

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 6, 2015

BIBLICUM JASSYENSE, VOL. 6, 2015

**General Editor:**

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

**Advisory Board:**

PROF. DR. FRANCISCA BĂLTĂȚEANU, 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:**

Drd. Dragoș MÎȘANU (**Guest Editor**); 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

© 2015, 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

### **STUDIES / STUDII**

Georg A. KAISER  
Zur Verwendung von Bibelübersetzungen in  
der (romanistischen) Sprachwissenschaft..... 5

Andrei Constantin SĂLĂVĂSTRU  
The Biblical Origins of the “Body Politic”: Saint Paul’s Corporal Analogies  
in Western European Political Thought  
from the Twelfth to the Early Seventeenth Centuries ..... 19

Laurențiu MOȚ  
Hastening the *Parousia*  
in the Romanian Translations of 2 *Peter* 3:12..... 33

Constantin OANCEA  
*Hosea* 4 in the Romanian Bible Editions of the 20<sup>th</sup> Century..... 49

Carla FALLUOMINI  
La Bibbia gotica e il suo valore come testimone biblico..... 63

### **MISCELLANEA**

Martin LUTHER, Scrisoare deschisă despre traducere  
(Versiune românească de Eugen Munteanu și Mariana Nastasia  
Cuvânt înainte, note și comentarii de Eugen Munteanu) ..... 71

**BOOK REVIEWS / RECENZII** ..... 93

**SHORT NOTICES / NOTIȚE BIBLIOGRAFICE**..... 103

### **SUMMARY OF ACTIVITIES / CRONICA CENTRULUI MLD**

Cronica Centrului de Studii Biblico-Filologice  
„Monumenta linguae Dacoromanorum”, 2015..... 105



**ZUR VERWENDUNG VON BIBELÜBERSETZUNGEN IN DER  
(ROMANISTISCHEN) SPRACHWISSENSCHAFT\***

Georg A. KAISER  
Universität Konstanz  
*georg.kaiser@uni-konstanz.de*

**Résumé** Il existe une discussion de longue date sur les avantages et désavantages de l'emploi des traductions (de la Bible) pour la recherche linguistique. Parce que la technique récente de numérisation de textes ouvre de nouvelles possibilités de recherche dans le cadre de la linguistique de corpus, il y a tout lieu de reprendre cette discussion et de réfléchir sur la méthode de comparaison des textes parallèles – et notamment des textes bibliques – dans la linguistique. Cet article présente de nouveaux arguments en faveur de cette méthode et les discute en fonction des exemples de traductions de la Bible en langues romanes.

**Mots-clés** : linguistique de corpus, traductions de la Bible, textes parallèles, marquage différentiel de l'objet.

**1. Einleitung**

Die Vor- und Nachteile der Verwendung von Übersetzungen und insbesondere von Bibelübersetzungen für sprachwissenschaftliche Untersuchungen sind bereits vielfach erörtert worden (vgl. z. B. Albrecht 1999; Kaiser 2005). Da sich in jüngerer Zeit durch die entstandene Möglichkeit zur Digitalisierung von Texten neue Untersuchungsmöglichkeiten im Rahmen einer korpusbasierten Sprachwissenschaft eröffnet haben und daher die Methode des Vergleichs von Übersetzungen (oder Paralleltextrn) (wieder) verstärkt Anwendung zu finden scheint, ist es meiner Ansicht nach durchaus angebracht, diese Diskussion noch einmal aufzugreifen und über die Verwendung von Bibeltexten in der Sprachwissenschaft zu reflektieren. Im Folgenden möchte ich daher nach einem kurzen Überblick über die bisherige Verwendung von Bibelübersetzungen in der Sprachwissenschaft einige Vor- und Nachteile dieser Methode erörtern und einander gegenüberstellen. Mein Schwerpunkt liegt dabei auf Untersuchungen im Bereich der romanistischen Sprachwissenschaft. Abschließend soll ein Vergleich von Übersetzungen eines Bibeltexts in einige Sprachen dazu dienen, die Vorgehensweise des Übersetzungsvergleichs zu illustrieren und einige Vorteile dieser Vorgehensweise aufzuzeigen.

---

\* *De l'usage des traductions de la Bible dans la linguistique (des langues romanes).*

## 2. Zur bisherigen Verwendung von Bibelübersetzungen in der (romanistischen) Sprachwissenschaft

Die Verwendung von Bibelübersetzungen hat in der Sprachwissenschaft eine lange Tradition. Die ersten umfangreichen Bibelvergleiche im Bereich der romanischen Sprachen gehen auf eine zwischen 1806 und 1812 in Frankreich durchgeführte Erhebung zurück. Initiator war Charles Coquebert de Montbret (1755-1831), der Leiter einer damals kurzzeitig im französischen Innenministerium eingerichteten statistischen Abteilung. Er ließ in über 100 Departements des napoleonischen Kaiserreichs, das auch Gebiete in Deutschland, Italien, den Beneluxstaaten und der Schweiz umfasste, das *Gleichnis vom verlorenen Sohn* (Lk 15:11-32) in den jeweiligen lokalen Dialekt des Französischen beziehungsweise in die regionale Sprache übersetzen (Brunot 1927: 525-530; Simoni-Aurembou 1989; Ködel 2014). Das Ziel von Coquebert de Montbret bestand darin, auf der Grundlage der Übersetzungen die entsprechenden Dialekte und Sprachen zu dokumentieren und sprachgeographisch zu bestimmen. Ein Großteil der übersetzten Bibeltexte wurde von seinem Sohn Eugène veröffentlicht (Coquebert de Montbret 1831). Den Übersetzungen ist eine sprachwissenschaftliche Abhandlung vorangestellt, die als erste sprachgeographische Arbeit im Bereich der romanischen Sprachen gilt (Simoni-Aurembou 1989). Trotz einiger Defizite der Übersetzungen, etwa bezüglich der orthographischen Umsetzung der Aussprache der übersetzten Sprachen und Dialekte, gelten sie als hervorragendes Zeugnis der sprachlichen Verhältnisse in den betreffenden Regionen und belegen, dass die regionalen Sprachen und Dialekte damals noch sehr weit verbreitet und lebendig waren (Walter 1988: 115). Im Anschluss an die Pionierarbeiten von Charles und Eugène Coquebert de Montbret sind zahlreiche weitere Bibelübersetzungen des *Gleichnisses vom verlorenen Sohn* angefertigt worden. Zu nennen sind hier unter anderem die Arbeiten von Stalder (1819) oder Bec (1963), in denen die sprachliche und dialektale Variation in der Schweiz und in Südfrankreich dokumentiert wird.

Eine weitere umfangreiche Sammlung von Bibelübersetzungen in romanische und andere Sprachen stammt von Louis Lucien Bonaparte (1813-1891), einem Neffen des Kaisers Napoléon Bonaparte. Die Sammlung enthält unter anderem Übersetzungen des Matthäus-Evangeliums und daraus insbesondere des *Gleichnisses vom Sämann* (Mt 13:1-9) sowie des *Vaterunsers* (Mt 6:5-13) (Kabatek 1992, 1993). Mit den Übersetzungen des *Vaterunsers* knüpft Bonaparte an eine lange Tradition an. Zu nennen ist hier vor allem das so genannte *Mithridates*-Projekt, in dessen Rahmen Johann Christoph Adelung und Johann Severin Vater *Vaterunser*-Übersetzungen in sehr vielen indoeuropäischen und nicht-indoeuropäischen Sprachen zusammengetragen haben (Adelung 1806-1817 [1970]; Lüdtkke 1978). In neuerer Zeit sind

unter anderem von Heger (Hg.) (1967) und Heinemann (Hg.) (1988) Sammlungen romanischsprachiger *Vaterunser*- Fassungen erstellt worden.

Die genannten Sammlungen von Bibelübersetzungen dienten vorwiegend der Dokumentation und Illustration von Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen und innerhalb von Sprachen. Auch heute noch werden beispielsweise in romanistischen Einführungsbüchern Ausschnitte aus Bibelübersetzungen zu diesem Zwecke benutzt. Neben dem *Vaterunser* (z. B. Gabriel/ Meisenburg 2014) wird hier häufig auf die Erzählung vom *Pfingstwunder* (*Apg* 2:1-4) (Schlösser 2001) oder auf die Geschichte vom *Turmbau zu Babel* (*Gen* 11:1-9) (Pöckl *et al.* 2013) zurückgegriffen.

In sprachwissenschaftlichen Studien werden hingegen eher selten Bibeltexte als empirische Grundlage verwendet. Zu den umfangreicheren romanistischen Arbeiten, die auf Bibelübersetzungen beruhen, gehören unter anderem die von Crabb (1955), Mańczak (1991), Bauske (1997) oder Kaiser (2002). Diese Arbeiten sind vor allem historisch-komparativ ausgerichtet. Darüber hinaus gibt es einige Studien zu kleineren romanischen Sprachen und Varietäten, die Bibelübersetzungen verwenden. Zu nennen sind hier Arbeiten zum Altokzitanischen (Wunderli 1969, Nüesch 1979), zum Bündnerromanischen (Hutschenreuther 1909), zum Gaskognischen oder Navarresischen und anderen Varietäten des Pyrenäenraums (Körner 1987), zum Judenspanischen (Sephiha 1973), zum Menorkinischen (Navarro/ Ginebra 2003) oder Valencianischen (Melchor 2000), zu norditalienischen Varietäten (Hirsch 1978) sowie zum Rumänischen und Aromunischen (Lambertz 1977). In jüngerer Zeit scheint aufgrund der neuen Möglichkeiten der Datenanalyse durch die rapide zunehmende Verfügbarkeit elektronischer Texte verstärkt auf Paralleltexte für sprachwissenschaftliche Studien, insbesondere im Bereich der Typologie und der Computerlinguistik, zurückgegriffen zu werden (Cysouw *et al.* 2007, Cysouw/ Wälchli 2007, Wälchli 2007). Dabei werden häufig auch Bibelübersetzungen als Textgrundlage benutzt (Vries 2007). Besonders hervorzuheben ist hier außerdem das *Projecto Biblia Medieval* von Andrés Enrique-Arias zu mittelalterlichen Bibelübersetzungen des Spanischen ([www.bibliamedieval.es](http://www.bibliamedieval.es)), in dessen Rahmen mittlerweile zahlreiche sprachwissenschaftliche Studien entstanden sind (vgl. Enrique-Arias 2010).

### **3. Zur Kritik an der Verwendung von Bibelübersetzungen in der (romanistischen) Sprachwissenschaft**

Die relativ geringe Anzahl von sprachwissenschaftlichen Studien, die auf Bibeltexten basieren, liegt vor allem daran, dass die Verwendung dieser Texte vielfach sehr kritisch gesehen wird. Ein grundsätzlicher Kritikpunkt betrifft die Tatsache, dass es sich hierbei um Übersetzungen handelt. Generell wird angenommen, dass übersetzte Texte eine Sprache weniger authentisch wiedergeben als originale Texte, da sie von

einer fremdsprachigen Vorlage abhängig sind. Häufig greifen die Übersetzer, soweit vorhanden, auch auf frühere Übersetzungen in die Zielsprache oder in andere Sprachen zurück. Grundsätzlich ist eine Übersetzung eine Gradwanderung zwischen einer möglichst originalgetreuen und einer möglichst zielsprachenadäquaten Wiedergabe (Stein 1997: 28). Aus diesem Grund wird vielfach vermutet, dass Übersetzungen durch mehr oder weniger starke Abweichungen von den grammatischen Regeln und Gebräuchlichkeiten der Zielsprache gekennzeichnet sind. Demgegenüber kann aber eingewendet werden, dass Übersetzungen in der Regel von Sprechern angefertigt werden, die die Zielsprache entweder muttersprachlich beherrschen oder zumindest über ausgezeichnete Kenntnisse der Zielsprache verfügen (Chavy 1974: 562-564). Somit ist zu erwarten, dass ein Übersetzer die grammatischen Regeln der Zielsprache einhält und nicht auf Grund von Interferenzen verletzt – auch dann nicht, wenn eine möglichst originalgetreue Übersetzung versucht wird.

Ein großer Vorteil des Vergleichs von Paralleltexten kann darin gesehen werden, dass auf der Grundlage eines inhaltlich identischen Textes und eines Textes, der der gleichen Textsorte angehört, vergleichende Untersuchungen angestellt werden können (cf. auch Hock 1991: 2). Man verfügt folglich „über ein homogenes und, soweit möglich, optimales Textcorpus“ (Stein 1997: 29) und kann somit im Unterschied zu anderen vergleichenden empirischen Untersuchungen weitgehend ausschließen, dass mögliche Variationen zwischen den Texten von Unterschieden des Textinhaltes oder der Textsorte herrühren (z. B. Enrique-Arias 2013). Es kann daher mit Albrecht (1973: 75) konstatiert werden, dass sich der Übersetzungsvergleich „hervorragend dazu [eignet], sich einen Gesamtüberblick über verschiedene konkurrierende Verfahren in verschiedenen Sprachen auf einem bestimmten Gebiet der Beschreibung zu verschaffen“. Diese Feststellung gilt insbesondere auch für die Untersuchung diachronischer Entwicklungen, wie Goyens/ Hoecke (1992: 13f.) am Beispiel der Untersuchung der Sprachgeschichte des Französischen erläutern:

[Cette approche] peut être particulièrement utile à la linguistique diachronique: si un texte ancien est traduit dans un idiome issu de la langue dans laquelle ce texte a été composé, la traduction permet de saisir sur le vif des changements qui ont tran[s]formé la langue mère et provoqué l'émergence d'un nouveau système linguistique. [...] Les traductions successives forment autant de témoignages authentiques de locuteurs natifs sur l'expression la plus appropriée d'un message dans leur système linguistique. Si, comme c'est le cas de langues tel le français, on dispose en outre de traductions dans le système actuel, celles-ci constituent pour le locuteur natif moderne un point d'ancrage pour l'interprétation des données anciennes (Goyens/ Hoecke 1992: 13f.).

Des Weiteren ist darauf hinzuweisen, dass es für diachronische Untersuchungen nahezu unumgänglich ist, auf Bibelübersetzungen zurückzugreifen. Denn in sehr vielen Sprachen, insbesondere auch in vielen romanischen Sprachen, bilden Übersetzungen



oder Teilübersetzungen der Bibel die ersten umfangreicheren historischen Belege. Meist liegen weitere Übersetzungen vor, die zu unterschiedlichen zeitlichen Epochen bis in die Neuzeit angefertigt worden sind. Somit liefern Bibelübersetzungen häufig eine sehr gute, nahezu lückenlose Dokumentation der Entwicklung einer Sprache.

Ein zentraler Kritikpunkt gegen die Verwendung von Bibeltexten für die sprachwissenschaftliche Analyse betrifft die Verwendung der Bibel selbst. Diese Kritik hängt zum einen stark mit einer allgemeinen Reserviertheit gegenüber sakraler Sprache zusammen (Matschke 2001: 308). Zum anderen ist sie auf die zunehmende Rationalisierung und Säkularisierung der Gesellschaft zurückzuführen, in der das Religiöse immer mehr in den Hintergrund tritt und folglich auch das Interesse der Wissenschaft daran abnimmt (Gössmann 1965: 59f.). Die konkrete Kritik an der Verwendung von Bibeltexten für sprachwissenschaftliche Untersuchungen besteht darin, dass „ihre Sprache [...], wie religiöse Sprache überhaupt, eigenen stilistischen Gesetzen folgt“ (Stein 1997: 30). Diese Gesetze spiegeln sich insbesondere in den zahlreichen lexikalischen, syntaktischen und semantischen Wiederholungsfiguren wider, die „höchst seltsam und unnötig wiederholend“ wirken und „weit von der heutigen [bzw. der zeitgenössischen] Gebrauchsnorm entfernt“ sind (Matschke 2001: 308). Diese Beobachtung gilt auch für solche Bibelübersetzungen, die entstanden sind, um die Bibel breiteren Bevölkerungsschichten zugänglich zu machen. So konstatiert Stolt (1981: 186) beispielsweise für die Luther'sche Bibelübersetzung aus dem Jahre 1534, dass sie „von Anfang an bewusst sakralsprachlich und biblizistisch übersetzt“ wurden. Auch moderne Bibelübersetzungen sind meist den normativen Regeln der Sprache – sofern solche existieren – und einem eher gehobenen Sprachstil verpflichtet. Dies gilt interessanterweise auch für Bibelübersetzungen, die im Titel, wie z. B. *La Bible en français courant*, oder in der Aufmachung, wie etwa bei Bibeln in Comicform, einen Bezug auf die Umgangssprache zu erwarten lassen (Margot 1997). Der Grund hierfür liegt sicherlich auch darin, dass bei vielen Lesern auch nur geringfügige Annäherungen an die Umgangssprache auf entschiedene Ablehnung stoßen (vgl. Waard/ Nida 1986: 15; Nord 2002).

Diesen – durchaus großen – Nachteilen der Verwendung von Bibeltexten für die sprachwissenschaftliche Analyse stehen eine Reihe von Vorteilen gegenüber. Wie bei anderen Paralleltextvergleichen auch besteht einer der Vorteile darin, dass man über eine identische Vergleichsgrundlage verfügt, auch wenn diese nicht notwendigerweise dem umgangssprachlichen Sprachgebrauch entspricht. Im übrigen handelt es sich bei den meisten anderen häufiger verwendeten Paralleltexten keineswegs um umgangssprachliche Texte. Ein weiterer Vorteil besteht darin, dass die Bibel weitgehend in Prosaform geschrieben ist. Damit entspricht der Text wesentlich stärker dem tatsächlichen Sprachgebrauch, als das in poetischen Texten der Fall ist. Dies ist vor allem für die diachronische Sprachwissenschaft ein wichtiger Aspekt.

In vielen Sprachen sind die Belege für ältere Sprachstufen häufig Texte, die in Reimform verfasst sind. Bibelübersetzungen hingegen stellen häufig die ersten umfangreicheren Textbelege einer Sprache in nicht-lyrischer Form dar. Dies gilt auch für die romanischen Sprachen. Eine weitere Besonderheit der Bibel gegenüber anderen historischen Textquellen besteht darin, dass sie umfangreiche Textstellen enthält, die die direkte Rede wiedergeben und daher Textstellen aufweist, die eher der gesprochenen Sprache entsprechen.

Ein letzter, nicht zu unterschätzender Vorteil der Verwendung von Bibelübersetzungen besteht in ihrer Verfügbarkeit. Kein anderer Text wurde in derart viele Sprachen übersetzt. Dies gilt auch für die romanischen Sprachen, für die, wie bereits erwähnt, auch zahlreiche Übersetzungen in kleinere Sprachen oder Varietäten erstellt worden sind und immer noch erstellt werden. Viele dieser Übersetzungen sind relativ leicht und häufig online verfügbar. Neben zahlreichen Internetplattformen, wie *Biblegateway* oder das *Joshua-Projekt*, sei hier noch einmal auf die Plattform der *Biblia Medieval* hingewiesen, die alle editierten Texte zugänglich macht und darüber hinaus über eine ausgezeichnete Suchoption verfügt, über die umfangreiche Korpusrecherchen angestellt werden können. Nicht zu unterschätzen ist bei der Verwendung von Bibeltexten schließlich auch, dass komplizierte Urheberfragen und Copyright-Rechte in der Regel nicht geklärt werden müssen.

### **3. Illustration der Verwendung von Bibelübersetzungen in der (romanistischen) Sprachwissenschaft**

Im Folgenden soll anhand eines Beispiels das Vorgehen des Bibelvergleichs im Bereich der romanischen Sprachen illustriert werden. Der Vergleich basiert auf dem Text der Weihnachtsgeschichte (*Lk* 2:1-20) und das betrachtete sprachwissenschaftliche Phänomen ist die so genannte differenzielle Objektmarkierung. Darunter versteht man, dass das direkte nominale Objekt in Abhängigkeit bestimmter Kriterien und Faktoren eine gesonderte Markierung erhält (Bossong 1991). In vielen Sprachen wird das direkte Objekt vor allem dann markiert, wenn es eine menschliche Person bezeichnet, also das Merkmal [menschlich] trägt. Anhand des folgenden Übersetzungsvergleichs lässt sich zum einen veranschaulichen, dass diese Art der Objektmarkierung in zahlreichen romanischen Sprachen existiert. Zum anderen wird deutlich, dass das Merkmal [menschlich] allein nicht für die Markierung ausschlaggebend ist, sondern dass weitere, je nach Sprache unterschiedlich gewichtete Faktoren eine Rolle spielen.

Am stärksten ausgeprägt ist die differenzielle Objektmarkierung im Spanischen und Rumänischen. In der spanischen Übersetzung der analysierten Bibelstelle kommen insgesamt sechs Nomina und in der rumänischen Übersetzung insgesamt fünf Nomina vor, die als direkte Objekte fungieren und auf einen Menschen referieren. Darüber

hinaus gibt es in beiden Übersetzungen zwei Objektnomina mit der Bedeutung ‚Gott‘, die sich ähnlich wie menschliche Objekte verhalten. In der folgenden Übersicht – sowie in den übrigen Übersichten – sind alle diejenigen Versstellen, in denen ein direktes Objekt auf einen Menschen oder auf Gott Bezug nimmt, aufgeführt. Das direkte Objekt ist dabei fett hervorgehoben und der verwendete Markierer – im Spanischen *a* und im Rumänischen *pe* – ist jeweils unterstrichen. Alle übrigen direkten Objektnomina des untersuchten Kapitels, deren Versstellen aus Platzgründen hier nicht eigens aufgelistet sind, treten ohne eine solche Markierung auf.

	SPANISCH ( <i>Biblia de Jerusalén</i> )	RUMÄNISCH ( <i>Biblia sau Sfânta Scriptură</i> )
<i>Lk</i> 2:7	y dio a luz <u>a</u> <i>su hijo primogénito</i> , [...].	Și a născut <u>pe</u> <i>Fiul său, Cel Unul-Născut</i> [...].
<i>Lk</i> 2:8	Había en la misma comarca <i>unos pastores</i> , [...].	Și în ținutul acela erau păstori, [...].
<i>Lk</i> 2:12	[...] encontraréis <i>un niño</i> envuelto en pañales y acostado en un pesebre.	[...] Veți găsi <i>un prunc înfășat</i> , culcat în iesle.
<i>Lk</i> 2:13	Y de pronto se juntó con el ángel una multitud del ejército celestial, que alababa <u>a</u> <i>Dios</i> , diciendo:	Și deodată s-a văzut, împreună cu îngerul, mulțime de oaste cerească, laudînd <u>pe</u> <i>Dumnezeu</i> și zicînd:
<i>Lk</i> 2:16	Y fueron a toda prisa, y encontraron <u>a</u> <i>María</i> y <u>a</u> <i>José</i> , y <u>al</u> <i>niño</i> acostado en el pesebre.	Și, grăbindu-se, au venit și au aflat <u>pe</u> <i>Maria</i> și <u>pe</u> <i>Iosif</i> și <u>pe</u> <i>Prunc</i> , culcat în iesle.
<i>Lk</i> 2:20	Los pastores se volvieron glorificando y alabando <u>a</u> <i>Dios</i> [...].	Și s-au întors păstorii, slăvind și laudînd <u>pe</u> <i>Dumnezeu</i> [...].

In fast allen Fällen weisen die in den Versstellen auftretenden Objektnomina eine Markierung durch *a* bzw. *pe* auf. Sie wird durch die Merkmale [menschlich] oder [göttlich] bewirkt. Gleichzeitig ist allerdings zu beobachten, dass in der spanischen Übersetzung in zwei Fällen (*Lk* 2:8 und *Lk* 2:12) und in der rumänischen Übersetzung in einem Fall (*Lk* 2:12) jeweils das menschliche Objektnomen ohne Markierung erscheint. Somit wird anhand der Versstellen deutlich, dass neben dem Vorhandensein der Merkmale [menschlich] oder [göttlich] weitere Merkmale oder Faktoren eine Rolle bei der Objektmarkierung spielen. Entscheidend für das Ausbleiben der Markierung in Vers 2:12 ist offensichtlich die Tatsache, dass das Objekt nicht spezifisch ist, d. h. sich nicht auf eine eindeutig festlegbare Person bezieht. Im Spanischen und Rumänischen kann bzw. muss in diesem Fall Objektmarkierung ausbleiben, und zwar auch dann nicht, wenn es das Merkmal [menschlich] trägt (Leonetti 2004 zum Spanischen; Heusinger/ Olea Gáspár 2008 zum Rumänischen). Das Fehlen von *a* in *Lk* 2:8 in der spanischen Übersetzung ist darauf zurückzuführen, dass im Spanischen in existenziellen Konstruktionen mit *haber* die Objektmarkierung generell ausgeschlossen ist (Leonetti 2004: 81). Für das Rumänische lässt sich die

besondere Verhaltensweise von Objekten in existenziellen Konstruktionen nicht illustrieren, da in der Übersetzung eine Konstruktion gewählt wurde, in der *pàstori* als Subjekt fungiert. Dies gilt auch für einige der Übersetzungen in andere romanische Sprachen, sodass diese Textstelle im Folgenden nicht weiter in Betracht gezogen wird.

Ein Blick auf weitere romanischsprachige Übersetzungen lässt erkennen, dass auch in anderen romanischen Sprachen die differenzielle Objektmarkierung Anwendung findet. Dies ist unter anderem im Sardischen und im Engadinischen, einer Varietät des Bündnerromanischen, sowie im Portugiesischen der Fall.

	BÜNDNERROMANISCH (ENGADINISCH) ( <i>La Soncha Scritüra</i> )	SARDISCH (CAMPIDANESISCH) ( <i>Vangeli „Su Fueddu“</i> )	PORTUGIESISCH ( <i>Nova Versão Internacional</i> )
Lk 2:7	Ed ella parturit <i>seis figl prümgenui</i> [...].	e partureit <i>su primu fizzu sou,</i> [...].	e ela deu à luz <i>o seu primo- gênito.</i> [...].
Lk 2:12	Vus chattarat <i>ün püschén uffiant</i> fäschà e lovà in ün parsepan.	[...] azis a agatare <i>una criadura,</i> fascada e corcada in d-una mandhigadorza.	[...] encontrarão <i>o bebê</i> envolto em panos e deitado numa manjedoura.
Lk 2:13	In quel mumaint cumparit là pro l'anguel üna quantità da l'exercit celestial, lodand a <i>Dieu</i> e dschand:	E tot'in d-una aparfeit umpare cun s'anghelu una truma 'e s'esèrcitu 'e sos chelos, laudendhe a <i>Deus</i> e nerzendhe:	De repente, uma grande multidão do exército celestial apareceu com o anjo, louvando a <i>Deus</i> e dizendo
Lk 2:16	Ed els gettan in prescha e chattettan a <i>Maria</i> , a <i>Josef</i> , e'l <i>nouvnaschü</i> lovà aint il parsepan.	E andhein in presse e agatein a <i>Maria</i> e a <i>Zusepe</i> e-i <i>sa</i> <i>criadura</i> corcada in sa mandhigadorza.	Então correram para lá e encontraram <i>Maria</i> e <i>José</i> , e o <i>bebê</i> deitado na manjedoura
Lk 2:20	Ils pastuors as retrettan lura, glorifichand e lodand a <i>Dieu</i> [...].	E-i sos pastores si che recuein, torrendhe glòria e dendhe laudes a <i>Deus</i> [...].	Os pastores voltaram glori- ficando e louvando a <i>Deus</i> [...].

Der Vergleich dieser Übersetzungen mit denen des Spanischen und Rumänischen zeigt, dass hier die direkten Objekte weniger häufig markiert werden. Für das Portugiesische kann anhand der Textstelle konstatiert werden, dass dort das Objekt-nomen nur dann markiert wird, wenn es das Merkmal [+göttlich] trägt. Andere menschliche Objekt-nomina erhalten hingegen keine Markierung. Im Sardischen und Engadinischen lässt die Verwendung des jeweiligen Markierers den Rückschluss zu, dass neben dem Vorhandensein des Merkmals [+göttlich] außerdem die Tatsache entscheidend zu sein scheint, dass das (menschliche) direkte Objekt ein Eigenname ist.

Ein Blick auf die Übersetzungen des Französischen, Italienischen und Katalanischen zeigt, dass hier keines der in der Textstelle auftretenden direkten Objekte eine Markierung erhält. Die gleiche Feststellung lässt sich auch für das Lateinische

anhand der Vulgata-Übersetzung treffen. Dies lässt den Schluss zu, dass diese Sprachen keine differenzielle Objektmarkierung kennen. Diese Feststellung gilt zumindest für die Standardvarietäten dieser Sprachen, in der diese Übersetzungen angefertigt sind. In zahlreichen Varietäten dieser Sprachen ist allerdings die Markierung direkter Objekte in bestimmten Kontexten durchaus belegt, unter anderem dann, wenn es sich bei dem Objekt um ein dislozierten Pronomen handelt (Iemmolo 2010).

	LATEINISCH ( <i>Vulgata</i> )	FRANZÖSISCH ( <i>Bible en français courant</i> )	ITALIENISCH ( <i>La Bibbia di Gerusalemme</i> )	KATALANISCH ( <i>Traducció interconfessional</i> )
Lk 2:7	et peperit <i>filium suum primogenitum</i>	Elle mit au monde <i>un fils, son premier-né</i> [...].	Diede alla luce <i>il suo figlio primogenito</i> , [...].	i va nèixer <i>el seu fill primogènit</i> [...].
Lk 2:12	[...] <i>invenietis infantem pannis involutum et positum in praesepio</i>	[...] vous trouverez <i>un petit enfant</i> enveloppé de langes et couché dans une crèche.	[...] troverete <i>un bambino</i> avvolto in fasce, che giace in una mangiatoia.	[...] trobareu <i>un infant</i> faixat amb bolquers i posat en una menja- dora.
Lk 2:13	et subito facta est cum angelo multitudo militiae caelestis laudantium <i>Deum</i> et dicentium	Tout à coup, il y eut avec l'ange une troupe nombreuse d'anges du ciel, qui louaient <i>Dieu</i> en disant:	E subito apparve con l'angelo una multi- tudine dell' esercito celeste che lodava <i>Dio</i> e diceva:	I de sobte s'uní a l'àngel un estol dels exèrcits celestials que lloava <i>Déu</i> cantant:
Lk 2:16	et venerunt festinantes et invenerunt <i>Mariam et Ioseph</i> et <i>infantem</i> positum in praesepio	Ils se dépêchèrent d'y aller et ils trouvèrent <i>Marie</i> et <i>Joseph</i> , et <i>le petit enfant</i> couché dans la crèche.	Andarono dunque senz'indugio e trova- rono <i>Maria e Giuseppe</i> e <i>il bambino</i> , che giac- ceva nella mangiatoia.	Hi anaren, doncs, de pressa i trobaren <i>Maria</i> i <i>Josep</i> , amb el nen posat a la menjadora.
Lk 2:20	et reversi sunt pastores glorifi- cantes et laudantes <i>Deum</i> [...]	[...] Ils célébraient la grandeur de Dieu et le louaient [...].	I pastori poi se ne tornarono, glorifi- cando e lodando <i>Dio</i> [...].	Després els pastors se'n tornaren, glori- ficant <i>Déu</i> [...].

Der Vergleich mit dem Lateinischen erlaubt auch Aussagen über die diachrone Entwicklung der differenziellen Objektmarkierung in den romanischen Sprachen. Die Tatsache, dass die lateinische Übersetzung hierfür keinen Beleg liefert, lässt den Schluss zu, dass es sich hierbei um eine Entwicklung handelt, die erst bei der Entstehung und der Ausgliederung der romanischen Sprachen eingetreten ist.

Diese Beobachtung liefert auch einen möglichen Erklärungsansatz für die unterschiedlich stark ausgeprägte differenzielle Objektmarkierung innerhalb der romanischen Sprachen. Offenbar spielt hierbei unter anderem der Grad der Referenzialität der betreffenden Objekte eine Rolle (Aissen 2003; Heusinger/Kaiser 2007). In denjenigen Sprachen und Varietäten, in denen die differenzielle Objektmarkierung nur gering ausgeprägt ist, werden direkte Objekte nur dann markiert,

wenn es sich um Ausdrücke mit einem hohen Referenzialitätsgrad handelt. Hierzu gehören vor allem Personalpronomina und Eigennamen. In anderen Sprachen, wie dem Spanischen und Rumänischen, werden hingegen darüber hinaus auch referenzielle Nomina markiert, wobei hier die definiten Nomina eine höhere Referenzialität aufweisen als indefinite Nomina. Den geringsten Grad an Referenzialität weisen diejenigen indefiniten Nomina auf, die nicht spezifischer Natur sind. Die Erklärung für das Fehlen der Markierung des Objekts in Vers *Lk* 1:12 könnte somit damit erklärt werden, dass in diesen beiden Sprachen diese Nomina (noch) nicht markiert werden.

Im Anschluss an diese Feststellung soll abschließend ein Blick auf die diachrone Entwicklung der differenziellen Objektmarkierung im Spanischen geworfen werden. Hier sich anhand früherer Übersetzungen der hier betrachteten Bibelstelle tatsächlich eine Entwicklung im Spanischen konstatieren. In der Übersetzung aus dem 14. Jahrhundert kann beobachtet werden, dass die Objektnomina nur dann markiert werden, wenn sie einen hohen Referenzialitätsgrad aufweisen, d. h. Eigennamen sind und ‚Gott‘ bezeichnen und somit eine ähnliche hohe Referenzialität wie Eigennamen besitzen. Die Übersetzung aus dem 16. Jahrhundert zeigt, dass hier bereits auch die nominalen referentiellen Objekte markiert werden. Bemerkenswert ist hier, dass in dieser Übersetzung diese Objekte ausschließlich definit sind. In der spanischen Übersetzung des 20. Jahrhundert, die hier zur besseren Vergleichbarkeit nochmals aufgeführt ist, wird in Vers 2:12, wie bereits gesehen, ein unmarkiertes, indefinites Objekt verwendet. Die interessanteste Feststellung bringt nun der Vergleich mit einer modernen spanischen Übersetzung hervor, die in Lateinamerika angefertigt wurde: Hier wird in Vers *Lk* 1:12 ebenfalls ein indefinites Objektnomen verwendet, das aber im Unterschied zur standardspanischen Übersetzung mit *a* markiert ist.

	SPANISCH (14. Jh.) ( <i>Biblia Escorial I.I.6</i> )	SPANISCH (17. Jh.) ( <i>Reina Valera Antigua</i> )	SPANISCH (20. Jh.) (Spanien) ( <i>Biblia de Jerusalén</i> )	SPANISCH (20. Jh.) (Lateinamerika) ( <i>Nueva Biblia Latinoamericana de Hoy</i> )
<i>Lk</i> 2:7	e parió <i>el so primer engendrado</i> . [...].	Y parió <i>á su hijo</i> primogénito [...].	y dio a luz <i>a su hijo primogénito</i> , [...].	Y dio a luz <i>a su Hijo primogénito</i> ; [...].
<i>Lk</i> 2:12	[...] <i>que fallaredes el ninno</i> envuelto en <i>pannos</i> e puesto en un pesebre.	[...] hallaréis <i>al niño</i> envuelto en pañales, echado en un pesebre.	[...] encontraréis <i>un niño</i> envuelto en pañales y acostado en un pesebre.	[...] hallarán <i>a un Niño</i> envuelto en pañales y acostado en un pesebre.
<i>Lk</i> 2:13	E a soora uino grand caalleria del cielo con el angel <i>que loauan a dios</i> e dizien.	Y repentinamente fué con el ángel una multitud de los ejércitos celestiales, que alababan <i>á Dios</i> , y decían:	Y de pronto se juntó con el ángel una multitud del ejército celestial, que alababa <i>a Dios</i> , diciendo:	Y de repente apareció con el ángel una multitud de los ejércitos celestiales, alabando <i>a Dios</i> y diciendo:

	SPANISCH (14. Jh.) ( <i>Biblia Escorial I.I.6</i> )	SPANISCH (17. Jh.) ( <i>Reina Valera Antigua</i> )	SPANISCH (20. Jh.) (Spanien) ( <i>Biblia de Jerusalén</i> )	SPANISCH (20. Jh.) (Lateinamerika) ( <i>Nueva Biblia Latinoamericana de Hoy</i> )
Lk 2:16	Fueron alla a priessa e fallaron a <i>maria</i> e a <i>ioseph</i> . E el <i>ninno</i> en el pesebre puesto.	Y vinieron apriessa, y hallaron a <i>María</i> , y a <i>José</i> , y a <i>niño</i> acostado en el pesebre.	Y fueron a toda prisa, y encontraron a <i>María</i> y a <i>José</i> , y a <i>niño</i> acostado en el pesebre.	Fueron a toda prisa, y hallaron a <i>María</i> y a <i>José</i> , y a <i>Niño</i> acostado en el pesebre.
Lk 2:20	E tornaron se los pastores loando e bendiziendo a <i>dios</i> [...].	Y se volvieron los pastores glorificando y alabando a <i>Dios</i> [...].	Los pastores se volvieron glorificando y alabando a <i>Dios</i> [...].	Y los pastores se volvieron, glorificando y alabando a <i>Dios</i> [...].

Der Vergleich zwischen älteren und jüngeren Übersetzungen des Spanischen belegt somit sehr anschaulich, dass das Spanische im Laufe seiner Geschichte eine Entwicklung im Hinblick auf die differenzielle Markierung direkter Objekte erfahren hat. Des Weiteren deutet der Vergleich zwischen den Übersetzungen aus Spanien und Lateinamerika darauf hin, dass im südamerikanischen Spanischen diese Entwicklung noch weiter fortgeschritten ist als im europäischen Spanischen.

Zweifelsohne bedürfen diese Feststellung ebenso wie die übrigen Überlegungen, die im Rahmen des hier vorgelegten Bibelvergleichs angestellt wurden, noch weiterer Überprüfungen anhand von umfangreicherem Datenmaterial. Der Vergleich der hier ausgewählten Bibelstelle sollte lediglich zur Illustration dafür dienen zu zeigen, welche Erkenntnisse aufgrund von solchen Vergleichen von Bibelübersetzungen gewonnen werden können. Es sollte dabei deutlich geworden sein, dass es trotz berechtigter Einwände, die die Methode des Übersetzungsvergleichs an sich sowie den teilweise archaischen Sprachstil der Bibel betreffen, lohnenswert sein kann, Bibelübersetzungen für sprachwissenschaftliche Studien heranzuziehen.

## LITERATUR

- Adelung, Johann Christoph, 1806-1817 [1970], *Mithridates oder allgemeine Sprachkunde mit dem Vater Unser als Sprachprobe in bey nahe fünfhundert Sprachen und Mundarten*, 4 Teile (2.-4. Teil fortgesetzt und bearbeitet von J.S. Vater), Berlin: Nachdruck Hildesheim.
- Aissen, Judith, 2003, „Differential object marking: iconicity vs. economy“, in *Natural Language & Linguistic Theory* 21, 435-483.
- Albrecht, Jörn, 1973, *Linguistik und Übersetzung*, Tübingen: Niemeyer
- Albrecht, Jörn, 1999, „Übersetzungsvergleich und Paralleltextvergleich als Hilfsmittel der konfrontativen Sprachwissenschaft und der Übersetzungsforschung“, in *Sprachvergleich und Übersetzen: Französisch und Deutsch. Akten der gleichnamigen Sektion des ersten Kongresses des Franko-Romanistenverbandes (Mainz, 24.-26. September 1998)*, S. Reinart, M. Schreiber (Hgg.), Bonn: Romanistischer Verlag, 9-32.

