha Wade, *It's the Little Things! An Analysis of the Results of a Consultant Checking Session*; Min Suc Kee, Ha-na-nim: *A Korean Divine Name Taken Over for the Israelite God*.

Drd. Alexandra PRISACARIU
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
prisacariu_alexandra@yahoo.com

Harvard Theological Review. Vol. 107 (2014), 108 (2015), nr. 1-4. Kevin J. Madigan, Jon D. Levenson (eds.). Cambridge: Cambridge University Press. ISSN: 0017-8160.

Harvard Theological Review este patronată de Harvard Divinity School. Fondată în 1908, revista este una dintre cele mai vechi publicații periodice dedicate teologiei din Statele Unite. Cele patru numere publicate anual (ianuarie, aprilie, iulie și octombrie) cuprind mai ales articole, urmate, în general, de o listă a cărților în domeniu primite la redacție. De altfel, revista nu publică recenzii decât în mod excepțional, atunci când acestea sunt, de fapt, eseuri și semnaleză apariția unei lucrări foarte importante; dintre numerele pe care le-am avut în vedere, doar unul, 108/ 3 (2015), conține un astfel de text (Curtis J. Evans, *Billy Graham as an American Religious and Cultural Symbol*, p. 471-481), pe marginea unei biografii a lui Billy Graham (Grant Wacker, *America's Pastor: Billy Graham and the Shaping of a Nation*, Cambridge: Belknap of Harvard University Press, 2014).

Cele mai multe dintre numerele revistei nu sunt dedicate unei chestiuni anume, ci conțin articole legate de probleme și orientări diverse. De altfel, în prezentarea de pe site-ul revistei, redactorii specifică: „The scope of the Review embraces the history and philosophy of religious thought in all traditions and periods, including Hebrew Bible, New Testament, Christianity, Jewish studies, theology, ethics, archaeology, and comparative religious studies”; exemplificăm cu nr. 107/ 3 (2014): Benjamin Brown, *Jewish Political Theology: The Doctrine of Da'at Torah as a Case Study*; Evan Kuehn, *Godforsakenness as the End of Prophecy: A Proposal from Schleiermacher's Glaubenslehre*; Daniel R. Schwartz, *Volitional Sin in Origen's*

Commentary on Romans; James Carleton Paget, *Albert Schweitzer and the Jews*. Există, totuși, și numere tematice, cum este 107/ 2 (2014), dedicat așa-numitei „Evangelhii a soției lui Iisus” („The Gospel of Jesus’s Wife”), un controversat fragment de papirus copt prezentat la Congresul Internațional de Studii Copte (Roma, 2012) de către Karen L. King, profesor la Harvard Divinity School. Aceasta oferă, în *Harvard Theological Review*, o ediție critică a fragmentului respectiv. Dezbateră pe marginea acestui papirus continuă cu studii referitoare la autenticitatea sa (e.g. James T. Yardley, Alexis Hagadorn, *Characterization of the Chemical Nature of the Black Ink in The Gospel of Jesus’s Wife through Micro-Raman Spectroscopy*; Joseph M. Azzarelli, John B. Goods, Timothy M. Swager, *Study of Two Papyrus Fragments with Fourier Transform Infrared Microspectroscopy*; Gregory Hodgins, *Accelerated Mass Spectrometry Radiocarbon Determination of Papyrus Samples*; Noreen Tuross, *Accelerated Mass Spectrometry Radiocarbon Determination of Papyrus Samples*). Această problemă este reluată de Leo Depuydt, *The Alleged Gospel of Jesus’s Wife: Assessment and Evaluation of Authenticity* (p. 172-189), care, cu argumente grafice și lingvistice, conchide că papirusul în discuție este un fals. Discuția este redeschisă de Karen L. King (*Response to Leo Depuydt, „The Alleged Gospel of Jesus’s Wife: Assessment and Evaluation of Authenticity”*, p. 190-193), care, fără a susține neapărat autenticitatea fragmentului, respinge argumentele lui Leo Depuydt, într-o dezbateră fascinantă.

