

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

**Romanian Journal for Biblical
Philology and Hermeneutics**

EDITED BY

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

WITH THE SUPPORT OF THE

Association for Biblical Philology and Hermeneutics of Romania

VOLUME 9, 2022

BIBLICUM JASSYENSE, VOL. 9, 2022

General Editor:

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

Advisory Board:

PROF. DR. FRANCISCA BĂLTĂCEANU, University of Bucharest; PROF. DR. JOHN BEHR, St. Vladimir’s Orthodox Theological Seminary, New York; PROF. DR. IOAN CHIRILĂ, “Babeș-Bolyai” University, Cluj-Napoca; PROF. DR. GHEORGHE CHIVU, University of Bucharest; PROF. DR. WOLFGANG DAHMEN, Friedrich-Schiller-Universität, Jena; CONF. DR. NICULINA IACOB, “Ștefan cel Mare” University, Suceava; PROF. DR. 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. GHEORGHE POPA, “Alexandru Ioan Cuza” University, Iași; PROF. DR. WOLFGANG SCHWEICKARD, Universität des Saarlandes, Saarbrücken; PROF. DR. STELIAN TOFANĂ, “Babeș-Bolyai” University, Cluj-Napoca.

Editorial Board:

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

Adress:

Centrul de Studii Biblico-Filologice *Monumenta linguae Dacoromanorum*
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
Institutul de Cercetări Interdisciplinare
Str. Alexandru Lăpușneanu 26, 700057 Iași, România
<https://consilr.info.uaic.ro/~mld/monumenta/index.htm>
centrulmld@gmail.com

© 2022, Center of Biblical-Philological Studies *Monumenta linguae Dacoromanorum*
“Alexandru Ioan Cuza” University of Iași, Romania
ISSN 2734-8741; ISSN-L 2068-7664
Web: < <https://consilr.info.uaic.ro/~mld/monumenta> >

CONTENTS

ARTICLES / STUDII

Claudio GARCIA TURZA

La influencia de la Biblia y sus traducciones
en la historia de la lengua española5

Martin MEISER

Die *Septuaginta* im Rahmen antiker jüdischer Literatur.....47

Jerzy OSTAPCZUK

Early Printed Cyrillic Liturgic Tetraevangelia.....67

MISCELLANEA

Maria Francisca BĂLTĂCEANU, Monica BROȘTEANU

Traductions de la Bible en roumain pour nos contemporains :
défis et pièges.....127

Cătălin VARGA

Biblical Roots of the International Natural Law..... 135

BOOK REVIEWS / RECENZII

Anca Elisabeta TATAY, Bogdan ANDRIESCU, *Carte românească veche și modernă la Roma, în Biblioteca Apostolică Vaticană (sec. XVII–XIX). Catalog/ Libri romeni antichi e moderni a Roma, nella Biblioteca Apostolica Vaticana (sec. XVII–XIX), Catalogo*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2021, 375 p. (Mariana NASTASIA).....149

SUMMARY OF ACTIVITIES /

CRONICA CENTRULUI MLD.....153

**LA INFLUENCIA DE LA BIBLIA Y SUS TRADUCCIONES
EN LA HISTORIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA**

Claudio GARCÍA TURZA

CILENGUA

claudio.garcia@aurea.unirioja.es

Summary The author selects some areas regarding the impact of the Bible itself (and Christianity) on the grammatical level of Spanish (and other Romance languages) and focuses on the influence of the Old Latin and the Latin Vulgate Bibles in Spanish and Romanesque syntax. With a genuinely philological approach and a critical judgment of the conception of language use, he reaches these key results: 1) the origin or spread of important grammatical changes, as Latin future tense renewal or the Romanesque article creation, is due to Christianity; 2) long before the *Proto-Romance* texts, Latin Bible versions prefigured the Romanesque syntax; and 3) it is urgent to retrieve this diachronic approach, as it is of the utmost importance to humanities.

Keywords: Bible, Christianity, Latin Vulgate Bible, language philosophy, linguistic change, origins of the Spanish language, future tense, article, syntax.

I. Introducción

1.1. El proyecto “Biblias hispánicas”

Desde el mes de septiembre del año 2006, inmediatamente después de la creación del Centro internacional de investigación de la lengua española (Cilengua), vengo centrando todas mis fuerzas y entusiasmo en la puesta en marcha de un proyecto de investigación genuinamente filológico, denominado “Biblias hispánicas” a propuesta, unánime, de un grupo de colegas hispanistas. Este proyecto fue aprobado oficialmente el día seis de dicho mes por el Consejo científico de Cilengua, presidido por el director de la Real Academia Española.