- Bauske, Bernd, 1997, *¡Schibboleth! Eine Untersuchung zur Wiedergabe der Schibboleth-Episode (Richter 12,6) in der spanischen Bibeltradition. Mit einer Nachbemerkung zur Wiedergabe in Druckausgaben in den nichtkastilischen Sprachen Spaniens und im Papiamentu sowie in einem Verzeichnis des alttestamentlichen Bestandes in der Bibelsammlung der Württembergischen Landesbibliothek*, Stuttgart: Württembergische Landesbibliothek.
- Bec, Pierre, 1963, *La langue occitane*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Bosson, Georg, 1991, „Differential object marking in Romance and beyond”, in *New Analyses in Romance Linguistics. Selected Papers from the XVIII Linguistic Symposium on Romance Languages. Urbana-Champaign, April 7-9, 1988*, D. Wanner, D.A. Kibbee (Hgg.), Amsterdam: Benjamins, 143-170.
- Brunot, Ferdinand, 1927, *Histoire de la langue française des origines à 1900. Tome IX : La révolution et l'Empire. Première partie : Le français langue nationale*, Paris: Colin.
- Chavy, Paul, 1974, „Les premiers traducteurs français”, in *The French Review* 47, 557-565.
- Coquebert de Montbret, Eugène, 1831, *Mélanges sur les langues, dialectes et patois; renfermant, entre autres, une collection de versions de la parabole de l'enfant prodigue en cent idiomes ou patois différens, presque tous de France; précédés d'un essai d'un travail sur la géographie de la langue française*, Paris: Bureau de l'Almanach du Commerce.
- Crabb, Daniel M., 1955, *A Comparative Study of Word Order in Old Spanish and Old French Prose Works*, Washington: The Catholic University of America Press.
- Cysouw, Michael/ Biermann, Chris/ Ongyerth, Matthias, 2007, „Using Strong's numbers in the Bible to test an automatic alignment of parallel texts”, in *Sprachtypologie und Universalienforschung* 60, 158-171.
- Cysouw, Michael/ Wälchli, Bernhard, 2007, „Parallel texts: using translational equivalents in linguistic typology”, in *Sprachtypologie und Universalienforschung* 60, 95-99.
- Enrique-Arias, Andrés (ed.), 2010, *La Biblia Escorial I.I.6. Transcripción y estudios*, Logroño: Cilengua – Fundación San Milán de la Cogolla.
- Enrique-Arias, Andrés, 2013, „On the usefulness of using parallel texts in diachronic investigations. Insights from a parallel corpus of Spanish medieval Bible translations”, in *New Methods in Historical Corpora*, P. Bennett et al. (Hgg.), Tübingen: Narr, 105-115.
- Gabriel, Christoph/ Meisenburg, Trudel, 2014, *Romanische Sprachwissenschaft*, Paderborn: Fink, 2., überarbeitete Auflage.
- Gössmann, Wilhelm, 1965, *Sakrale Sprache*, München: Hueber.
- Goyens, Michèle/ Hoecke, Willy van, 1992, „La traduction comme témoin de l'évolution linguistique”, in *Actas do XIX Congreso Internacional de Lingüística e Filoloxía Románicas. Universidade de Santiago de Compostela, 1989. V: Gramática histórica e historia da lingua*, R. Lorenzo (Hg.), A Coruña: Fundación „Pedro Barrié de la Maza, Conde de Fenosa”.
- Heger, Klaus, 1967, *Die Bibel in der Romania: Matthäus 6, 5-13*, Tübingen: Niemeyer.
- Heinimann, Siegfried, 1988, *Oratio dominica romanica: Das Vaterunser in den romanischen Sprachen von den Anfängen bis ins 16. Jahrhundert mit den griechischen und lateinischen Vorlagen*, Tübingen: Niemeyer.
- Heusinger, Klaus von/ Onea Gáspár, Edgar, 2008, „Triggering and blocking effects in the diachronic development of DOM in Romanian”, in *Probus* 20, 67-110.



- Heusinger, Klaus von/ Kaiser, Georg A., 2007, „Differential object marking and the lexical semantics of verb classes in Spanish”, in *Proceedings of the Workshop ‘Definiteness, Specificity and Animacy in Ibero-Romance Languages’*, G.A. Kaiser, M. Leonetti (Hgg.), Konstanz: Fachbereich Sprachwissenschaft, Universität Konstanz, (Arbeitspapier 122), 85-110.
- Hirsch, Ernst, 1978, *Provenzalische Mundarttexte aus Piemont*, Tübingen: Niemeyer.
- Hock, Hans Henrich, 1991, *Principles of Historical Linguistics*, second revised and updated edition, Berlin: Mouton de Gruyter.
- Hutschenreuther, Karl, 1909, *Syntaktisches zu den rätoromanischen Übersetzungen der vier Evangelien*, Erlangen: Junge & Sohn.
- Iemmolo, Giorgio, 2010, „Topicality and differential object marking: evidence from Romance and beyond”, in *Studies in Language* 34, 239-272.
- Kabatek, Johannes, 1992, „O príncipe Louis Lucien Bonaparte, precursor da lingüística galega”, in *Cadernos de lingua* 6, 5-26.
- Kabatek, Johannes, 1993, „Louis Lucien Bonaparte und das Galicische”, in *Sprache, Literatur und Kultur Galiciens. Akten des 2. gemeinsamen Kolloquiums der deutschsprachigen Lusitanistik und Katalanistik (Berlin, 10.-12. September 1992). Lusitanistischer Teil. Band 1*, J. Kabatek, A. Schönberger (Hgg.), Frankfurt: TFM – Domus Editoria Europea, 85-110.
- Kaiser, Georg A., 2002, *Verbstellung und Verbstellungswandel in den romanischen Sprachen*, Tübingen: Niemeyer.
- Kaiser, Georg A., 2005, „Bibelübersetzungen als Grundlage für empirische Sprachwandeluntersuchungen”, in *Romanistische Korpuslinguistik II. Romance Corpus Linguistics II. Korpora und diachrone Sprachwissenschaft. Corpora and Diachronic Linguistics*, C.D. Pusch, J. Kabatek, W. Raible (Hgg.), Tübingen: Narr, 71-85.
- Ködel, Sven, 2014, *Die Enquête Coquebert de Montbret (1806-1812). Die Sprachen und Dialekte Frankreichs und die Wahrnehmung der französischen Sprachlandschaft während des Ersten Kaiserreichs*, Bamberg: University of Bamberg Press.
- Körner, Karl-Hermann, 1987, „Die Brotbitte des Vaterunsers, besonders im Pyrenäenraum. (Von notwendigen und nichtnotwendigen Objektpronomen)”, in *Korrelative Sprachtypologie. Die zwei Typen romanischer Syntax*, K.-H. Körner (Hg.), Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 132-140.
- Lambertz, Thomas, 1977, „Statistische Analyse der syntaktischen Strukturen des Gleichnisses vom ‘Verlorenen Sohn’ (Luc. 15, 11-24) in aromunischer, rumänischer und altgriechischer Fassung auf der Grundlage der ‘Syntaxe Structurale’ von Tesnière”, in *Balkanarchiv, N.F.* 2, 9-83.
- Leonetti, Manuel, 2004, „Specificity and differential object marking in Spanish”, in *Catalan Journal of Linguistics* 3, 75-114.
- Lüdtke, Jens, 1978, *Die romanischen Sprachen im Mithridates von Adelung und Vater. Studie und Text*, Tübingen: Narr.
- Mańczak, Witold, 1991, *La classification des langues romanes*, Kraków: Universitas.
- Margot, Jean-Claude, 1997, „Die umgangssprachliche französische Übersetzung: La bible en français courant”, in *Die Bibel in der Schweiz. Ursprung und Geschichte*, U. Joerg, D.M. Hoffmann (Hgg.), Basel: Schwabe & Co., 327-329.
- Matschke, Nicola, 2001, „Zeitgenössische französische Bibelübersetzungen: textlinguistische und stilistische Übersetzungsprobleme”, in *Sprachvergleich und Übersetzungsvergleich. Leistung*

- und Grenzen, Unterschiede und Gemeinsamkeiten*, J. Albrecht, H.-M. Gauger (Hgg.), Frankfurt: Lang, 279-313.
- Melchor, Victor, 2000, „Una traducció en català valencià del evangelis, a Oxford, del segle XVIII”, in *Quederns. Revista de traducció* 5, 55-68.
- Navarro, Pere/ Ginebra, Jordi, 2003, „Estudi lingüístic d’|el| nou testament de nostre señor Jesús Christ traduït del grek en llengua menorquina”, in *Actes del Dotzè Colloqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Universitat de París IV-Sorbonne, 4-10 de setembre de 2000. Volum III*, M.-C. Zimmermann, A. Charlon (Hgg.), Montserrat: Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 159-172.
- Nord, Christiane, 2002, „Luthers Bibelübersetzung – non plus ultra ein für allemal? Von der Notwendigkeit, auch nach Luther die Bibel immer wieder neu zu übersetzen”, in *Geschichte der Übersetzung*, B. Kovtyk, H.-J. Solms, G. Meiser (Hgg.), Berlin: Logos, 215-231.
- Nüesch, Hans-Rudolf, 1979, *Altwaldensische Bibelübersetzung. Erster Teil: Einleitung und Text. Zweiter Teil: Linguistischer Kommentar und Glossar*, Bern: Francke.
- Pöckl, Wolfgang/ Rainer, Franz/ Pöll, Bernhard, 2013, *Einführung in die romanische Sprachwissenschaft*, Tübingen: Niemeyer.
- Schlösser, Rainer, 2001, *Die romanischen Sprachen*, München: Beck.
- Sephiha, Haim Vidal, 1973, *Le Ladino. Judéo-espagnol calque. Deutéronome. Versions de Constantinople (1547) et de Ferrare (1553). Edition, étude linguistique et lexicque*, Paris: Centre de Recherches Hispaniques.
- Simoni-Aurembou, Marie-Rose, 1989, „La couverture géolinguistique de l’Empire français: l’enquête de la parabole de l’enfant prodigue”, in *Espaces romans. Études de dialectologie et de géolinguistique offertes à Gaston Tuaillon*, Y. Johannot (Hg.), vol. 2, Grenoble: Université Stendhal – Grenoble, 114-139.
- Stalder, Franz Joseph, 1819, *Die Landessprachen der Schweiz oder Schweizerische Dialektologie mit kritischen Sprachbemerkungen beleuchtet. Nebst der Gleichnißrede von dem verlorenen Sohne in allen Schweizermundarten*, Aarau: Sauerländer.
- Stein, Peter, 1997, *Untersuchungen der Verbalsyntax der Liviusübersetzungen in die romanischen Sprachen. Ein Versuch zur Anwendung quantitativer Methoden in der historisch-vergleichenden Syntax*, Tübingen: Niemeyer.
- Stolt, Birgit, 1981, „Die Entmythologisierung des Bibelstils. Oder: Der komplizierte Zusammenhang zwischen Sprachgeschichte und Gesellschaftsgeschichte”, in *Germanistische Linguistik* 3-4, 179-190.
- Vries, Lourens de, 2007, „Some remarks on the use of Bible translations as parallel texts in linguistic research”, in *Sprachtypologie und Universalienforschung* 60, 148-157.
- Waard, Jan de/ Nida, Eugene A., 1986, *From one Language to another. Functional Equivalence in Bible Translating*, Nashville: Nelson.
- Wälchli, Bernhard, 2007, „Advantages and disadvantages of using parallel texts in typological investigations”, in *Sprachtypologie und Universalienforschung* 60, 118-134.
- Walter, Henriette, 1988, *Le français dans tous les sens*, Paris: Laffont.
- Wunderli, Peter, 1969, *Die okzitanischen Bibelübersetzungen des Mittelalters. Gelöste und ungelöste Fragen*, Frankfurt: Klostermann.

**THE BIBLICAL ORIGINS OF THE “BODY POLITIC”:  
SAINT PAUL’S CORPORAL ANALOGIES IN WESTERN EUROPEAN  
POLITICAL THOUGHT FROM THE TWELFTH TO THE EARLY  
SEVENTEENTH CENTURIES \***

Andrei Constantin SĂLĂVĂSTRU  
Department of Interdisciplinary Research – Humanities and Social Sciences  
“Alexandru Ioan Cuza” University of Iași  
*andrei\_salavastru@yahoo.com*

**Résumé** La pensée politique du Moyen Age fait un large usage des analogies pour expliquer le dynamisme du fonctionnement de la société. L’une de ces analogies est celle qui vise le rapport entre la société et le corps humain. Cette analogie est utilisée non seulement parce qu’elle a fourni une imagerie plus éloquente et a laissé une marque forte sur l’état d’esprit de l’homme mais également parce que la pensée de ce temps croyait sincèrement que le corps humain et les organisations politiques médiévales sont une expression du même projet divin. Par conséquent, des correspondances précises auraient pu être établies entre les deux entités. Selon les opinions des médiévaux et des modernes, il y avait beaucoup de similitudes entre le corps et l’organisation politique. Ces similitudes ne sont pas, selon ces exégètes, le résultat du hasard mais la conséquence du plan de Dieu. Une forte tradition biblique avait renforcé cette croyance et Saint Paul se réfère à plusieurs reprises à la communauté des fidèles comme un « corps » dont la tête est Jésus-Christ. La possibilité de faire appel à l’autorité de Saint-Paul était extrêmement utile au début de la quête médiévale et prémoderne pour légitimer l’organisation sociale de ce temps historique. Cet article veut examiner l’influence des analogies de Saint-Paul, exprimées dans plusieurs de ses épîtres, sur les métaphores corporelles médiévales et modernes en insistant sur la manifestation et l’amplitude de cette influence.

**Mots-clés** : corps politique, *corpus mysticum*, Bible, Saint Paul.

1. In medieval times, the Church was a fundamental part of the political structure. Originally, the first Christians sought to separate themselves from a Roman state which was hostile to them and actively persecuted the Christian faith on more than one occasion. “Render to Caesar the things that are Caesar’s” was the command in the Bible and, therefore, Saint Paul and many after him argued in favor of obedience

---

\* *Les origines biblique du “corps politique” : les analogies corporelles des Saint Paul dans la pensée politique d’Europe Occidentale (du XIIe siècle au début du XVIIe siècle).*

towards authority, because all political power was ordained by God. Yet, obedience did not equate involvement: the same Saint Paul advised Christians to settle their disputes among themselves and not take them to court, because magistrates counted for nothing in the Church (Burns 2007: 14). But, if such an attitude was possible in the early period of Christianity, it could not have lasted once the Roman Empire became Christian. Religion had already been at the core of the Roman state and, despite its tolerance, for Rome, religious issues were also a matter of politics. Once Christianity displaced the old gods in the Roman pantheon, questions of faith, which had previously troubled only a private community, became questions of state. In turn, Christian theology will be called upon to provide answers, justifications and legitimacy in matters of governance: the interweaving of theology and politics was so great that many historians, such as the reputed Ernst Kantorowicz, spoke of medieval political thought as of “political theology.”

The Bible exerted its influence on many aspects of medieval political thought and one of them was the concept of “body politic.” Often referred in historiography as the “metaphor of the body” (Platon 2000: 166-210), this concept consisted of drawing an analogy between different polities and the human body. The hierarchy which existed in both, the relationships between their composing parts, the way they functioned, were all supposed to be similar. This belief was based on the idea that the human body was a microcosm which mirrored, on a lesser scale, the universe. The analogy was older than Christianity: it was present in the works of Plato and Aristotle (Archambault 1967: 22-23) and it was reiterated at the peak of the Roman power by Cicero (Shogimen 2008: 92) or SENECA: 45. Christian thought expressed this analogy for the first time in the epistles of Saint Paul, albeit not in relation with the state, but with the Christian community, the original Church, which was envisioned as a body whose head was Christ. And, with the tremendous change brought to the Roman political landscape by Constantin’s Edict of Milan in 313, those assertions of Saint Paul were going to suddenly gain great significance. Medieval mindset was always prone to metaphorical language and the human body made for an excellent comparison: according to Christian theology, it was God’s own handiwork and, therefore, enjoyed tremendous prestige. The precedent created by Saint Paul also provided a solid foundation for a political thought which always desired to refer to authority and to base the legitimacy of its own argument on the prestige of an illustrious predecessor. For this reason, Plato and especially Aristotle had been almost omnipresent in medieval political works. In Saint Paul medieval writers had someone who enjoyed an even greater prestige and also spoke in Christian terms. This influence of the Bible and, in particular, of Saint Paul’s letters on the matter of corporal analogies manifested itself in two ways: as a source of authority, since medieval writers often felt they needed to legitimize their ideas by referring to a more illustrious predecessor, and as a source of ideas.

The use of the corporal analogy by Saint Paul in order to define and describe the Christian community can be found mainly in two of his letters. In the *Epistle towards Romans*, Paul claimed that “for as we have many members in one body, and all members have not the same office, so we, being many, are one body in Christ, and every one members one of another” (*Rom* 12:4-5), while, in *1 Corinthians*, he asserted that “for as the body is one, and hath many members, and all the members of that one body, being many, are one body: so also is Christ” (*1 Cor* 12:12). These statements led to the establishment, during the Middle Ages, of one of the major facets of the corporal metaphor: the so-called ecclesiastical metaphor of the body, where the Christian Church was defined as a body, with the pope as its head, following the example of Christ, and the mass of the faithful as its members. Originally, the notion of *corpus mysticum* appeared in the Carolingian period and had a spiritual meaning, referring to the eucharist, but, gradually, it gained a political meaning as well (Platon 2000: 176-178). According to Henri de Lubac, the reason for this change can be found in the temptation of the power claimed by the papacy over temporal matters, by an excessive assimilation of the “mystical body” into the “visible body” of the Church (Lubac 1948: 131-132). But the Pauline tradition also fed the secular facet of this analogy, of the political community – Empire, kingdoms or even city-states – defined as a body as well. The polity was also sometimes called “mystical,” especially in late Middle Ages, with the purpose of granting the polity the same eternal nature as the Church possessed (Platon 2000: 187), but the terminology employed was more diverse: it was referred to as *corpus Reipublicae Mysticum* (Platon 2000: 187), *corpus mysticum regni* (Barbey 1983: 164-165) and, from the fifteenth century onwards, the writers even dispensed with the adjective *mysticum* in order to call the state only a “body politic” or “corps de policie.”

There are two main ideas in Saint Paul’s analogy. First, the principle of the indivisible unity of the body and the interdependency of its parts, where each member of the Christian community is essential for the well-being of the whole and none can dispense with the other. In Saint Paul’s words, “the eye cannot say unto the hand, I have no need of you; nor again the head to the feet, I have no need of you. Nay, much more those members of the body, which seem to be more feeble, are necessary. [...] And whether one member suffers, all the members suffer with it; or one member be honoured, all the members rejoice with it” (*1 Cor* 12:21-2, 26). Second, it was emphasized that each part of the body had its own specific office and its own specific task to fulfill: “For as we have many members in one body, and all members have not the same office. [...] Having then gifts differing according to the grace that is given to us” (*Rom* 12:4, 6). Yet, it has to be specified that Saint Paul was not entirely original in his argument: the notion that all the parts of the body politic were essential for its well-being and none could do without the other was expressed

as well in Roman political thought, through the famous *Fable of the Belly*, which appeared in the works of Titus Livy, Plutarch, Dyonisius of Halicarnassus and others (Hale 1971: 27-28). Also, the concept of clearly bordered offices in the body politic had been expressed earlier by Plato, in his *Republic*, where he divided society in three classes, guardians, auxiliaries and laborers, and excluded any interference of attributes between them, otherwise the whole body politic would have suffered and could have been thrown into chaos: in the words of Alexandru-Florin Platon, such interference “would have endangered the balance of the whole City, while also running contrary to the natural inequality between men” (Platon 2000: 175; Plato 2003: 128-129).

2. These principles expressed by Saint Paul had been a common occurrence in medieval political thought and they had always accompanied any iteration of the metaphor of the body politic. In the twelfth century, biblical scholarship was again being applied to subjects of political thought and political allegory gained even greater importance in the context of the Investiture Struggle, with the most influential of these metaphors being the patristic interpretation of the two swords (Burns 2007: 316-317). The doctrine of the state as a body reemerged as well from the shadow cast by the notion of the Church as a *corpus mysticum*. This change occurred in the context of a fundamental shift in western European politics regarding the character of the royal state. The old Germanic kingdoms were the patrimony of specific families and a king could lawfully divide his dominion among his sons. It was a phenomenon which plagued the Merovingians and the Carolingians and inexorably weakened their dynasties. It applied for a while even to the empire, after the death of Louis the Pious, much to the discontent of many influential clerics at the Frankish court, who would have wished to maintain the integrity of the state. “One Empire, one Church” had been the tenet inherited from the late Roman Empire, but that was a principle anachronistic to the Carolingian period. But, in the new millennium, a national administration was starting to take shape, Roman law and Aristotelian philosophy provided new tools of social analysis and a new approach to politics, while the prince was starting to be seen as the first magistrate of a republic, granted sovereign rights by his people, and not as someone who “administered the realm as his family’s patrimony and headed a clientele of barons” (Burns 2007: 208). It is this change which made possible for the metaphor of “body politic” to develop with such force and rival the previous ecclesiastical metaphor of the Church as a *corpus mysticum*.

When John of Salisbury (c. 1120-1180) wrote what many called the first treatise of political thought from the Middle Ages, the functioning of the state was described through this analogy with the human body. Political community was a result of this

interdependence and reciprocal connections between the structures of the political authority. In the words of Archambault (1967: 26-28), the purpose of John of Salisbury was to resolve the problem of conciliating, within a single political society, the royal and sacerdotal powers, as well as the various members of the political body, in a harmonious whole and, in this scheme, the prince retained his place as of the temporal order, in his position as head of the body politic. The analogy employed by the political writers was far more hierarchical than the one used by Saint Paul, but that served only to emphasize even more the interdependency between the parts of the body politic, because even the head could be affected by whatever ills befell the body politic. That was clearly not the case in the Biblical version of the metaphor, because the head of the *corpus mysticum* of the original Christian community was Christ himself, whose position was distinct from the mass of the faithful. Yet, in the medieval texts, when the supreme organ of the body politic was a secular ruler, then this principle of interdependency applied to him as well. Reiterating Saint Paul's claim that "whether one member suffers, all the members suffer with it," John of Salisbury did not hesitate to point out that "nor does the head subsist safely for long when weakness pervades the members" (JOHN OF SALISBURY: 63). This principle was reiterated frequently, by Giles of Rome, in the work *De Regimine Principum* (GILES OF ROME: 47-48), Marsilius of Padua in the fourteenth century in *Defensor Pacis* (MARSILIUS: 535-536), but also by Thomas Starkey (STARKEY: 39), Richard Hooker in sixteenth century England (HOOKER: 161), and others.

Yet, this kind of similarities might not have been enough to speak of an active influence of Saint Paul's texts in medieval and early modern political thought. As we have already pointed out, there are other possible sources for the ideas found in the Epistles. What makes it conspicuous though is the fact that Saint Paul's authority is directly called upon in order to defend one's argument and this happens more than once. In the thirteenth century, in his work *On the Government of Rulers*, the Dominican friar (and scholar) Bartholomew of Lucca provided a similar graphic representation of the political community as the human body, describing his ideal polity with references to ancient states, such as Rome, Sparta, Crete, and "Chalkedonia". In the opinion of Joseph Canning, Bartholomew adopted "a relativistic approach," which mirrored political realities of his time, arguing that royal government was suitable for large territorial units, while the political rule was good for the city republic as encountered in Italy (Canning 1996: 149). Just like John of Salisbury before him, Bartholomew argued in favor of the unity of the parts of the body politic, who were supposed to work as their condition required, and, unlike John, he directly indicated Saint Paul as his source, when stating that "this body shows itself to be animated through the benefit of divine gift, and this happens with the greatest equity through the rudder of reason with the approval of God. Paul confirms this in *1 Corinthians*,

when he shows that the whole Church is one body distinguished in parts, but united by the chains of charity” (PTOLEMY OF LUCCA: 272). The second fundamental principle of medieval political thought, besides that of unity, was the notion of clear and unbreachable boundaries between the social classes which composed the medieval body politic. The parts formed a whole and they must work together for its well-being, providing it with everything it was necessary and being provided in turn, but, at the same time, care must be taken that no part infringed upon the role of another. The medieval body politic was characterized both by a distinct vertical hierarchy and a categorical horizontal separation between the parts of equal dignity within the body. Bartholomew did not hesitate to point out that Saint Paul himself made this assertion with respect to the Church as a *corpus mysticum*.

For this same reason Paul compares the mystical body, that is, the Church, to a true and natural body having various members with various potencies and virtues, but all having their roots in the one principle of the spirit. Similarly, Paul reproves the alleged union of I Corinthians: “If all the body were an eye, where would be the hearing? And if all the body were hearing, where would be the smelling?” (PTOLEMY OF LUCCA: 228).

Bartholomew clearly seemed to think that what applied to the Church was valid for the secular polities as well and indicated immediately that it was necessary in any congregation “to be distinct ranks among the citizens with regard to homes and households and with regards to arts and offices” (*idem*).

But if Bartholomew’s assertions were a classic trope of medieval political thought, quite at the same time we can witness some far more controversial usages of Saint Paul’s texts, in the works of John of Paris and Marsilius of Padua. What makes these instances rather peculiar is the fact that both authors used Saint Paul’s words to attack the papacy’s claims to control the temporal sword. Writing his work *On Royal and Papal Power* in the context of the conflict between Philip IV and pope Boniface VIII, John of Paris aimed to demonstrate the autonomous character of the secular power: the Church was only a mystical body, therefore contrasting sharply with the natural body politic, its ministers had purely sacramental functions and they could not legitimately intervene in the mundane life of the subjects or issue orders to rulers (Ullmann 1968: 200-201). Based on this reasoning, John of Paris argued at a certain moment that the priestly jurisdiction over secular matters could interfere with their spiritual duties and invoked the opinion of the same Saint Paul, that each part of the body of the faithful had its own specific role, in his support:

The apostle implies this in Romans 12, saying: “We are all one in Christ, but we are individual members one to another, having different gifts.” “For if the whole body is the eye, why the hand; and if the whole body is the hand, why the eye?” The other purpose is to avoid a situation where concern for temporal authority renders a priest or pope less solicitous for the concerns of spirituality (JOHN OF PARIS: 39).



The pope claimed this *plenitudo potestatis* due to his title of *vicarius Christi*, but John of Paris regarded such pretensions more like usurpation on the part of the pope, who tried to assume a power which did not lawfully belong to him. This argument was made possible especially because John of Paris narrowed the definition of *potestas* in both Church and state to mean *dominium*, lordship over material property; more so, John argued for a separation of politics from theology by insisting that civil authority was autonomous, sovereign in the realm of temporal property, and free of ecclesiastical coercion, because the origins of the state were natural and the origins of property preceded the state (Coleman 2000: 119-120). In John of Paris' opinion, "Christ alone is properly and supremely head of the Church and it is from Him that both powers are distributed as distinct according to different grades" and the author based this statement on several quotations from Ephesians (JOHN OF PARIS: 37, 91). The author is not entirely consistent in his opinion, because, at one point, he came to admit that the pope was indeed the "head and supreme member of the universal Church" and "universal dispenser generally of all ecclesiastical goods, spiritual and temporal" (*idem*: 23). But this concession was only apparent, because John of Paris remained clearly hostile to the hierocratic pretensions of the papacy to control the temporal princes. In his opinion, temporal government was rooted in natural law and the law of nations and based on civil laws established before the Church came into existence. Therefore, the two powers, spiritual and temporal, used different tools: one resorted to the words and tried to persuade, the other employed the sword and coerced. Additionally, their goals were different: the spiritual power, through the pope, had to preserve the unity of the faith and detect heresy, while the temporal power, through the kings and emperors, had to settle disputes in matter of property through civil law backed by coercive sanction (Coleman 2000: 126).

Twenty years later, a rather similar argument was developed by Marsilius of Padua in his work *Defensor Pacis*, where he bitterly attacked the papacy for undermining the natural order by assuming excessive powers and through unjustified interferences in the workings of the body politic. Marsilius took one step further than John of Paris in establishing the autonomy of the secular power with respect to the spiritual power. The state had been considered to be a product of natural law, which made men wish to congregate into a political community. That had been the basis on the distinction drawn between state and Church by John of Paris, but it was also its weakness, because, if natural law was considered to be a manifestation of the divinity, then clerical intervention in the political life of the society was still possible (Ullmann 1968: 204-205). According to Paul Archambault, Marsilius favored the monarchical government with the consent of the people and rejected the encroachment of the spiritual in secular matters (Archambault 1967: 30). Ullmann (1968: 209), instead, argued that the type of government the people chose to institute

was of little concern to Marsilius, provided that original power remained located in the citizenhood. We would tend to agree with Archambault's opinion, as Marsilius insisted upon the importance of the prince in his position as head of the body politic. But what remains undisputed is the fact that, in Marsilius' opinion, there was no evidence that God instituted a human government, therefore the natural and supra-natural assumed full autonomy and, as far as civil government was concerned, they had nothing in common (*idem*: 206). In this, the traditional metaphor of the body politic provided Marsilius with a useful weapon to use against the pretension of the papacy, namely the axiom that each part of the body had its own specific task to fulfill and should never attempt to interfere with the others. A body where there was no order and where the different parts interfered in the tasks of others became a "monstrous body," contrary to divine order. Marsilius acknowledged his debt to Saint Paul over this matter, when stating:

Only when ordered in this way can the body of the church remain and increase. The teacher of the nations had this in mind when he said in Ephesians 4: "That we may grow up into him which is the head in all things, even Christ; From whom the whole body fitly joined together and compacted by that which every joint supplieth, according to the effectual working in the measure of every part, maketh increase of the body" (MARSILIUS: 426).

And Marsilius brought forward an even more radical argument to support his position, literally by turning the papalist position on its head (Musolff 2010: 92). Addressing the assertion that one whose action was more noble or more perfect should not be subjected to the jurisdiction of one whose action is less so, Marsilius retorted with Paul's own words regarding the relations between the different parts of the body:

For although the eye is a more perfect member or part than the hand or foot, since it performs a more perfect action, nevertheless it is dependent on those others and receives from them some activity or motion. Conversely, too, those others depend on the eye, since they are directed by it to the end to which they move or are moved. Just as Apostle said in I Corinthians 12: "And the eye cannot say unto the hand, I have no need of thee" (MARSILIUS: 535-536).

In the opinion of Passerin d'Entreves (1959: 72), Marsilius' theory implied a complete dependency of the Church on the sovereign *legislator humanus* and it even imperiled the universal character of the Church itself, which appeared to be split up as it were into the multiplicity of the single *communitates perfectae fidelium*. It certainly provided a theoretical argument for freeing the secular powers from the shackles the papacy tried to bind them with and this was clearly understood in Rome, where Marsilius was declared a heretic and forced to seek refuge with the emperor Louis IV the Bavarian.

3. Similar occurrences can be encountered in the period from the late fifteenth to the early seventeenth centuries. The concept of “body politic” appeared, for instance, shortly after its introduction in English political thought by John Fortescue, in the second draft of a sermon which Bishop John Russell, chancellor of University of Oxford and Chancellor of England, proposed to deliver before the first Parliament of Richard III, in 1483. These drafts were written in the context of Richard of Gloucester’s (future Richard III) coup against his nephew Edward V, which ended with the latter being declared, together with his younger brother, illegitimate, which invalidated his claim to the throne of England. These rapid shifts in the power structure of the English government explain why there were multiple drafts of Bishop Russell’s sermons, with the first parliament of Edward V being postponed due to his overthrow and the first parliament of Richard III having the same fate due to a rebellion which occurred in October 1483. In the opinion of Chrimes (1936: 122), “the views of Bishop Russell must carry great weight as evidence of the political and constitutional ideas current in his own day.” The bishop “extracted” the notion of “body politic” from the famous assertion of Saint Paul, which served as inspiration for so many instances when the respective metaphor was employed. In the words of Russell, Saint Paul “lykkenythe the mystik or the politike body of congregacione of people to the naturalle body of man, concludynge that, lyke as yn the body naturalle every membre hath compassion of other, yn so moche that the moste noble membre may not sey to the lest or vileste of them alle, I have no need of the” (Chrimes 1936: 185-186). Russell did not only use the already established expression *corpus mysticum*, but also made room for the new one of “body politic”. The rest of Russell’s statement is classic corporal analogy, quoting directly from Saint Paul: the body is a functioning whole, every part has need of the other and the “body politic” faithfully mirrors the physical body, with every estate being ordained to support the other and avoiding all manner of “strife and division” (Sălăvăstru 2014: 343). For Russell, this analogy was of particular importance especially because of the context of his sermon: the metaphor emphasized the need for unity and that was something which England badly lacked at the beginning of 1484. The failures of Henry VI, whose incompetence and favoritisms were manifest, started to raise serious doubts about his ability to rule and, even more, about the legitimacy of his dynasty, a process which culminated in an open challenge to the Lancasters in 1460 and his deposition in 1461 by Edward IV. Yet unity had not been restored to England and internal strife continued to dominate English political life, both during the life of Edward IV and immediately after his death, when the York dynasty was about to be torn apart by the rivalry between the former king’s brother, the new Richard III, and the partisans of the deposed Edward V or by Richard’s former allies turned traitors. Bishop Russell had not been pleased with the way Richard III came to power: while the draft prepared

for the first parliament of Edward V praised Richard as the lord protector of his nephew and castigated the Woodville clan for their supposed treachery, the draft written after Richard's ascent included no commendation of the new king and there was only one bare acknowledgment of Richard as "our sovereign lord here the king here present" (Hanham 1999: 308). Yet, for all his misgivings, Russell seemed to treasure the unity of the realm more than the rights of former Edward V. In the opinion of Alison Hanham, Russell saw "stable government as essential to the national interest" and, in this, his desires coincided with the interests of Richard III, for whom concord and government were also essential if he were to secure and maintain his position on the throne (*idem*: 319).

During the Renaissance, just like three centuries before, in John of Paris and Marsilius of Padua, those references to Saint Paul's authority were employed again in a polemical context. Such was the case of *Vindiciae contra tyrannos*, an anonymous treatise published in 1579, whose likely author is considered Philippe de Mornay or Hubert de Languet, with even the possibility of joint authorship having been advanced by some scholars (Garnett, introduction to *Vindiciae*, lxx-lxxvii). Written from a Huguenot perspective after the events of Saint Bartholomew, *Vindiciae* addressed the issue how acceptable was active resistance against tyranny and how was to be put into practice. That was a delicate topic, because medieval political theory insisted upon the duty of obedience and the major figures of the Reformation, Luther and Calvin, both originally emphasized the same idea, that someone might choose to passively disobey a lawful ruler who oppressed the religion or the people, but never oppose him by force of arms. But, by 1570s, confronted with the hostility of many governments, the Protestants were already embracing the previously shunned idea of active resistance against persecution. As a result, the period after the massacre of Saint Bartholomew saw the publication of several influential treatises, such as the already mentioned *Vindiciae*, François Hotman's *Francogallia* or Theodore Beza's *De jure magistratum*, whose arguments in favor of deposing the tyrants breaking the covenant with their people led to them being referred as "monarchomachs," men who fought against monarchs. The Monarchomachs rejected the argument that God placed all men in a condition of political subjection as a remedy for their sins and began to argue that the original and fundamental condition of the people must be one of natural liberty, abandoning the Pauline contention that political power was directly ordained by God and inferring instead that any legitimate political society must originate in the free consent of the whole people (Skinner 2004: 320). Yet, despite this focus on constitutionalism, religious arguments based on the Pauline tradition did not disappear, but were reiterated in the new created context, this time to support the principle of resistance. One of the fundamental questions raised by *Vindiciae* was whether other princes had the right to provide support to foreign subjects if

they were subjected to oppression. The anonymous author gave a positive answer and the premise he started from was the same notion developed by Saint Paul, in *1 Corinthians*:

As the whole of Scripture teaches, that the church is one, of which Christ is the head, and the members [membra] of which are so united and harmonious that none of them – not even the least – can suffer violence or harm, without the others being injured and feeling pain (BRUTUS: 174).

If that was the case, then all Christian princes, being part of the body of the universal Church, were not merely allowed, but they were morally compelled to act in support of the oppressed Christian, otherwise they could not be considered to belong with Christ's family.

But such Biblical references were not employed only to defend a specific argument, but also to justify the overall validity of the corporal analogies. Even though analogies were common, there were also opinions which pointed out their potential weakness. At the beginning of the seventeenth century, the English civil lawyer John Hayward asserted that "an argument by analogy is not good, if any difference can be assigned" (Sommerville 1999: 52). But that was an idea which was not shared by the adepts of metaphorical language. One such person was Edward Forset (1553-1630), author of a work called *A Comparative Discourse between Bodies Natural and Politic*, where he argued in favor of an absolute power of the king. A lawyer by profession, Forset took part in the trial of the participants in the Gunpowder Plot as part of the prosecution and *A Comparative Discourse* was a direct consequence of that event. While Forset might have held his political opinions prior to the Gunpowder Plot, it seems likely that the threat convinced him of the need to deliver a powerful defense of the new Stuart monarchy in the face of attacks from its domestic and foreign enemies. According to Gil Harris (1998: 57-58), the outcome of the trial represented, for Edward Forset, the "triumphant vindication of an absolutist monarchy and its legal institutions in dealing with the body politic's enemies" and *A Comparative discourse* is dedicated to an "extended valorization of the sovereign's supreme role in the maintenance of the body politic's health." Edward Forset was obviously attracted to metaphorical language, but there had been doubts cast upon the worth of such analogies. It is apparent that Forset felt it was necessary to base his choice on a foundation as solid as possible. Therefore, unlike many of his predecessors, Forset did not refer to Saint Paul in order to make a specific point, but he did so in order to explain the overall validity of his choice. Forset (1969, sig. iij) justified himself by appealing to the outlook according to which the human body represents a microcosm, a mirror at a lower scale of the universal vast expanse, of the macrocosm. This theme of the man as a microcosm blossomed in the *philosophy of the twelfth century, within the School of Chartres with the treatise of Bernard Silvestre, De mundi universitate sive megacosmus et*

*microcosmus*, in the work of the abbess Hildegard of Bingen, of Hugues de Saint-Victor and Honorius Augustodunensis (Le Goff/ Truong 2003: 182). It was still well alive at the beginning of the seventeenth century and Edward Forset was undoubtedly aware of the value of this analogy as a mean of providing legitimacy to a political model: even though other analogies were possible, with a house, a hive or a ship, his preference leaned steadily towards the body-metaphor and, therefore, he explained his choice on a religious and a philosophical basis, referring simultaneously to authorities from both spheres. Without naming him directly, he alluded explicitly to Saint Paul's words, when stating that "the like comparison is most divinely enlarged by a much better orator, and in a much more important point of the inseparable union of the members of Christ with their head, and of the necessary communion of their distinct gifts and works amongst themselves" (Forset 1969, sig. iij).