Dr. Mădălina UNGUREANU
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
madandronic@gmail.com

SUMMARY OF ACTIVITIES /
CRONICA CENTRULUI MLD

CRONICA CENTRULUI
„MONUMENTA LINGVAE DACOROMANORUM”
2014

I.1. Publicații

În cadrul seriei *Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688* au apărut volumele:

(1) *Pars VIII. Regum III. Regum IV.* Coord.: Eugen Munteanu. Autori: Iosif Camară, Ana Catană-Spenchiu, Ana-Maria Gînsac, Mihai Moraru, Maria Moruz, Sabina Rotenștein, Elena Tamba, Mădălina Ungureanu. Versiune informatizată: Vlad Sebastian Patraș. Editor: Ana-Maria Gînsac. Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2014. ISBN: 978-973-703-986-6;

(2) *Pars XX. Sapientia. Sirach. Susanna. De Belo sive Dracone Babylonico.* Coord.: Eugen Munteanu. Autori: Iosif Camară, Ana Catană-Spenchiu, Ana-Maria Gînsac, Octavian Gordon, Maria Moruz, Eugen Munteanu, Lucia Gabriela Munteanu, Mihaela Paraschiv, Mădălina Ungureanu. Versiune informatizată: Vlad Sebastian Patraș. Editor: Mădălina Ungureanu. Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2014. ISBN: 978-973-703-987-3;

(3) *Pars XIV. Ieremias. Lamentationes Ieremiae.* Coord.: Eugen Munteanu. Autori: Ana Catană Spenchiu, Mioara Dragomir, Ana-Maria Gînsac, Gabriela Haja, Eugen Munteanu, Sabina-Nicoleta Rotenștein, Elena Tamba, Mihai Valentin Vladimirescu. Versiune informatizată: Vlad Sebastian Patraș. Editor: Sabina-Nicoleta Rotenștein. Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2014. ISBN: 978-606-714-034-7.

Au fost editate următoarele publicații:

(1) Eugen Munteanu, Iosif Camară, Sabina Rotenștein (ed.), *Receptarea Sfintei Scripturi: între filologie, hermeneutică și traductologie. Lucrările Simpozionului Național „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”, 30 mai – 1 iunie 2013*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2014;

(2) *Biblicum Jassyense. Romanian Journal for Biblical Philology and Hermeneutics*, vol. 5 (2014). Editori: Eugen Munteanu, Ana-Maria Gînsac, Mădălina Ungureanu, Felicia Dumas.

II.2. Articole, studii, recenzii

CAMARĂ, Iosif, *Rugăciunea Tatăl nostru în însemnările unui liovean din secolul al XVI-lea*, în „Biblicum Jassyense”, 5 (2014), p. 89-96.

- , *Considerații filologice privind posteritatea Noului Testament de la Bălgrad*, în „Annales Universitatis Apulensis. Series Philologica”, nr. 15 (2014), nr. 1, p. 221-230.
- , *Istoria unui pasaj dificil din rugăciunea Tatăl nostru în limba română: „Pâinea noastră cea spre ființă”*, în Gabriela Haja (ed.), *Al. Andriescu – 88*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2014, p. 135-152.
- GÎNSAC, Ana-Maria, *Despre echivalarea unor toponime biblice în limba română*, în „Biblicum Jassyense. Romanian Journal for Biblical Philology and Hermeneutics”, 5 (2014), p. 97-104.
- , *Câteva aspecte privind subclasa onomastică a teonimelor*, în „Analele Științifice ale Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, secțiunea IIIe, tomul LX (2014), p. 99-110.
- MUNTEANU, Eugen, *Din bestiarul biblic: furnicoleul*, în Bogdan Crețu, Lăcrămioara Petrescu (ed.), *Omagiu profesoarei Elvira Soroban*, Junimea: Iași, 2014, p. 65-80.
- , Lucia-Gabriela Munteanu, *Nicolae Milescu, traducător al Septuagintei în limba română. Evaluare traductologică*, în „Analele științifice ale «Universității Alexandru Ioan Cuza» din Iași”. Secțiunea IIIe. Lingvistică”, tomul LX (2014), p. 231-238.
- UNGUREANU, Mădălina, *Creștini și păgâni în cartea Parimiile preste an a mitropolitului Dosoftei*, în *Language, Culture and Change. VI. Reconciliation policies and practices in the global world*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”: Iași, 2014, p. 57-64.

III. Granturi în desfășurare

Eugen MUNTEANU coordonează proiectul IDEI cu titlul *Prima traducere românească a Septuagintei, operă a lui Nicolae Milescu (Ms. 45, BAR Cluj). Ediție critică, studii lingvistice și filologice*, finanțat de la CNCS PN-II-ID-PCE-2011 3-043; perioada de derulare: 2011 – 2016; valoare proiect: 1.030.200 lei.