4. The conclusions we are to draw from our study are that the legacy of the Biblical metaphor of the body had been alive not only in relation to the concept of *corpus Ecclesiae mysticum*. It also served as a powerful tool in the arguments developed around the body politic, more so since the boundaries between the Church and the state were not always clear. And it was certainly flexible: being expressed in general terms, it was employed to serve goals which often ran contrary to the policies of the Church, such as it was the case with John of Paris or Marsilius of Padua. Basically, while Plato or Aristotle already provided material for the development of the theory of body politic, the hegemony of the Christian religion in medieval and early modern Europe pushed the political writers to seek the support of Biblical authority, which the Church already made extensive use of in order to advance its own peculiar goals, sometimes even at odds with those of the theorists of the secular government.

## BIBLIOGRAPHY

### A. Sources and Reference Works

- BRUTUS = Stephanus Junius Brutus (pseud.), *Vindiciae contra Tyrannos: Or, Concerning the Legitimate Power of a Prince over the People, and of the People over a Prince* (Cambridge Texts in the History of Political Thought), George Garnett (ed., transl.), Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- HOOKER = Richard Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, Christopher Morris (introd.), London: Dent, 1969.
- GILES OF ROME = Giles of Rome, *Li Livres du Gouvernement des Rois. A XIIIth Century French Version of Egidio Colonna's De Regimine Principum*, Samuel Paul Molenaer (ed., introd.), New York: AMS Press, 1966.
- KJV = *King James Bible*, <https://www.kingjamesbibleonline.org/> (12.05.2016).
- JOHN OF PARIS = John of Paris, *On Royal and Papal Power*, Arthur P. Monahan (transl.), New York and London: Columbia University Press, 1974.

- JOHN OF SALISBURY = John of Salisbury, *Policraticus. Of the Frivolities of Courtiers and the Footprints of Philosophers*, Cary J. Nederman (ed., transl.), Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- MARSILIUS = Marsilius of Padua, *The Defender of the Peace*, Annabel Brett (ed., transl.), Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- PLATO = Plato, *The Republic*, Tom Griffith (transl.), G.R.F. Ferrari (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- PTOLEMY OF LUCCA = Ptolemy of Lucca (with portions attributed to Thomas Aquinas), *On the Government of Rulers. De Regimine Principum*, James M. Blythe (transl.), Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997.
- SENECA = Seneca, *De la clémence*, François-Régis Chaumartin (transl.), Paris: Les Belles Lettres, 2005.
- STARKEY = Thomas Starkey, *A Dialogue between Reginald Pole and Thomas Lupset*, T.F. Mayer (ed.) London: Butler & Tanner, 1989.

## B. Secondary Literature

- Archambault, Paul, 1967, "The Analogy of the Body in Renaissance Political Literature", in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 29, 21-53.
- Barbey, Jean, 1983, *La Fonction royale. Essence et légitimité d'après les Tractatus de Jean de Terrevermeille*, Marguerie Boulet-Sautel (pref.), Paris: Nouvelles Editions Latines.
- Burns, J.H., 2007, *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Canning, Joseph, 1996, *A History of Medieval Political Thought, 300-1450*, London and New York: Routledge.
- Chrimes, Stanley, 1936, *English Constitutional Ideas in the Fifteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Coleman, Janet, 2000, *A History of Political Thought: From the Middle Ages to the Renaissance*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Forset, Edward, 1969, *A Comparative Discourse of the Bodies Natural and Politique and A Defence of the Right of Kings*, Farnborough: Gregg International Publishers Limited.
- Gil Harris, Jonathan, 1998, *The Foreign Bodies and the Body Politic: Discourses of Social Pathology in Early Modern England*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hale, David George, 1971, *The Body Politic. A Political Metaphor in Renaissance English Literature*, Hague: Mouton.
- Hanham, Alison, 1999, "Text and Subtext: Bishop John Russell's Parliamentary Sermons 1483-1484", in *Traditio* 54, 301-322.
- Kantorowicz, Ernst H., 1997, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press.
- Le Goff, Jacques/ Truong, Nicolas, 2003, *Une histoire du corps au Moyen Age*, Paris: Liana Levi.
- Lubac, Henri de, 1948, *Corpus mysticum: l'eucharistie et l'église au Moyen Age*, Paris: Montaigne.
- Musolff, Andreas, 2010, *Metaphor, Nation and the Holocaust: The Concept of Body Politic*, London and New York: Routledge.
- Passerin D'Entrèves, Alexandre, 1959, *The Medieval Contribution to Political Thought*, New York: The Humanities Press.

- Platon, Alexandru-Florin, 2000, *Societate și mentalități în Europa medievală. O introducere în antropologia istorică*, Iași: “Alexandru Ioan Cuza” University Press.
- Sălăvăstru, Andrei, 2014, “The English Body Politic: The Role of a Metaphor in Renaissance English Political Theory”, in *Communication, Context, Interdisciplinarity*, Iulian Boldea (ed.), Târgu Mureș: Petru Maior University Press, 336-345.
- Shogimen, Takashi, 2008, “Treating the Body Politic: The Medical Metaphor of Political Rule in Late Medieval Europe and Tokugawa Japan”, in *The Review of Politics* 70, 77-104.
- Skinner, Quentin, 2002, *The Foundations of Modern Political Thought: The Renaissance*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin, 2004, *The Foundations of Modern Political Thought: The Age of Reformation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sommerville, J.P., 1999, *Royalists and Patriots. Politics and Ideology in England 1603-1640*, London and New York: Routledge.
- Ullmann, Walter, 1968, *A History of Political Thought: Middle Ages*, Harmondsworth: Penguin Books.



## HASTENING THE PAROUSIA IN THE ROMANIAN TRANSLATIONS OF 2 PETER 3:12\*

Laurențiu MOȚ  
Institutul Teologic Adventist (Cernica), Romania  
*mtlaurentius@gmail.com*

**Résumé** Le présent étude a pour but l'analyse de l'expression grecque προσδοκῶντας καὶ σπεύδοντας τὴν παρουσίαν τῆς τοῦ θεοῦ ἡμέρας dans les traductions roumaines de 2 Pet 3:12. La tradition biblique en roumain comprend toute la gamme des significations présentes dans: les traductions vernaculaires anciennes et modernes. Il existe essentiellement trois traductions du participe σπεύδοντας : « hâtant à », « désirant » et « hâtant ». La dernière est devenue la plus présente dans les traductions modernes. Les œuvres lexicographiques grecs du NT oscillent entre les trois options, mais les plus connus (e.g., BDAG, LOUW-NIDA) favorisent la forme transitive (« hâtant »). Cette forme surgit quelques questions, abordées dans notre recherche : (1) la traduction la plus adéquate du gr. σπεύδοντας exige la forme transitive ? (2) dans quelle mesure l'église peut-elle déterminer (hâter ou retarder) l'avènement du jour de Dieu ? (3) le jour de Dieu est un événement fixe ou flexible ? (4) le jour de Dieu est conditionné? La réponse à la première question est offerte par les traductions modernes, qui traduisent σπεύδοντας par « hâtant », tandis que « le jour de Dieu » est complément d'objet. La conclusion s'appuie sur des arguments lexicaux, syntaxiques et discursifs. La réponse à la deuxième question vient de l'analyse du contexte littéraire. L'église ne peut que se hâter en anticipation du jour de Dieu. La réponse à la troisième et à la quatrième question est en concordance avec la réponse antérieure : le jour de Dieu est fixé, mais en même temps conditionné. Cela signifie qu'il a établi le jour de la Parousie et cela ne peut pas être changée. Toutefois, Dieu a pris en considération le moment où les conditions seraient remplies. En conclusion, la seule chose que l'église peut faire en anticipation de la Parousie est d'être préparée spirituellement et active du point de vue missionnaire.

**Mots-clés** : hâte, retard, jour de Dieu, Parousie, 2 Pet 3:12, traduction, roumaine.

### 1. Translations of προσδοκῶντας καὶ σπεύδοντας τὴν παρουσίαν τῆς τοῦ θεοῦ ἡμέρας

The Romanian translations must be analyzed in the context of the shift from the older to the modern vernacular versions of the Bible. Some of the most important older translations include the *Vulgate*, the Coptic (Sahidic and Bohairic), Tyndale, Luther, Geneva, and the KJV. All these consider that the participle σπεύδοντας

---

\* *Hâtant la Parousie dans les traductions roumaines de 2 Pet 3:12.*

means “hastening” and they rendered it intransitively. With some stylistic variations, the resulting translation of the phrase in 2 *Pet* 3:12 is “waiting for and hastening towards the coming of the day of God.”<sup>1</sup> The second rendition found in the older translations is present in Peshitta,<sup>2</sup> which conveys σπεύδοντας as “desiring.” The older translations focused univocally on the attitude of the believer towards an immutable day – the day of God. In this vein, the divine day is static and the ones “moving” are the Christians. However, things change with the rise of modern translations.

In modern times, the participle σπεύδοντας is rendered as “hastening towards” in a few bible versions including MGK (modern Greek katharevousa), Webster, and Young’s literal translation.<sup>3</sup> The Peshitta translation of σπεύδοντας as “desiring” virtually disappeared. In its stead, a new rendition comes to light, as modern Greek, English, French, German, Spanish, and Italian translations demonstrate. They put forward the transitive interpretation of σπεύδοντας, “hastening,” with “the day of God” as direct object.<sup>4</sup> With very few exceptions, modern translations discarded

<sup>1</sup> (1) “expectantes et *properantes* in adventum Dei diei” – waiting for and hastening towards the coming of the day of God (VUL); (2a) Literal translation from Sahidic: “expecting and hastening toward the presence of the day of God” (NT COPT. 1911: 104-105); (2b) Bohairic: “Gazing out in [an] haste forward to the day of the coming of the Lord” (NT COPT. 1909: 85); (3) “Looking for and hastening unto the coming of the day of God” (TNT, Tyndale, 1534; PNT, Bishop’s New Testament, 1595; Geneva Bible, 1599; KJV); (4) “daß ihr wartet und eilet zu der Zukunft des Tages des Herrn” (Luther 1545).

<sup>2</sup> Peshitta: “expecting and *desiring* the coming of the day of Aloha” (ETH, Etheridge Translation of the NT Peshitta, 1849).

<sup>3</sup> (1) προσμένοντες καὶ σπεύδοντες εἰς τὴν παρουσίαν τῆς ἡμέρας τοῦ Θεοῦ, “waiting for and hastening towards the coming of the days of God” (MGK, Greek Vamvas Bible, 1850); (2) “Looking for and hastening to the coming of the day of God” (WEB, Webster, 1833); (3) “waiting for and hastening to the presence of the day of God” (YLT, Young’s Literal Translation, 1862).

<sup>4</sup> (1) Προσδοκῶντας καὶ ἐπισπεύδοντας τὴν παρουσία τῆς ἡμέρας τοῦ Θεοῦ – “Waiting for and hastening onward the coming of the day of God” (MET, Metaglottisis modern Greek version, 2004); (2) “waiting for and hastening the coming of the day of God” (RSV); (3) “looking for and hastening the coming of the day of God” (NAS); (4) “as you look forward to the day of God and speed its coming” (NIV); (5) “as you wait for the Day of God and work to hasten its coming” (CJB); (6) “tandis que vous attendez et hâtez l’avènement du jour de Dieu” (LSG; French Louis Segond; 1910; NEG, Nouvelle Edition Geneve, 1979); (7) “Vous qui attendez et qui hâtez la venue du jour de Dieu” (TOB, French Traduction Oecuménique de la Bible, 1988); (8) “dadurch, daß ihr erwartet und beschleuniget die Ankunft des Tages Gottes” (SCH, German Schlachter Version, 1951); (9) “Wartet auf den Tag Gottes und beschleunigt seine Ankunft” (ZUR, Zürcher Bibel, 2007, 2008); (10) “attendendo e affrettando la venuta del giorno di Dio” (CEI, La Sacra Bibbia della Conferenza Episcopale Italiana); (11) “mentre attendete e affrettate la venuta del giorno di Dio” (NRV, La Sacra Bibbia Nuova Riveduta, 1994). See also NET, NLT.

the renditions that were frequent in the past and introduced a new tradition within which the day of God seems to be flexible and, to a certain degree, dependent upon the believers on earth.

Interestingly enough, Romanian translations of the NT cover both the older and the modern translations. The intransitive rendition of *σπεύδοντας* is present in the first NT ever printed in Romanian (1648), in a version produced in Iași and published in 1874, and the translation called “Fidela”, released in 2014, which is heavily indebted to the *Vulgate* and KJV.<sup>5</sup> The interpretation of *σπεύδοντας* as “desiring,” like in *Peshitta*, is present in Romanian already in the Bible printed in Blaj, in 1795, in one of the main orthodox translations (called “Sinodală”, 1914), and even in the translation of Dumitru Cornilescu (1891-1975), the most widespread protestant translation, in editions before 1921.<sup>6</sup> The most preferred translation of *σπεύδοντας* in Romanian is, however, the transitive “hastening.” This is as old as the Bible from Bucharest (1688) – the first Bible printed in Romanian, translated following the Greek text of *Septuagint* – and found its place in modern orthodox, catholic, protestant and inter-confessional translations.<sup>7</sup>

## 2. NT Greek Lexicons

The lexicons are divided upon the meaning of *σπεύδοντας* in *2 Pet* 3:12. In BDAG: 938, the participle is taken as “to cause something to happen or come into being by

<sup>5</sup> (1) “Așteptându și *grăbind* spre venirea zilei lui Dumnezeu” – “Waiting for and hastening unto the coming of the day of God” (*Noul Testament*, Bălgrad, 1648); (2) “Asceptându și *grăbindu-vă* spre venirea zilei lui Dumnezeu” – “Waiting for and hastening unto the coming of the day of God” (*Sănta Scriptură*, 1922, reproducă după Traducerea de Iași, 1874); (3) “Așteptând și *grăbindu-vă* spre venirea zilei lui Dumnezeu” – “Waiting for and hastening unto the coming of the day of God” (Biblia “Fidela”, 2014). On the Romanian Bibles mentioned here and *infra*, see the description and bibliography of Munteanu (2013).

<sup>6</sup> (1) “Ca să așteptați și să *doriți să fie mai degrabă* venirea zilei Domnului Dumnezeu” – “In order to wait for and desire the soon coming of the day of the Lord God” (Biblia de la Blaj, 1795); (2) “Așteptând și *dorind a fi mai degrabă* venirea zilei lui Dumnezeu” – “Waiting for and desiring the soon coming of the day of God” (Biblia Sinodală, 1914); (3) “Să așteptați și să *doriți să vină mai degrabă* ziua aceea a Domnului” – “To wait for and desire the soon coming of that day of the Lord” (*Noul Testament Cornilescu*, 1920).

<sup>7</sup> (1) “Așteptând și *sîrguind* venirea zilei lui Dumnezeu” – “Waiting for and hastening the coming of the day of God” (Biblia de la București, 1688); (2-6) “Așteptând și *grăbind* venirea zilei lui Dumnezeu” – “Waiting for and hastening the coming of the day of God” (Nițulescu, 1874; Cornilescu, 1924; Noua traducere literală, 2001; Noua Traducere Românească, 2006; Biblia catolică, 2-13; Noul Testament, SBIR 2014); (7-10) “Așteptând și *grăbind* venirea zilei Domnului” – “Waiting for and hastening the coming of the day of the Lord” (Gala Galaction, 1939; Biblia sinodală, 1968; Biblia ortodoxă cu trimiteri, 1982; Bartolomeu Anania, 2001).

exercising special effort.” THAYER, *s.v.* σπεύδω, attributes to the same participle the meaning “to desire earnestly.” FRIBERG: 353 oscillates between: “urge on, be eager for, cause to happen soon.” For MOUNCE: 1273, the semantic range of σπεύδοντος in *2 Pet* 3:12 falls somewhere in between “to urge on, impel, quicken; to quicken in idea, to be eager for the arrival of.” ZODHIATES, *s.v.*, interprets σπεύδω as “to hasten after something, to await with eager desire.” LOUW-NIDA: 663 states that the significance of the participle in *2 Pet* 3:12 is “‘making the day of God come soon’ or ‘hurrying up the day of God.’” They also say that another possible shade is “doing your best to cause.” EDNT: 264 states: “It is transitive only in *2 Pet* 3:12: ‘waiting for and *earnestly desiring* (προσδοκῶντας καὶ σπεύδοντας) the coming of the day of God.’” The differences in translation may reflect the difference in the opinions of the lexicographers. At the same time, the modern translations bear the mark of the high esteem BDAG and LOUW-NIDA are held in. Hence, the most common rendition: “waiting for and hastening the coming of the day of God.”

### 3. Questions of Research

If this assertion were in reference to God it would need no clarification. God is sovereign over time so He is the one intervening and bringing history to its end. For instance, *Sir* 36:7 begins with σπεύσον καιρόν – hasten the time, which is a supplication of Israel addressed to God to put an end to the domination of her adversaries and save His people like in the times of old. But with the believers as subject of the hastening, several questions need to be addressed: (1) is σπεύδοντας to be translated transitively; (2) to what extent can the church determine (hasten or delay) the coming of the day of God; (3) is the day of God a fixed or a flexible event; (4) is the day of God conditional?

### 4. A Review of Opinions

#### 4.1. Older Commentaries: *Desiring for the Day of the Lord*

Old commentaries seem to follow the old translations. Thus, in accordance with his own translation, LUTHER WORKS (*ad loc.* Logos 4) considers that “hastening” refers to the Christian’s keenness in preparing for Parousia,<sup>8</sup> since that day is imminent.

<sup>8</sup> Davids (2006: 290) considers that the expressions “the day of the Lord” (*2 Pet* 3:10), “the day of God” (*2 Pet* 3:12) are, for Peter, references “to the same eschatological event, which is also spoken of as the ‘coming’ or ‘Parousia’ of Christ (*2 Pet* 1:16; 3:4).” The unusual (to the NT) character of the expression itself may result in the conclusion that since the Father and the Son are not one and the same, so it is with the days of God and the Lord. “Nonetheless, the coming of God’s day is inseparable from the future coming of Christ. When Christ comes, the day of God will commence, this world will be destroyed, and a new one will be instituted” (Schreiner 2007: 390).

Calvin holds that the two participles (προσδοκῶντας καὶ σπεύδοντας) are interdependent, resulting in one whole construct with the meaning “to wait hastily.” The contradictory character of this construct is analogous to the Latin adage *festina lente*, Calvin infers. By “waiting for,” Peter “refers to the endurance of hope; and he sets hastening in opposition to topor; and both are very apposite. For as quietness and waiting are the peculiarities of hope, so we must always take heed lest the security of the flesh should creep in; we ought, therefore, strenuously to labor in good works, and run quickly in the race of our calling” (CALVIN, COMM., *ad loc.* Logos 4). WESLEY (*ad loc.* Logos 4) seems to anticipate the modern mainstream view when he states that we can hasten the day of God by “earnest desires and fervent prayers.” These prayers do not seem to be a direct means by which one could determine the Parousia to come faster. It is however a metaphor of intensive desire, which would lead one to hasten the fulfillment of the desire if in his or her power (Demarest 1865: 213).

#### 4.2. Modern Commentaries: Aspects of Hastening the Parousia

Commentators endeavored to find out whether Peter supports the idea that the coming of God’s day is solely in His hand or Christians could make it come more quickly. By the end of the 19<sup>th</sup> century, it became clear for most commentators<sup>9</sup> that the believers can hasten the Parousia by growing in holiness and missionary effort (*e.g.*, Williams 1888: 110).<sup>10</sup> Some scholars argue for this from the standpoint of the Jewish background, which is in favor of such a scenario: “In Rabbinic literature there are references attesting to the belief that repentance does bring in the end. A passage from 2 Clement (12.6) cites a statement from Jesus to the effect that when Christians live

<sup>9</sup> But see Robertson (1997: *ad loc.* Logos 4). The grammarian explains that σπεύδοντας usually means ‘to hasten’ and rarely it is transitive “as here either (preferably so) ‘to hasten on the parousia’ by holy living (*cf.* 1 Pet 2:12), with which idea compare *Matt* 6:10 and *Acts* 3:19f., or to desire earnestly (*Is* 16:5).” The Lutheran theologian R.C.H. Lenski considers that any translation that would suggest “hastening” to be a human action seems to downplay the doctrine of the Bible: “We need not labor the sense by taking σπεύδω in the sense of ‘hasten,’ speed up the coming of the day of the Lord, so that it will come sooner than it would otherwise come. We question whether the holy conduct of Christians can hasten the Day of Judgment, whether this is the teaching of the Bible. The decline of faith and the coldness of love would have more of a tendency to hurry the day along. This verb is widely used in the sense of ‘to be eager’ [...], which fits perfectly here as an intensifying synonym of ‘expecting’ ” (Lenski 1966: 348).

<sup>10</sup> “Hastening the Coming.” The Church may be said to bring the day nearer when it prays “Thy Kingdom come.” And not prayer only, but the “holy behaviours and pieties” of God’s children, which promote the repentance of the ungodly (1 Pet 2:12), are a condition of the coming of the Kingdom, and prepare the Lord’s way” (Bigg 1901: 298).

godly lives and refrain from sexual impurities, then the kingdom of God will come” (Arichea/ Hatton 1993: 158-159).<sup>11</sup> Others argue for the transitive rendition of *σπεύδοντες* based on intertextual arguments. One of the best summaries of these evidences is found in Kistemaker/ Hendricksen (1953-2001: 338-339):

Peter is saying that we have a vital part in shortening the time set for the coming of God’s day. This saying corresponds with the ancient prayer the church has prayed since the first century: *Maranatha*, ‘Come, O Lord!’ (1 Cor 16:22; also see Rev 22:20). Furthermore, it harmonizes with the petition *your kingdom come* (Matt 6:10, Luke 11:2). In his discourse on the last day Jesus instructs his followers to proclaim the gospel to all nations, “and then the end will come” (Matt 24:14). And last, Peter exhorts Christians “to live holy and godly lives” to speed the coming of God’s day. When Peter addresses a crowd of people after healing the crippled beggar at the temple, he tells the people to repent in order to hasten the coming of Christ (Acts 3:19-21). [...] Peter writes that God delays the coming of the day of the Lord because God wants “everyone” to come to repentance (v. 9). Accordingly, if we wish to speed the coming of God’s day, we should evangelize the world. When we bring the last of God’s children to faith and repentance so that his house may be full (Luke 14:23), then the end comes.

Even though it was clear that the church could influence the divine eschatology, opinions were divided upon collateral aspects. For instance, for some, this hastening would not contradict the fact that “the day was fixed in the purpose of God” (*ibid.*). But for others (Lange *et al.* 2008: 47) it would. Others instead prefer to keep the immutability of God’s day and the human determination of it in a balance. Bauckham (2002: 325) speaks about both human and divine point of view. God’s sovereignty fixed the Day, but the human contribution was taken into consideration for that divine decision. From a human perspective, repentance can hasten the coming of the end, yet the final decision is God’s who considers the human involvement.<sup>12</sup> Though Schreiner (2007: 390-391) agrees with Bauckham, he prefers to highlight the human part: “such teaching must never cancel out the call to live godly lives and the teaching that our prayers and godliness can speed his coming. We must not fall prey to rationalism that either squeezes out divine sovereignty or ignores human responsibility. Both of them must be held in tension, and here the accent falls on what human beings can do to hasten the day of God.”

<sup>11</sup> For supplementary arguments from Syriac *Apocalypse of Baruch*, Pseudo-Philo, Barnabas, Jerusalem Talmud, The Cairo Geniza, Babylonian Talmud: tractate *Sanbedrin* and *Baba Bathra*, *Midraš Rabbah* On Canticles, Babylonian Talmud tractate *Yoma*, *Shepherd of Hermas*, and *Similitudes*, see Bauckham (2002: 325) and Davids (2006: 290-291).

<sup>12</sup> Walls/ Anders (1999: 143) see the timing of the Parousia as somewhat related to the spiritual growth of the church but venture not to explain more what they consider to be a mystery.

## 5. Σπεύδω in a Pragmatic Context

In order to grasp the meaning of a certain word it is not enough to consult lexicon, a dictionary, or interpret the morphology or syntax of the word, and based on these, to choose the definition which seems most appropriate to us. All these instruments or exercises are good, but modern linguistics draws attention to pragmatics, which is language in context. Ideally, what the exegete needs to do is to check every single occurrence of the word in a corpus, which is relevant to the text he studies, and check the behavior of the word in its various contexts. Only after these, he can approach the term under study and its particular context.

Σπεύδω records 72 hits in LXX, Apocrypha, and the NT. Whenever the meaning is intransitive the following features are present in the syntax and discourse: (1) σπεύδω is followed by another verb, which shows what action is done in speed,<sup>13</sup> (2) if σπεύδω is finite, and the second verb is also finite, then the two verbs are linked by καί or another conjunction,<sup>14</sup> (3) when σπεύδω is finite, and the second verb is a participle or an infinitive (or the other way around), the conjunction is usually missing,<sup>15</sup> (4) the direct object is either missing or is always related to the second verb which is in connection to σπεύδω.<sup>16</sup> Apparently, none of these features are present in the wording in 2 *Pet* 3:12.

<sup>13</sup> E.g., Σπεύσον καὶ φύρασον τρία μέτρα σεμιδάλεως καὶ ποίησον ἐγκρυφίας (*Gen* 18:6), ἔσπευσαν καὶ καθεῖλαν ἕκαστος τὸν μάριππον αὐτοῦ (*Gen* 44:11), σπεύσας Μωυσῆς κύψας ἐπὶ τὴν γῆν προσεκύνησεν (*Ex* 34:8), Αβδίου ἔσπευσεν καὶ ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ καὶ εἶπεν (*3 Kgs* 18:7), ἔσπευσαν καὶ ἔλαβον ἕκαστος τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ (*4 Kgs* 9:13), σπεύσατε καὶ πέμψατέ τινας (*2 Mac* 11:37), σπεύσον καὶ ἔξελθε ἐν τάχει (*Acts* 22:18), etc.

<sup>14</sup> E.g., ἔσπευσεν Αβρααμ ἐπὶ τὴν σκηνὴν πρὸς Σαρραν καὶ εἶπεν αὐτῇ (*Gen* 18:6), σπεύσον οὖν τοῦ σωθῆναι (*Gen* 19:22), ἔσπευσεν ὁ λαὸς καὶ διέβησαν (*Jos* 4:10), ἔσπευσεν Αβιγαια καὶ ἔλαβεν διακοσίους ἄρτους (*1 Kgs* 25:18), ἔσπευσεν καὶ κατεπήδησεν ἀπὸ τῆς ὄνου καὶ ἔπεσεν ἐνώπιον Δαυὶδ ἐπὶ πρόσωπον αὐτῆς (*1 Kgs* 25:23), εἰ μὴ ἔσπευσας καὶ παρεγένου εἰς ἀπάντησίν μοι (*1 Kgs* 25:34), etc.

<sup>15</sup> E.g., σπεύσασα καθεῖλεν τὴν ὕδριαν αὐτῆς (*Gen* 24:46), σπεύσας Μωυσῆς κύψας ἐπὶ τὴν γῆν προσεκύνησεν (*Ex* 34:8), σπεύσαντες ἐνέπρησαν τὴν πόλιν ἐν τυρί (*Jos* 8:19). But, σπεύσαντες ὄυν ἀνάβητε (*Gen* 45:9), διαβαίνων σπεύσον (*2 Kgs* 17:16), ὁ βασιλεὺς Ροβοὰμ ἔσπευσεν τοῦ ἀναβῆναι εἰς τὸ ἄρμα τοῦ φυγεῖν εἰς Ἱερουσαλὴμ (*2 Chr* 10:18), ἐνιαυτὸν κατ' ἐνιαυτὸν καὶ σπεύσατε λαλήσαι (*2 Chr* 24:5), σέσωκας τὴν ψυχὴν σου σπεύσασα καταβῆναι εἰς πρόσωπον τοῦ κυρίου ἡμῶν (*Jdt* 10:15), σπεύσας κατάβηθι (*Luke* 19:5), σπεύσας κατέβη (*Luke* 19:6), etc.

<sup>16</sup> E.g., ἔσπευσεν καὶ καθεῖμεν τὴν ὕδριαν ἐπὶ τὸν βραχίονα αὐτῆς καὶ ἐπότισεν αὐτόν (*Gen* 24:18), ἔσπευσεν καὶ ἔξεκένωσεν τὴν ὕδριαν (*Gen* 24:20), τότε ἔσπευσαν ἠγεμόνες Ἐδωμ καὶ ἄρχοντες Μωαβιτῶν (*Ex* 15:15), ἔσπευσεν καὶ ἔξῆθεν (*Jos* 8:14), ἔσπευσεν ἀνὴρ Βενιαμιν καὶ εἶδεν (*Jdg* 20:41), σπουδῆ ἔσπευσαν ἰσχυροὶ αὐτοῦ (*Jdg* 5:22), ὁ ἄνθρωπος σπεύσας εἰσῆλθεν καὶ ἀπήγγειλεν τῷ Ἡλὶ (*1 Kgs* 4:14), ὁ ἄνθρωπος σπεύσας προσῆλθεν πρὸς Ἡλὶ καὶ εἶπεν αὐτῷ (*1 Kgs* 4:16), σπεύσον καὶ μὴ στής (*1 Kgs* 20:38),

There are only a couple of examples where σπεύδω has a direct object: (1) σπεύσον καιρὸν – “hasten the time” (*Sir* 36:7) and (2) σπεύδων δικαιοσύνην – “hastening righteousness” (*Isa* 16:5). As mentioned before, the first example represents a prayer of Israel for God to hasten the time of intervention on their behalf. It seems less problematic than *2 Pet* 3:12. The second example is related, for the prophet Isaiah evokes the justice of God, nervously awaited to unleash sooner. In light of all the usages mentioned above, it seems clear that προσδοκῶντας καὶ σπεύδοντας τὴν παρουσίαν τῆς τοῦ θεοῦ ἡμέρας must be translated as most modern translations do: “waiting for and hastening the coming of the day of God.” The intransitive translation of σπεύδω, though amply present in Hellenistic Greek, is possible only in the conditions already referred to, which are not fulfilled in *2 Pet* 3:12. Also, the translation “desiring” is not supported by the usages in LXX, Apocrypha, and the NT.

## 6. The Literary Context of *2 Pet* 3:12

To what extent is the church responsible for the sooner coming of the day of God is the second question of this study, to be answered through the analysis of the literary context of *2 Pet* 3. That the participle σπεύδοντας is problematic when it is taken transitively seems to be shown first by the fact that codex  $\aleph$  omits it. In order to understand what Peter really intended with the hortatory phrase προσδοκῶντας καὶ σπεύδοντας τὴν παρουσίαν τῆς τοῦ θεοῦ ἡμέρας, the reader needs to consider the context. Everything Peter writes from *2 Pet* 3:5 onward is for addressing the doubts expressed by the scoffers in the last days (ἐπ’ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν), detailed in vv. 3-4. These scoffers (ἐμπῶνται) bring in two problems: one that is behavioral and one of comprehension and faith. While they behave as driven by their own lusts (κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι), they call into question the promise of Christ’s return (ποῦ ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία τῆς παρουσίας αὐτοῦ;), seemingly having no interest in experiencing anything other than the *status quo* of their demeanor. Their argument that the promise is far from certain comes from the following rationale: ἀφ’ ἧς γὰρ οἱ πατέρες ἐκοιμήθησαν, πάντα οὕτως διαμένει ἀπ’ ἀρχῆς κτίσεως – “for ever since our fathers have fallen asleep, all things remain thus from the foundation of creation.”<sup>17</sup> If this is a genuine epistle of Apostle Peter,<sup>18</sup> then it is

---

σπεύδε καὶ δεῦρο (*1 Kgs* 23:27), ὁ πατήρ ἡμῶν Ἀβραὰμ ἔσπευδεν τὸν ἐθνοπάτορα υἱὸν σφαγιάσαι (*4 Mac* 16:20), ἦλθαν σπεύσαντες καὶ ἀνεύραν τὴν τε Μαριὰμ καὶ τὸν Ἰωσήφ (*Luke* 2:16), etc.

<sup>17</sup> Unless otherwise specified, all translations from Greek are mine.

<sup>18</sup> In spite of the claim in *2 Pet* 1:1; 13-16, that Peter is the author, modern scholarship (e.g., McCruden 2010: 596-598) dismisses it on the grounds of: (1) its Greek language, too good for a fisherman, (2) the false teaching, seemingly too gnostic, hence late, (3) Paul’s



curious that about 30 years after the ascension of Jesus,<sup>19</sup> doubts about the assurance of His return are strong and visible enough to require a whole chapter in the NT. This also shows a difficulty in passing the faith in His return from the first to the second generation.

Peter confutes the scoffers with five arguments. The first one is delineated in vv. 5-6. Peter states that these opponents want to overlook (λανθάνει γὰρ αὐτοὺς τοῦτο θέλοντας) that the world, made to come out of water by the word of God, was destroyed by water. The implication here is that since a global destruction of the earth was possible before, it may happen any time in the future. On this, Peter builds the second argument in v. 7. The present heaven and earth are stored up (τεθησαυρισμένοι) and kept, by the same word of God, for the Day of Judgment and destruction of the wicked. The world before the Flood and the world after are no different. The two paradigms are identical, only that the present world heads for its destruction. In the Flood, like in the last destruction of the earth, it was the word of God which stopped preserving the planet.

The third argument relies on a paraphrase of *Psa* 89:4: χίλια ἔτη ἐν ὀφθαλμοῖς σου ὡς ἡ ἡμέρα ἢ ἐχθές ἢ τις διήλθεν καὶ φυλακὴ ἐν νυκτί – “1000 years in Your eyes are like the day of yesterday, which has passed, and as a watch in the night.” Peter states in v. 8: μία ἡμέρα παρὰ κυρίῳ ὡς χίλια ἔτη καὶ χίλια ἔτη ὡς ἡμέρα μία. In *Psa* 89, by his statement, Moses wanted to illustrate the depth between the divine eternity and human transience. Peter’s intent is to affirm that temporal calculations have no logic in light of God’s permanence. Indeed, a lot of time has passed since the ancestors have fallen asleep and the day of Christ’s return has not come. Yet, the point is not how much time God’s people still have until the promise is fulfilled. The point is rather that their lives are very short. And, based on what Moses said, in light of God’s eternity, their lives are like yesterday. But not only in light of God’s eternity are they like yesterday, but also in the perspective of God’s wrath against their lawlessness (*Psa* 90:7-8; LXX, 89:7-8). In other words, what they are supposed to count (ἐξαριθμησασθαι, *Psa* 90:12; LXX, 89:12) is the days of their lives, not the time until the judgment will come upon them. Here is where the fourth argument comes into play.

In v. 9, Peter gives a straightforward answer to the delay hypothesis, which was raised by the scoffers in v. 4: οὐ βραδύνει κύριος τῆς ἐπαγγελίας, ὡς τινες

---

letters considered Scripture, phenomenon expected to have happened much later, (4) references to the death of our fathers, which allegedly indicates lateness, and (5) features of pseudonymity. Carson/ Moo (2005: 658-663) answer satisfactorily to all these objections.

<sup>19</sup> Even though Peter speaks about the scoffers in future tense (ἐλεύσονται) in v. 3, it becomes clear in v. 9 that the issue is current, as he writes in the present tense τινες βραδύτητα ἡγούνται – “some consider slowness”.

βραδύτητα ἡγοῦνται, ἀλλὰ μακροθυμεῖ εἰς ὑμᾶς, μὴ βουλόμενός τινας ἀπολέσθαι ἀλλὰ πάντας εἰς μετάνοιαν χωρῆσαι. The text reads: “The Lord is not slow in fulfilling the promise, as some understand slowness,<sup>20</sup> but He is patient toward you, not wishing to destroy anyone, but wishing all to come to repentance.” Peter elaborates on the context of Moses’ ἐπίστρεψον κύριε ἕως πότε (*Psa* 90:13; LXX, 89:13) suggesting that the reason why God did not answer this request of returning is that He wants as many as possible to be saved. Johnston highlights a relationship between the mentioning of Noah’s flood (vv. 5-6) and the argument of the divine forbearance (v. 9). He points out that God patiently waited in the Noah’s days. “But the unspoken implication is that He does not wait forever, for the Flood did come” (Johnston 1995: 173).<sup>21</sup>

If this is not enough, Peter adds a fifth argument in favor of Christ’s return, which is comprised in the metaphor of the thief (v. 10). As the burglar has no intention to draw attention upon his intrusion, so the coming of Jesus needs not be expected to be noted by those who do not expect it. For this category, God’s day will break through without notification.

Considering the certainty of the promise of Christ’s return, Peter proceeds to exhort his readers with regards to certain practical aspects of faith in vv. 11-14. In contrast with the scoffer’s evil desires (v. 3), those who believe in the return of Christ must be characterized by “holy conduct” (ἁγία ἀναστροφὴ) and “godliness” (εὐσεβεία).<sup>22</sup> The flow of the discourse in vv. 12-14 brings out a couple of interesting parallels. The day of God will cause the heavens and the actual elements to be burned by fire and will bring about the fulfilment of the promise that a new heaven and a new earth will thereafter be inaugurated. Since righteousness dwells in this new creation, a thorough preparation is paramount prior to that day.

---

<sup>20</sup> It appears that the scoffers reckon the falseness of the Parousia promise on account of its delay (3:9a); henceforth, this group claimed that God’s word and sovereignty are at stake. Neygrey (2008: 239) identifies possible Epicurean and Platonic backgrounds. “Epicureans used the delay of divine judgment as a formal argument against the doctrine of God’s providence in the world. In Plutarch’s *The Delay of Divine Judgment*, the characters cite the slowness of retribution as the most telling argument against the traditional doctrine: ‘The delay [*bradytēs*] and procrastination of the Deity in punishing the wicked appears to me the most telling argument by far’ (548C); ‘[...] his slowness [*bradytēs*] destroys belief in providence’ (549B).”

<sup>21</sup> As Johnston (1995: 173) also points out, these limits of divine patience reflect the mosaic self-revelation of God in *Ex* 34:6-7. God is extremely patient, on the one hand, but He does punish the unrepentant guilty.

<sup>22</sup> “Godly lives are related to and grounded in eschatology. Those who disregard the future cosmos will not live well in the present one” (Schreiner 2007: 389); see also Perkins (1995: 191).

This preparation is depicted through two pairs of verbs: προσδοκάω/ σπεύδω and προσδοκῶ/ σπουδάζω. Due to the theological difficulty of προσδοκῶντας καὶ σπεύδοντας τὴν παρουσίαν τῆς τοῦ θεοῦ ἡμέρας (v. 12),<sup>23</sup> but more importantly, based on the verbal parallels in the passage, one may suspect here a hyperbaton,<sup>24</sup> a misplacement of words. This was one of the permitted *schemata* (Lausberg 1998: 233-234), not to be confounded with a real solecism by metathesis, which had no excuse from a grammatical point of view. The words may seem misplaced, as Peter might have wanted to write: προσδοκῶντας καὶ σπεύδοντας τὴν παρουσίαν τῆς τοῦ θεοῦ ἡμέρας “waiting for the coming of the day of God and hastening [intransitive].” Since, in the second part of v. 12, he explains in a subordinate clause what the day of God brings placing the phrase καὶ σπεύδοντας after the explanatory clause would have made the whole paragraph sound awkward. Therefore, the present form seems a good choice as it serves its purpose well enough.