IV. Conferințe, participări la manifestări științifice

Membrii Centrului „Monumenta linguae Dacoromanorum” au participat cu comunicări la următoarele manifestări științifice:

(1) Simpozionul Internațional „Explorări în tradiția biblică românească și europeană” (Iași, 8-10 mai): Eugen Munteanu, *Ion Heliade Rădulescu – traducător și comentator al Bibliei*; Iosif Camară, *Redacții ale rugăciunii Tatăl nostru la începuturile scrisului în limba română*; Ana Catană-Spenchiu, *Despre glosele Bibliei de la Blaj (1795)*; Ana-Maria Gînsac, *Studiul numelor proprii biblice. Probleme, instrumente, soluții*; Mădălina Ungureanu, *Despre indicele volumelor din seria „Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688”. Cu referire la Pars XX: Sapientia, Ecclesiasticus, Susanna, De Belo sive Dracone Babylonico*;

(2) Al 14-lea Colocviu Internațional al Departamentului de Lingvistică: „Variația lingvistică. Probleme actuale” (București, 28-29 noiembrie 2014): Ana-Maria Gînsac,

Mădălina Ungureanu, *Despre indicele de cuvinte și forme al volumelor din seria „Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688”*;

(3) Simpozionul Internațional „Limba și cultura română: abordări interne și perspective externe” (Iași, Institutul de Filologie Română „A. Philippide”, 17-19 septembrie 2014): Ana-Maria Gînsac, *Teoria prototipului și categoria numelor proprii. Cu aplicație la subclasa onomastică a teonimelor*;

(4) Workshopul „Lexicografia academică românească. Provocările informatizării” (Iași, Institutul de Filologie Română „A. Philippide”, 15-16 mai 2014): Iosif Camară, Ana-Catană Spenchiu, Ana-Maria Gînsac, Mădălina Ungureanu, *Indicele seriei MLD – importantă sursă lexicală pentru DLR (electronic)*;

(5) Conferința Internațională „Reconciliation policies and practices in the global world” (Iași, 9-10 mai 2014): Mădălina Ungureanu, *Creștini și păgâni în cartea Parimiile preste an a mitropolitului Dosoftei*;

(6) A XVI-a ediție a Sesiunii Științifice Internaționale „Dialogul culturilor între tradiție și modernitate” (Alba Iulia, Universitatea „1 Decembrie 1918”, 13-14 iunie 2014): Iosif Camară, *Considerații filologice privind posteritatea Noului Testament de la Bălgrad*.

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

În perioada 8-10 mai 2014, Centrul de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum”, împreună cu Asociația de Filologie și Hermeneutică Biblică din România, au organizat, la Iași, a IV-a ediție a Simpozionului Internațional „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”.

Lucrările simpozionului s-au încadrat în următoarele domenii tematice: problematica filologică, problematica traductologică, hermeneutică biblică și istoria receptării textelor sacre. Timp de trei zile, specialiști în studii biblice din diferite centre universitare din țară (Iași, București, Craiova și Cluj) și din străinătate (Austria, Germania, Italia, Republica Moldova și Slovenia) au dezbătut diferite aspecte ale problematicii complexe a editării, traducerii, circulației și receptării textelor sacre în limba română și în alte limbi vernaculare.

Sesiunile de comunicări au fost deschise joi, 8 mai, în Aula „Mihai Eminescu” a Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași. La ședința festivă de deschidere a lucrărilor simpozionului au participat: prof. dr. Vasile Ișan, rector al Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, prof. dr. Dumitru Luca, prorector al Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, prof. dr. Codrin Liviu Cuțitaru, decan al Facultății de Litere a Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, și prof. dr. Eugen Munteanu, director al proiectului „Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688” și președinte al Asociației de Filologie și Hermeneutică Biblică din România.

În cadrul ședinței de deschidere a simpozionului, au fost lansate două volume din seria *Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688*, apărute, în 2014, la Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași: Pars XIV: *Ieremia. Lamentationes Ieremiae* și Pars XX: *Sapientia. Ecclesiasticus. Susanna. De Belo sive Dracone Babylonico*. Cu acest prilej, au vorbit: prof. dr. Ioana Costa (Universitatea din București), prof. dr. Mihaela Paraschiv, prof. dr. Eugen Munteanu (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza din Iași”) și prof. dr. Andrei Hoișie, director al Editurii Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași. Lansarea celor două volume a fost urmată de sesiunea de comunicări în plen. Astfel, în Aula „Mihai Eminescu” a Universității au conferențiat: acad. prof. dr. Jože Krašovec, de la Universitatea din Ljubljana (*Aspects of Reality Behind the Symbol of Justice and Righteousness*), prof. dr. Cesare Alzati, de la Universitatea Catolică Sacro Cuore din Milano (*Biserică, cult, exegeză. Considerații în lumina tradiției ambroziene*), și acad. prof. dr. Michael Metzeltin, de la Academia Austriacă de Științe (*Textualizarea peștitului și a maternității. O interpretare a Cântării cântărilor din perspectiva antropologiei textului*).