Supposing that we have a neat style and there is no hyperbaton here, and that Peter really wanted to say that the believers can hasten the Parousia, this hastening is further explained in v. 14. This last verse is a sort of repetition of the picture in v. 12 with a slight and significant change. He writes: τὰτα προσδοκῶντες σπουδάσατε ἄσπιλοι καὶ ἀμώμητοι αὐτῷ εὐρεθῆναι ἐν εἰρήνῃ. From a lexical point of view, the shift from σπεύδω to σπουδάζω is of little importance. The contribution of the v. 14 to the understanding of the v. 12 is visible, however, at the level of syntax. Verse 14 reveals that for Peter to hasten the Parousia (transitive) means to hasten oneself (intransitive) to be found blameless and in peace with God, as repentance is the reason why time extended so much (v. 9). Apparently, in v. 14 Peter rephrases his thought in v. 12. In v. 12 he does not infer, as such, that the church can force God to come sooner. Yet, by hastening the process of their repentance, those waiting for the Parousia determine God to keep His promise and come, since they become ready. In the context of 2 *Pet* 3, the spiritual preparation seems to draw the extent to which the church can hasten the return of Jesus.

## 7. A Fixed, But Conditional Day

The last two questions of this study revolve around the issue of conditionality: whether Parousia is conditional and its time is already fixed or flexible. In order to answer these concerns, we need an intertextual study, which would inform the issues raised by 2 *Pet* 3:12. That God planned the day of Jesus’ return based on the fulfillment of

<sup>23</sup> From a rhetorical point of view, there is sense in the present form: “More than likely the relationship here is that of Amplification resulting in the sense that their waiting for the Day of God is not to be a passive waiting” (Black *et al.* 1992: 266).

<sup>24</sup> The hyperbaton is “an artificial misplacement of a word (or words) as opposed to natural word order” (Blass *et al.* 1961: 252). For examples from the NT see Robertson (1919: 423-424).

some conditions is clear, first, from *Matt* 24:14, καὶ κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν, καὶ τότε ἔξει τὸ τέλος – “and this gospel of the kingdom will be preached in all the inhabited world for testimony to all nations, and then the end will come.” The end is dependent on the proclamation of the gospel. Does this imply that the faster the church proclaims the message, the faster the end will come? Logically yes. However, the answer needs to be qualified. For us, the terms “world” and “nations” have synchronic overtones. We think horizontally and in terms of our time. But for the God of *2 Pet* 3:8 the world has also diachronic dimensions (*cf. John* 17:20-21, *Acts* 2:39). Therefore, a generation which was faithful in preaching the gospel, as the Christians in the apostolic times, may have hastened the Parousia, but certainly not for them. From a diachronic perspective, the world was much greater than they could have ever imagined.

When the church preaches the Gospel, the return of Jesus is hastened, but only God knows when the proclamation reaches its climax and comes to an end. From a human point of view, we will never know how many more people need to hear the good news of salvation, or if they heard it, how much time they are allotted by the long-suffering God to come to repentance and thus be saved.

Aside from the proclamation of the Gospel, there is one more condition that needs to be fulfilled, since it plays a direct role in the decision about when should Jesus come back. This is affirmed in *2 Pet* 3:9; 11-14, that the church is to be spiritually prepared for His coming. Parousia is depicted in the NT, in agricultural language, as the harvest (*e.g., Matt* 13:30; 39-40, *1 Cor* 15:23, *Rev* 14:15). God, as sower and gardener, has all interest in obtaining a plentiful crop (*cf. Isa* 5:1, 2, 4, *Luke* 13:8). Therefore, the time of the harvest is established when the results are optimal. Considering this, the Bible characters<sup>25</sup> who lived a life of faithfulness and obedience to God hastened the Parousia, in the sense that they were ready for it, yet they were not the beneficiaries (*cf. Heb* 11:40). This is because, like the concept of “world,” God’s “people” has a synchronic, but also, a diachronic dimension.<sup>26</sup> The point in all

---

<sup>25</sup> One could think of OT and NT bible figures such as Enoch, Elijah, Moises, Noah, Daniel, Job; the apostles, John the Baptist, his parents. About all these, the scriptures testify that they were righteous (not without weaknesses) in the sight of God.

<sup>26</sup> One could, for example, consider the case of the prostitute Rahab, initially meant presumably not to be born, had Israel been faithful and conquered Canaan right after the deliverance from Egypt. Yet, since Israel was unfaithful and unwilling to conquer Canaan, not only that Rahab gets born, but is spared from the destruction of Jericho, 40 years later, and made it into God’s people and the illustrious list in Hebrews 11 and of the descendants of Jesus. Only God can see His people from tomorrow. Maybe, it was not the will of God for Israel to bewilder in the desert for forty years. But He surely had a plan for Rahab.

these is that by proclaiming the Gospel to the world and preparing ourselves for heaven, we cannot control God's plans. Yes, God is pleased with it (preaching and spiritual preparation), and sad with the contrary, but we cannot make God dependent on the church.<sup>27</sup> God is sovereign.

Although the NT does not articulate a definitive statement regarding the immovability or flexibility of the day of Parousia, data suggests that the date might be settled. When Jesus said that Father knows about that day and hour (*Matt* 24:36, Περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης καὶ ὥρας οὐδεὶς οἶδεν [...] εἰ μὴ ὁ πατήρ μόνος), He probably meant that the time of the Parousia, though a mystery to the Universe, is known to (*i.e.*, established by) God. The same idea is repeated in *Acts* 1:7, which describes the Father as keeping times and seasons under His authority (χρόνους ἢ καιροὺς [...] ὁ πατήρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ). This suggests that the time when the kingdom comes is inaccessible, but not still to be decreed. God could set the date of the end of earth's history based on His foreknowledge, widely recognized in Scripture (*e.g.*, *Gen* 18:19, *Psa* 139:16, *Isa* 40:10, *Dan* 2:45; 10:14, *Rev* 4:1). He could foresee when the Gospel will be preached to the entire world and His people will be ready. And, thus God could establish the date when these conditions would be fulfilled. Therefore, to say today that by proclaiming the message of salvation and by being kept in readiness for meeting God, the people of God hastens the Parousia is somewhat distorted. At most, it can be said that the church hastened the Parousia in the foreknowledge of God. That is, the church influenced the decision of God by the time God took that decision. But in the present, the church can only hasten itself and become what God foresaw that it can be, from a missionary and spiritual point of view.

## 8. Conclusions

This study about hastening the Parousia in the Romanian translations of *2 Pet* 3:12 raised four questions. The first one was whether σπεύδοντας is to be translated transitively or intransitively. The findings proved that the transitive translation is correct, but the interpretation of the phrase as such makes much more sense if it is taken as intransitive. In other words, from a linguistic point of view, σπεύδοντας τὴν παρουσίαν τῆς τοῦ θεοῦ ἡμέρας means just this. But from the angle of the discourse, Peter seems to speak about the church's self-hastening to meet the conditions that God foresaw as being fulfilled by His people before Jesus is sent. This is also an answer to the second question, to what extent the church can determine (hasten or delay) the coming of the day of God. The church was taken into

---

Likewise, it is not God's will to delay the Parousia because of His people's lack of preparation. It may be the will of God, however, to wait for others.

<sup>27</sup> See what Johnston (1995: 176) says: "While God is sovereign, He takes the human response into account."

account when God set the date of Christ's return, which would mean that the church already hastened (or delayed) the Parousia. At present, the people of God could only put into practice (or step back from) the vision of God about them. In answer to the third and fourth questions, this study affirmed that the day of God is fixed and conditional. While God took into account the answer to His call and the involvement of the church, He is not dependent upon human beings. He is sovereign.

The Romanian translations of the NT appear to have been influenced to a certain degree by theological presuppositions when they chose the intransitive rendition of *σπεύδοντας* or a translation unrelated to the idea of haste. The translators may have wanted to avoid any interpretation that could present God's eschatological plans as determined by human frailty. At the same time, it should not be overlooked that prior translations played an important role in the decisions made when subsequent versions were undertaken.

## BIBLIOGRAPHY

### A. Sources and Reference Works

- BDAG = William Arndt, Frederick W. Danker, Walter Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3<sup>rd</sup> ed., Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000.
- NT COPT. 1909 = *The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect*, 4 vols., Oxford: Clarendon, 1898-1909.
- NT COPT. 1911 = *The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect*, vol. 7, Oxford: Oxford University Press, 1911.
- CALVIN, COMM. = John Calvin, *Calvin's Commentaries: 2 Peter: Commentaries on the Catholic Epistles*, Albany, OR: Ages Software, 1998.
- EDNT = Horst Robert Balz, Gerhard Schneider, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. III, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990.
- FRIBERG = Timothy Friberg, Barbara Friberg, Neva F. Miller, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, vol. IV, Grand Rapids, MI: Baker, 2000.
- LOUW-NIDA = Johannes P. Louw, Eugene Albert Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, vol. 1, 2<sup>nd</sup> ed., New York, NY: United Bible Societies, 1996.
- LUTHER, WORKS = Martin Luther, *Luther's Works, Vol. XXX: The Catholic Epistles*, edited by Jaroslav Jan Pelikan, Hilton C. Oswald and Helmut T. Lehmann, Saint Louis, MO: Concordia, 1999.
- MOUNCE = William D. Mounce, *Mounce's Complete Expository Dictionary of Old & New Testament Words*, Grand Rapids, MI: Zondervan, 2006.
- THAYER = Joseph Henry Thayer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1977.

WESLEY = John Wesley, *Wesley's Notes: Second Peter*, Albany, OR: Ages Software, 1999.

ZODHIATES = Spiros Zodhiates, *The Complete Word Study Dictionary: New Testament*, Chattanooga, TN: AMG, 2000.

## B. Secondary Literature

Arichea, Daniel C./ Hatton, Howard, *A Handbook on the Letter from Jude and the Second Letter from Peter*, New York, NY: United Bible Societies, 1993.

Bauckham, Richard J., *2 Peter, Jude* (Word Biblical Commentary 50), Dallas, TX: Word, 2002.

Bigg, Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Peter and St. Jude*. Edinburgh: T&T Clark, 1901.

Black, David Alan/ Barnwell, Katharine G.L./ Levensohn, Stephen H., *Linguistics and New Testament Interpretation: Essays on Discourse Analysis*, Nashville, TN: Broadman, 1992.

Blass, Friedrich/ Debrunner, Albert/ Funk, Robert Walter, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1961.

Carson, D.A./ Moo, Douglas J., *An Introduction to the New Testament*, 2<sup>nd</sup> ed., Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005.

Dauids, Peter H., *The Letters of 2 Peter and Jude* (The Pillar New Testament Commentary), Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006.

Demarest, John T., *A Commentary on the Second Epistle of the Apostle Peter*, New York, NY: A. Lloyd, 1865.

Johnston, Robert M., *Peter & Jude* (The Abundant Life Bible Amplifier), Boise, ID: Pacific Press, 1995.

Kistemaker, Simon J./ Hendriksen, William, *Exposition of the Epistles of Peter and the Epistle of Jude* (New Testament Commentary 16), Grand Rapids, MI: Baker, 1953-2001.

Lange, John Peter/ Schaff, Philip/ Fronmueller, G.F.C./ Mombert, J. Isidor, *A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Peter*, Bellingham, WA: Logos Research Systems, 2008.

Lausberg, Heinrich, *Handbook of Literary Rhetoric*, translated by Matthew T. Bliss, Annemiek Jansen, and David E. Orton, Leiden, Netherlands: Brill, 1998.

Lenski, R.C.H., *The Interpretation of the Epistles of St. Peter, St. John and St. Jude*, Minneapolis, MN: Augsburg Publishing House, 1966.

McCrudden, Kevin B., *2 Peter and Jude* (Blackwell Companion to the New Testament), David E. Aune (ed.), Blackwell Publishing Ltd, 2010.

Munteanu, Eugen, 2012, "A Brief History of the Romanian Biblical Tradition", in *Biblicum Jassyense. Romanian Journal for Biblical Philology and Hermeneutics* 3, 15-54.

Neyrey, Jerome H., *2 Peter, Jude: A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven, CT: Yale University Press, 2008.

Perkins, PHEME, *First and Second Peter, James, and Jude* (Interpretation, a Bible Commentary for Teaching and Preaching), Louisville, KY: John Knox, 1995.

Robertson, A.T., *Word Pictures in the New Testament*, Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997.

Robertson, Archibald Thomas, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, 3<sup>rd</sup> ed., London, England: Hodder and Stoughton, 1919.

Schreiner, Thomas R., *1, 2 Peter, Jude* (The New American Commentary 37), Nashville, TN: Broadman & Holman, 2007.

Walls, David/ Anders, Max, *I & II Peter, I, II & III John, Jude* (Holman New Testament Commentary 11), Nashville, TN: Broadman & Holman, 1999.

Williams, Nathaniel Marshman, *Commentaries on the Epistles of Peter* (An American Commentary on the New Testament), Philadelphia, PA: American Baptist Publication Society, 1888.



## **HOSEA 4 IN THE ROMANIAN BIBLE EDITIONS OF THE 20<sup>TH</sup> CENTURY\***

Constantin OANCEA

Faculty of Theology, "Lucian Blaga" University of Sibiu

*constantin.oancea@gmx.de*

**Zusammenfassung** Die geläufige Bibelausgabe in der Rumänisch-Orthodoxen Kirche – die Synodale Bibel – bietet einen auffälligen Text in *Hosea* 4. Auf das Fehlen des ganzen Verses 4 wurde schon hingewiesen (Pentiuc). Unbemerkt in der Forschung blieb meiner Erkenntnis nach das Fehlen des letzten Teils von V. 3. Dieser fehlerhafte Text hat seinen Ursprung in der Bibelübersetzung aus 1936 und wurde unverändert in allen folgenden Bibelausgaben gedruckt. Ist im Falle von V.4 mit einer absichtlichen Auslassung eines unangenehmen Textes zu rechnen? Oder lassen sich diese Auffälligkeiten durch die von dem Übersetzer Vasile Radu benutzten Quellen und Werken erklären? Diese und andere Hypothesen über die Entstehung der spezifischen Lesungen zu *Hosea* 4 in der Synodalen Bibel werden im Folgenden analysiert. Im Falle von V. 3 und 5 scheint Vasile Radus Übersetzung von zwei deutschsprachigen Werken abhängig zu sein: Emil Kautzschs Ausgabe des Alten Testaments und Ernst Sellins Kommentar zu den kleinen Propheten.

**Schlüsselwörter:** Rumänische Bibelübersetzung, *Hosea* 4, Vasile Radu, Emil Kautzsch, Ernst Sellin.

### **1. Introduction**

Translating the *Book of Hosea* is a demanding undertaking: Some verses from the Masoretic Text (MT) are obviously unfaithful to their original meaning, which is difficult to reconstruct. The *Septuagint* presents significant differences from the Hebrew text (*cf.* 13:4). Textual criticism has recommended conjectures for some instances where the Hebrew text seems unclear. *Hosea* rivals only with *Job* as regards the obscurity of the Masoretic Text (Seow 1992: 292).

The Romanian Orthodox Church uses two versions of the Bible: (1) the most recent one is the anniversary Bible of Metropolitan Bartolomeu Anania (BAR), and (2) the most widespread edition is the so-called Synodal Edition (SYN).<sup>1</sup> In SYN, *Hos* 4 illustrates very well the textual problems of the book. Conțac (2011: 195-196) have

---

\* *Hosea 4 in den rumänischen Bibelausgaben aus dem 20. Jahrhundert.*

<sup>1</sup> The printed editions of SYN: Bucharest, 1968, 1975, 1982, 1988, 2008, 2013, 2014, and 2015.

drawn attention upon the surprising translation of v. 11. It was also pointed out that some parts have been omitted from the text. V. 4 is missing entirely (Pentiuc 2001: 340). As far as we know, the absence of a part from v. 3 has passed unnoticed.

Could such features be the result of unintentional mistakes? Or is this a theological option, possibly aimed at “rectifying” an inconvenient text – as suggested by the absence of v. 4? What does the current text tell us about the bibliographic tools used by translators? This study seeks to find an answer to such questions.

## 2. *Hos* 4:1-4 in the Synodal Bible (SYN)

In the Romanian synodal edition of the Holy Bible, the text from *Hos* 4:1-4 differs from all modern translations of the Bible we managed to read so far. A comparison with the text of the New Revised Standard Version (NRSV) highlights these differences:<sup>2</sup>

SYN (2008)	SYN (English translation)	NRSV
1. Ascultați cuvântul Domnului, voi, copiii ai lui Israel, că Domnul stă la judecată cu locuitorii pământului,	1. Hear the word of the LORD, ye children of Israel; for the LORD has an indictment against the inhabitants of the earth.	1. Hear the word of the LORD, O people of Israel; for the LORD has an indictment against the inhabitants of the land. There is no faithfulness or loyalty, and no knowledge of God in the land.
2. Că nu mai este credință, nici iubire, nici cunoaștere de Dumnezeu în țară.	2. Because there is no faith, love, or knowledge of God in the land.	2. Swearing, lying, and murder, and stealing and adultery break out; bloodshed follows bloodshed.
3. Toți jură strâmb, mint,ucid, fură și sunt desfrânați; săvârșesc fapte silnice, iar sângele vărsat curge peste sânge.	3. False swearing, lying, murder, stealing and adultery break out; bloodshed follows bloodshed.	3. Therefore the land mourns, and all who live in it languish; together with the wild animals and the birds of the air, even the fish of the sea are perishing.
4. Pentru aceasta țara e în mare jale, iar cei ce o locuiesc sunt fără vlagă.	4. Therefore the land mourns, and all who live in it languish.	4. Yet let no one contend, and let none accuse, for with you is my contention, O priest.
5. Tu te poticnești ziua, iar noaptea se poticnește cu tine și profetul și voi face să piară poporul tău.	5. You stumble by day; the prophet shall also stumble with you by night, and I shall make your people perish.	5. You shall stumble by day; the prophet also shall stumble with you by night, and I will destroy your mother.

<sup>2</sup> For a better understanding we reproduce here vv. 1-5 from SYN 2008.

(a) V. 5 is the same in SYN and NRSV. Instead, vv. 1 to 4 differ significantly in SYN, where the text is, in fact, shorter;

(b) V. 1 of the NRSV is divided into vv. 1 and 2 in SYN;

(c) As a result, v. 2 of the NRSV is v. 3 in SYN;

(d) It would be expected that v. 3 of NRSV would be found in v. 4 of SYN. But v. 4 from SYN reproduces only the first half of v. 3 from NRSV: “Therefore the land mourns, and all who live in it languish”;

(e) The second half of v. 3 (“together with the wild animals and the birds of the air, even the fish of the sea are perishing”) is missing in SYN;

(f) V. 4 of NRSV is entirely absent in SYN.

How could one explain the textual differences in SYN? To elucidate this question, we first need to resort to earlier Romanian translations. It may be noted that Bible editions that circulated in the Romanian Orthodox Church, from the Bible of 1688 (the first printed Bible in Romanian, translated following the *Septuagint*)<sup>3</sup> to the Bible of 1914 (SYN), did not include a modified text in *Hos* 4:1-4. The variant from SYN appears in B1936:

B1936	English Translation
1. Ascultați cuvântul Domnului, voi, feciori ai lui Israel, căci Domnul stă la judecată cu locuitorii pământului,	1. Hear the word of the Lord, ye sons of Israel, for the Lord has an indictment with the inhabitants of the earth,
2. Căci nu mai este credință, nici iubire, nici cunoaștere de Dumnezeu în țară.	2. For there is no faith, love, or knowledge of God in the land.
3. Toți jură strâmb, mint,ucid, fură și sunt desfrânați; săvârșesc fapte silnice, iar sângele vărsat curge peste sânge.	3. False swearing, lying, murder, stealing and adultery break out; bloodshed follows bloodshed.
4. Pentru aceasta, țara e în mare jale, iar cei ce locuiesc sunt fără vlagă.	4. For this, the country is in great mourning, and those who live in it are flabby.
5. Tu te vei poticni ziua, iar noaptea se va poticni profetul împreună cu tine, și voi distruge tumimul tău.	5. You shall stumble by day; the prophet shall also stumble with you by night, and I will destroy your Thummim.

The differences between SYN and B1936 are minor, as compared the lack of convergence with previous editions. Therefore, B1936 is the source of the specific reading of the text in *Hos* 4:1-4, found in SYN. Subsequent editions of the Bible, edited by the Romanian Orthodox Church (1968, 1975, 1982, 1988, 2008) have reproduced, with minor changes, the text of B1936, and thus the modification of the text from *Hos* 4:1-4 is found in all these editions. An exception is the anniversary Bible of Metropolitan Bartolomeu Anania (BAR).

---

<sup>3</sup> See Munteanu (2012).

The translators of B1936 were Bishop Nicodim Munteanu, the priest writer Gala Galaction and priest professor Vasile Radu. The translation of the Prophetic Books was made by Vasile Radu, as we learn from Gala Galaction's *Diary*.<sup>4</sup>

In what follows we shall focus only on issues related to vv. 3-5 of *Hos* 4 in B1936 and SYN.

### 3. Omissions in v. 3

V. 3 of *Hos* 4 can be divided into four parts, if we follow the disjunctive accents of the Hebrew text (BHS 1990: 994):

v. 3	(a)	(α) Pentru aceasta țara e în mare jale, (β) iar cei ce o locuiesc sunt fără vlagă, (γ) împreună cu fiarele câmpului și cu păsările cerului;	Therefore, the land mourns, and all who live in it languish; together with the wild animals and the birds of the air,
	(b)	chiar și peștii mării pier	even the fish of the sea are perishing.

According to this division, in SYN one can find v. 3αβ, but v. 3γδ is missing. Or, more simply and taking into account the content, the part related to animals in v. 3 is absent in SYN. The absence of this part of v. 3 from all current Synodal Bible editions (except BAR) is due to the text of B1936. As far as we know, this flaw remained unobserved in Romanian commentaries on *Hosea* (Chirilă 1999; Pentiu 2001).

The translations of the Bible that circulated in the Romanian Orthodox Church before the B1936 were based on the text of the *Septuagint*. For the B1936 version the translators used both the Greek and the Hebrew texts. Is the flaw in v. 3 due to the sources used by B1936? Let us examine the possible sources that could have influenced v. 3 in B1936.

#### 3.1. The Text of LXX

We do not know what edition of the LXX was used by Nicodim Munteanu, Gala Galaction, and Vasile Radu. The first edition of Rahlfs' *Septuagint*, published in 1935, had not been available, since the three translators finished their translation in 1932 (Plămădeală 1981: 439-440). They could have used the critical edition of Swete (SWETE), first published in 1894. But SWETE contains the part of v. 3 related to

<sup>4</sup> *Jurnal* II, p. 189, *ap.* Plămădeală (1981: 442). In 1939, Nicodim Munteanu was chosen Patriarch of the Romanian Orthodox Church. Under his administration, a new edition of the Bible was published in 1944. In fact, only the text of NT was different from the text of B1936. The books that were translated in B1936 by Galaction and Radu are mentioned in the *Introduction* of B1944 (p. XXVII): *Job, Proverbs, Isaiah, Daniel, The Minor Prophets, Judith, Baruch, Jeremiah, 3 Ezra, Wisdom, Sirach, Bel and the Dragon, The Song of the Three Young Men, 1-3 Maccabees*.



This penalty is not formulated as a discourse of the Lord, as would be expected. Also, the idea that human beings are the source of suffering for the entire nature would belong to a later epoch (*cf. Is 33:9; 24:3-6* (KAUTZSCH, 7 and note 7)).<sup>8</sup>

### 3.4. Sellin's Translation

The omission of only the second part of v. 3 appears in a work that could have been available to the translators of the Bible from 1936: *Das Zwölfprophetenbuch, i.e. the Book of the Twelve Prophets*, translated and explained by Ernst Sellin. Based on linguistic and stylistic reasons, Sellin was inclined to believe that parts of vv. 1-3 are later insertions or explanatory comments that influenced the regular meter of 4:1-10. In order to indicate insertions, Sellin rendered them with normal letters, while the body text is in italics (SELLIN: 38):<sup>9</sup>

Ihr Kinder Israel

<sup>1</sup> *Hört das Wort Jahwes / Einen Rechtstreit hat er mit den Bewohnern des Landes,  
Weil keine Treue und keine Liebe / Und keine Gotteserkenntnis im Lande ist.*

<sup>2</sup> *Man schwört falsch und lügt und mordet / Und stiehlt und bublt und bricht ein,  
Und Blutschuld reiht sich an Blutschuld*

<sup>3</sup> *Drum trauert das Land / Und welken alle seine Bewohner dahin.*

*Samt den Tieren des Feldes und den Vögeln des Himmels und auch die Fische des Meeres werden dahingerafft.*

In addition to removing v. 3ayb, one could not identify other elements that might suggest the influence of Sellin's work on the translators of B1936.

In conclusion, the lack of a part of v. 3 in B1936 is best explained as a choice of the translator, based on literary criticism reasons related to the text. We have not found evidence that Vasile Radu used Kautzsch and Sellin's works, as we do not know whether he knew German. But as professor at a Faculty of Theology, orientalist with studies in Paris, and translator from Arabic (Ștefănescu 1940: 716-718; Abrudan 2009), he must have been familiar with those works.

Surprisingly, the omission in the B1936, which was perpetuated in all Romanian synodal Bibles, does not appear in the translation of the Bible from 1938 (B1938), completed by the same Gala Galaction and Vasile Radu. The translation was made following the Hebrew text and the work of translation began before the printing of B1936 (Coțac 2011: 196-201).

<sup>8</sup> *Cf.* also Jeremias (1983: 59, 62). Rudolph (1966: 102) finds this idea insufficiently supported by evidence. Most commentaries do not separate v. 3 from the rest of the text (Harper 1905; Deissler 1981; Stuart 1987; Ben Zvi 2005).

<sup>9</sup> Rudolph (1966: 102), though admits SELLIN's argument, does not consider it crucial for the exclusion of v. 3.

Hos 4:3 (B1938)  
 Pentru aceasta țara e în jale, iar cei ce locuiesc  
 în ea sunt fără vlagă, chiar și dobitoacele  
 câmpiei, chiar și păsările cerului, până și peștii  
 mării pier și ei.

English translation  
 For this the country is mourning, and those who  
 dwell therein are flabby, even the beasts of the  
 plain, even the birds of heaven, even the fish of  
 the sea perish.

#### 4. Verse 5: “Your Thummim” (B1936)

This variant, unusual among Romanian translations, is present only in B1936 and B1944. The edition from 1968 revised the v. 5 and replaced “your Thummim” with “your people.” If a haplography may be taken into account in the case of v. 3ayb-4 from B1936, in other words an inadvertent error of the translator, in the case of v. 5 such an explanation is excluded.

We did not encounter the reading “your Thummim” in any biblical translation. The first two editions of BHK (1906, 1913) mention no text witnesses for this variant. The critical apparatus of the 3<sup>rd</sup> edition of *Biblia Hebraica* mentions as hypothetical the reading “*Your Thummim* and your Urim will be silent,” with reference to *Deut* 33:8.<sup>10</sup> But as this edition of the Hebrew Bible appeared in 1937, it could not have been used for B1936.

Instead, translators could find other works of textual criticism on *Hosea*. K. Budde<sup>11</sup> have proposed a similar version, preferring to read “your Urim” (אִי־רִיָד) instead of “your mother” (MT).

##### 4.1. Kautzsch

As indicated above, Vasile Radu reproduced v. 3 partially, as Sellin actually did. However, in the case of v. 5b, Radu seems to have been influenced by the work of Kautzsch, which suggested the reading:

[...] und ich will eure Tummim vernichten!  
 (“[...] and I will destroy your Thummim!”).

The translator considered the reading “your Thummim” more plausible than “your mother” (MT).<sup>12</sup> The variant proposed in KAUTZSCH and adopted by Radu belongs to the field of textual criticism.

The discussion of vv. 3 and 5 makes us believe that Vasile Radu turned out to be more than a translator. His intention seems to have been that of restoring a pre-canonical shape of the text, where the canonical seemed improbable/ doubtful or corrupt. The solutions adopted by Radu were based on critical works of some

<sup>10</sup> “*Num* 1 ועֲאֹרֶיךָ וְדַמְיֶיךָ חֲמִידָה, cf. *Dt* 33:8?” (BHK 1937: 898).

<sup>11</sup> “Zu Text und Auslegung des Buches Hosea”, JBL 45/1926, 280-297, *ap.* Wolff (1961: 88).

<sup>12</sup> “5 ist vielleicht tummèkâ zu lesen statt des unverständlichen immèkâ (= eure Mutter) des MT” (KAUTZSCH: 8).

renowned scholars in the field of biblical research.

### 5. The Omission of v. 4 in SYN and B1936

SYN (English translation)	NRSV
1. Hear the word of the LORD, ye children of Israel; for the LORD has an indictment against the inhabitants of the earth.	1. Hear the word of the LORD, O people of Israel; for the LORD has an indictment against the inhabitants of the land. There is no faithfulness or loyalty, and no knowledge of God in the land.
2. Because there is no faith, love, or knowledge of God in the land.	2. Swearing, lying, and murder, and stealing and adultery break out; bloodshed follows bloodshed.
3. False swearing, lying, murder, stealing and adultery break out; bloodshed follows bloodshed.	3. Therefore the land mourns, and all who live in it languish; together with the wild animals and the birds of the air, even the fish of the sea are perishing.
4. Therefore the land mourns, and all who live in it languish.	4. Yet let no one contend, and let none accuse, for with you is my contention, O priest.
5. <i>You</i> stumble by day; the prophet shall also stumble with you by night, and I shall make your <i>people</i> perish.	5. You shall stumble by day; the prophet also shall stumble with you by night, and I will destroy your mother.

The absence of v. 4 from MT or LXX in the editions of the Romanian Synodal Bible was noticed by Pentiu (2001: 340). As already mentioned, it is an omission taken from B1936. As a result of that omission in SYN 2008, the question arises concerning the identity of the subject rendered as “you” in *Hos* 4:5:

*Tu* te poticnești ziua, iar noaptea se poticnește cu tine și profetul și voi face să piară poporul tău (SYN 2008).

(“*You* stumble by day; the prophet shall also stumble with you by night, and I shall make your people perish.”)

Does the pronoun “you” refer collectively to the “land and its people” mentioned in v. 4? It would be the only acceptable solution in the context of vv. 1-4, where, under different forms of address, the Israelites are hinted at (“sons of Israel”, v. 1; “the inhabitants of the land/ the country”, v. 2; “all”, v. 3). “You” should therefore be understood as a reference to the people.

But the end of v. 5 – “I will make your *people* perish” – makes the identification above (“you” = people) less plausible. The same pronoun (“you”) is described here as being a part of the people. It follows that the subject of v. 4 in SYN 2008 cannot be the people considered collectively, but an individual or a group within that people.

By omitting v. 4 (MT, LXX) and rendering “your mother” (MT, LXX) as “your people”, the speech in SYN 2008 loses its coherence and creates confusion in identifying text characters.



## 5.1. Possible Explanations for the Omission of v. 4 in B1936

What could determine Vasile Radu – if the omission of v. 4 is due to him – make such a decision?

(1) It could be an option of literary and textual criticism. The discussion on v. 3 supports this hypothesis.<sup>13</sup> But it would remain a unique solution in biblical theology, since no translation of the Bible omitted that verse and no researcher treated it as textual addition.

(2) An unintentional error of the translator is not impossible. But it is hard to believe that the omission of v. 4 in B1936 is due to the carelessness of the translator. Moreover, the division of v. 1 in vv. 1 and 2 indicates the intention to keep the same number of verses of the chapter after the omission of v. 4.

(3) It could be an ideological correction of an inconvenient text. In the Masoretic Text, v. 4 allows multiple renderings:

v. 4, MT	אִךְ אִישׁ אֶל-יָרֵב וְאֶל-יֹזֵבֶת אִישׁ וְעַמֻּד כַּמְרִיבֵי כֹהֵן:
Possible translations	<p>“But no one judges, no one accuses anyone; for your people are like those who contend with the priest.”</p> <p>“Yet let no one judge, nor accuse anyone; for your people are like those who contend with the priest.”</p>

Some Bible versions render the text in this way,<sup>14</sup> but most modern scholars consider the Masoretic Text as being corrupt in v. 4. Ancient versions are not helpful in this case, as they had probably relied on an already corrupted Hebrew text.

v. 4, LXX	ὅπως μηδεὶς μήτε δικάζεται μήτε ἐλέγχη μεδεὶς ὁ δὲ λαός μου ὡς ἀντιλεγόμενος ἱερεὺς
	“So much so that no one sits in judgement, or reproves; but my people are as an impeached priest.”
v. 4, VUL	Verumtamen unusquisque non iudicet et non arguatur vir populus enim tuus sicut hii qui contradicunt sacerdoti
	“But yet let not any man judge: and let not a man be rebuked: for thy people are as they that contradict the priest.” <sup>15</sup>

Typically, modern translations of *Hosea* make use of a textual conjecture in v. 4:<sup>16</sup> (a) the word עַמֻּד (“your people”) becomes, through a different vocalization, עִמָּךְ (“with

<sup>13</sup> Cf. *supra*, section 3.

<sup>14</sup> Cf. KJV: “Yet let no man strive, nor reprove another: for thy people *are* as they that strive with the priest.”

<sup>15</sup> Ancient versions, just like MT, consider “the people” to be a subject in v. 4.

you”); (b) the first two letters of כְּמַרְיָבִי (“those who contend”) are removed and the vocalization is changed – רִיבִי (“my contention”).

v. 4 (conjecture)	אֵךְ אִישׁ אֶל־יָרֵב וְאֶל־יֹזֵבֵחַ אִישׁ וְעִמָּךְ רִיבִי כִהֵן:
Possible translations	“But let no one judge, let no one accuse; For with you is my contention, O priest.” “But no one should be judged, no one should be accused; For with you is my contention, O priest.”

This reading indicates that the character to which the text makes reference, starting with v. 4, is the priest and not the people.<sup>17</sup> It is not a certain priest, as in *Amos* 7, or unworthy representatives of the clergy of Israel.<sup>18</sup> Even if initially vv. 4-6 could have been an oracle against a certain priest (Wolff 1961: 94), in its current form *Hos* 4:4-10 makes reference to the entire clergy (Jeremias 1983: 66). It accuses the priest in the generic sense, as a representative of the priestly class, which includes past generations (“your mother”, v. 5), as well as present and future ones (“your sons”, v. 6) (Jeremias 1983: 66).

The fault of priesthood would have been that of neglecting their mission: to help people reach the knowledge of their God. Since priests have denied knowledge of God (v. 6), it is understandable that people are deprived of this knowledge (vv. 1-6). The fault of priesthood is not just the failure of their mission. In vv. 7-10 priests are accused of perverting their ministry, in order to gain material profits: people are encouraged to increase cultic activities and thereby increase the revenue of the clergy. It is therefore no surprise for anyone that the people practice a cult that Hosea defines as “whoredom” (vv. 11-15).

Anticlerical prophetic speech in *Hos* 4 may disturb a reader who does not know the historical context in which it appeared. Some Romanian Orthodox priests, as well as some contemporary cantors use liturgical variants that seem more “Orthodox”, though these are neither supported by printed editions of liturgical books, nor faithful to the biblical text: they conclude Simeon’s song *Nunc dimittis* with “glory to thy *faithful* people” (instead of “glory to thy people Israel”, *Lk* 2:32); in the *Parable of the Good Samaritan*, they mention that “a priest of *the old law*” passed by the injured man, carelessly (instead of “a priest”, *Lk* 10:31).

<sup>16</sup> Cf. BHS: 994; Wolff 1961; Rudolph 1966; Weiser 1979; Andersen/ Freedman 1980; Deissler 1981; Jeremias 1983; Stuart 1987; Pentiuic 2001.

<sup>17</sup> Ben Zvi (2005: 103) considers that “you” in v. 4 can refer both to the priests and to Israel: “Surely, the text speaks of monarchic Israel, of priests and other Israelites long dead, but it speaks also about (trans-temporal) Israel [...]”

<sup>18</sup> Cf. Pentiuic (2001: 122).

Given the anti-Judaic character of these variants, it is very probable that they emerged in the decades before the World War II.

Could one argue that the translator Vasile Radu has resorted to such an intervention in *Hos* 4:4? It is quite improbable, since v. 4 appears in its complete form in B1938:

B1938: 861	English Translation
Dar nimeni să nu pornească certare și nimeni să nu mustre pe celălalt, ci împotriva ta, preote, îndrept certarea mea.	But one should not start scolding and no one should reprove each other, but against you, priest, I direct my scolding.

(4) Therefore, the hypothesis of a technical flaw, caused by a difficult text, appears to me as the most plausible. Perhaps the translator noted the existence of textual variants at v. 4 and passed on to the next verse, with the intention of returning to it later, but he never did so. Instead, in B1938, the same translator rendered v. 4 after the variant proposed by Guthe<sup>19</sup> or the critical apparatus of BHK (1937),<sup>20</sup> as most modern Bible translations do.

The last hypothesis may be taken into account only in the case of an interpreter who approaches the translation activity with great responsibility and is aware of the difficulties posed by the verse referred to above. However, this is exactly Vasile Radu's profile: a thorough theologian, scholar, whose approach of the biblical text was scientific. Radu did not limit his activity to the mere translation of source texts. He also explored scientific works about sources and adopted decisions based on his research. At least he seems to have worked in this way when translating *Hos* 4:3 (5).

Our analysis on the biblical text from *Hosea* shows that sometimes scholars can be wrong. In the case of B1936, not the scholarly principles, but rather the adopted solutions were wrong. A review of the text of *Hos* 4 in the actual Romanian Synodal Bible is therefore necessary.

## BIBLIOGRAPHY

### A. Sources and Reference Works

B1936 = *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și a Noului Testament*, București, 1936.

B1938 = *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și a Noului Testament*, tradusă după textele originale ebraice și grecești de preoții Vasile Radu și Gala Galaction din înalta inițiativă a Majestății Sale Regelui Carol al II-lea, București, 1938.

<sup>19</sup> We<sup>c</sup>imm<sup>e</sup>kā rîbî hakkôhên (KAUTZSCH: 7).

<sup>20</sup> וְעִמָּךְ רִיבֵי הַכֹּהֵן (BHK 1937: 898).

- B1944 = *Biblia sau Sfânta Scriptură după textul grecesc al Septuagintei*, prin osârdua Înalt Prea Sfințitului Nicodim, Patriarhul României și binecuvântarea Sfântului Sinod, București, 1944.
- BAR = *Biblia sau Sfânta Scriptură. Ediție jubiliară a Sfântului Sinod*, revizuită, redactată și comentată de Înaltpreasfințitul Părinte Bartolomeu Anania, Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului, București, 2001.
- BHK = *Biblia Hebraica*, editat Rudolf Kittel, Stuttgart, 1906, 1913 (facsimile in 1925), 1937.
- BHS = *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, vierte verbesserte Auflage, Stuttgart, 1990.
- KAUTZSCH = *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*, übersetzt von E. Kautzsch u.a., vierte, umgearbeitete Auflage, 2. Band: *Hosea bis Chronik*, Tübingen: Mohr, 1923.
- KJV = *Holy Bible*, King James Version, London, 2008.
- NRSV = *Holy Bible, containing the Old and New Testament*, New Revised Standard Version, New York, 1999.
- SELLIN = *Das Zwölfprophetenbuch*, übersetzt und erklärt von D. Ernst Sellin, Leipzig – Erlangen, 1922.
- SWETE = *The Old Testament in Greek, according to the Septuagint*, vol. 3, H.B. Swete (ed.), Cambridge, 1930 (reprint of the 4<sup>th</sup> edition, 1912).
- SYN 2008 = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, București, 2008.

## B. Secondary Literature

- Abrudan, Dumitru, 2009, “Gala Galaction – inițiative și strădanii pentru un text scripturistic cât mai fidel surselor originale”, in *Tabor* 3, 11-25.
- Andersen, Francis I./ Freedman, David Noel, 1980, *Hosea* (Anchor Bible 24), Garden City, NY: Doubleday.
- Ben Zvi, Ehud, 2005, *Hosea* (The Forms of the Old Testament Literature 21A/1), Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans Publishing Co.
- Chirilă, Ioan, 1999, *Cartea profetului Osea*, Cluj-Napoca: Limes.
- Coțac, Emanuel, 2011, “Tradiția biblică românească. O prezentare succintă din perspectiva principalelor versiuni românești ale Sfintei Scripturi”, in *Studii Teologice* 2, 159-245.
- Deissler, Alfons, 1981, *Zwölf Propheten: Hosea, Joel, Amos* (Neue Echter-Bibel), Würzburg: Echter Verlag.
- Glenny, W. Edward, *Septuagint Commentary Series. Hosea: A Commentary based on Hosea in Codex Vaticanus*, Leiden: Brill, 2013.
- Harper, William Rainey, 1905, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea* (ICC), Edinburgh: T&T Clark.
- Jeremias, Jörg, 1983, *Der Prophet Hosea* (Das Alte Testament Deutsch 24/1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pentiu, Eugen J., 2001, *Cartea Profetului Osea. Introducere, traducere și comentariu*, București: Albatros.
- Plămădeală, Antonie, 1981, *Biblia de la 1936 și avatarurile ei*, in Dr. Antonie Plămădeală, *Descăli de cuget și de simțire românească*, București: EIMBOR, 414-454.
- Rudolph, Wilhelm, 1966, *Hosea* (Kommentar zum Alten Testament 13/1), Gütersloh: Gerd Mohr.

- Seow, C. Leong, 1992, "The Book of Hosea", in *The Anchor Bible Dictionary*, David Noel Freedman (ed.), vol. 3, New York, 291-297.
- Stuart, Douglas, 1987, *Hosea-Jonah* (Word Biblical Commentary 31), Texas: Word Books.
- Ștefănescu, I.D., 1940, "Părintele profesor Vasile Radu", in *Biserica Ortodoxă Română* 10, 716-718.
- Wolff, Hans-Walter, 1961, *Dodekapropheten 1. Hosea* (Biblischer Kommentar Altes Testament 14/1), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

*BJ VI (2015)*

## LA BIBBIA GOTICA E IL SUO VALORE COME TESTIMONE BIBLICO\*

Carla FALLUOMINI  
Università degli Studi di Perugia  
*carla.falluomini@unipg.it*

**Abstract** While there is no doubt that Wulfila's fourth-century Gothic translation was made from the Greek, it is problematic to decide if, for instance, there was more than one Greek model, or to which degree it suffered a Latin influence, either at the time of the translation or at a later date, when the text reached the West. Surely the main Greek source text is unknown, but the Gothic translation is definitely in agreement mostly with the manuscripts of the Byzantine tradition. In the present paper, I would like to argue that the Gothic text can offer important witnesses for the complicated study of the history of the Greek text used in the area of influence of Constantinople, as Wulfila's translation is likely to echo an archaic, and much valued, proto-Byzantine phase.

**Keywords:** Gothic Bible, Greek New Testament, Textual Criticism, Byzantine Text.

Le prime testimonianze dell'esistenza di una traduzione gotica della Bibbia sono tramandate dagli scrittori ecclesiastici greci Filostorgio (368 ca. – 425 o 433), Socrate (380 ca. – 450 ca.) e Sozomeno (400 ca. – 450 ca.), che l'hanno attribuita unanimemente al vescovo dei Goti Vulfila. È stata questa una personalità eccezionale del suo tempo, paragonabile per molti versi a San Girolamo. Secondo le fonti, infatti, costui creò anche un apposito alfabeto, basato su caratteri principalmente greci, ma anche latini e runici, al fine di mettere per iscritto il suo lavoro. Il suo discepolo Ausenzio ci dice che era trilingue: parlava e scriveva in gotico, latino e greco. Di Vulfila sappiamo inoltre che fu *lector* prima di essere nominato vescovo da Eusebio di Nicomedia, in una data imprecisata tra il 337 e il 341. Nel 347/348, per sfuggire alle persecuzioni anticristiane, si mosse insieme al gruppo di cui era guida spirituale e politica – i cosiddetti *Gotbi minores* – dai territori a settentrione del Basso Danubio verso la Mesia Inferiore, varcando i confini dell'Impero Romano e insediandosi nei pressi di *Nicopolis ad Istrum* (oggi Nikiup, presso Veliko Tirnovo). Incerto è quando si sia avvicinato alla fede omea, se già all'inizio della sua formazione religiosa o successivamente.

Non è giunta alcuna testimonianza relativa ai tempi, ai luoghi e alle modalità con cui venne realizzato il lavoro. Molto verosimilmente una traduzione almeno parziale, forse orale, delle Sacre Scritture era stata approntata già nel periodo anteriore

---

\* *The Gothic Bible and Its Importance as Biblical Witness.*

alla migrazione in Mesia, quando Vulfila – come si è già detto – svolgeva il compito di *lector* in *Gothia*. Ma da quale lingua Vulfila leggesse non è dato sapere. Non è mai stato messo in dubbio che il modello principale della traduzione gotica fosse greco. Emerge chiaramente dalla vicinanza sintattica e lessicale dei testi gotico e greco ed è ben spiegabile alla luce dei rapporti che il vescovo dei Goti ebbe con l'ambiente ecclesiastico di Costantinopoli, dove morì (383), e dell'egemonia culturale greca sui territori del Basso Danubio.

La situazione etnico-linguistica dei territori a settentrione del Basso Danubio si presentava tuttavia, nella prima metà del IV secolo, molto complessa. La diffusione del cristianesimo in questi territori, ad esclusione dell'area a ridosso del Mar Nero (di lingua greca), è legata principalmente a missionari di lingua latina, come dimostrano le testimonianze linguistiche. E sappiamo come le comunità cristiane siano state fin dagli esordi caratterizzate dall'uso dei testi sacri, sicché non è improbabile che circolassero traduzioni, forse parziali, degli scritti cristiani. In tale contesto è verosimile che Vulfila sia venuto a contatto con traduzioni bibliche latine, che possono aver dato impulso al suo progetto ed essere state utilizzate come versione/i di confronto per la traduzione gotica: un'iniziativa come quella che si proponeva di compiere – traslare la parola divina da una lingua di grande tradizione e prestigio come il greco ad una lingua priva di tradizione scritta come il gotico – necessitava certamente di supporto e conferme che potevano giungere da esperienze analoghe. Si può ragionevolmente ipotizzare che la versione definitiva delle Sacre Scritture sia stata messa per iscritto dopo il passaggio del Danubio e l'insediamento sul suolo romano, in un periodo di maggiore tranquillità politica per la comunità di Vulfila, lontano dalle persecuzioni e sotto l'ala protettrice dell'imperatore Costanzo. La creazione di uno *scriptorium*, dove preparare la pergamena e formare gli amanuensi alla scrittura, necessitava infatti di una situazione di stabilità difficilmente pensabile nei territori nord-danubiani, dove i Goti ancora pagani erano ostili alla diffusione del cristianesimo (come sappiamo bene dal martirio di San Saba).

Ciò che rimane della traduzione di Vulfila è tramandato da manoscritti del primo terzo/ prima metà del VI secolo, prodotti in Italia settentrionale. Dell'Antico Testamento sopravvivono in tradizione diretta solo frammenti di Neemia; del Nuovo Testamento si sono conservati gran parte dei Vangeli e delle Epistole paoline. Un frammento di un'omelia o preghiera liturgica, venuto alla luce recentemente a Bologna, testimonia inoltre numerosi versetti dei Salmi e degli Atti degli Apostoli, che sembrano con ogni verosimiglianza derivare dalla traduzione di Vulfila.

Pur se la traduzione gotica è stata attribuita dagli storici greci citati al solo Vulfila, è molto probabile che quest'ultimo si sia avvalso di collaboratori, che operavano sotto la sua supervisione. La versione gotica presenta caratteristiche linguistiche e stilistiche *grosso modo* unitarie, considerando le differenze che già intercorrono tra il testo greco dei Vangeli e quello delle Epistole. È stata rilevata la tendenza del traduttore



a far corrispondere a un termine greco usato in una sola accezione lo stesso vocabolo gotico, soprattutto nei Vangeli.

L'influsso greco è un influsso colto, che si manifesta chiaramente nelle scelte linguistiche operate scientemente da Vulfila. Un numero molto elevato di termini sono prestiti e calchi dal greco, ad. es.:

- got. *anapaima* 'anatema' < ἀνάθεμα,
- got. *paraskaine* 'preparazione' < παρασκευή,
- got. *psalmo* 'salmo' < ψαλμός,
- got. *all-waldands* 'onnipotente' cfr. παντοκράτωρ,
- got. *þinþi-qiss* 'benedizione' cfr. εὐλογία.

Alcuni termini potrebbero però essere di origine latina o perlomeno la fonetica non sembra escluderlo:

- got. *aggilus* 'angelo' < lat. *angelus* (rispetto al gr. ἄγγελος),
- got. *aipiskauþus* 'vescovo' < lat. *episcopus* (rispetto al gr. ἐπίσκοπος),
- got. *ainwaggelista* 'evangelista' < lat. *euangelista* (rispetto al gr. εὐαγγελιστής),
- got. *apanstaulus* 'apostolo' < lat. *apostolus* (rispetto al gr. ἀπόστολος),
- got. *diabanulus* o *diabulus* 'diavolo' < lat. *diabolus* (rispetto al gr. διάβολος),
- got. *prauþetja* 'profezia' < lat. *prophetia* (rispetto al gr. προφητεία).

Questi vocaboli sarebbero entrati nella lingua dei Goti in un periodo antico, prima della traduzione di Vulfila, giacché si presentano ben integrati nel sistema fonetico e morfologico gotico. Vulfila li avrebbe ripresi e usati sistematicamente. È significativo come le possibili tracce della mediazione latina si riscontrino in parole come quelle citate, che si riferiscono ad aspetti basilari del cristianesimo, quelli più comuni e più semplici, i primi ad essere mediati ai neoconvertiti.

Come si è detto, non sussistono dubbi sul fatto che alla base della traduzione gotica vi sia stato un modello greco, ma la mancanza di più testimoni per una stessa porzione di testo – la tradizione è duplice, e solo parzialmente, nelle Epistole; i Vangeli, tranne pochi versetti, sono tramandati dal solo *Codex Argenteus* – e la provenienza di tali codici da una stessa area rendono l'indagine sull'originale greco di estrema difficoltà. Numerosi interrogativi permangono a proposito dell'uso da parte di Vulfila di più modelli greci, dell'impiego di una o più versioni latine, nonché della possibilità che la prima versione abbia subito delle modifiche nel corso della tradizione.

La traduzione gotica non corrisponde al testo di alcun testimone greco conosciuto. È tuttavia da tenere in considerazione che solo un numero molto esiguo di codici greci antichi si è conservato: risalgono a prima del V secolo numerosi papiri, per lo più frammentari (redatti in un'area molto distante da quella in cui operò Vulfila), e una ventina di manoscritti in maiuscola, anch'essi frammentari, che rappresentano una minima parte dei codici in circolazione all'epoca.

La tradizione biblica greca non ha – com'è noto – carattere unitario: fin dagli studi critico-testuali del XVIII secolo è stata messa in evidenza l'esistenza di più famiglie testuali o tipi di testo, che si differenziano tra loro da aggiunte, omissioni, semplificazioni linguistiche, livellamenti lessicali. Tali famiglie testuali presentano al loro interno numerose contaminazioni, tanto che non si può ricostruire alcun rapporto stemmatico certo tra i manoscritti biblici.

I manoscritti greci del Nuovo Testamento sono stati suddivisi da B.F. Westcott e F.J.A. Hort in quattro classi:

- α. la classe neutra, rappresentata principalmente dai codici *Vaticanus* e *Sinaiticus*;
- β. la classe occidentale, rappresentata dai bilingui greco-latini, tra cui i più importanti sono i codici *Bezae* (Vangeli) e *Claromontanus* (Epistole paoline), e dalle più antiche traduzioni latine, anteriori alla Vulgata di San Girolamo e note come *Vetus Latina*;
- γ. la classe alessandrina, che non è testimoniata direttamente da alcun codice ma da una serie di lezioni presenti nei manoscritti della classe neutra;
- δ. la classe siriana (nota anche come bizantina, antiochena o *Koinè*), testimoniata in forma contaminata a partire dal V secolo e in forma stabile dall'VIII-IX secolo, tradita da numerosi manoscritti per lo più in minuscola provenienti dall'area bizantina.

Alcuni decenni successivi, nella prefazione all'edizione del Nuovo Testamento, H. von Soden riconduceva i manoscritti biblici a tre diverse recensioni: 1. la recensione egizio-alessandrina, che da San Girolamo veniva ricondotta ad Esichio di Alessandria (designata con la sigla H e corrispondente *grosso modo* alla classe α di Westcott-Hort); 2. la recensione palestino-ierosolimitana (con sigla I, da cui sarebbe derivato anche il testo del *Codex Bezae*), che sempre secondo Girolamo sarebbe stata opera di Eusebio di Cesarea e Panfilo; 3. la *Koinè*, da ricondurre a una recensione attribuita a Luciano di Antiochia e diffusa nell'area di Costantinopoli (con sigla K, corrispondente alla classe δ di Westcott-Hort). Tali recensioni sarebbero tuttavia attestate prevalentemente in forme contaminate, raggruppabili in numerose sottoclassi.

Non vi sono dubbi che il testo gotico concordi principalmente con le lezioni della classe bizantina, o meglio, di **M**, il gruppo costituito dalla maggior parte dei testimoni manoscritti, al cui interno i codici bizantini rappresentano la maggioranza. Considerando invece le varianti che divergono da questa classe, il quadro che emerge non presenta caratteristiche unitarie, ovvero tali lezioni non possono essere ascritte ad un'unica famiglia testuale: accanto a varianti di tipo 'occidentale' sono presenti anche lezioni antiche, in accordo con i mss. *Vaticanus* e *Sinaiticus*.

Nessuno degli studiosi della Bibbia gotica ha negato la possibilità che le varianti 'occidentali' siano penetrate in più momenti nel testo, ovvero in un primo periodo, al tempo della traduzione, sia che fossero presenti nell'originale/ originali di Vulfila sia attraverso l'uso di una o più versioni latine, oppure in un secondo momento, dopo

l'insediamento dei Goti in Occidente. La posizione dei vari studiosi si differenziava rispetto al peso attribuito alle singole fasi: F. Kauffmann e G.W.S. Friedrichsen, in accordo con W. Streitberg, consideravano la maggior parte delle lezioni 'occidentali' presenti nella versione gotica come il risultato dell'influsso della *Vetus Latina*; di altro avviso era il filologo biblico A. Jülicher, che pur non negando un possibile avvicinamento del testo gotico a quello latino in ambiente occidentale, era maggiormente propenso a credere che le lezioni non bizantine fossero già presenti nel modello (o nei modelli) di Vulgata. Sulla scia di Jülicher si posero H. Lietzmann, che ipotizzava anche l'uso di esemplari latini al momento della traduzione, J.W. Marchand e più di recente R. Gryson, che ha messo in evidenza come le lezioni gotiche di tipo 'occidentale' circolassero anche in manoscritti, antichi e autorevoli, appartenenti ad altre tradizioni testuali.

La suddivisione dei testimoni greci e la classificazione delle varianti da parte dei primi studiosi biblici non teneva chiaramente conto dei papiri – scoperti a partire dalla fine del XIX secolo e presi in considerazione dalla critica neotestamentaria a partire dagli anni Trenta del secolo successivo –, che hanno gettato una nuova luce sulla tipologia di alcune lezioni e sul loro valore nella storia della tradizione. Sia alcune lezioni considerate 'occidentali' sia altre classificate come 'bizantine' risultavano in realtà già presenti in papiri del III secolo; veniva così messa in dubbio la loro presunta recenziarietà rispetto alle lezioni dei grandi testimoni biblici *Vaticanus* e *Sinaiticus*. In particolare è venuta meno l'ipotesi di una 'recensione occidentale' del testo biblico, postulata precedentemente sulla base dei testi tramandati dai codici bilingui greco-latini e dalla maggior parte dei testimoni latini. Attualmente questa cosiddetta 'recensione occidentale' è ritenuta un ramo della tradizione caratterizzata da lezioni di grande antichità, attestate anche da testimoni di altre aree: si ritrova difatti non solo in Italia e Gallia, ma anche in Egitto (nei p<sup>29</sup>, p<sup>38</sup> e p<sup>48</sup>) e in Oriente, tramandata dai manoscritti della *Vetus Syra* (sy<sup>s</sup> e sy<sup>c</sup>).

Le ricerche degli ultimi anni hanno portato gli studiosi dell'*Institut für Neutestamentliche Textforschung* (Münster/ Westfalen, da ora INTF) a riprendere un'ipotesi avanzata precedentemente da altri filologi biblici, secondo cui il testo bizantino non deriverebbe da una recensione del III-IV secolo – attribuita a Luciano di Antiochia e diffusasi poi in ambiente costantinopolitano –, bensì sarebbe il risultato di un progressivo affermarsi, nel corso della tradizione, di *lectiones* perlopiù *faciliores*, che sarebbero andate a sommarsi nel tempo costituendo la forma che si trova attestata compiutamente solo a partire dall'VIII-IX secolo nei manoscritti in minuscola.

Il testo bizantino presenta caratteristiche unitarie solo a partire dall'VIII-IX secolo, mentre nei manoscritti anteriori le lezioni bizantine compaiono insieme a varianti appartenenti ad altre tradizioni, come nel *Codex Alexandrinus* A/02 del V secolo (per quanto riguarda i Vangeli), nel *Codex Washingtonensis* W/032 (nel Vangelo di Matteo e parte del Vangelo di Luca) e nei codici purpurei greci del VI.

Sia che si voglia accettare l'ipotesi di una progressiva costituzione del testo bizantino, sia che si rimanga vicino all'ipotesi tradizionale, l'analisi della Bibbia gotica si rivela di grande interesse per gli studi biblici: tale traduzione costituisce difatti una delle testimonianze più antiche della circolazione nell'area d'influenza costantinopolitana di lezioni che caratterizzeranno il testo bizantino a partire dall'VIII-IX secolo. Le varianti che il testo gotico condivide con i testimoni bizantini costituiscono lezioni originali vulfiliane, che circolavano già nel IV secolo nei manoscritti dell'area di Costantinopoli.

Alcuni esempi dal Vangelo di Matteo, in cui il testo gotico diverge dalla tradizione bizantina recentiore (ovvero da **M**):

*Mt* 8: 3

Gr <sup>NA</sup>	Καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἤψατο αὐτοῦ	λέγων
<b>M</b>	Καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἤψατο αὐτοῦ <u>ὁ Ἰησοῦς</u>	λέγων
Got <sup>Str.</sup>	Jah ufrakjands handu attaitok imma	qīþands
f/Vulg	Et extendens manum tetigit eum	<u>Iesus</u> dicens

*om.* ὁ Ἰησοῦς] **κ** B C\* f<sup>1</sup> f<sup>3</sup> 33 892 it<sup>k</sup> sa<sup>mss</sup> bo | + ὁ Ἰησοῦς C<sup>2</sup> L W Θ **M** (lat) (sy) sa<sup>mss</sup>

*Mt* 8: 25

Gr <sup>NA</sup>	Καὶ προσελθόντες	ἤγειραν αὐτὸν λέγοντες
	Καὶ προσελθόντες <u>οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ</u>	ἤγειραν αὐτὸν λέγοντες
Got <sup>Str.</sup>	Jah duatgaggandans	<u>siponjos is</u> urraisidedun ina qīþandans
f		
Vulg	Et accesserunt	et suscitaverunt eum dicentes

siponjos is] οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ W Θ f<sup>1</sup> it<sup>b.g1.h</sup> sy Diat | οἱ μαθηταὶ C<sup>2</sup> L f<sup>3</sup> **M** it<sup>h</sup> vg<sup>ms</sup> | *om.* **κ** B 33 892 lat sa

E ancora:

*Mt* 10:33

Gr <sup>NA</sup>	ἀρνήσομαι <u>χάω αὐτὸν</u>	ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου
<b>M</b>	ἀρνήσομαι <u>αὐτὸν χάω</u>	ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου
Got <sup>Str.</sup>	afaika	<u>jah ik ina</u> in andwairþja attins meinis
f/Vulg	negabo	<u>et ego eum</u> coram patre meo

jah ik ina] χάω αὐτὸν p<sup>19mid</sup> **κ** B D W Θ f<sup>1</sup> 33 892 (latt) Chrys | 2 1 C L f<sup>3</sup> **M**

Come si può vedere dagli esempi riportati, nei passi in cui il testo gotico si diversifica da quello bizantino vero e proprio (incluso in **M**), non vi è corrispondenza con i manoscritti di una sola classe o categoria: oltre che ai codici della classe neutra e alessandrina (01/**κ**, B/03, Z/035, 33, 579, 892), con o senza l'accordo della classe occidentale (D/05, *Vetus Latina* e *Vetus Syra*), la versione gotica è vicina ai testimoni W/032, Θ/038 e alle citazioni riportate da Giovanni Crisostomo (Chrys). Le lezioni

che il testo gotico ha in accordo con W/032, Θ/038 (+ Chrys) e con le varianti Alessandrine e/o occidentali potrebbero dunque essere considerate come lezioni antiche, già presenti nel modello greco usato da Vulfila, poi scomparse nell'area d'influenza Costantinopolitana in seguito alla diffusione delle forme della *Koinè* e alla standardizzazione del testo bizantino.

Una variante importante rispetto a **M** è costituita dall'assenza della cosiddetta "pericope dell'adultera" (*Gv* 8:1-11), che manca nel testo gotico, così come nei manoscritti biblici più antichi, mentre compare nei manoscritti bizantini. È una testimonianza importante che indica come questa porzione di testo non fosse ancora diventata parte integrante della tradizione biblica alla metà del IV secolo in area Costantinopolitana.

Nel testo gotico è invece presente il finale lungo di Marco (16: 9-20), considerato spurio e assente nei più antichi codici biblici. Il testo gotico è tramandato in un'unica copia dal frammento di Spira, l'ultimo foglio del *Codex Argenteus*, venuto alla luce nel 1970 in Germania. Come si è già detto questo manoscritto risale all'epoca di Teoderico, ovvero ai primi decenni del VI secolo. Teoricamente quindi il finale lungo di Marco potrebbe essere stato aggiunto al testo originario di Vulfila in un periodo posteriore e non risalire quindi alla metà del IV secolo. Il testo sembra però essere una traduzione del greco, come indicherebbe l'analisi linguistica, e non dal latino. Questo implicherebbe che il finale lungo di Marco fosse già in circolazione, almeno nel modello o nei modelli greci in possesso di Vulfila. Sarebbe la testimonianza più antica – pur se in traduzione – della circolazione di questa variante.

Le vicende che hanno coinvolto la trasmissione del testo biblico gotico nel corso dei centocinquanta anni che lo separano dai manoscritti pervenuti non sono note. Dal confronto tra i codici che presentano la stessa porzione di testo emergono, pur raramente, alcune varianti, perlopiù di tipo lessicale, che indicano come uno dei due testimoni presenti delle modificazioni rispetto al testo originale, che si presuppone conservato nell'altro manoscritto.

Nella trasmissione del testo gotico bisogna distinguere tra il ruolo avuto dai copisti e quello svolto dalle istituzioni. Si può ragionevolmente ipotizzare che la Chiesa Ariana e il potere politico Ostrogotico – in primo luogo Teoderico, durante il cui regno furono copiati i manoscritti gotici rimasti – fossero interessati a conservare e tramandare fedelmente la traduzione di Vulfila, che da un certo periodo in poi doveva avere assunto il ruolo di testo religioso canonico, diffuso all'interno di più comunità e promosso, anche per motivi ideologici, a simbolo di legittimazione della stessa Chiesa dei Goti. Il prestigio di un testo consacrato dalla tradizione, che contribuiva ad enfatizzare l'identità religiosa ed etnica, è sottolineato dalla sontuosità del *Codex Argenteus*, simbolo del potere economico del committente, ma anche dell'importanza del testo in sé, come emerge dall'estrema cura codicologica e paleografica con cui è stato approntato e dalla generale correttezza che lo caratterizza.

Se dunque da un lato si può supporre la volontà di garantire la trasmissione fedele della traduzione di Vulfila da parte delle istituzioni, dall'altro si deve tenere conto dell'effettivo trattamento del testo da parte degli amanuensi, che durante la fase di copiatura potevano alterarlo in modo involontario – in seguito ad errori, all'influsso di passi paralleli, all'introduzione di glosse nel testo – o volontario – attraverso la collazione e il confronto con testi di altre tradizioni. Che la versione di Vulfila abbia subito delle alterazioni nel corso della tradizione è indubbio, come si è visto nel caso di duplice tradizione (e d'altro canto le modificazioni testuali sono quasi inevitabili nella trasmissione testuale); che deliberatamente sia stata attuata una revisione della traduzione originaria, proprio per il peso storico e ideologico di questo testo, pare invece meno probabile.

La possibilità che la versione di Vulfila sia stata modificata acquista maggiore verosimiglianza in quei casi in cui il gotico si distanzia totalmente dai testimoni greci:

*Mt* 5:19

Gr <sup>NA</sup> / <b>M</b>	καὶ διδάξη	οὗτος	μέγας	χληθήσεται	
Got <sup>Str.</sup>	jah laisjai	<u>swa</u> ,	sah	mikils	haitada
f/Vulg	et docuerit	hic	magnus	vocabitur	

swa] *cf.* docuerit sic hic it<sup>b,d,h</sup> sy<sup>s</sup>

*Mt* 8:5

Gr <sup>NA</sup>		Εἰσελθόντος	δὲ	αὐτοῦ
<b>M</b>		Εἰσελθόντι	δὲ	αὐτῷ
Got <sup>Str.</sup>	<u>Afaruh þan þata</u>	innatgaggandin		imma
f	<u>Post haec autem</u>	cum introisset		
Vulg		Cum autem introisset		

afaruh þan þata] *cf.* post haec autem it (sy<sup>c</sup>) | *om.* Ɑ B C\* (C<sup>3</sup> L W Θ 0233) Z f<sup>1</sup> f<sup>13</sup> 33 **M** lat Chrys | *var. lect.*

Ma non si può escludere che le lezioni gotiche e latine derivino da un comune modello greco andato perduto.

### Considerazioni conclusive

Il testo gotico rappresenta una forma cristallizzata del testo proto-bizantino che circolava nell'area più orientale del mondo cristiano alla metà del IV secolo. Il testo gotico rappresenta cioè uno stadio arcaico della tradizione biblica ed è interessante perché testimonia la prima diffusione di lezioni bizantine poi standardizzate successivamente.

## MISCELLANEA

### MARTIN LUTHER SCRISOARE DESCHISĂ DESPRE TRADUCERE

Versiune românească de Eugen MUNTEANU și Mariana NASTASIA  
Cuvânt înainte, note și comentarii de Eugen MUNTEANU

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași  
*eugenmunteanu@hotmail.com*

#### 1. Cuvânt înainte

În anul 2017, pe 31 octombrie, se vor împlini 500 de ani de când Martin Luther (1483-1546) a afișat pe ușa bisericii din Wittemberg cele 95 de teze ale sale, declanșând Reforma, vasta mișcare care avea să schimbe fața Bisericii Universale, a Europei și a lumii întregi. Am crezut util să marcăm acest important eveniment prin publicarea versiunii românești a unuia dintre textele sale de mici dimensiuni, dacă nu cel mai important din punct de vedere doctrinar, oricum cel mai frecvent evocat de către filologii interesați de problematica traductologică. Cunoscută sub titlul *Scrisoare deschisă despre traducere (Sendbrief vom Dolmetschen)*, mica scriere polemică a fost elaborată și publicată de Luther ca răspuns la multiplele și gravele acuzații formulate la adresa lui de inamicii doctrinari din tabăra catolică. Scrierea a fost tipărită în 1530, simultan la Nürnberg (de către destinatarul scrisorii, teologul Wenceslaus Link, prieten și colaborator apropiat al Reformatorului, care semnează și o scurtă prefață) și la Wittemberg (probabil de către autorul însuși). În prefața sa, editorul de la Nürnberg notează: „S-a vorbit mult în ultima vreme despre traducerea Vechiului și Noului Testament. Inamicii adevărului pretind că văd cum textul a fost alterat și falsificat în multe pasaje; aceasta a provocat teamă la mulți creștini obișnuiți, și chiar printre cărturarii care nu cunosc ebraica și greaca”. Scopul publicării volumașului, formulat explicit, este acela de „a micșora blasfemia profanilor și a face să dispară temerile persoanelor evlavioase”.

Polemica se poartă în jurul versiunii în limba germană a *Noului Testament*, realizată de Luther pe baza originalului grecesc și tipărită prima dată în septembrie 1522, la Wittemberg, într-un tiraj de 3000 de exemplare. Cunoscută mai ales cu numele de *Testamentul din Septembrie (September Testament)*, cartea purta titlul de *Das Neue Testament Deutzsch* și a fost bogat ilustrată cu gravuri de Lukas Cranach cel Bătrân,

prieten al Reformatului. Epuizarea rapidă a exemplarelor ediției *princeps* i-a determinat pe editori ca în luna decembrie a aceluiași an să scoată pe piață un nou tiraj. Succesul popular al cărții a făcut ca, până în 1537, să fie tipărite nu mai puțin de 16 ediții. Cititorii erau atrași de garanția autenticității, conferită de apelul la versiunea greacă originală, dar mai ales de limba germană clară, flexibilă și expresivă folosită de Luther, care asigura înțelegerea adâncă și nuanțată a mesajului neotestamentar de categorii mai largi ale populației.

Succesul la public al acestei versiuni a intensificat atacurile furibunde și concertate din partea inamicilor, teologi, erudiți sau oameni politici rămași fideli Romei, inamici calificați de Luther prin apelative depreciative precum *papistași* (*Papisten*), *măgari* (*Esel*) sau *capete de măgar* (*Eselköpfen*). Principalii adversari, menționați în text, sunt ducele Georg de Saxonia-Meißen și teologii catolici Hieronymus Emser, Iohannes Faber și Johannes Cochlaeus, iar dintre prieteni sunt menționați, pe lângă Wenceslaus Link, destinatarul scrisorii, filologii și teologii Philippus Melanchton și Mattheus Aurogallus. Se mai fac aluzii la teologii anabapțiști Ludwig Haetzer și Hans Denk, precum și la Thomas Müntzer, protagonist și acesta al Reformei, inițial adept al ideilor lui Luther, ulterior adversar al acestuia (pentru detalii despre aceste personaje, vezi, mai jos, notele corespunzătoare).

*Scrisoarea despre traducere* a fost scrisă și tipărită într-un context istoric încordat. Luther se ascundea în castelul de la Coburg, de teama represaliilor care fuseseră ordonate împotriva lui de Papă și de Împărat. Între lunile iunie și noiembrie ale aceluiași an 1530, se ținea la Augsburg dieta, care va constitui momentul de cotitură în istoria Reformei. În prezența împăratului Carol Quintul, care conducea în dezabteri tabăra catolică, Philippus Melanchton, șef al „delegației” lutherane, a dat citire la 25 iunie celebrei mărturisiri de credință a lutheranismului (*Confessio Augustana*). După cum se știe, în ciuda unor timide încercări de conciliere din partea împăratului Carol al V-lea, confesiunea lutherană de la Augsburg a fost integral respinsă de tabăra catolică, ruptura devenind astfel definitivă.

Din punct de vedere compozițional, *Scrisoarea* prezintă următoarea structură: 1) *incipit*-ul epistolar, cu formulele tradiționale de adresare și cu enunțarea temei centrale; 2) invectiva polemică împotriva adversarilor „papistași”; 3) expunerea principiilor lingvistice ale traducerii textelor sacre; 4) expunerea principiilor teologice ale traducerii textelor sacre; 5) argumentele împotriva cultului sfinților; 6) *finis*-ul epistolar, cu formulele tradiționale.

Cât privește acum concepția despre arta traducerii, teoretizată cu precizie și exemplificată cu subtilitate în *Scrisoare*, Luther dovedește și aici același curaj al deciziilor radicale ca și în sfera dogmatică sau în cea eclesiologică. El recomandă și decide să aplice el însuși principiul transunerii sensurilor originalului în limba-țintă, preferabilă



redării literale, cuvânt cu cuvânt, a formei textului primar. Preferința pentru reproducerea sensului în detrimentul transpunerii literale nu reprezenta o noutate absolută. Autori antichi importanți precum Horatius, Cicero, Plinius cel Tânăr, ca și erudiți creștini din Evul Mediu, un Boethius sau un Johannes Scotus Eriugena, ca să nu mai vorbim de umaniști contemporani precum Erasmus din Rotterdam sau Juan Luis Vives argumentaseră avantajele traducerii libere față de transpunerea mecanică a literelor textului tradus. Această poziție rațională fusese împărtășită și de Sfântul Hieronymus, dar numai în privința traducerii în latină a textelor laice ale culturii grecești, deoarece, postulează cu convingere creatorul *Vulgatei* în celebra sa *Epistola a LVII-a, către Pammachius*, întrucât o taină sacră se ascunde și în ordinea cuvintelor, textele Sfintelor Scripturi sunt exceptate de la această regulă (*Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor me in interpretatione Graecorum absque scripturis sanctis, ubi et uerborum ordo mysterium est, non verbum e uerbo sed sensum exprimere de sensu*). Secole de-a rândul postulatul acesta al literalismului a fost cu strictețe respectat în toate încercările de traducere a Bibliei, indiferent de epocă sau spațiu cultural. Luther este primul autor creștin care arată că transpunerea corectă a conținutului textelor biblice trebuie să primeze față de reproducerea literelor. Marele reformator subliniază că, pentru a traduce corect și adecvat, este nevoie nu doar de cunoașterea foarte bună a celor două limbi implicate în procesul traductiv, limba din care se traduce și limba în care se traduce, ci este necesară deopotrivă și o cunoaștere perfectă a conținutului tematic al textului tradus.

Un alt element realmente revoluționar pentru teoria și practica traducerilor biblice introdus de Luther este, cred, invocarea a ceea ce poate fi numit geniul sau natura specifică proprie fiecărei limbi. Tradusă de noi prin sintagma *specificul limbii* sau *al limbilor*, expresia germană *der Art der Sprache(n)*, literal „fel al limbii sau al limbilor”, apare de cinci ori pe parcursul *Scrizonii*. Luther arată că fidelitatea față de conținutul autentic al textului tradus este condiționată de fidelitatea față de limba-primitoare. Exemplele comentate de autor ilustrează într-un mod convingător recomandările teoretice.

Între noutățile de ordin traductologic introduse de Luther se cuvine reținută și impunerea principiului *ad fontes*: ebraica pentru *Vechiul Testament* și greaca pentru *Noul Testament* sunt limbile biblice originare, așadar, doar ele pot constitui baza de referință pentru traducerea Bibliei în alte limbi. *Vulgata* este ea însăși o traducere, așadar un izvor secundar.

Cititorul interesat și atent va remarca desigur că opțiunile traductologice, teoretice și practice, ale lui Martin Luther se află intim implicate în discursul teologic general al Reformatorului, prin cei trei piloni ai învățaturii sale: îndreptățirea sau justificarea omului creștin sunt dobândite în mod individual, doar cu ajutorul harului divin, prin credință și prin apelul la Sfânta Scriptură (*sola Gratia, sola Fide, sola Scriptura*).

Ca text de referință pentru traducerea noastră am folosit transpunerea în germana modernă publicată cu titlul *Ein Sendbrief D. M. Luthers. Von Dolmetschen und Fürbit der heiligen*, în *Dr. Martin Luthers Werke*, Band 30, Teil II, Hermann Boehlaus Nachfolger, Weimar, 1909, 632-646. Am avut la îndemână și textul original, în vechea grafie germană, consultat în: Erwin Arndt (Hrsg.), *Martin Luther. Sendbrief vom Dolmetschen und Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens. Mit einem Anhang ausgewählter Selbstzeugnisse und Übersetzungsproben*, Halle/Saale, Max Niemeyer Verlag, 1968.

### ***Scrisoare deschisă despre traducere***

Onorabilului și prudentului N<sup>1</sup>, binevoitorul meu prieten, har și pace întru Hristos<sup>2</sup>.

Onorabile, prevăzătorule, iubite domn și prieten,

Am primit scrisoarea voastră, în care îmi puneți două întrebări sau probleme, la care îmi cereți un răspuns. Mai întâi, mă întrebați de ce am tălmăcit cuvintele din capitolul al treilea din *Epistola către Romani* a Sfântului Pavel, *Arbitramur hominem iustificari ex fide absque operibus*, după cum urmează: *Wir halten, daß der Mensch gerecht werde ohn des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben* („Noi credem că omul este supus judecății<sup>3</sup> numai prin credință, fără faptele Legii”). Pe lângă aceasta, îmi semnalai cum papistașii și-au ieșit din minți cu o aroganță nemăsurată, pe motiv că în textul lui Pavel nu apare cuvântul *allein* (‘numai’) și, în consecință, nu trebuie acceptat niciun adaos al meu la Cuvântul lui Dumnezeu ș.a.m.d. În al doilea rând, suntem întrebați dacă și sfinții din ceruri mijlocesc pentru noi, căci citim că îngerii se roagă cu siguranță pentru noi ș.a.m.d.