Prezentăm, în continuare, titlurile comunicărilor și autorii acestora:

- [1] Irena AVSENIK NABERGOJ (Universitatea din Ljubljana), *The Song of Songs in Secular and Sacral Contexts of the Ancient Middle East*;
- [2] Ana BOBU (Școala „Alexandru Ioan Cuza”, Roman), *Conceptul biblic de lumină și hermeneutica Sfântului Ioan Gură de Aur*;
- [3] Eusebiu BORCA (Centrul Universitar Nord, Baia Mare), *Principii hermeneutice pentru o exegeză biblică spirituală, în opera lui Origen*;
- [4] Teodor BRAȘOVEANU (Universitatea din Leuven), *From the Critique of Sinful Behaviours to a Theology of Sport. The Reception History of 1 Corinthians 9, 24-27*;
- [5] Alina-Mihaela BURSUC (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Elemente creștine în reconstrucția prorom. */'pratr-e/*;
- [6] Iosif CAMARĂ (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Redacții ale rugăciunii Tatăl nostru la începuturile scrisului în limba română*;
- [7] Ana CATANĂ-SPENCIU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Despre glosele Bibliiei de la Blaj (1795)*;
- [8] Gheorghe COLȚUN (Universitatea de Stat din Moldova, Chișinău), *Motivul biblic „Adam și Eva” în lirica lui T. Arghezi, L. Blaga, I. Minulescu și V. Voiculescu*;
- [9] Iraida CONDREA (Universitatea de Stat din Moldova, Chișinău), *Psaltirea tipărită la Chișinău în 1907*;
- [10] Emanuel CONȚAC (Institutul Teologic Penticostal din București), *„Faith as the Hand of the Soul”: A Reformed Commonplace in the Prefaces of the Bălgrad N.T. (1648)*;
- [11] Ioana COSTA (Universitatea din București), *Grigorie Teologul, Vasile cel Mare și Atena sec. al IV-lea*;

- [12] Mioara DRAGOMIR (Institutul de Filologie Română „A. Philippide” din Iași), *Pe urma zborului, de Florin Gheorghiu – pledoarie în versuri a iubirii pentru cuvânt, cultură, creativitate, ca expresii ale harului divin în om*,
- [13] Felicia DUMAS (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Quelques réflexions sur la traduction des Psaumes en langue française*,
- [14] Iulian FARAOANU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Aspecte ale artei de a descrie Biserica în cartea Apocalipsei*,
- [15] Vasile Romulus GANEA (Institutul Teologic Penticostal din București), *Versiunea septuagintală a cărții Estera – o actualizare a mesajului teologic al textului ebraic, în contextul diasporei alexandrine*,
- [16] Valeriu GHERGHEL (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Istoria unui motiv literar: „ubi sunt” în scrierile sapiențiale românești*,
- [17] Ana GHILAȘ (Universitatea de Stat din Moldova, Chișinău), *Poetica motivului literar Rugăciunea din Grădina Ghetsemani*,
- [18] Ana-Maria GÎNSAC (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Studiul numelor proprii biblice. Probleme, instrumente, soluții*,
- [19] Liviu GROZA (Universitatea din București), *Expresii biblice, parabiblice și religioase în frazeologia limbii române*,
- [20] Paul Cezar HĂRLĂOANU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Expresia „sânul lui Avraam” și interpretarea ei în exegeza iudaică și creștină*,
- [21] Francisca Simona KOBIELSKI (Ministerul Muncii, Familiei, Protecției Sociale și Persoanelor Vârstnice), *Simbolul de credință, Profesiunea de credință, Mărturisirea de credință, Crezul în viziunea Papei Benedict al XVI-lea*,
- [22] Nino KVIRIKASHVILI (Universitatea de Stat „Ivan Djavahișvili” din Tbilisi), *Infinitive absolute constructions in Georgian Old Testament*,
- [23] Silviu LUPAȘCU (Universitatea Dunărea de Jos, Galați), *Eu, El, Noi: voci în grădina cunoașterii. Un comentariu despre Facerea 2:10-14*,
- [24] Roxana LUPU (Institutul Teologic Adventist, Cernica), *Particularități terminologice în discursul religios adventist*,
- [25] Mihaela MARIN (Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan – Al. Rosetti” al Academiei Române), *Despre terminologia vinicolă prezentă în textele biblice*,
- [26] Alexandru MIHĂILĂ (Universitatea din București), *Nation and Identity. Prolegomena to a Discussion of the Community Identity in Ancient Israel and the Hebrew Bible*,
- [27] Delia Cristina MIHĂILĂ (Universitatea din București), *Ektroma (1 Cor. 15:8): A Theological Semantics*,
- [28] Aura MOCANU (Liceul Teoretic „Ioan Slavici”, Panciu), *Simboluri biblice în romanul Pomul vieții de Ion Gheție*,
- [29] Eugen MUNTEANU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Ion Heliade Rădulescu – traducător și comentator al Bibliei*,