În ceea ce privește prima întrebare, ați putea să le răspundeți dumneavoastră în locul meu papistașilor, acolo unde doriți, următoarele:

În primul rând, dacă eu, doctor Luther, mi-aș fi putut da seama că turma papistașilor, fără deosebire, ar fi fost în stare să traducă corect și elegant în germană fie și un singur capitol din Scriptură, atunci m-aș fi arătat cu siguranță de-a dreptul umil și le-aș fi cerut ajutorul și sprijinul ca să traduc în germană *Noul Testament*. Dar, întrucât mi-am dat seama – și încă văd cu ochii mei – că niciunul nu are habar despre cum se tălmăcește, și nici măcar despre cum se vorbește în limba germană, mi-am asumat singur această osteneală. Se observă însă ușor că din tălmăcirea mea și din germana mea ei învață să vorbească și să scrie în germană; ei îmi fură, așadar, limba pe care înainte o știau atât de puțin, iar pentru asta nu numai că nu-mi mulțumesc, ci, dimpotrivă, o folosesc mai degrabă ca pe o unealtă împotriva mea. Eu însă mă bucur pentru ei, fiindcă îmi face plăcere să mă gândesc că i-am învățat să vorbească pe niște discipoli nerecunoscători și dușmani ai mei, pe deasupra.

În al doilea rând, puteți să le spuneți papistașilor că am tradus *Noul Testament* cum am putut și am știut mai bine, că nu am constrâns pe nimeni să-l citească, ci i-am lăsat liberi și le-am făcut numai un serviciu acelor care nu îl pot traduce mai bine decât mine. Nu îi este nimănui interzis să o facă mai bine. Cine nu vrea să îl citească pe al meu, să nu țină seama de el, nu rog pe nimeni și nici nu felicit pe nimeni pentru asta. Sunt Testamentul meu și tălmăcirea mea, și așa trebuie să fie și să rămână. Dacă am greșit pe undeva ceva (în ciuda voinței mele, pentru că nu am avut rele intenții și nu am vrut să traduc greșit fie și doar o literă), nu-i suport cu niciun chip pe papistași să-mi fie judecători, căci ei au acum urechile prea lungi pentru asta și nechezăturile lor de măgari sunt prea nevolnice, pentru ca ei să-mi poată judeca mie tălmăcirea. Eu știu bine cât meșteșug, câtă sârguință, câtă judecată și înțelegere sunt de trebuință unui bun traducător, pe când ei, fiindcă nu au încercat acest lucru, o știu mai puțin chiar decât catării.

Se spune că „acela care construiește la marginea drumului, găsește mulți maștri”. Această zicală mi se potrivește și mie. Aceia care nu sunt încă în stare să vorbească în mod corect, necum să mai și traducă, iată-i pe toți maștri ai mei, iar eu trebuie să le fiu discipol tuturor. Și totuși, dacă i-aș întreba cum se traduc în germană primele două cuvinte de la *Mat. 1, Liber generationis*, niciunul dintre ei, oricât s-ar strădui, n-ar scoate un cuvânt; iată-i însă, meșteri iscusiți, cum îmi judecă ei mie întreaga operă. La fel i se întâmpla și Sfântului Ieronim, când a tălmăcit Biblia: lumea toată dorea să îi fie maestru, doar el singur nu era în stare de nimic. Și acestui bărbat bun i-au criticat opera unii care nici să-i lustruiască încălțările nu erau destul de vrednici. Îi trebuie deci multă răbdare aceluia care vrea să facă ceva de interes public, pentru că toată lumea vrea să facă pe meșterul știe-tot și să pună carul înaintea boilor, să știe totul și, de fapt, să nu fie în stare de nimic. Acesta este felul lor de a fi, de care nu se pot dezbăra.

Aș fi fost bucuros să-l văd pe papistaș că se arată în stare de ceva și că traduce în germană o epistolă a Sfântului Pavel sau un Profet. Presupunând că nu ar întrebuița nici germana lui Luther, nici tălmăcirea acestuia, înseamnă că am vedea o germană și o tălmăcire alese, frumoase, vrednice de laudă. Căci am văzut deja un scriitor<sup>4</sup> din Dresda, care și-a însușit Noul meu Testament (nu-l voi mai numi în cartea mea, întrucât și-a întâlnit judecătorul de acum<sup>5</sup> și este oricum foarte cunoscut). El a recunoscut că germana mea este dulce și bună și și-a dat bine seama că nu ar putea face asta mai bine decât mine, și totuși a vrut să o facă într-un mod rușinos. A mers și a luat *Noul Testament* (al meu!), urmând aproape cuvânt cu cuvânt tălmăcirea mea, a șters prefața, comentariile și numele meu și a pus în loc numele său, o prefață și comentarii proprii și a vândut opera mea sub numele lui.

Ah, iubii mei copii, cât de mult m-a durut văzând că principele țării mele<sup>6</sup> a condamnat și a interzis citirea *Noului Testament* al lui Luther printr-o prefață abominabilă și a poruncit să se citească *Noul Testament* al scriitorului respectiv, care era, în fond, același pe care îl făcuse Luther.

Și, pentru ca nimănui să nu-i vină ideea că mint, ia ambele texte, *Noul Testament* al lui Luther și *Noul Testament* al scriitorului, compară-le, și vei vedea care este talmaciul pentru amândouă. Se pare că el l-a peticit și l-a schimbat în câteva locuri, lucru care, de asemenea, nu mi-a plăcut, dar pe care pot, totuși, să îl suport; nu îmi pasă prea mult de vreme ce mi-a păstrat textul. De aceea nici nu am vrut să scriu ceva împotriva lui, ci m-am mulțumit să râd în fața mării înțelepciuni care a făcut ca să fie hulită, osândită și interzisă atât de abominabil cartea mea, atâta vreme cât purta semnătura mea, dar a poruncit să fie neapărat citită când a ieșit sub semnătura altcuiva. Asta da virtute! Să hulești și să schilodești cartea cuiva, să o pui însă după aceea în circulație sub propriul nume, chiar dacă conține același lucru, căutând să obții laudă și renume prin munca altuia, pe care mai înainte o huliseși? Fiecare să judece cu mintea proprie o asemenea faptă. Mie mi-e de ajuns și sunt bucuros că lucrarea mea (așa cum se mândrea și Sfântul Pavel<sup>7</sup>) trebuie să se sprijine și pe dușmanii mei și cartea lui Luther trebuie citită fără numele lui Luther, sub semnătura dușmanilor. Cum aș fi putut să mă răzbun mai bine?

Și, ca să revin la subiect; când papistașul dumneavoastră insistă fără temei să se plângă cu privire la cuvântul *sola – allein* ‘numai, doar’, spuneți-i imediat doar atâta: „Așa dorește doctorul Martin Luther să spună!” Și mai spuneți-i: „Un măgar și un papistaș sunt unul și același lucru!” *Sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas*<sup>8</sup>. Căci nu vrem să fim școlari sau discipoli ai papistașilor, ci magiștri și judecători ai lor. Dacă ei vor să se fudulească și să se mândrească cu capetele lor de măgari, atunci și eu vreau să mă mândresc în fața acestor măgari, la fel cum Sfântul Pavel s-a mărit în fața sfinților săi nebuni<sup>9</sup>. Sunt ei doctori? Doctor sunt și eu! Sunt ei învățați? Învățat sunt și eu! Sunt ei predicatori? Predicator sunt și eu! Sunt ei teologi? Teolog sunt și eu! Sunt ei exersați în dispute? Exersat în dispute sunt și eu! Sunt ei filozofi? Filosof sunt și eu! Sunt ei dialecticieni? Dialectician sunt și eu! Sunt ei profesori? Profesor sunt și eu! Scriu ei cărți? Cărți scriu și eu!

Și, ca să mă mândresc mai departe: Eu pot interpreta *Psalmi* și *Profeții*, ei nu o pot face. Eu pot traduce, ei nu pot să traducă. Eu pot să citesc Sfânta Scriptură, ei nu o pot face! Eu mă pot ruga, ei nu pot. Și pentru a vorbi despre lucruri încă și mai neînsemnate: eu le înțeleg dialectica și filosofia mai bine decât le înțeleg ei toți la un loc. Și mai știu, de asemenea, că niciunul dintre ei nu-l poate înțelege pe Aristotel. Dacă s-ar afla printre ei vreunul care să înțeleagă corect o prefață sau un capitol din Aristotel, atunci eu m-aș spânzura! Nu exagerez deloc, căci am fost crescut și educat

încă de tânăr în arta lor, așa încât știu foarte bine cât de profundă și de vastă este aceasta. Tot așa de bine sunt și ei conștienți că eu cunosc și pot să fac tot ceea ce știu și pot și ei să facă.

Și totuși, acești oameni îngrozitori acționează împotriva mea de parcă aș fi un novice care ar fi pătruns astăzi dimineață în învățătura lor și care nici nu ar fi văzut, nici nu ar fi auzit vreodată ceea ce predau sau ceea ce pot ei să facă. Ei se mândresc cu mare fală cu știința lor și mă învață pe mine lucruri pentru care eu mi-am tocit tălpile încălțărilor încă de pe acum douăzeci de ani, astfel încât, la toate orăcăielile și țipetele lor, ar trebui să cânt ca acea femeie stricată: „De șapte ani am aflat că potcoavele calului sunt de fier”<sup>10</sup>.

Așa aș răspunde deci la prima voastră întrebare! Și vă rog să nu le mai dați niciun alt răspuns acestor măgari la nefolositoarele lor cârteli legate de cuvântul *sola* – *allein* ‘doar’, în afară de aceasta: „Luther a vrut să fie așa!” Și mai spuneți-le: „El este un doctor mai presus decât toți doctorii din întregul cuprins al papalității!” Și cu asta ne oprim aici. Am vrut să-i disprețuiesc și i-am disprețuit. Pe viitor nu doresc nimic altceva decât să îi disprețuiesc, atâta vreme cât rămân astfel de oameni, adică, precum spuneam, niște măgari. Căci printre ei se găsesc unii prostănaci, care nu și-au învățat nici măcar arta lor de sofîști, precum doctor Fieraru și doctor Lingură<sup>11</sup> și alții ca ei, care sunt împotriva mea într-o chestiune aflată nu doar mai presus de înțelepciunea sofîștilor, ci și, după cum spune Sfântul Pavel<sup>12</sup>, mai presus de orice înțelepciune și de orice rațiune a lumii. Desigur, un măgar nu are nevoie să zbiere, lumea îl cunoaște destul de bine după urechi.

Domniei-tale însă și alor noștri vreau să vă arăt de ce am folosit cuvântul *sola*, cu toate că la *Rom. 3* nu apare *sola*, ci *solum* sau *tantum*. Cu atâta precizie au ajuns prostănacii să privească textul meu! Totuși, am folosit altundeva expresia *sola fide* și vreau să le rețin pe amândouă: *solum* și *sola*. Am lucrat cu zel la traducere, pentru că am vrut să ofer o limbă germană curată și clară. Și foarte des ni s-a întâmplat să căutăm un singur cuvânt timp de paisprezece zile, chiar trei-patru săptămâni, fără ca, adesea, să îl găsim. Astfel, la *Cartea lui Iov*, am lucrat eu, magistrul Phillips și Aurogallus<sup>13</sup>, ajungând uneori ca, în patru zile, să putem finaliza abia trei rânduri. Dragul meu, acum, cartea este tradusă în întregime și oricine o poate citi și o poate critica. Acum, dacă își aruncă cineva ochii pe trei-patru foi, nu se împiedică de nimic, dar nu devine conștient de ce moloz și ce crengăraie se aflau acolo, unde el alunecă acum ca pe o scândură dată la rindea; căci am fost nevoiți să asudăm și să ne căznim ca să dăm deoparte molozul și crengăraia din drum, astfel încât să se poată înainta ușor. Este ușor de arat dacă ogorul a fost curățat mai devreme, dar nimeni nu vrea să smulgă copacii și butucii //cioatele ?// și să pregătească terenul. Nu există recunoștință pe lume; nici măcar Dumnezeu însuși, cu tot soarele și cu tot

cerul și pământul pe care le-a creat, și nici măcar pentru moartea Fiului Său, nu primește niciodată recunoștință. Lumea este și rămâne sub stăpânirea diavolului, pentru că nu vrea altfel.

Așadar, aici, la *Rom.* 3:28, am știut preabine că în latină și greacă nu apare cuvântul *solum* și nu era nevoie să mă învețe papistașii asta. E adevărat, aceste patru litere, *s-o-l-a*, nu apar în text, iar măgarii noștri le contemplă așa cum se uită vițelul la poartă nouă, nu văd că ele corespund sensului textului și, pentru cine vrea să traducă clar și viguros în germană, ele sunt necesare; căci eu nu am vrut să vorbesc nici în latină, nici în greacă, ci am intenționat să talmăcesc în germană. Acesta este specificul limbii noastre germane: dacă vorbești despre două lucruri, unul pe care îl accepți și altul pe care îl negi, ai nevoie de cuvântul *allein* ‘numai; doar’ alături de negația *kein* ‘niciun’ sau *nicht* ‘nu’. Se spune, deci: *Der Bauer bringt allein Korn und kein Geld* ‘Țăranul aduce doar grâu, nu și bani’. *Nein, ich hab wahrlich jetzt nicht Geld, sondern allein Korn.* ‘Nu, eu chiar nu am bani acum, ci numai grâu’. *Ich hab allein gegessen und noch nicht getrunken.* ‘Eu am mâncat doar, nu am și băut’. *Hast du allein geschrieben und nicht durchlesen?* ‘Ai scris doar, nu ai și citit de la un capăt la altul?’; nenumărate asemenea expresii sunt întrebuițate zilnic. Dacă în latină sau greacă astfel de expresii ale vorbirii nu au niciun efect, în germană este necesar ca *allein* ‘numai; doar’ să stea alături de negația *nicht* ‘nu’ sau *kein* ‘niciun’, pentru ca mesajul să fie complet și clar. Căci la fel de bine pot să spun: *Der Baur bringt Korn und kein Geld.* ‘Fermierul aduce grâu și niciun ban’, dar *kein Geld* ‘niciun ban’ nu sună la fel de clar și de complet cum sună atunci când spun: *Der Baur bringt allein Korn und kein Geld.* ‘Fermierul aduce doar grâul, nu și banii’. Aici, cuvântul *allein* ‘numai; doar’ sprijină negația *kein*, ca să formeze o propoziție germană completă și clară<sup>14</sup>. Căci nu literele limbii latine ca atare trebuie întrebate cum să se vorbească germana, așa cum fac acești prostănaci, ci trebuie să ne uităm în jurul nostru cum vorbește o mamă în casa ei, copiii pe stradă, omul obișnuit la piață și să observăm ce le iese din gură, cum rostesc ei cuvintele, și apoi traducem; atunci ei vor înțelege și vor observa că li se vorbește în limba germană.

Hristos spune undeva: *Ex abundantia cordis os loquitur.* ‘Gura vorbește din preaplinul inimii’<sup>15</sup>. Dacă m-aș lua după acești măgari, ei mi-ar arăta ordinea literelor în latină și ar traduce cam așa: *Aus dem Überfluss des Herzens redet der Mund.* ‘Din preaplinul inimii vorbește gura’<sup>16</sup>. Spuneți-mi: Este oare limbă germană așa ceva? Ce german înțelege asta? Ce este aia *Überfluss des Herzens* ‘preaplinul inimii’? Niciun german nu poate spune așa ceva, afară de cazul că ar vrea să spună că cineva are o inimă prea mare, sau prea multă inimă! Dar nici așa nu este prea corect, căci expresia *Überfluss des Herzens* ‘preaplinul inimii’ este tot atât de puțin germană ca și *Überfluss des Hauses*

‘preaplinul casei’, *Überfluss des Kachelofens* ‘preaplinul sobei de faianță’, sau *Überfluss der Bank* ‘preaplinul băncii’. În casa lor, o mamă sau un bărbat obișnuit spun mai degrabă: *Wes das Herz voll ist, des gehet der Mund über*. ‘Cui îi este inima plină, acela nu-și poate stăpâni vorbele’. Așa ceva înseamnă a vorbi bine limba germană, cu așa ceva m-am îndeletnicit întotdeauna, fără ca, totuși, din păcate, să o nimeresc de fiecare dată. Căci apropierea prea strânsă de litera textului latin ne împiedică foarte mult să vorbim o germană corectă.

Tot la fel se întâmplă când trădătorul Iuda spune, la *Mat. 26:8: Ut quid perditio haec?*, iar la *Marcu 14:4: Ut quid perditio ista unguenti facta est?* Dacă i-aș urma pe acei măgari și silabisitori, ar trebui să traduc: *Warum ist diese Verlierung der Salbe geschehen?* ‘De ce s-a întâmplat această pierdere de alifie?’ Dar ce fel de germană este aceasta? Ce germană spune *Verlierung der Salbe ist geschehen* ‘s-a întâmplat pierdere de alifie?’ Și dacă ar înțelege cumva corect, s-ar gândi că alifia s-a pierdut și trebuie căutată, iar asta ar suna la fel de obscur și confuz. Dacă asta este o bună germană, atunci de ce nu se așează ei la lucru și să ne facă un *Nou Testament* subțire, drăguț și nou, dar fără să se atingă de Testamentul lui Luther? Eu chiar cred că ar trebui să-și scoată la lumină arta lor. Dar, pentru a exprima *Ut quid...* etc., un german ar zice, fără îndoială, *Was soll doch solcher Unrat?* ‘Ce vrea să însemne o asemenea nesocotință?’ sau *Was soll doch solcher Schade?* ‘Ce vrea să însemne o astfel de pagubă?’, ori *Nein, es ist Schade um die Salbe!* ‘Nu, este păcat de alifie!’ O germană corectă este aceea din care se înțelege că este un păcat faptul că Magdalena a umblat necorespunzător cu alifia pusă deoparte și că a risipit-o; aceasta era părerea lui Iuda, care se gândea că alifia putea fi folosită într-un scop mai bun.

La fel se întâmplă atunci când îngerul o salută pe Maria și-i spune: *Gegrüßet seist du, Maria voll Gnaden, der Herr mit dir!* ‘Binecuvântată să fii, tu, Maria, cea plină de har, Domnul să fie cu tine’<sup>17</sup>. Până aici a fost ușor să talmăcești literal textul latinesc în limba germană. Spune-mi, însă, dacă așa ceva este și o bună germană. Când spune oare un german *Du bist voll Gnaden*. ‘Tu ești plină de har?’ Și care germană înțelege ce înseamnă de fapt *voll Gnaden* ‘plină de har?’ Trebuie că se gândește la un butoi „plin” cu bere sau la o pungă „plină” cu bani; de aceea eu am preferat să talmăcesc în germană prin *Du holdselige* ‘tu, grațioasă’, cuvânt prin care un german să poată înțelege mai bine ce vrea să spună îngerul prin binecuvântarea sa. Dar în acest punct i-am supărat nespun pe papistași, fiindcă li se pare că am mutilat salutul îngerului și că, de data aceasta, nu am găsit cea mai potrivită expresie germană. Iar dacă ar fi trebuit să întrebuițez aici cea mai bună limbă germană și aș fi talmăcit salutul prin *Gott grüße Dich, du liebe Maria!* ‘Domnul te salută, iubită Maria!’ (căci așa vrea îngerul să spună și așa ar vorbi dacă ar vrea să o salute în germană), cred că ei s-ar fi spânzurat din

evlavie pentru draga lor Maria, motivând că eu am nimicit salutul îngerului.

Mă întreb ce rău ar putea ei să-mi facă dacă tună și fulgeră împotriva mea! Nu vreau să-i împiedic să traducă după cum doresc, dar și eu vreau să tâlmăcesc, însă nu după cum vor ei, ci după cum vreau eu. Cel căruia nu-i place asta, n-are decât să-mi lase traducerea în pace și să-și păstreze pentru sine critica lui școlărească, deoarece eu nu vreau nici să-i văd, nici să-i aud. Ei nu trebuie să se simtă răspunzători de traducerea mea, cu atât mai puțin să dea socoteală pentru ea. Ai înțeles bine; eu chiar vreau să spun astfel: *du holdselige Maria* ‘tu, grațioasă Maria’, *du liebe Maria* ‘tu, dragă Maria’ și să-i las pe ei să spună *du, voll Gnaden Maria* ‘tu, plină de har, Maria’. Cine cunoaște limba germană, acela știe bine cât sunt de sensibile, cât de mult ne ating inima expresii precum următoarele: *die liebe Maria* ‘draga de Maria’, *der liebe Gott* ‘dragul de Dumnezeu’, *der liebe Kaiser* ‘dragul de împărat’, *der liebe Fürst* ‘dragul de principe’, *der liebe Mann* ‘dragul bărbat’, *das liebe Kind* ‘dragul copil’. Și nu știu dacă cuvântul *liebe* ‘drag’ poate să exprime ceva la fel de cald și de simplu în latină sau în alte limbi, să pătrundă în inimă și să vibreze împreună cu toate simțurile, așa cum o face în limba noastră.

Cred că Sfântul Evanghelist Luca, întrucât stăpâna deopotrivă și ebraica și greaca, a vrut să redea cu precizie și cu claritate cuvântul ebraic pe care îl întrebunțează îngerul prin cuvântul grecesc *kecharitomeni*<sup>18</sup>. Presupun, de asemenea, că arhanghelul Gabriel a vorbit cu Maria folosind aceleași cuvinte pe care le-a folosit atunci când a vorbit cu Daniel, pe care îl numea *hamudoth* și *isch hamudoth*, *vir desideriorum*, ceea ce înseamnă *Du lieber Daniel* ‘dragă Daniel’. Fiindcă acesta este felul de a vorbi al lui Gabriel, așa cum îl vedem în *Cartea profetului Daniel*<sup>19</sup>. Dacă ar fi trebuit să urmez întocmai doar litera textului, potrivit artei de a traduce a prostănacilor, ar fi trebuit să spun: *Daniel, du, Mann der Begehrungen!* ‘O, Daniel, bărbat al plăcerilor!’ sau *Daniel, du, Mann der Lüste!* ‘O, Daniel, bărbat al poftelor!’. Oho! Asta da germană!

Un vorbitor de limbă germană aude desigur *Mann* ‘bărbat’, *Begehrungen* ‘pofte’, *Lüste* ‘plăceri’ ca pe niște cuvinte nemțești, deși ele nu sunt cuvinte pur germane, și simte că vorbele *Lust* ‘plăcere’ și *Begier* ‘pofță’ ar fi mai bune. Dar dacă am îmbina în traducere sintagma *der Mann der Begehrungen* ‘bărbat al poftelor’, atunci niciun german nu ar înțelege ce se spune și ar putea crede că poate Daniel se scaldă în apucături rele. Ce tâlmăcire ar mai fi și asta! De aceea trebuie să las deoparte litera și să cercetez cum poate un german să exprime în germană ceea ce în ebraică se spune *isch hamudoth*. Observ atunci că germanul vorbește așa: *du lieber Daniel* ‘dragă Daniel’, *du liebe Maria* ‘dragă Maria’, *du holdselige Maid* ‘grațioasă copilă’, *du niedliche Jungfrau* ‘adorabilă fecioară’, *du zartes Weib* ‘fragedă femeie’ și așa mai departe. Căci, cine vrea să se apuce de traduceri, trebuie să dețină un mare depozit de cuvinte, ca să-l poată



avea la îndemână pe cel potrivit, chiar și atunci când un singur cuvânt nu se potrivește la fel peste tot.

Dar de ce să vorbesc atât de mult despre traducere? Dacă ar trebui să arăt toate motivele și gândurile pe marginea tuturor cuvintelor folosite de mine, aș avea nevoie de cel puțin un an să le notez pe toate. Eu am învățat din propria experiență ce înseamnă traducerea ca artă și ca muncă, de aceea nu îngădui oricărui măgar papistaș sau oricărui măgar flecar să mă judece sau să mă critice, atâta timp cât ei nu au încercat nimic niciodată. Cui nu-i place traducerea mea, să nu se atingă de ea! Fie ca diavolul să îl mulțumească pe acela care nu o apreciază și o critică fără știința și încuviințarea mea. Dacă traducerea mea trebuie criticată, atunci vreau să fac eu însumi acest lucru. Iar dacă nu o fac eu însumi, atunci să fiu lăsat în pace cu traducerea mea, și fiecare să facă ce vrea el pentru sine, iar eu îi urez noroc bun!

Pot mărturisi cu conștiința curată că mi-am arătat toată precizia și toată hărnicia de care sunt în stare și că nu am avut niciodată gânduri ascunse, deoarece nu am câștigat niciun sfanț din munca mea, nu am cerut și nici nu am primit plată. De asemenea, nu am pus mai presus mândria și onoarea mea, Domnul Dumnezeu meu o știe, ci am făcut totul în slujba iubiților creștini și pentru slava Celui de Sus, care a revărsat în fiecare clipă asupra mea atâtea bunătăți, încât, fie și dacă aș fi tradus de o mie de ori mai mult și dacă aș fi muncit de o mie de ori mai cu sârg, tot nu aș fi meritat să trăiesc nici măcar o oră sau să-mi păstrez sănătatea întregă. Tot ceea ce sunt și tot ceea ce am se datorează harului și milostivirii Sale, ba mai mult încă, toate mi-au fost plătite cu prețul sângelui Său și cu amărăciunea sudorii Lui; de aceea, cu voia lui Dumnezeu, toate trebuie să slujească slavei Sale, cu bucurie și din adâncul inimii. Mă hulesc măgarii de papistași și scriitorășii, foarte bine! De laudat mă laudă creștinii evlavioși împreună cu Domnul lor Iisus Hristos, iar eu mă simt cu mult mai răsplătit dacă fie și măcar un singur creștin recunoaște în mine un muncitor cinstit. Nu-i întreb nimic pe măgarii de papistași, ei nu sunt în măsură să-mi evalueze munca și aș suferi mult mai mult dacă ei m-ar lauda. Ocările lor înseamnă pentru mine cea mai mare glorie și cinstire. Eu vreau să fiu un învățat, și încă un învățat model, iar ei nu sunt dispuși să îmi recunoască acest nume până la Judecata de Apoi, de asta sunt sigur.

Totuși, nu am dat literelor frâu liber prea mult, ci, dimpotrivă, atât eu, cât și colaboratorii mei, am avut multă grijă să nu mă îndepărtez prea tare de la literă, ci să mă țin de ea acolo unde textul o cerea, ca, de exemplu, la *Ioan 6:27*, unde Hristos spune: *Diesen hat Gott der Vater versiegelt*. ‘Pe acesta l-a pecetluit Dumnezeu Tatăl’. Într-o germană mai bună ar fi fost așa: *Diesen hat Gott der Vater gezeichnet*. ‘Pe acestea l-a însemnat Dumnezeu Tatăl’; sau *Diesen meint Gott der Vater*. ‘La acesta se gândește Dumnezeu Tatăl’. Am preferat mai degrabă să încalc regulile limbii germane, decât să mă abat de la cuvânt. Vai, tălmăcirea nu este un meșteșug la îndemâna oricui,

după cum cred acești nebuni, ci presupune o inimă dreaptă, evlavioasă, credincioasă, harnică, temătoare de Dumnezeu, plină de învățatură creștină, experimentată, încercată. De aceea cred că un fals creștin sau un spirit sectar nu ar putea fi un bun traducător. Acest fapt este evident în versiunea *Cărții Profeților* tălmăcită în germană la Worms<sup>20</sup>; chiar dacă a fost făcută cu multă hărnicie și se apropie de germana mea, traducerea a fost controlată de evrei și ei nu prea au arătat respect față de Hristos. În rest, traducerea aceasta vădește destulă măiestrie și hărnicie.

Asta ar fi de spus despre traducere și specificul limbilor. Dar nu m-am bazat numai pe specificul limbilor și nici n-am ținut seama doar de asta când l-am introdus pe *solum* ‘numai; doar’ la *Rom.* 3:28, ci textul însuși și gândurile Sfântului Pavel reclamă cu tărie această decizie; fiindcă el se ocupă acolo de principalul punct al învățurii creștine, și anume faptul că noi suntem îndreptățiți numai prin credința în Hristos, fără nicio faptă bună prescrisă de Lege. Sfântul Pavel exclude atât de categoric toate faptele, încât spune că faptele prescrise de Lege (care este totuși Legea și Cuvântul Domnului) nu ne ajută pe calea cea dreaptă a judecării. Dându-l pe Avraam drept exemplu, Pavel arată că acesta a supus judecării fără faptele Legii atât de mult, încât până și cea mai înaltă lucrare, care fusese poruncită de Dumnezeu mai înainte și mai presus de toate celelalte legi și fapte, și anume tăierea împrejur, nu l-a ajutat întru judecată. Avraam a fost îndreptățit mai degrabă fără tăierea împrejur și fără vreo altă faptă, ci doar prin credință, așa cum o spune însuși Sfântul Pavel *Rom.* 4:2 („Avraam se poate fâli că a fost supus judecării prin fapte, dar nu în fața lui Dumnezeu”). Așadar, numai credința ne îndreptățește, acolo unde toate faptele sunt excluse în întregime. Acesta ar trebui să fie sensul, și cine vrea să vorbească limpede și complet despre o asemenea eliminare a faptelor, trebuie să spună: „Numai credința, și nu fapta ne îndreaptă pe calea cea bună”. Pe lângă specificul limbii germane, esența însăși a lucrurilor reclamă această explicație.

Da, spun papistașii, sună scandalos și oamenii pot înțelege de aici că nu este nevoie să facă fapte bune. Ce ar trebui de spus, de fapt, dragul meu? Nu e cu mult mai scandalos faptul că Sfântul Pavel însuși nu doar că spune „numai prin credință”, ci mai și varsă cuvintele într-un mod de-a dreptul brutal, spunând „fără faptele Legii”, de exemplu la *Gal.* 2:16, unde spune „nu prin faptele Legii”; și expresii asemănătoare apar în multe alte locuri. Căci expresia „doar prin credință” ar mai putea fi explicată cumva într-o glosă, însă construcția „fără faptele Legii” este atât de brutală, atât de scandalosă și de rușinoasă, încât nicio glosă explicativă nu mai poate ajuta la ceva. Cu cât mai mult ar putea oamenii să înțeleagă de aici „că nu trebuie să facă fapte bune”, când aud cum despre fapte li se predică prin cuvinte cuvinte atât de seci și de puternice precum: „nicio faptă, fără fapte, nu prin fapte”? Nu e supărător că se predică „nicio faptă, fără fapte, nu prin fapte”? De ce să fie scandalos atunci că se predică „numai prin credință”?

Încă și mai scandalos este că Sfântul Pavel respinge nu fapta banală, obișnuită, ci însăși faptele Legii. De aici, ar putea cineva să se scandalizeze cu atât mai mult și să spună că Legea este blestemată și condamnată în fața lui Dumnezeu, și că, drept urmare, putem să facem răul, după cum spun unii menționați la Rom. 3:8: „De ce să nu facem răul, ca să fie bine mai apoi?”. Așa a început să facă un Spirit Roșu<sup>21</sup> al timpurilor noastre. Ar trebui oare ca, datorită acestui scandal, să abjurăm cuvintele Sfântului Pavel ori să nu mai vorbim liber și spontan despre credință? Dragul meu, nici Sfântul Pavel, nici eu nu dorim să producem un astfel de scandal. Predicăm însă atât de direct împotriva faptelor și insistăm asupra credinței atât de mult, deoarece oamenii trebuie să se scandalizeze, să fie izbiți și să cadă, ca să poată învăța și cunoaște că nu se îndreptătesc prin fapte bune, ci numai prin moartea și învierea lui Hristos. Știind că nu se pot îndreptăți prin faptele bune potrivit Legii, cu atât mai mult vor înțelege că nu se vor putea îndreptăți prin faptele rele, cu sau fără Lege! De aceea, nu se poate trage concluzia că, dacă fapta cea bună nu ajută, atunci putem săvârși faptele rele! Tot la fel, nu se poate conchide că, deoarece soarele nu-l poate ajuta pe orb ca să vadă, ar putea să-l ajute să vadă noaptea și bezna.

Mă cuprinde însă mirarea că lumea poate obiecta în fața unor lucruri atât de evidente. Spune-mi doar dacă moartea și învierea lui Hristos reprezintă fapta noastră, pe care o noi o săvârșim, ori nu. Nu este în niciun caz nici faptă a noastră, nici faptă a unei legi oarecare. Numai moartea și învierea lui Hristos ne eliberează de păcat și ne face drepti, după cum spune Pavel la *Rom.* 4:25 („El a murit pentru păcatele noastre și a înviat pentru îndreptarea noastră”). Spune-mi, în continuare: Care este fapta prin care să pricepem și să ne asumăm moartea și învierea lui Hristos? Aceasta nu poate fi o faptă superficială, ci numai credința veșnică, păstrată în inimă. Singură credința, da, doar ea, fără sprijinul altor fapte, cuprinde moartea și învierea, după cum ni se predică în Evanghelii. Ce înseamnă atunci toate acestea, că lumea tună și fulgeră, acuză de erezii și arde pe rug, chiar dacă, până la urmă, lucrurile ni se prezintă limpezi înaintea noastră și demonstrează că numai credința păstrează moartea și învierea lui Hristos, fără alte fapte. Moartea și învierea Lui reprezintă viața și îndreptarea noastră? Dacă este atât de evident că numai credința ne aduce, ne păstrează și ne oferă viața și îndreptarea, de ce nu trebuie să ne exprimăm explicit în acest mod? Nu e nicio erezie să crezi că numai credința îl cuprinde pe Hristos și că ne dă viață; și totuși apare ca o erezie dacă cineva afirmă sau grăiește așa ceva. Nu sunt ei nebuni, necugetați și absurzi? Ei admit, pe de o parte, că lucrurile acestea sunt juste, dar condamă afirmarea lor ca fiind injustă, ca și cum unul și același lucru ar putea fi în același timp și corect, și incorect!

Și eu nu sunt nici singurul, nici primul care spune că numai credința ne poartă pe calea cea dreaptă. Au spus-o înaintea mea Ambrozie, Augustin și mulți alții. Iar cine îl citește și îl înțelege pe Sfântul Pavel cu siguranță trebuie să spună așa și nu poate

spune altfel. Cuvintele Apostolului sunt prea clare și nu admit absolut nicio faptă. Așadar, dacă nu există faptă, atunci trebuie să existe numai credința.

O, ce învățătură delicată, folositoare, nesupărătoare ar fi fost aceea prin care am învăța că, pe lângă credință, omul se poate mîntui și prin fapte! Este ca și cum am spune că nu doar prin moartea lui Hristos păcatele noastre sunt ispășite, ci că și faptele noastre ar contribui cu ceva la aceasta. Ar însemna un mod rafinat de a cinsti moartea lui Hristos dacă am spune că aceasta a fost ajutată de faptele noastre și că faptele noastre ar putea face tot atât de mult cât și moartea Sa. Am ajunge astfel să spunem că suntem asemenea Lui ca putere și bunătate. Învățătura aceasta vine de la diavolul însuși, care nu poate lăsa sângele lui Hristos nepângărit.

Până la urmă, lucrurile ca atare ne obligă să spunem că „numai prin credință ne îndreptăm”; de asemenea, specificul limbii noastre germane ne obligă să ne exprimăm astfel. Avem, în plus, exemplul Sfinților Părinți și, de asemenea, ne constrânge pericolul care apasă asupra oamenilor, căci ei nu trebuie să rămână legați de fapte și să neglijeze credința, pierzându-l astfel pe Hristos, mai ales în vremurile noastre, când oamenii s-au obișnuit cu faptele și este nevoie să fie separați de ele cu forța. De aceea, nu e numai drept, ci și foarte necesar să se spună clar și cu tărie: „Numai credința fără fapte ne îndreptățește!”. Îmi pare rău că nu am adăugat cuvintele *alle* ‘toate; oricare’ și *aller* ‘tuturor; oricărui’, așa încât să spun *ohne alle Werke aller Gesetze* ‘fără toate faptele, ale tuturor legilor’. Această idee trebuie afirmată cu tărie și pretutindeni. De aceea formularea aceasta trebuie să rămână în *Noul Testament* tălmăcit de mine și, oricât ar fi măgarii papei de nebuni și de necugetați, tot nu ar trebui să o mai scoată din text. Este de ajuns ce am spus până acum. Dacă mă ajută Dumnezeu, vreau să vorbesc despre această problemă în tratatul *De iustificazione*. Să trecem acum la a doua problemă, dacă sfinții trecuți la ceruri mijlocesc pentru noi. Vreau să-ți răspund aici pe scurt, căci mă gândesc să public o predică despre îngeri, în care, cu voia Domnului, să tratez mai detaliat această problemă. Mai întâi, știți și voi că în papistașie nu se predică doar că sfinții se roagă în ceruri pentru noi – lucru pe care nu îl putem ști, pentru că Sfânta Scriptură nu ne spune așa ceva –, ci și că sfinții s-au prefăcut în dumnezei, că ei trebuie să fie patronii noștri, pe care trebuie să-i chemăm în ajutor. Unii dintre aceștia nici nu au trăit vreodată. Fiecărui sfânt i-a fost atribuită o putere sau o tărie, unuia peste foc, altuia peste apă, celuilalt peste epidemie, febră și tot felul de nenorociri. Trebuie că Dumnezeu însuși a fost pasiv ca să lase pe sfinți să acționeze și să creeze în locul Lui! Papistașii sunt și ei acum conștienți de această grozăvie și își strâng pipa pe furiș, se curăță și se împodobesc cu mijlocirea sfinților. Vreau să amân discuția asta, dar fiți siguri că nu o voi uita; să lăsăm, pentru moment, deoparte așa-zisa curățare și împodobire.

Pe de altă parte, voi știți că Dumnezeu nu ne-a lăsat niciun cuvânt prin care să chemăm îngerii și sfinții ca să mijlocească pentru noi și că nici în Scriptură nu apare

vreun exemplu de acest fel. Găsim acolo cum că îngerii au vorbit cu părinții și profeții, dar niciodată nu le-au cerut să mijlocească pentru ei. Nici patriarhul Iacov nu îi cere îngerului cu care se luptă să mijlocească pentru el, ci ia numai binecuvântare de la el. Mai mult, un exemplu contrar apare însă în *Apocalipsă 22*, și anume atunci când îngerul nu se lasă rugat de Ioan. Astfel, cultul sfinților apare ca un lucru mărunț al oamenilor, o născocire a lor, fără legătură cu Cuvântul și cu Scriptura lui Dumnezeu.

Dacă, în ceea ce privește actul sacru al slujirii, nu ne este îngăduit să facem ceva ce Dumnezeu nu ne-a poruncit – iar cine face așa ceva îl pune pe Dumnezeu la încercare –, nu trebuie nici recomandat, nici tolerat ca oamenii să îi roage pe sfinții răposați să mijlocească pentru ei, și nici să îi învețe pe alții să facă așa ceva, ci mai degrabă să îi învețe să hulească și să ocolească acest obicei. De aceea, eu nu vreau să dau sfaturi și să-mi împovărez conștiința cu nelegiuiri ale altora. Mi-a fost mie însumi din cale afară de greu să mă separ de cultul sfinților, căci eram vârat adânc în asta, aproape înecat. Dar lumina Evangheliei este atât de strălucitoare, încât nimeni nu poate fi iertat, dacă rămâne în întuneric. Știm cu toții foarte bine ce trebuie să facem.

Pe lângă toate acestea, un mod încă și mai periculos, și mai supărător este ca oamenii să se obișnuiască să întoarcă lesne spatele lui Hristos și să învețe să se încreadă mai curând în sfinți decât în Hristos însuși. Căci suntem prin natura noastră înclinați să fugim de Dumnezeu și de Hristos și să ne încredem în oameni. Este, într-adevăr, extrem de greu să ne obișnuim să avem încredere în Dumnezeu și în Hristos, așa după cum ne-am jurat și după cum suntem datorii. De aceea, nu trebuie tolerată o astfel de ocară, prin care aceia dintre noi care sunt slabi și robi ai cărnii au căzut în idolatrie, încălcând întâia poruncă și Botezul nostru. Nu e nevoie să-l desenezi pe diavol pe ușă, el va fi mereu prezent de la sine.

În fine, suntem convinși că Dumnezeu nu se supără pe noi (și suntem absolut siguri de asta!) dacă nu le cerem sfinților să mijlocească pentru noi, deoarece nu ne-a poruncit nicăieri asta. Fiindcă El spune că este un părinte gelos și va abate lucruri groaznice asupra oamenilor care nu respectă porunca Lui. Aici, însă, nu există o poruncă, de aceea nu avem a ne teme de mânia Domnului. Căci, dacă de această parte se află siguranța, iar de partea celalaltă primejdie mare și ocară împotriva Cuvântului Domnului, de ce să trecem de la siguranță la primejdie, acolo unde nu avem Cuvântul lui Dumnezeu, care să ne susțină, să ne mângâie și să ne îndreptească la nevoie? De aceea, stă scris: „Cel care iubește primejdia va pieri în ea” (*Sir.* 3:25). Și porunca Domnului spune: „Să nu ispitești pe Domnul Dumnezeuul tău” (*Mat.* 4).

Da, spun ei, dar prin aceasta oare nu condamni întreaga creștinătate, care a ținut până acum peste tot acest obicei? Răspuns: eu știu foarte bine că preoții și călugării caută o asemenea acoperire urâciunii lor și că vor să reproșeze întregii creștinătății

pagubele provocate de neglijența lor proprie. Astfel, dacă ei ne obligă să spunem că creștinătatea nu greșește, ar trebui de asemenea să spunem, implicit, și că nici ei nu greșesc și astfel niciuna dintre minciunile și greșelile lor nu poată fi pedepsită, fiindcă așa consideră întreaga creștinătate. Așa, niciun pelerinaj nu este nedrept, chiar dacă diavolul este de față acolo, nicio indulgență nu este nedreaptă, chiar dacă presupune minciună grosolană. Pe scurt, nu avem de a face aici decât cu un fel de sfințenie vanitoasă. De aceea, față de astfel de situație, ar trebui să spuneți așa: nu e vorba aici despre cine este condamnat sau nu! Ei confundă intenționat aceste lucruri stranii, pentru a ne abate pe noi de la tema principală. Noi discutăm acum despre Cuvântul lui Dumnezeu. Ce ar fi sau ce ar face creștinătatea este o altă problemă. Întrebarea pe care ne-o punem acum este următoarea: ce este sau ce nu este Cuvântul lui Dumnezeu. Ceea ce Cuvântul lui Dumnezeu nu este nu constituie creștinătatea.

Citim că în vremea profetului Ilie în tot poporul lui Israel nu se afla Cuvântul lui Dumnezeu și nu i se închinau slujbe lui Dumnezeu, cum spune el însuși: „Doamne, i-au omorât pe profeții tăi și au nimicit altarele tale, iar eu sunt singur!” (1 Reg. 19). Aici pare că regele Ahab și alții i-ar fi spus: „Ilie, cu asemenea cuvinte tu condamni întregul popor al lui Dumnezeu”. Cu toate acestea, Dumnezeu a salvat șapte mii de bărbați. Cum? Nu crezi că Dumnezeu și-ar fi putut păstra propria ființă în timpul papalității, chiar dacă preoții și monahii creștinătății au fost mai degrabă învățători vanitoși ai diavolului și au mers în Iad? Mulți copii și oameni tineri au murit întru Hristos; căci, chiar și sub domnia Antihristului, Hristos a păstrat cu fermitate Botezul și a predicat cu simplitate textul Evangheliilor, *Tatăl nostru* și credința în amvon, pentru ca astfel El să îi ocrotească pe creștinii Săi și, deci, întreaga Sa creștinătate; și nu le-a spus nimic despre toate acestea acelor învățători ai diavolului.

Chiar dacă creștinii au fost părtași la unele mici părți ale nelegiurii papale, măgarii de papistași nu au demonstrat încă faptul că iubiții creștini au făcut asta cu plăcere. Încă și mai puțin a fost dovedit că ei au acționat corect. Creștinii pot rățăci și păcătui cu toții, dar Dumnezeu i-a învățat pe toți să se roage prin *Tatăl nostru* pentru iertarea păcatelor. Dumnezeu poate foarte bine să le ierte păcatele pe care au trebuit să le săvârșească din neștiință și constrânși de Antihrist, fără să spună ceva despre ele preoților și călugărilor. Se poate însă dovedi cu ușurință că în întreaga lume a existat întotdeauna un mare vuiet de murmure ascunse și de plângeri împotriva preoțimii, cum că nu se poartă cu creștinătatea așa cum se cuvine. Iar măgarii de papistași au rezistat curajos, până în zilele noastre, cu foc și sabie, împotriva murmurilor și plîngerilor. Astfel de plângeri și murmure dovedesc foarte bine cum au privit creștinii asemenea grozăvenii și cât de cum se cuvine s-au comportat săvârșindu-le. Da, iubiților măgari papistași, veniți încoace și spuneți că asta ar fi învățătura creștină, minciunile împuțite pe care le-ați impus cu de-a sila voi, ca niște răufăcători și

trădători ai iubitei creștinătăți și ca asasini ai multor creștini care au murit pentru ea. Mărturie stau toate literele din toate decretele papale că nimic nu a fost niciodată predicat după consultarea și prin consimțământul creștinătății. La bază nu a stat nimic altceva decât principiul *districte precipiendo mandamus* „poruncim și predicăm cu strictețe”. Așa ceva a fost Duhul Sfânt pentru ei. Creștinătatea a trebuit să îndure această tiranie, prin care i-a fost furată Sfânta Taină și a fost ținută în captivitate fără vina ei. Și totuși, măgarii au vrut să ne vândă tirania intolerabilă a propriei lor stricăciuni drept faptă voluntară sau ca exemplu pentru creștinătate și să se spele astfel pe mâini. Toate astea ne-ar lua prea mult timp. Pentru moment, ar fi destul să răspund la întrebările voastre. Pentru mai multe, lăsăm pe altădată. Iertați-mă pentru această lungă scrisoare. Domnul nostru Hristos să fie cu noi cu toți. Amin.

Martin Luther,  
bunul tău prieten,  
din pustnicie<sup>22</sup>, la 8 septembrie, 1530

### Note și comentarii

1. Destinatarul scrisorii este Wenzeslaus Linck (1483-1547), erudit și teolog german, unul dintre cei mai apropiați adepți ai lui Luther.
2. Formula de salut de aici reprezintă o prescurtare a formulei de adresare folosită adesea de Sfântul Apostol Pavel (*1Cor.* 1:3; *2Cor.* 1:2; *Gal.* 1:3 etc.). În *Vulgata: Gratia vobis et pax a Deo Patre nostro et Domino Jesu Christo*.
3. Avem aici de a face aici cu un concept-cheie al teologiei lutherane, invocat frecvent și exprimat în germană prin substantivul *Gerechtigkeit* și expresia verbală *gerecht werden*, care corespund în *Noul Testament* subst. gr. δικαιοσύνη sau δικαίωσις, respectiv vb. δικαίωω și subst. lat. *justificatio* sau *justitia*, respectiv vb. *justificare*. Am încercat o redare nuanțată, în funcție de context, a acestor termeni, prin verbul *a îndreptăți* și substantivele *îndreptare* sau *îndreptățire*, ori prin sintagme precum *a supune judecării*, *a umbla pe calea cea dreaptă* etc.
4. Scriitorul respectiv este Hieronymus Emser (1477-1527), care publicase, în anul 1527, din îndemnul și cu sprijinul ducelui Georg de Saxa-Meissen, o versiune, chipurile proprie, a *Noului Testament* în limba germană, plagiată de fapt după versiunea lutherană de la 1522 (*Testamentul din septembrie*). A fost desemnat de Luther prin expresia „șapal de la Leipzig”, într-un pamflet intitulat *An den Bock zu Leipzig*. Inamiciția dintre cei doi era mai veche, Emser atacând cu virulență tratatul *An den Christlichen Adel deutscher Nation*, publicat de Luther în 1521.
5. Emser, deja mort de câțiva ani în momentul în care Luther scria aceste rânduri, se afla așadar înaintea judecătorului suprem!
6. Este vorba despre ducele Georg de Saxonia-Meissen (1471-1539), supranumit și Georg der Bärtige („George Bărbosul”) și considerat de Luther drept „cel mai veninos, mai amar și mai orgolios dintre inamicii mei”. Elogiat de către Erasmus într-una din scrisorile sale

- pentru marea sa erudiție, ducele Georg de Saxonia s-a impus ca unul dintre cei mai neînduplecați și eficace adversari catolici ai lui Luther și ai Reformei. Influențat de criticile lui Hieronymus Emser, ducele Georg a semnat un decret interzicând difuzarea pe teritoriile sale a versiunii lui Luther a *Noului Testament*, dar a permis și a încurajat plagierea de către Emser a traducerii lui Luther (vezi și *supra*, nota 4).
7. *Filip.* 1:12-28.
  8. Juvenal, *Sat.* 62:23: „Așa doresc, așa poruncesc, voința mea să țină loc de justificare”. Unii exegeți interpretează citarea în context a cunoscutului poet roman satiric drept o aluzie burlescă la formulări similare din repertoriul eclesial catolic.
  9. *2 Corint.* 11:16 și urm. Întreaga diatribă care urmează este, din punct de vedere retoricostilistic, o parafrază și o adaptare a acestui celebru pasaj paulin.
  10. Fragment dintr-un cântec popular, probabil.
  11. Johannes Faber (1470-1541) și Johannes Cochlaeus (1479-1552), teologi catolici, au exprimat constant pozițiile catolice radicale împotriva teologiei lutherane. Amândoi au participat activ la Dieta de la Augsburg (1530), numărându-se printre redactorii actelor oficiale, prin care se combăteau tezele expuse în mărturisirea de credință luterană (*Confessio Augustana*). Johannes Faber a publicat împotriva lui Luther scrierile polemice *Opus adversus nova quaedam dogmata Martini Lutheri* (1552) și *Malleus Haereticorum, sex libris ad Hadrianum VI summum Pontificem* (1569). Cochlaeus s-a situat chiar pe poziții extreme, recomandând împăratului Carol Quintul măsuri militare drastice pentru împiedicarea răspândirii lutheranismului. Indicându-i cu numele lor germane originare, *Schmidt* și *Rotzlöffel*, Luther îi ironizează pe doi dintre adversarii lui catolici cei mai îndârjiți pentru faptul că și-au latinizat numele, modă de altfel larg răspândită în epocă. Prietenii și colaboratorii lui Luther, menționați câteva paragrafe mai jos, și-au latinizat și ei numele neoașe germane, *Schwarzzerd* ‘pământ negru’ devenind *Melanchton*, iar *Goldbahn* ‘cocoș roșu’ devenind *Aurogallus*.
  12. *1 Corint.* 1:20 și urm.
  13. Phillippus Melanchton (1497-1560) și Matthaues Aurogallus (1490-1543), profesori de greacă și, respectiv, ebraică la Universitatea din Wittemberg și colaboratori ai lui Luther la traducerea *Vechiului Testament*. Melanchton, pe numele german originar Philipp Schwarzzerd, și-a elenizat numele cu care a căpătat faima de mare erudit, poliglot, filosof, teolog, filolog, profesor și poet, onorat de contemporani cu supranumele de *Praeceptor Germaniae*. Chemat profesor la Wittemberg la vârsta de 21 de ani, a rostit discursul inaugural *De corrigendis adolescentiae studiis*, care i-a impresionat pe contemporani. A fost cel care a redactat în 1530 actul fondator oficial al Reformei, celebra „mărturisire de credință de la Augsburg” (*Confessio Augustana*).
  14. În germana actuală, în exemplele date de Luther, în locul adverbului *allein*, se folosesc mai frecvent adverbele *nur* și *bloss*.
  15. *Mat.* 12:34.
  16. Ordinea cuvintelor în limba germană este mult mai strictă decât în limbile romanice, așa încât explicațiile lui Luther sunt mai greu de înțeles de către cineva care nu stăpânește germana ca limbă maternă.
  17. *Luc.* 1:28. În originalul grecesc, secvența sună astfel: χαίρε, κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ, iar în *Vulgata*: *ave, Maria, gratia plena, Dominus tecum*. Cuvântul prin care îngerul Gabriel o



califică pe Sfânta Fecioară nu mai este atestat nicăieri, în niciun text, nici în greaca clasică, nici în Noul Testament ori în greacă medie sau bizantină. Din punct de vedere strict gramatical, κεχαριτωμένη reprezintă forma de feminin singular a participiului perfect pasiv a verbului χαριτόω, verb care, la diateza pasivă, semnifică, aprox. ‘a fi dăruită cu har’. Calitatea de hapax legomenon a acestui cuvânt a fost interpretată adesea la modul simbolic: desemnează o calitate unică, caracterizând exclusiv persoana unică a Maicii Domnului.

18. Vezi supra, nota 17. Redarea în alfabet latin a literei grecești eta (η) de la finalul cuvântului prin *i* în loc de *e* atestă faptul că Luther adoptase pronunțarea reuchliniană a literelor grecești, puternic influențată de fonetica limbii neogrecești.
19. *Dan.* 9:23; 10:11, 19.
20. Aluzie la versiunea dată cărților profetice ale *Vechiului Testament* de către Ludwig Haetzer și Hans Denk și publicată în anul 1527. „Controlul” evreiesc la care face aluzie Luther se referă la faptul că cei doi teologi anabapțiști menționați au consultat frecvent niște rabini evrei care cunoșteau bine ebraica. Luther a preluat foarte mult din aceste traduceri în ediția sa, publicată un an mai târziu, în 1528.
21. Se referă probabil la Thomas Münzer (1469-1525), teolog și predicator protestant. Admirator și adept al lui Luther într-o primă fază, se radicalizează ulterior, impunându-se ca unul dintre liderii Războiului Țărănesc German (1524-1525).
22. În original apare expresia latinească *ex eremo*. Subst. lat. *eremus*, un împrumut după gr. ἔρημος, înseamnă ‘loc pustiu; pustietate’. Luther face trimitere aici la castelul Coburg, unde se refugiase în secret în anul 1530, de teama represaliilor papale.

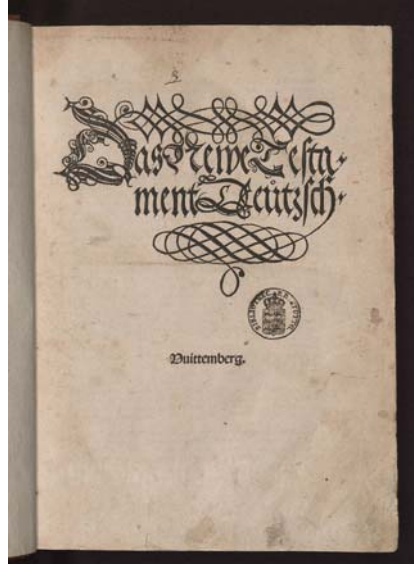
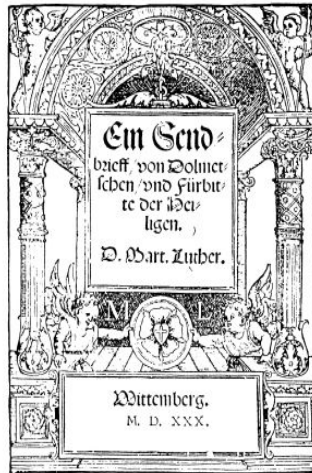


Fig. 1: *Das Neue Testament Deutsch*, prima ediție a *Noului Testament* în germană, publicată de Martin Luther la Nürnberg, în 1522.



Aus: Luther, Martin: *Ein Sendbrief von Dolmetschen und Fürbitte der Heiligen*. Wittenberg: Georg Riva (Drucker) 1530, Titelbild. Exemplar: Münster UB: D<sup>2</sup> 1186 (6) / Lib. Rar. 4<sup>o</sup>.

Fig. 2: *Ein Sendbrief D. M. Luthers. Von Dolmetschen und Fürbit der heiligen*. Ediția publicată, probabil de autor, la Wittenberg, în 1530.



Fig. 3: *Ein Sendbrief D. M. Luthers. Von Dolmetschen und Fürbit der heiligen.*  
Ediția publicată, în 1530, la Nürnberg de Wenzeslaus Linck.



Fig. 4: Martin Luther, portret din anul 1529, de Lucas Cranach cel Bătrân.



*Fig. 5: Biblia, das ist die gantze Heilige Schrift Deusch [...], prima ediție integrală a Bibliei în limba germană, publicată de Martin Luther la Wittenberg, în 1534.*

## **BOOK REVIEWS /** **RECENZII**

Paul MIRON *et al.*, *Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688*. 25 vol. Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 1988-2015.

La inițiativa profesorului Paul Miron, la începutul anilor '80 ai secolului trecut, a fost perfectat un prestigios parteneriat între Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași și Universitatea „Albert-Ludwig” din Freiburg, în cadrul căruia s-au definit, între altele, coordonatele editării critice a Bibliei de la 1688. În acele vremuri tulburi pentru istoria României, Paul Miron, care își desfășura activitatea științifică la una dintre cele mai prestigioase universități din spațiul german, a avut abilitatea de a-i convinge pe rectorii celor două universități și pe reprezentanții autorităților de importanța unei astfel de întreprinderi culturale. Proiect filologic și editorial de mare amploare, *Monumenta linguae Dacoromanorum* (MLD) reprezintă, probabil, cea mai de seamă contribuție științifică din istoria recentă a Universității din Iași, unde există o tradiție filologică originală și autentică. Inițiatorul proiectului amintește în prefața primului volum al seriei, publicat la Iași, în 1988, la aniversarea a 300 de ani de la apariția Bibliei de la 1688, apelul pe care l-a lansat în rândul cercetătorilor și rațiunile care justificau o întreprindere de această natură: „O asemenea operă uriașă nu se întreprinde decât o dată la secole; ar fi o greșală de neiertat dacă o singură disciplină n-ar fi chemată să-și dea contribuția la elucidarea textului din 1688, la preistoria sau influența sa, precum și la toate problemele culturale legate de scriptura de acum 300 de ani” (MLD, *Pars I: Genesis*, p. 3).

Cum se poate deduce din fragmentul citat, proiectul se anunța a fi unul foarte îndrăzneț și ambițios, cu un pronunțat caracter interdisciplinar. Chiar dacă ulterior s-a configurat ca o

realizare filologică, lipsindu-i capitolele de iconografie românească pe care profesorul Miron le-ar fi dorit incluse în corpul colecției, seria *Monumenta linguae Dacoromanorum* a urmat îndeaproape structura stabilită de fondatori în etapa inițială a proiectului. Exigențele unei ediții critice monumentale erau împlinite de includerea în structura volumelor a unor ample studii filologice și lingvistice, care să ofere reperatele de lectură și interpretare a textelor editate, complete de note și comentarii erudite, de un indice exhaustiv de cuvinte și variante formale, precum și de fotocopiile textelor prelucrate și editate.

Cercetătorii care s-au implicat în realizarea proiectului și-au dat seama de necesitatea unei abordări noi în ceea ce privește coordonatele filologico-lingvistice ale Bibliei de la 1688, care să clarifice aspectele mai puțin cunoscute și chiar să demonteze unele opinii eronate, astfel că au acceptat sugestia lui N.A. Ursu (1926-2016) de a cuprinde în ediție, alături de textul tipărit la București în 1688, alte două texte foarte importante ale culturii române vechi, anterioare Bibliei de la 1688, anume ms. 45 – o copie a traducerii pe care Nicolae Spătarul Milescu a făcut-o Vechiului Testament și ms. 4389, care cuprinde o traducere a Vechiului Testament realizată de un cărturar muntean identificat în persoana lui Daniil Andrean Panoneanul. Materialul biblic, care ocupă partea cea mai întinsă în economia volumelor, este organizat în corpul colecției astfel: pe prima coloană apare textul original al Bibliei de la 1688, în facsimil; a doua coloană cuprinde transcrierea interpretativă a textului

din prima coloană, oferind posibilitatea unei permanente verificări filologice; pe coloanele a treia și a patra sunt redată conținuturile celor două manuscrise amintite mai sus, de asemenea în transcriere interpretativă, iar pe coloana a cincea se oferă o versiune modernă a textului, realizată de către autorii seriei, pentru a facilita și cititorilor neinițiați în științele filologice lectura și înțelegerea cărților biblice, în haina vechii române literare. Coloanele sunt perfect sincronizate și permit comparații care să reflecte corespondențele sau discordanțele, felul în care s-a făcut traducerea de către autori, reviziile succesive, apoi transcrierea de către editori, construcții ce țin de stilistica și rafinamentul frazei și alte detalii cu implicații filologice ori teologice. Prin așezarea celor trei texte în oglindă se poate ușor observa relația de filiație directă dintre Biblia lui Șerban Cantacuzino (1688) și ms. 45, operă a Spătarului Milescu.

Istoricul Virgil Cândea (1927-2007) a fost primul care a arătat că traducerea lui Nicolae Milescu a Vechiului Testament a stat la baza variantei tipărite la București, după ce a suferit unele îndreptări. Spătarul moldovean a folosit, ca izvor principal, ediția protestantă a Septuagintei de la Frankfurt (1597) și, ca versiuni auxiliare, Biblia de la Ostrog (1581), Vulgata latină de la Anvers (probabil ediția din 1565) și alte versiuni latinești. Traducerea lui Milescu a fost revizuită (probabil de Mitropolitul Dosoftei), iar textul rezultat în urma acestei operații a fost copiat de Dumitru din Câmpulung, la cererea mitropolitului Teodosie Veștemeanul și a devenit ceea ce astăzi numim ms. 45. A doua revizie a manuscrisului milescian a fost efectuată de către cărturarii de la București; îi amintim pe frații Șerban și Radu Greceanu, pentru că numele lor au fost menționate într-o notiță de la finalul volumului, alături de cel al lui Mitrofan. Compararea celor două texte a arătat că intervențiile acestora sunt relativ

sumare; editorii Bibliei de la 1688 au urmărit mai ales introducerea normei literare sudice și înlăturarea elementelor moldovenești, dar procesul nu le reușește în totalitate, ceea ce determină aspectul compozit al textului de la 1688. Textul rezultat după a doua revizie este superior ms. 45 din punct de vedere stilistic și mai clar decât acesta: „Incontestabil, efortul Grecenilor și al lui Mitrofan a dat rezultate sub raport stilistic: textul ediției de la 1688 este mai cursiv decât al ms. 45” (Virgil Cândea, *Răzîunea dominantă. Contribuții la istoria Umanismului românesc*, Cluj-Napoca: Editura Dacia, 1979, p. 143).

Analiza ms. 4389 demonstrează că traducerea lui Daniil Panoneanul este superioară traducerii Spătarului Milescu, în primul rând pentru că versiunea după care traducea era mai clară decât cea utilizată de Milescu. De asemenea, autorul traducerii stăpâna o anumită finețe în selectarea și combinarea elementelor lexicale, dovedind superioare calități de scriitor. Totuși, tălmăcirea cărturarului muntean nu a stârmit interesul editorilor Bibliei de la 1688. Explicația ar fi aceea că autorul ei a continuat tradiția slavonă, care dominase secolele anterioare, folosind ca izvod principal pentru tălmăcirea sa Biblia de la Ostrog (1581), în timp ce contemporanii săi începuseră să se despartă de vechea tradiție și să se îndrepte spre cultura bizantină în haina ei originară, grecească. Daniil Panoneanul a întrebunțat pentru verificarea propriei opțiuni traductive o altă copie a traducerii spătarului moldovean și o ediție a Vulgatei plantiniene.

În ceea ce privește Noul Testament, editorii Bibliei de la 1688 au preluat textul de la 1648, anume Noul Testament de la Bălgrad, pe care l-au revizuit și l-au adaptat în mică măsură. Numeroase versete sunt identice sau aproape identice, iar în situațiile în care problemele de traducere ar permite soluții multiple, se preiau în general soluțiile pre-

decesorilor. Deosebirile se referă mai ales la organizarea textului și la fapte lingvistice de natură fonetică sau lexicală. Se remarcă tendința de uniformizare la nivelul stilului și de impunere a normei munteneste în toate compartimentele limbii. Cărturarii munteni respectă riguros textul grecesc, astfel încât să asigure congruența între Vechiul și Noul Testament: „Noul Testament de la Bălgrad devine un text care, în consecință, capătă coerență internă superioară, devine compatibil sub aspect formal cu Vechiul Testament din Biblia de la 1688, se eliberează de o cantitate însemnată de regionalisme și arhaisme, capătă trăsături accentuat munteneste”; vezi Alexandru Gafton, *Relația dintre Noul Testament de la Bălgrad (1648) și textul corespunzător din Biblia de la București (1688)*, în *Biblia 1688*, vol. II, Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, p. LV-LXXXIII.

Cum bine arată Ioan-Florin Florescu (în lucrarea *În multe chipuri de Scripturi. Studii de traductologie biblică românească*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 2015, p. 66), Biblia de la 1688 reprezintă, din punct de vedere traductologic și editorial, tot „posibilul unei epoci” și fixează reperatele unei tradiții în această direcție. Un monument de limbă literară și teologică de o asemenea importanță nu putea fi ignorat, mai ales că s-a impus ca *textus receptus* pentru toate versiunile ulterioare ale Bibliei în limba română. Înțelegerea acestui aspect dovedește însemnătatea proiectului inițiat de Paul Miron pentru domeniul filologiei biblice, colecția urmărind realizarea a două obiective majore: scoaterea la lumină a trei texte vechi de o valoare extraordinară și impunerea unei metode de cercetare originale și complete sub toate aspectele ei.

Împărțirea colecției *Monumenta linguae Dacoromanorum* în „seria veche” și „seria nouă” marchează existența a două etape diferite în

istoria proiectului derulat între anii 1988-2015. Seria veche cuprinde opt volume (Pars I. *Genesis*, 1988; Pars II. *Exodus*, 1991; Pars III. *Leviticus*, 1993; Pars IV. *Numeri*, 1994; Pars V. *Deuteronomium*, 1997; Pars VI. *Iosue, Iudicum, Ruth*, 2004; Pars XI. *Liber Psalmorum*, 2003; Pars VII. *Regum I, Regum II*, 2008) publicate între 1988 și 2008, (anul morții lui Paul Miron), în timp ce următoarele 17 volume, care o întregesc, constituie seria nouă, coordonată de către Eugen Munteanu, începând cu 2009, când proiectul a fost reluat la Universitatea din Iași (Pars VIII. *Regum III, Regum IV*, 2013; Pars IX. *Paralipomenon I, Paralipomenon II*, 2011; Pars X<sub>1</sub>. *Esdrae I, Nebemiae (Esdrae II), Esther*, 2015; Pars X<sub>2</sub>. *Iob*, 2012; Pars XII. *Proverbia, Ecclesiastes, Canticum Cantorum*, 2015; Pars XIII. *Isaias*, 2015; Pars XIV. *Ieremias, Lamentationes Ieremiae*, 2014; Pars XV. *Ezechiel*, 2015; Pars XVI. *Daniel*, 2015; Pars XVII. *Prophetiae minores I: Osee, Ioel, Amos, Abdias, Ionas, Michaea*, 2015; Pars XVIII. *Prophetiae minores II: Nabum, Habacuc, Sophonias, Aggaeus, Zacharias, Malachias*, 2015; Pars XIX. *Libri apocryphi: [Psalmus 151], Tobias, Iudith, Baruch, Epistola Ieremiae, Laudes trium iuvenum, Esdrae III*, 2015; Pars XX. *Sapientia, Ecclesiasticus, Susanna, De Belo sive Dracone Babylónico*, 2014; Pars XXI. *Machabaeorum I, Machabaeorum II, Machabaeorum III*, 2015; Pars XXII. *Iosephus ad Machabaeos*, 2012; Pars XXIII. *Novum Testamentum I: Evangelia*, 2015; Pars XXIV. *Novum Testamentum II: Actus Apostolorum, Pauli Epistolae, Catholicae Epistolae, Iudae, Apocalypsis Ioannis*, 2015).

Volumele din seria veche au fost lucrate și publicate sub conducerea lui Paul Miron și respectă structura enunțată de acesta în prefața (*O nouă ediție a Bibliei lui Șerban*) la *Pars. I: Genesis* (1988), unde, după ce se prezintă o istorie a receptării și traducerii textului biblic în diferite culturi, se subliniază valențele axiologice pe care le conservă

momentul în care acesta devine un bun cunoscut și răspândit în limba poporului. Observația este menită să accentueze valoarea proiectului pe care îl propusese: „În patrimoniul spiritual al fiecărei națiuni din spațiul european, data traducerii Bibliei este o sărbătoare, evenimentul înseamnă întotdeauna abordarea unei trepte culturale superioare” (MLD, *Pars I: Genesis*, p. 3).

Paul Miron plasează traducerea Bibliei în limba română în contextul mai larg al întreprinderilor religios-cărturărești din spațiul european, ca manieră de a se „elibera din blestemul izolării” și de a institui o tradiție: „[...] cultura românească a rodit, iar capitala valahă a crescut de la raia a Porții la rangul de metropolă europeană, cercetată de cărturari și ierarhi vestiți nu numai în scopuri turistice” (*ibidem*, p. 3).

Idealul lui Paul Miron era ca seria *Monumenta linguae Dacoromanorum* să permită cititorului să înțeleagă problemele pe care le întâmpinaseră traducătorii din secolul al XVII-lea, de aceea pledează pentru analiza textuală, pentru compararea surselor și explicarea pasajelor obscure prin apelul la originalul ebraic, dar și pentru includerea în comentarii și în studiile filologice și lingvistice a informațiilor din diverse domenii (de la geografie și istorie, până la etnologie și mitologie), astfel încât soluțiile oferite pentru deciptarea textului să fie optime.

O particularitate a seriei vechi este prezența studiilor filologice menite să ofere reperele unei bune raportări la conținutul și paternitatea textelor și să explice rațiunile care au determinat apariția lor. În primul volum, Al. Andriescu (1926–2014) realizează un amplu studiu filologic, cu titlul *Locul Bibliei de la București în istoria culturii, literaturii și limbii române*, în care prezintă particularitățile celor trei texte cuprinse în colecție. Acesta amintește, mai întâi, cadrele socio-politice în care s-a realizat prima traducere în limba română a

Bibliei, încercând apoi să stabilească sursele și relațiile de filiație dintre Biblia de la 1688, ms. 45 și ms. 4389. Al. Andriescu demonstrează opiniile incomplete care au circulat în rândul cercetătorilor și arată, pe urmele lui Virgil Cândea, că traducerea cărturarului Nicolae Spătarul Milescu, păstrată în varianta revizuită din ms. 45, a stat la baza Vechiului Testament din Biblia de la 1688. Textul lui Milescu a mai fost folosit și de un alt cărturar anonim din epocă, autorul versiunii integrale a Vechiului Testament, păstrată în ms. 4389, de la Biblioteca Academiei Române. Acest anonim, identificat de N. A. Ursu, după cum am menționat deja, în persoana lui Daniil Andrean Panoneanu, a urmat ca text de bază versiunea slavonă de la Ostrog (1581), dar, pentru definitivarea propriei traduceri s-a raportat, în ceea ce privește tradiția textuală grecească a Septuagintei, la traducerea Spătarului Milescu, în varianta sa nerevizuită. Argumentele pe care Al. Andriescu le aduce, pe urmele lui N. A. Ursu, în sprijinul acestei ipoteze sunt formulate pe baza informațiilor cuprinse în prefețele lucrărilor amintite, pe care le analizează și le corelează cu ingeniozitate. Lipsa unei trimeri explicite la numele lui Nicolae Milescu și la preluarea traducerii sale în Biblia de la 1688, este pusă pe seama factorului politic; deopotrivă, și reputația de uneltitor și trădător pe care spătarul moldovean o dobândise ar putea constitui o explicație a obnubilării numelui său. Pentru Șerban Cantacuzino, inițiatorul, finanțatorul, comanditarul și autorul moral al tipăriturii de la 1688, actul de cultură major pe care îl identificăm astăzi în traducerea Bibliei în limba română reprezenta o pârgă a puterii Voievodului de la București, care dorea să se afirme ca principe creștin, protector principal al ortodoxiei balcanice și să-și legitimeze, astfel, autoritatea de moștenitor al tradiției bizantine. Contribuțiile filologului Al. Andriescu sunt



importante pentru momentul respectiv, deoarece observațiile și informațiile cu privire la Biblia de la 1688 erau sporadic reprezentate în istoriile limbii și ale literaturii, iar notațiile referitoare la manuscrisul lui Milescu erau neclarificate. Singurul punct de vedere pertinent pentru o analiză a relațiilor dintre ele era studiul lui Virgil Cândea (Virgil Cândea, *Rațiunea dominantă. Contribuții la istoria Umanismului românesc*, Cluj-Napoca: Editura Dacia, 1979), dar se simțea nevoia ca el să fie aprofundat, iar ipotezele enunțate să fie confirmate și argumentate mai pe larg. Ms. 4389 nu deține nici astăzi o abordare critică extinsă, în care să se ofere o opinie completă și corectă din punct de vedere științific, astfel că începuturile făcute de Al. Andriescu sunt cu atât mai valoroase.

În primele cinci volume ale seriei, care respectă și ordinea cărților biblice, studiile lingvistice ale filologului Vasile Arvinte (1927-2011) ocupă un loc special. Într-o abordare comparativă a celor trei texte editate, reputatul profesor ieșean acordă o atenție deosebită aspectelor fonetice și studiului lexicului, oferind, pe lângă discutarea celorlalte fenomene lingvistice, o analiză detaliată a fonetismelor (incitante prin prisma caracterului compozit al Bibliei de la 1688 în comparație cu celelalte două texte, care se afiliază normei literare moldovenești sau muntenești, în funcție de originea traducătorului) și a numeroaselor calcuri lingvistice. Palierul morfologic este analizat succint, înregistrând formele care prezentau interes din perspectiva tendințelor evolutive ale limbii. Oferim spre exemplificare un fragment din studiul lingvistic al cărții a doua (*Ieșirea*) din Biblia de la 1688, în comparație cu ms. 45 și ms. 4389: „Pronumele (și adv., prep.) *adîns* (< lat. *ipsum*, precedat de *îd*, sau de *ad*, sau de *ad-dê*), nu apare în cartea *Ieșirea* în niciunul dintre cele trei texte. Dar, sub forma *adîns* (ΑΔΑΝΙΣ), el se întâlnește în cartea

*Facerea*, varianta din ms. 4389 (Fac., 43, 18), cât și în cartea *Ieșirea*, ms. 4389 (Ex., 36, 8): *adîns eîș* ‘între ei’: «*Lucru cusut de sine împletit ei înșis făcură adîns eîș după făptura lui*». În discuția din ST. L. FAC., p. 74; II.4.1.4. (și p. 105, nr. 8), am făcut afirmația, eronată, că această formă n-ar exista în limba veche și că s-ar putea chiar să fie o formă «unică». De asemenea, analiza sintagmei în care acest cuvânt apare, anume «*Zideră adîns eîș*», a fost inadecvată: *a adîns eîș*, în loc de *adîns eîș*, dacă ținem seama de etimologia dată mai sus (după H. Tiktin, DRG, s.v.). Pronumele *adîns* are și valoare de prepoziție, cu sensul ‘între’, și exprimă reciprocitatea, când este urmat de un pronume personal. O. Densusianu, ILR, II, p. 177, menționează exemple din secolul al XVI-lea, de tipul: «*Ziseră adîns eîș*»; «*Adîns eîș grăindb*»; «*Adîns voiș*» (MLD, *Pars II: Exodus*, p. 19).

Începând cu publicarea cărții *Isus Navi. Judicum. Ruth*, în 2004, Paul Miron atenționează asupra pericolului ca observațiile pe marginea textelor să se repete, de aceea reclamă includerea studiilor filologice și lingvistice în volumul editat numai acolo unde acestea sunt cerute de caracteristicile speciale ale cărții biblice: „Pentru a evita repetițiile, vom publica studii introductive numai în volumele care le impun, prin specificul lor lingvistic sau literar, cum a fost cazul *Cărții Psalmilor*, dând prioritate tipăririi unor texte de care filologia română are atâta nevoie. Începem această nouă etapă cu volumul de față” (MLD, *Pars VI: Isus Navi. Judicum. Ruth*, p. 9).

Într-adevăr, în *Liber Psalmorum* sunt incluse două studii de un rafinament superior, unul al filologului Al. Andriescu (*Psalmii în literatura română*), celălalt al cercetătorului N. A. Ursu (*Concordanțe lingvistice între Psaltirea în versuri a lui Dosoftei și unele psaltiri românești din secolele al XVI-lea și al XVII-lea*). Studiul lui Andriescu atrage prin ingeniozitatea cu care

autorul pledează pentru includerea textului biblic în istoriile literaturii. Filologul ieșean deschide perspective noi de valorificare a Scripturii în receptarea și interpretarea literaturii, acolo unde se remarcă teme, cugetări ori motive de sorginte biblică, sugerând pe alocuri și câteva subiecte de cercetare substanțiale în acest domeniu, încă insuficient explorat. N. A. Ursu oferă o analiză lingvistică a *Psalmilor*, demersul său constând în compararea psaltirii cuprinse în Biblia de la 1688 cu psaltrile cunoscute ale secolului al XVI-lea și cu *Psaltirea în versuri* a mitropolitului Dosoftei.

Notele filologice întregesc aparatul critic al colecției și constau în înregistrarea greșelilor de tipar sau de scriere, a însemnărilor marginale ori a corecturilor. Includerea lor în colecție probează dezideratul fidelității față de text.

Inserate într-o secțiune separată, comentariile se caracterizează prin erudiție și adună informații din arii conexe. În această secțiune se discută probleme legate de etimologii, se înregistrează variante și opțiuni traductive, se confruntă rezultatele și se analizează soluțiile date de traducători prin apelul la textele originale, din *Septuaginta* mai ales, dar și la textul ebraic primar, se oferă interpretări textuale etc. Dintre comentariile corespunzătoare volumelor din seria veche, remarcăm analizele lui Eugen Munteanu la cartea *Leviticus*. Autorul are ambiția exhaustivității și tratează fenomenele înregistrate într-o expunere amplă, cu implicații multidisciplinare, după cum își propune în partea introductivă a studiului (probleme lingvistice, filologice, istorice, arheologice, teologice, literare). Modelul de comentariu propus va fi urmat în volumele seriei noi. Iată un scurt exemplu, selectat mai mult sau mai puțin aleatoriu: „[13] *Să le sărezi cu sare*. Datorită proprietății sale de a contribui la conservarea alimentelor, sarea era simțită ca un simbol al purității și incoruptibilității care nu trebuia să lipsească din ofranda adusă

divinității. Prin atributele sale simbolice (incoruptibilitate, inalterabilitate, puritate), sarea a devenit, din timpuri străvechi, la majoritatea popoarelor antice, un simbol al alianței, al sincerității și statorniciei în fața angajamentului luat. După un obicei încă în vigoare la arabi, bine cunoscut și grecilor în Antichitate, cei care încheiau un tratat mîncau împreună pîine cu sare, semn de bunăvoință și încredere reciprocă. Nu alta trebuie să fie nici semnificația originară a obiceiului românesc tradițional de a oferi oaspeților pîine și sare” (MLD, *Pars III: Leviticus*, p. 166).