- [30] Lucia-Gabriela MUNTEANU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Modalizarea, deixisul și alte elemente de construcția discursului în Ms. 45, prima versiune românească integrală a Vechiului Testament, efectuată de Nicolae Milescu Spătarul*;
- [31] Ștefan Lucian MUREȘANU (Universitatea „Hyperion” din București), *Metamorfiza rugăciunii și elementul sacru al enunțării ei (Psalmii – poezia divină)*;
- [32] Cristina Gabriela NEMEȘ (Liceul Tehnologic „Liviu Rebreanu”, Bălan), *Cântarea Cântărilor – experiență poetică și mistică în Biblie și în opera Zoricăi Lațcu Teodosia*;
- [33] Cristina Gabriela NEMEȘ (Liceul Tehnologic „Liviu Rebreanu”, Bălan), *Locul Bibliei în lirica românească și universală. Teme, motive, simboluri, structuri și personaje biblice*;
- [34] Cosmin Daniel PRICOP (Universitatea din București), *Literal și dubovnicesc în exegeza patristică*;
- [35] Dragoș ȘTEFĂNICĂ (Institutul Teologic Penticostal din București), *Biblia catolică (2013). Scurtă analiză a folosirii neologismelor pentru înnoirea limbajului biblic, din perspectiva Epistolei către Galateni*;
- [36] Ciprian-Flavius TERINTE (Institutul Teologic Penticostal din București), *Probleme textuale și traductologice din Coloseni 2:18 reflectate în tradiția biblică românească*;
- [37] Darejan TVALTVADZE, Eka KVIRKVELIA (Universitatea de Stat „Ivan Djavahișvili” din Tbilisi), *Colophons and Marginal Notes in Old Georgian Translations of the Gospels*;
- [38] Cristian UNGUREANU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Tradizione cristiana e innovazione dantesca nel Paradiso di Dante, le versioni in rumeno*;
- [39] Mădălina UNGUREANU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Despre indicele volumelor din seria „Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688”. Cu referire la Pars XX: Sapientia, Ecclesiasticus, Susanna, De Belo sive Dracone Babylonico*;
- [40] Ruth VIDESOTT (Libera Università di Bolzano), *The Translation of the Holy Scripture in Dolomitic Ladin: Importance and Difficulties*;
- [41] Marian VILD (Universitatea din București), *The Purpose of Biblical Exegesis According to the Church Fathers*.

Simpozionul s-a încheiat cu adunarea generală anuală 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 în lumea contemporană.

Submitting Manuscripts

Biblicum Jassyense is an annual publication edited by the Center of Biblical-Philological Studies „Monumenta linguae Dacoromanorum” of „Alexandru Ioan Cuza” University of Jassy (Iași), with the support of the Association for Biblical Philology and Hermeneutics of Romania. The editor’s welcome contributions submitted exclusively to *Biblicum Jassyense* 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 English, French or Romanian. Submissions should not have been published, nor currently under review by another publication and should be sent to eugenmunteanu@hotmail.com (Editor in chief) or centrulmld@gmail.com. The notes for contributors are available on the website:

<https://consilr.info.uaic.ro/~mld/monumenta>

Manuscripts, books and magazines may be sent to the Center of Biblical Philological Studies “Monumenta linguae Dacoromanorum”: Prof. Eugen Munteanu, Universitatea “Alexandru Ioan Cuza”, Departamentul Interdisciplinar Socio-Uman, Str. Lascăr Catargi 54, 700107 Iași, Romania.