Schimbarea de paradigmă anunțată de Paul Miron în prefața la *Pars VI: Isus Navi. Judicium. Ruth* se reflectă și în întocmirea notei asupra ediției, care este realizată sumar în primele volume, cu prezentarea principalelor aspecte care au presupus dificultăți. Începând cu volumul amintit, aceasta se îmbogățește cu explicații referitoare la anumite opțiuni lingvistice și la interpretarea grafiei chirilice.

*Indicele de cuvinte și forme* al fiecărui volum oferă inventarul complet al lexemelor care apar în Biblia de la 1688, împreună cu ocurențele lor în diferite contexte și este un instrument ideal pentru filologi, datorită informațiilor pe care le oferă. Structura indicelui este următoarea: cuvântul-titlu, prima atestare, clasa morfologică, echivalențele în franceză și germană, numărul de ocurențe. Sub cuvântul-titlu sunt notate, în ordine alfabetică, variantele acestuia, fiecare cu descrierea morfologică aferentă și cu ocurențele corespunzătoare, în ordinea apariției. Traducerea lemelor din indicele de cuvinte în limbile franceză și germană urmărește punerea lucrării într-un circuit internațional. Numele proprii nu sunt incluse în indice.

Seria nouă poartă amprenta modelului coordonatorului acesteia, Eugen Munteanu, căruia i-a fost încredințată, în 2009, finalizarea proiectului inițiat de înaintașii săi. Rolul pe care filologul ieșean și l-a asumat,

anume acela de liant între generații – pentru că s-a numărat printre colaboratorii la realizarea seriei vechi – este foarte important în reafirmarea interesului pentru studiul Bibliei în limba română și pentru restabilirea normelor și principiilor științifice. Odată cu reluarea seriei *Monumenta linguae Dacoromanorum* se continuă o tradiție, dar se și înființează o școală, preocupată de studiul textului biblic.

Această etapă din istoria colecției se caracterizează prin antrenarea în realizarea volumelor rămase a unei echipe de cercetători (Iosif Camară, Ana Catană-Spenchiu, Ioan-Florin Florescu, Anamaria Gînsac, Maria Moruz, Mădălina Ungureanu), care au ales să se specializeze în problematica filologiei biblice. Noua echipă a păstrat liniile modelului științific propus de inițiatorii proiectului, dar și-a fixat standarde superioare de calitate și s-a dovedit receptivă la cerințele interdisciplinarității în abordarea problemelor celor trei texte. Modelul oferit de volumele precedente, dar și erorile și lipsurile înregistrate de acestea, au contribuit la îmbunătățirea continuă a volumelor apărute în seria nouă.

O noutate absolută a proiectului a constat în existența unei componente informatizate, care a presupus generarea prin lematizare a unui corpus electronic adnotat, util în corectarea greșelilor de limbă, într-o interfață on-line, prin confruntarea ocurențelor cu contextul din care provin. Primul volum care a beneficiat de realizarea indicelui de cuvinte în format electronic a fost *Pars VII: Redum III, Regum IV* (2008), coordonat de Gabriela Haja, cercetător la Institutul de Filologie Română „Al. Philippide” din Iași.

Forma digitalizată a materialului lingvistic se dovedește a fi utilă, așadar, în realizarea indicelui de cuvinte, superior din punct de vedere calitativ celui din seria veche, căruia i se aseamănă prin organizarea lemelor (cu notarea accentului), a gloselor, a primei atestări și a

numărului de ocurențe cu particularitățile morfologice corespunzătoare, dar care se distinge printr-o precizie mai mare și prin mai puține greșeli, datorită posibilităților de a manipula mai bine materialul. Cuvântul-titlu (lema) a fost stabilit după *Dicționarul limbii române* (DLR), publicat sub egida Academiei Române, iar accentuarea s-a făcut conform normelor literare actuale.

Organizarea materialului este mai clară în seria nouă. Capitolul introductiv este rezervat unei ample note asupra ediției, în care se prezintă toate aspectele legate de întocmirea edițiilor: informații de natură filologică și lingvistică privind textele editate, aspecte ce țin de structurarea materialului, cu particularitățile corespunzătoare fiecărui volum, argumente referitoare la opțiunile grafice și ortografice, numerotarea versetelor, paginația, punctuația, inventarul grafemelor și valorile lor fonetice, cu exemple edificatoare din cele trei texte pentru fiecare aspect discutat.

În prezentarea textelor s-a optat pentru forma cunoscută de la seria veche, a editării pe coloane, în ordinea deja menționată.

Textele sunt urmate de notele cu caracter filologic, tipărite după modelul colecției tradiționale, semnalându-se inserțiile marginale, greșelile de scriere sau corecturile operate, grafiile diferite, omisiunile.

Comentariile, așa cum anticipam într-un paragraf anterior, sunt mai vaste, menite să sublinieze specificul traducerilor prin analiza diferitelor caracteristici ale cărților biblice studiate: palierele limbii, implicațiile socio-culturale ale elementelor lexicale, amănunte de ordin dogmatic, condiționări politice, exerciții hermeneutice, decodarea structurilor naratologice. Deoarece acoperă aspecte reclamate de studiul filologic și lingvistic, completate de observații privind actul traductiv și condiționările acestuia, contribuțiile comentatorilor pot fi conside-

rate, pe alocuri, micromonografiile ale textelor aduse în discuție.

Dintre cele 17 volume editate după 2009, *Pars XXII: Iosephus ad Machabaeos*, cunoscută și sub numele de *Cartea a IV-a a Macabeilor* sau *Tratatul despre rațiunea dominantă*, se deosebește de celelalte în ceea ce privește organizarea materialului, prin includerea în structura sa a unui studiu filologic realizat de Eugen Munteanu. Studiul dedicat cărții numite se datorează alegerii lui Nicolae Milescu, de a traduce după o ediție protestantă de la Frankfurt (1597). Astfel, în mod neașteptat, textul veterotestamentar al Biblicii ortodoxe cuprinde o carte apocrifă. Acest tratat stoic este primul text cu conținut filozofic tradus în limba română. Autorul compară traducerea milesciană cu originalul grecesc și cu alte traduceri existente în limba română și oferă un model de interpretare a tiparelor traductive oferite de epoca respectivă.

Bibliografia, vastă, conține lucrările folosite și citate în redactarea indicelui și a comentariilor. Pentru ediția veche, textele la care se fac trimeri în studiile filologice și lingvistice sunt, de regulă, menționate la

sfârșitul studiului de fiecare autor în parte.

Paul Miron obișnuia să menționeze în fiecare volum numele tuturor colaboratorilor, indiferent de contribuția, mai mare sau mai mică, a fiecăruia. Această obișnuință se păstrează și în seria nouă, unde pe una dintre file sunt menționați, alături de membrii fondatori (Paul Miron, Vasile Arvinte, Al. Andriescu și Elsa Lüder), toți ceilalți cercetători care au lucrat de-a lungul timpului, de la începerea colecției, până la finalizarea ei.

Proiectul *Monumenta linguae Dacoromanorum* reprezintă, dincolo de meritele și eventualele sale neîmpliniri, un admirabil exemplu de efort continuu, care depășește limitele dintre generații, un exemplu de dăruire altruistă pentru instituirea și menținerea unei tradiții, cea a filologiei ieșene. Cu privire la alte amănunte privind proiectul MLD, vezi și Eugen Munteanu, *Monumenta linguae Dacoromanorum. Un bilanț*, în „Convorbiri literare”, nr. 12 (2015), 101-106.

MA Mariana NASTASIA

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

Ioan-Florin FLORESCU, *În multe chipuri de Scripturi. Studii de traductologie biblică românească*. Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, colecția „Fontes Traditionis”, 2015, 220 p. ISBN: 978-606-714-111-5.

Apărută în colecția „Fontes Traditionis”, lucrarea *În multe chipuri de Scripturi. Studii de traductologie biblică românească*, bazată pe teza de doctorat a autorului, dar care a fost supusă unei reexaminări minuțioase, reprezintă, după cum constată prof. Eugen Munteanu în prefață, „una dintre cele mai remarcabile apariții editoriale din sfera foarte specială a filologiei biblice românești” (p. 7). Așa cum indică titlul (care preia o secvență din predosloviea *Evangeliei cu învățătură* a lui Coresi), cartea urmărește procedeele de traducere în vechile texte biblice românești. Dubla

specializare a autorului, de teolog și filolog, îi permite să privească textele ca părți dintr-un ansamblu pentru denumirea căruia preia conceptul de „polisistem cultural”, nu ca „simple «inventare» lexematice, texte inerte, încremenite astăzi într-un raport exclusiv lingvistic cu textele-sursă” (p. 16) – așa cum sunt tentați, poate, să facă filologii. Pe de altă parte, abordarea este caracterizată de rigoarea și metodele cercetării filologice – ceea ce tind să eludeze, uneori, teologii. Autorul, de altfel, adoptă o poziție critică față de abordări anterioare ale problemei

traducerilor biblice în limba română, identificând erori de poziționare metodologică, cazuri în care cunoștințele lacunare conduc la rezultate greșite (de exemplu, raportarea, pentru analiza unei traduceri, la altă ediție a textului-sursă decât cea folosită în actul traducerii).

Situându-se pe o poziție critică față de teoria traducerii elaborată de Eugene Nida, Ioan-Florin Florescu amintește că obiectul traducerii nu este cuvântul, ci textul, și că traducerea textului biblic ar trebui să îi ofere cititorului acces la conținuturile conceptuale ale textului (capitolul *Conținuturile conceptuale și echivalența dinamică sau despre cum traducem o limbă în care se scria cu idei*). Acestei poziționări metodologice îi urmează (traseu perfect justificat din punctul de vedere al coerenței științifice) un necesar excurs în diacronia traducerilor românești ale textului biblic (capitolul *Fractalul Bibliei românești și epocile sale*). Capitolele următoare abordează probleme punctuale ale traducerilor biblice românești din epoca veche: sursa primei traduceri în limba română a Vechiului Testament (efectuată de Nicolae Spătarul Milescu la jumătatea secolului al XVII-lea) și motivele care au determinat această alegere (capitolul *Semnificațiile unei alegeri: cum a ajuns o ediție protestantă a Septuagintei textul-sursă al primei Biblii românești*); o opțiune de traducere care, la prima vedere, poate părea doar o imitație servilă a sursei grecești și care, în urma analizei, se dovedește a fi o alegere perfect conștientă a traducătorului, justificată

de exegeza biblică (capitolul *Când dezacordul nu mai este o greșală: o licență stilistică în versiunea „Milescu revizuită” a Vechiului Testament*); echivalarea lexicului „gubernării” în tradiția biblică românească și circumstanțele politice care au condiționat-o (*Împărați, regi și crai în tradiția biblică românească. Un caz de condiționare politică în traducerea Bibliei*); termenii folosiți pentru desemnarea scribilor în tradiția biblică românească (*Cărturari, logofeți și căpitani: scribii Vechiului Testament*); sursele *Tetraevangelului slavo-român* de la Sibiu (1551-1553). Un capitol amplu este consacrat analizei comparative a traducerilor cărții *1 Paralipomena* din versiunea „Milescu revizuită” a Vechiului Testament și din Biblia de la 1688.

La o parcurgere superficială a cuprinsului, cartea lui Ioan-Florin Florescu ar putea părea caracterizată de o discontinuitate de conținut. Există, însă, o puternică linie directoare, care constă în rigoare și în metodele de analiză utilizate. În fond, lucrarea este o pledoarie pentru o analiză amănunțită a vechilor traduceri biblice românești, pledoarie făcută cu o pasiune care transpare din varietatea surselor folosite, din demersul integrator, din „încăpățânarea” autorului de a duce analiza până la capăt, de a supune privirii critice soluțiile oferite de înaintași.

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



## **SHORT NOTICES /** **NOTIȚE BIBLIOGRAFICE**

Marguerite HARL, *Voix de louange. Les cantiques bibliques dans la liturgie chrétienne*, avec la collaboration de Bruno MEYNADIER et Antoine PIETROBELLI. „Anagôgê” 8, Paris: Les Belles Lettres, 2014, 364 p. ISBN 13: 9782251421179.

Lucrarea de față este dedicată în principal celor paisprezece ode adăugate psaltirii „creștinate” din *Codex Alexandrinus*. Cercetătoarea franceză Marguerite Harl, care și-a legat numele îndeosebi de uriașul proiect intitulat *La Bible d’Alexandrie*, ajutată de doi dintre colaboratorii săi, Bruno Meynadier și Antoine Pietrobelli, conduce o măiastră investigație adresată citatorului interesat de istoria literaturii biblice și a ritualului creștin.

Volumul debutează cu un *Cuvânt înainte*, din care aflăm că proiectul a luat naștere datorită fascinației autoarei pentru cântările conținute în *Codex Alexandrinus* și a dorinței de a le face cunoscute, nu numai prin traducere, ci și printr-o explorare mai vastă în raport cu Sfintele Scripturi, cu literatura ebraică și cu cea a Sfinților Părinți, pentru a contura tradiția creștină (și cea ebraică mai veche) din care acestea provin.

Partea întâi a lucrării este dedicată obiectului de studiu propriu-zis: după o prezentare a codicelui *Alexandrinus*, urmează lista de cântări conținută, textul grec original și traducerea sa în limba franceză. Partea a doua a volumului este alcătuită dintr-un studiu literar și istoric, care investighează în principal relația textuală și tematică dintre textul acestor cântări (sec. V) și cel al Scripturilor (în principal Vechiul Testament, dar și Noul Testament, pentru cântările 11-13, de extracție lucană: a Mariei, a lui Simeon, respectiv a lui Zaharia). Personal, am găsit deosebit de instructivă lectura capitolului al cincilea, care descrie contextul liturgic în care odele vor fi integrate treptat, de la explicitarea termenului și noțiunii de „liturghie” în iudaism și la creștini, la explicarea vechilor și complexelor semnificații ale expresiei – comună astăzi în lumea ortodoxă – „dumnezeiasca Liturghie”, până la o prezentare a integrării *Psaltirii* în cultul creștin. Investigația este condusă apoi cu uneltele „arheologiei”, în partea a treia a volumului, dedicată explorării surselor formării acestei „tradiții” antologate, de la Scripturi, prin iudaismul elenistic, până la listele de rugăciuni biblice transmise de Origen. O ultimă parte, a patra, este dedicată mărturiilor patristice grecești și latine de la sfârșitul secolului al patrulea, cu o preocupare sporită pentru o listă de nouă ode (care se regăsesc în mod identic în lista din *Codex Alexandrinus*), transmisă de Niceta de Remesiana, enumerare care, după autoare, ar putea fi considerată o mărturie de listă liturgică completă. Relația cu cele nouă ode din canonul bizantin și întrebarea cu privire la „evoluția” corpusului (de la paisprezece la nouă ode sau de la nouă la paisprezece ode?) reprezintă aspecte particulare ale conturării unei posterități a *Codexului Alexandrinus* și a odelor conținute în acesta.

Recomand cu plăcere acest studiu de investigație fermecător, izvorât din pasiune și caracterizat în același timp de o eminentă acuratețe științifică.

Drd. Dragoș MÎRȘANU  
*dragos.mirsanu@gmail.com*





**SUMMARY OF ACTIVITIES /**  
**CRONICA CENTRULUI MLD**

**CRONICA CENTRULUI**  
**„MONUMENTA LINGVAE DACOROMANORUM”**  
**– 2015 –**

**I.1. Publicații**

În anul 2015, în cadrul seriei *Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688* (MLD), finanțată de Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași și coordonată de prof. Eugen Munteanu, au apărut următoarele volume:

(1) *Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688. Pars X.1. Esdrae I, Nebemiae (Esdrae II), Esther*. Autori: Gabriela Haja, Ana-Maria Gînsac, Sabina-Nicoleta Rotenștein, Mioara Dragomir, Mihai Valentin Vladimirescu, Dinu Moscal, Ana Catană-Spenchiu. Editor: Ana-Maria Gînsac. Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 2015. ISBN: 978-606-714-169-6;

(2) *Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688. Pars XII. Proverbia, Ecclesiastes, Canticum Canticorum*. Autori: Mioara Dragomir, Ana-Maria Gînsac, Octavian Gordon, Gabriela Haja, Dinu Moscal, Maria-Luiza Oancea, Alina Pricop, Sabina Rotenștein, Elena Tamba, Mădălina Ungureanu, Mihai Vladimirescu. Editor: Mădălina Ungureanu. Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 2015. ISBN: 978-606-714-172-6;

(4) *Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688. Pars XIII. Isaias*. Autori: Iosif Camară, Emanuel Conțac, Mioara Dragomir, Ana-Maria Gînsac, Gabriela Haja, Maria Moruz, Elena Tamba, Mădălina Ungureanu. Editor: Mădălina Ungureanu. Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 2015. ISBN: 978-606-714-023-1;

(5) *Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688. Pars XV. Ezechiel*. Autori: Gabriela Haja, Elena Tamba, Maria Moruz, Mioara Dragomir, Ioana Costa, Mioara Dragomir, Ana-Maria Gînsac, Sabina Rotenștein, Ana Catană-Spenchiu, Iosif Camară. Editor: Iosif Camară. Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 2015. ISBN: 978-606-714 195-5;

(6) *Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688. Pars XVI: Daniel*. Autori: Ana Catană-Spenchiu, Mioara Dragomir, Ana-Maria Gînsac, Gabriela Haja, Maria Moruz, Ovidiu Sferlea, Elena Tamba, Mădălina Ungureanu, Alin Vara. Editor: Mădălina Ungureanu. Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 2015. ISBN: 978-606-714-174-0;

(7) *Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688. Pars XVII. Osee, Ioel, Amos, Abdias, Ionas, Michaeas*. Autori: Ana-Veronica Catană-Spenchiu, Ana-Maria Gînsac, Lucia-Gabriela Munteanu, Eugen Munteanu, Mădălina Ungureanu. Editor: Mădălina Ungureanu. Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 2015. ISBN: 978-606-714-173-3;

(8) *Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688. Pars XIX. Libri apocryphi: [Psalmus 151], Tobias, Iudith, Baruch, Epistola Ieremiae, Laudes Trium Iuvenum, Esdrae III*. Autori: Ana Catană Spenchiu, Ștefan Colceriu, Eugenia Dima, Mioara Dragomir, Ana-Maria Gînsac, Gabriela

Haja, Dinu Moscal, Eugen Munteanu, Elena Tamba, Dionisie Pîrvuloiu, Sabina Rotenștein, Mădălina Ungureanu, Mihai Valentin Vladimirescu. Editori: Ana-Maria Gînsac, Mădălina Ungureanu. Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 2015. ISBN: 978-606-714-168-9;

(9) *Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688. Pars XXI. Machabaeorum I, Machabaeorum II, Machabaeorum III*. Autori: Gabriela Haja, Elena Tamba, Ana-Maria Gînsac, Mioara Dragomir, Maria Moruz, Mădălina Ungureanu, Mihaela Paraschiv, Ana Catană Spenchiu, Iosif Camară, Dinu Moscal. Editor: Ana-Maria Gînsac. Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 2015. ISBN: 978-606-714-139-9;

(10) *Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688. Pars XXIII. Novum Testamentum I: Evangelia*. Autori: Iosif Camară, Ana Catană-Spenchiu, Ana-Maria Gînsac, Gabriela Haja, Dragoș Mîrșanu, Maria Moruz, Dinu Moscal, Dionisie Pîrvuloiu, Ovidiu Sferlea, Elena Tamba, Wilhelm Tauwinkl, Mădălina Ungureanu, Alin Vara. Editor: Iosif Camară. Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 2015. ISBN: 978-606-714-167-2;

(11) *Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688. Pars XXIV. Novum Testamentum II: Actus Apostolorum, Pauli Epistolae, Catholicae Epistolae, Iudae Apocalypsis Ioannis*. Autori: Iosif Camară, Ana Catană-Spenchiu, Claudiu Coman, Emanuel Conțac, Marius Cruțeru, Ana Maria Gînsac, Octavian Gordon, Gabriela Haja, Maria Moruz, Mihail Neamțu, Mihaela Paraschiv, Alina Pricop, Ovidiu Sferlea, Elena Tamba, Wilhelm Tauwinkl, Mădălina Ungureanu, Alin Vara, Mihai Vladimirescu. Editor: Ana Catană-Spenchiu. Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 2015. ISBN: 978-606-714-171-9.

## II.2. Articole, studii, recenzii

GÎNSAC, Ana-Maria/ UNGUREANU, Mădălina, *Les premières traductions roumaines de la Septante (XVIIe siècle). Le projet «Monumenta Linguae Dacoromanorum. Biblia 1688»*, în „Journal of Septuagint and Cognate Studies”, nr. 48 (2015), p. 129-145.

MUNTEANU, Eugen, *Monumenta linguae Dacoromanorum. Un bilanț*, în „Convorbiri literare”, decembrie 2015, nr. 12/240, p. 101-106.

UNGUREANU, Mădălina, *Le procédé de la glose dans Parimiile preste an (Iași, 1683)*, în „Philologica Jassyensia”, an XI, nr. 1/21 (2015), p. 141-151.

—, *Despre notele marginale din prima versiune românească integrală a Septuagintei (Ms. 45 de la Biblioteca Filialei din Cluj a Academiei Române)*, în „Diacronia”, nr. 2 (2015), p. 1-17, doi:10.17684/i2A23ro.

## III. Granturi și proiecte în desfășurare

CAMARĂ, Iosif: proiectul postdoctoral cu titlul *Aspecte lingvistice ale păstoritului românesc în Carpații Apuseni*, finanțat prin programul *Cercetători competitivi pe plan european în domeniul științelor umaniste și socio-economice. Rețea de cercetare multiregională (CCPE)*, POSDRU 159/1.5/S/140863; perioada de derulare: iunie 2014 – 2015.

MUNTEANU, Eugen (director): proiectul *Prima traducere românească a Septuagintei, operă a lui Nicolae Milescu (Ms. 45, BAR Cluj). Ediție critică, studii lingvistice și filologice*, tip IDEI, finanțat de CNCS, PN-II-ID-PCE-2011; perioada de derulare: 2011 – 2016; echipa de cercetare: Ana-Maria Gînsac, Ana-Maria Minuț, Lucia-Gabriela Munteanu, Mădălina Ungureanu.

UNGUREANU, Mădălina (director): proiectul individual *Sursele traducerii pericopelor biblice din Parimiile preste an (1683). Analiza numelor proprii*, finanțat de Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, în 2015; cod proiect: UAIC-2014-18.

#### 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, *Xenisme în Ms. 45: tipologie, dinamică (inter)textuală*; Iosif Camară, *Câteva observații asupra lexicului rugăciunii Tatăl nostru în limba română (cu referire la curentul latinist)*; Ana Catană-Spenchiu, *Despre traducerea și tipărirea Bibliei de la Blaj (1795)*; Ana-Maria Gînsac, *Premise metodologice pentru realizarea unui dicționar de nume proprii din versiunile românești ale Bibliei*; Mădălina Ungureanu, *Probleme legate de transpunerea unor nume proprii biblice în texte românești premoderne*;

(2) Simpozionul Internațional „Contacte lingvistice și culturale în spațiul românesc – contacte lingvistice și culturale românești în spațiul european” (Institutul de Filologie Română „A. Philippide”, Iași, 16-18 septembrie 2015): Ana-Maria Gînsac, *Prima traducere a Septuagintei în limba română (Ms. 45 B.A.R.) și relația cu sursele ei în privința adaptării formale a numelor proprii*; Mădălina Ungureanu, *Despre determinarea surselor traducerii pericopelor biblice din Parimiile preste an (Dosoftei, Iași, 1683) pe baza numelor proprii*;

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

(4) Conference „Perspectives in the Humanities and Social Sciences: Hinting at Interdisciplinarity: From Manuscript to E-book” (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 29-30 mai 2015): Mădălina Ungureanu, Ana-Maria Gînsac, *Editing the Bible of 1688 in the MLD Series. Problems, Solutions and Interpretations*;

(5) Conferința Internațională „Reconciliation Policies and Practices in the Global World” (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 8-9 mai 2015): Mădălina Ungureanu, *Educație lingvistică în secolul al XVII-lea*;

(6) A XVII-a ediție a Sesiunii Științifice Internaționale „Dialogul culturilor între tradiție și modernitate” (Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia, 12-13 iunie 2015): Mădălina Ungureanu, *Determinarea surselor traducerii pericopelor biblice din Parimiile preste an (Dosoftei, Iași, 1683) pe baza numelor proprii. Limitele cercetării*;

(7) International Scientific Conference „The Vlach Minority in Europe – History and Cultural Heritage” (Lublin, Maria Curie Skłodowska University in Lublin/ Jagiellonian University in Kraków/ Adam Mickiewicz University in Poznań, 28-29 septembrie 2015): Iosif Camară, *Sfinți din calendarul păstoresc al vlabilor. Câteva observații etnolingvistice*.

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

În perioada 12-14 noiembrie 2015, Centrul de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum” și Asociația de Filologie și Hermeneutică Biblică din România au organizat, la Iași, a V-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, Galați, Suceava) și din străinătate (Austria, Belgia, Franța, Germania, Italia, Polonia, Republica Moldova și Statele Unite ale Americii) 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, 12 noiembrie, 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, rectorul Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași; acad. prof. dr. Viorel Barbu, fost rector al Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași; prof. dr. Gheorghe Popa, fost rector al Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași; prof. dr. Volker Schupp, fost rector al Universității din Freiburg; prof. dr. Dumitru Oprea, fost rector al Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași; prof. dr. Elsa Lüder, de la Universitatea din Freiburg, membru fondator al proiectului *Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688* (MLD); prof. dr. Codrin Liviu Cuțitaru, decanul Facultății de Litere a Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, prof. dr. Eugen Munteanu, directorul proiectului „Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688” și președintele Asociației de Filologie și Hermeneutică Biblică din România; prof. dr. Andrei Hoișie, directorul Editurii Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași.

În cadrul ședinței de deschidere a simpozionului a fost organizată o masă rotundă prilejuită de finalizarea proiectului *Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688*. În acest cadru au fost prezentate cele 16 volume finanțate de Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași în perioada 2009-2015. Acestea se adaugă altor 9 volume publicate în perioada 1988-2008.

Proiectul MLD a fost inițiat în anul 1986, în cadrul unui parteneriat științific și academic între Universitățile „Alexandru Ioan Cuza” din Iași și „Albert Ludwig” din Freiburg, Germania, de Paul Miron, profesor la Universitatea din Freiburg, în colaborare cu profesorii ieșeni Alexandru Andriescu și Vasile Arvinte. La realizarea acestuia au participat, de-a lungul timpului, filologi consacrați (Paul Miron, Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Elsa Lüder, N. A. Ursu, Ioan Caproșu, Dumitru Irimia, Stela Toma, Constantin Frâncu, Dragoș Moldovanu, Viorica Pamfil, Mihai-Alin Gherman, Eugenia Dima, Mircea Ciubotaru ș.a.) și oameni de cultură (Eta Boeriu, Ștefan Aug. Doinaș, Vasile Drăguș, Andrei Pleșu ș.a.). După o lungă perioadă în care 8 dintre cele 24 de volume proiectate ale seriei MLD au apărut la intervale mari de timp (Pars I. *Genesis*, 1988; Pars II. *Exodus*, 1991; Pars III. *Leviticus*, 1993; Pars IV. *Numeri*, 1994; Pars V. *Deuteronomium*, 1997; Pars VI. *Iosue, Iudicum, Ruth*, 2004; Pars XI. *Liber Psalmorum*, 2003; Pars VII. *Regum I, Regum II*, 2008), începând cu anul 2009, continuarea și finalizarea întregii serii și-a asumat-o Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, prin Centrul de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum” (din cadrul Departamentului de Cercetare Interdisciplinar – Domeniul Socio-Uman), coordonat de prof. dr. Eugen Munteanu. Proiectul s-a finalizat în 2015, prin publicarea celorlalte 17 volume ale seriei: Pars VIII. *Regum III, Regum IV*, 2013; Pars IX. *Paralipomenon I, Paralipomenon II*, 2011; Pars X<sub>1</sub>. *Esdrae I, Nehemiae (Esdrae II), Esther*, 2015; Pars X<sub>2</sub>. *Iob*, 2012; Pars XII. *Proverbia, Ecclesiastes, Canticum Canticorum*, 2015; Pars XIII. *Isaias*, 2015; Pars XIV. *Ieremias, Lamentationes Ieremiae*, 2014; Pars XV. *Ezechiel*, 2015; Pars XVI. *Daniel*, 2015; Pars

XVII. *Prophetae minores I: Osee, Ioël, Amos, Abdias, Ionas, Michaea*, 2015; Pars XVIII. *Prophetae minores II: Nabum, Habacuc, Sophonias, Aggaeus, Zacharias, Malachias*, 2015; Pars XIX. *Libri apocryphi: [Psalmus 151], Tobias, Iudith, Baruch, Epistola Ieremiae, Laudes trium iuvenum, Esdrae III*, 2015; Pars XX. *Sapientia, Ecclesiasticus, Susanna, De Belo sive Dracone Babylonico*, 2014; Pars XXI. *Machabaeorum I, Machabaeorum II, Machabaeorum III*, 2015; Pars XXII. *Iosephus ad Machabaeos*, 2012; Pars XXIII. *Novum Testamentum I: Evangelia*, 2015; Pars XXIV. *Novum Testamentum II: Actus Apostolorum, Pauli Epistolae, Catholicae Epistolae, Iudae, Apocalypsis Ioannis*, 2015.

Editarea filologică a primei Biblii tipărite în limba română, Biblia de la București (1688), și a celor două versiuni manuscrise contemporane ale Vechiului Testament a debutat, așadar, ca un proiect bine conturat în 1986. În cele aproape trei decenii scurse de la acest debut, proiectul a evoluat, fiind influențat de mijloacele moderne de prelucrare a textului puse la dispoziție de lingvistica computațională. Astfel, volumele apărute din 2011 până în prezent beneficiază de o ediție electronică, care constituie un instrument de lucru valoros pentru teologi, filologi și istorici, cărora le pune la dispoziție textul celor trei versiuni biblice românești din secolul al XVII-lea în format electronic. Meritul principal al ediției filologice a Biblii de la 1688, realizată în seria *Monumenta linguae Dacoromanorum*, la Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, este acela de a pune la dispoziția cercetătorilor trei texte ale Biblii din aceeași epocă, dintre care două inedite.

În cadrul ședinței de deschidere a simpozionului a fost organizată o sesiune de comunicări în plen, în cadrul căreia au conferențiat: acad. Michael Metzeltin (Academia Austriacă de Științe), *Stilistica biblică după Biblia din 1688 (Regum I)*, prof. dr. Carla Falluomini (Universitatea din Torino), *La Bibbia gotica e il suo valore come testimone biblico*, prof. dr. Georg A. Kaiser (Universitatea din Konstanz), *Zur Verwendung von Bibelübersetzungen in der (romanistischen) Sprachwissenschaft* și prof. dr. Eugen Munteanu (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Xenisme în Ms. 45: tipologie, dinamică (inter)textuală*.

Prezentăm, în continuare, titlurile comunicărilor susținute în cadrul simpozionului și autorii acestora:

- [1] Vladimir AGRIGOROAEI (Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale, Poitiers/ Università degli studi di Verona), *À propos de la tradition manuscrite du Psautier rimé en ancien français : le manuscrit de Londres, British Library, Harley 4070*;
- [2] Bogdan Ioan ANISTOROAEI (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Tematica veterotestamentară în „imnele” lui Ioan Alexandru*;
- [3] Ina ARAPI (Universitatea din Viena), *Originea termenilor creștini în Liturghierul lui Gjon Buzuku (1555)*;
- [4] Dinu BALAN (Universitatea „Ștefan cel Mare” din Suceava), *Creștinism sau antisemitism? Relația dintre religia creștină și iudaism în publicistica lui I. Al. Brătescu-Voinești*;
- [5] Gabriela-Florentina BÎRSAN (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Particularități ale lexicului inserțiilor biblice din Albina (Ms. B.A.R. 1357) în comparație cu citatele corespunzătoare din Biblia de la București (1688)*;
- [6] Ion-Sorin BORA (Universitatea din Craiova), *Noi abordări isagogice asupra Epistolei către Filipeni*;
- [7] Eusebiu BORCA (Centrul Universitar Nord din Baia Mare), *Omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur la Cartea Facerii – model de exegeză biblică*;

- [8] Teodor BRAȘOVEANU (KU Leuven), *The dynamis of Sin. 1 Corinthians 15:56 Revisited*;
- [9] Iosif CAMARĂ (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Câteva observații asupra lexicului rugăciunii Tatăl nostru în limba română (cu referire la curentul latinist)*;
- [10] Ana CATANĂ-SPENCIU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Despre traducerea și tipărirea Bibliei de la Blaj (1795)*;
- [11] Vasile CHIRA (Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu), *Hegel și Biblia*;
- [12] Daniel CHIU (Logos Christian Academy Chicago), *Starea creștinismului daco-roman prin prisma izvoarelor lingvistice: terminologia creștină română – origini și semnificație*;
- [13] Lucia CIFOR (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Posibile influențe ale hermeneuticii biblice asupra poeziei eminesciene. Alegorie și alegoreză*;
- [14] Iraidă CONDREA (Universitatea de Stat din Moldova, Chișinău), *Adresarea în textul religios: aspecte lexico-pragmatice*;
- [15] Emanuel CONȚAC (Institutul Teologic Penticostal din București), *Swimming Against the Tide: The 1648 N.T. and the Pauline Authorship of the Epistle to the Hebrews*;
- [16] Ioana COSTA (Universitatea din București), *Un cărturar creștin la Curtea Otomană*;
- [17] Mioara DRAGOMIR (Institutul de Filologie Română „A. Philippide” din Iași), *Creativitatea lexicală ca marcă a limbii din textele Mitropolitului Dosoftei (apocorachintă, nelutatec, nelutăticie) – traducătorul Hronografului den începutul lumii, Nicolae Milescu Spătarul*;
- [18] Carla FALLUOMINI (Universitatea din Torino), *La Bibbia gotica e il suo valore come testimone biblico*;
- [19] Iulian FARAOANU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Originalitatea simbolismului cetății în Apocalipsă*;
- [20] Mirel M. GĂLUȘCĂ (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Texte mesianice vechitamentare în exegeza Sfântului Ioan Gură de Aur*;
- [21] Valeriu GHERGHEL (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *„Ubi sunt” în literatura modernă*;
- [22] Ana GHILAȘ (Universitatea de Stat din Moldova, Chișinău), *Dimensiunea religioasă a poeziei basarabene*;
- [23] Ana-Maria GÎNSAC (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Premise metodologice pentru realizarea unui dicționar de nume proprii din versiunile românești ale Bibliei*;
- [24] Octavian GORDON (Universitatea din București), *„A binecuvânta” și „binecuvântare” în limbajul bisericesc. De la Biblia lui Șerban până astăzi*;
- [25] Paul Cezar HĂRLĂOANU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Un personaj cheie la nunta din Cana*;
- [26] Alexandru IONIȚĂ (Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu), *Locul Bibliei în Ritul Bizantin: ce putem învăța la 50 de ani după Conciliul Vatican II despre raportul dintre Biblie și Liturghie?*;
- [27] Georg A. KAISER (Universitatea din Konstanz), *Zur Verwendung von Bibelübersetzungen in der (romanistischen) Sprachwissenschaft*;
- [28] Łukasz KRZYSZCZUK (Universitatea din Wrocław), *„In medio duorum animalium cognosceris” (Habacuc 3:2). Boul și măgarul în exegeza Sfântului Ieronim*;
- [29] Claudiu LEFTER (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Sfânta Scriptură în teologia pr. prof. Dumitru Stăniloae*;

- [30] Silviu LUPAȘCU (Universitatea „Dunărea de Jos” din Galați), *Natura sacrificială a idealului teocratic ebraic: revolta împotriva Romei (66-70 d. H.). Un comentariu despre Matei 24:2, Marcu 13:2 și Luca 21:6*;
- [31] Mihaela MARIN (Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan – Al. Rosetti” al Academiei Române), *Aspecte conceptuale și lexicale ale „muncii” în textele biblice*;
- [32] Michael METZELTIN (Academia Austriacă de Științe), *Stilistica biblică după Biblia din 1688 (Regum I)*;
- [33] Ioan MIHALCEA (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Preliminarii la o cercetare sistematică a paremiologiei biblice în limba română*;
- [34] Nicolae Viorel MOȘOIU (Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu), „*Morphè theou/ morphè doûlou*” (Filip. 2:6-7), „*morphothe*” (Gal. 4:19) – hapax legomena cu implicații doctrinare majore;
- [35] Laurențiu MOȚ (Adventist Theological Institute, București), *Hastening the Parousia in Romanian Translations of 2 Peter 3:12*;
- [36] Eugen MUNTEANU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Xenisme în Ms. 45: tipologie, dinamică (inter)textuală*;
- [37] Lucia-Gabriela MUNTEANU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Concluzii selective referitoare la sintaxa textului din Ms. 45, prima traducere integrală a Vechiului Testament în limba română (versiunea „Nicolae Spătarul Milescu revizuită”)*;
- [38] Ștefan Lucian MUREȘANU (Universitatea „Hyperion” din București), *Journey in Arsenie Boca’s Biblical Hermeneutics*;
- [39] Constantin OANCEA (Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu), *Hosea 4 in the Romanian Bible Editions of the 20<sup>th</sup> Century*;
- [40] Paula-Andreea ONOFREI (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Motivul ascensiunii abordat interdisciplinar*;
- [41] Călin POPESCU (Universitatea din Pitești), *Diferențele dintre versiunea Cornilescu a Psalmilor și Psaltirea de linie ortodoxă*;
- [42] Cosmin Daniel PRICOP (Universitatea din București), *Aprofundare sau alterare? Dinamica receptării textului biblic în iconografia ortodoxă*;
- [43] Andrei SĂLĂVĂSTRU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *The Biblical Origins of the „Body Politic”: Saint Paul’s Corporal Analogies in Medieval and Early Modern Political Thought*;
- [44] Ciprian-Flavius TERINTE (Institutul Teologic Pentecostal din București), *Isaia 14:12-15. O descriere a căderii lui Lucifer?*;
- [45] Cristian UNGUREANU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Toponime biblice din scrieri din Evul Mediu italian în traduceri românești*;
- [46] Mădălina UNGUREANU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Probleme legate de transpunerea unor nume proprii biblice în texte românești premoderne*;
- [47] Cătălin VATAMANU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *The „Daughter Zion” Imagery in the Old Testament*;
- [48] Dora VĂETUȘ (Universitatea din București), *2 Timotei 4:3 – dificultăți de traducere a pasajului în limba română*;
- [49] Marian VILD (Universitatea din București), *Kairos, Chronos and Aion. Time and Eternity in Pauline Eschatology*.

## 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 editors’ 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 Inderdisciplinar Socio-Uman, Str. Lascăr Catargi 54, 700107 Iași, Romania.