Hace ya mucho tiempo que mantengo un empeño constante y hasta pertinaz por defender el carácter eminentemente filológico del escritorio de San Millán de la Cogolla. La aportación más destacable de los clérigos de este monasterio a las ciencias del hombre consistió, a mi entender, en la compleja tarea de interpretar y aclarar la totalidad significativa de diferentes textos, aquellos cuya comprensión cabal resultaba muy importante en las tareas pastorales de los monjes emilianenses del periodo altomedieval. De modo que la excepcional producción de glosarios y glosas explicativas, que vienen caracterizando desde principios del siglo pasado la

contribución de la Cogolla al mundo de la cultura hispánica, fue, afortunadamente, consecuencia del espíritu interpretativo y aclarador de esos textos religiosos por parte de dichos clérigos.

Con tan firme convencimiento, ya para entonces añejo, cuando en esas fechas aludidas de septiembre del año 2006 tuve que optar por la defensa de un proyecto de investigación concreto, no dudé lo más mínimo a la hora de elegirlo: las “Biblias hispánicas”. Otros que, en sintonía con varios colegas universitarios, también estimaba mucho por considerarlos así mismo filológicos, importantes y necesarios para las ciencias humanas, en especial, para la lingüística española, eran la toponimia de España y la elaboración de un diccionario científico latino-español. Pero, insisto, la elección en aquella circunstancia abierta a estimables posibilidades, no admitió vacilación alguna. Había llegado el momento de ofrecer una colaboración plural al estudio monográfico del rico y complejo mundo de las “Biblias hispánicas” desde esa auténtica perspectiva filológica.

Dos grandes objetivos orientaban y estimulaban, pues, mi dedicación investigadora en esas fechas aludidas: la filología, como método de estudio y las “Biblias hispánicas”, como tema, ambicioso, de investigación. Y ello en un momento de mi trayectoria profesional necesariamente pertrechado de alguna madurez y experiencia en las tareas universitarias y científicas.

Quienes se han dedicado a trabajos de crítica textual conducentes a la fijación de un texto de cualquier época, como durante bastantes años ha sido mi caso, entenderán bien esta insistencia en la defensa del enfoque filológico para acercarse al éxito de la comprensión del sentido de los textos, orales o escritos. Captar el sentido global de un texto, lograr la comprensión de un pasaje, sólo es hacedero a través de la recta interpretación e inteligencia de una amplia, a veces ilimitada, diversidad de cuestiones. En el proceso de la interpretación, entendida escuetamente como *ars interpretandi* (dejo aquí a un lado la también importante, por otro concepto, hermenéutica filosófica), el intérprete ha de enfrentarse con una gran variedad de reglas y conocimientos histórico-culturales. El recurso a los distintos saberes históricos, generales, filosóficos, artísticos, etc., unido a una competencia no menor en materias ‘auxiliares’, como la codicología y la paleografía, o al profundo conocimiento en lingüística histórica, gramática normativa o métrica literaria, etc., resulta frecuentemente insoslayable en el complejo cometido de la comprensión global de la vivencia expresada en un texto y, consecuentemente, en la finalidad ineludible de aclararlo a los demás, con una fijación lingüística adecuada. He defendido, y defiendo, enérgicamente, repito, la necesidad de la filología así entendida, como disciplina humanística¹. Sin ella, los textos resultan necesariamente enigmáticos. No los entendemos bien ni podemos, por ello, escribirlos o puntuarlos correctamente. Siendo exclusivamente especialistas, es fácil vivir

¹ Sobre este modelo enciclopédico de la Filología son especialmente luminosas las páginas del *Prólogo* de González Ollé (1976: VII-X).

ofuscado y en una atmósfera saturada de graves ignorancias. Nuestra cultura actual es, en general, de especialistas, que sumergidos en la parcialidad de su ciencia, encuentran muy difícil el pasar al diálogo con otras. Y no basta, insisto, con que, en ocasiones, nuestra especial preparación nos lleve a aclararnos a nosotros mismos el verdadero sentido intencional del autor; a nuestro juicio, la filología auténtica ha de tratar de aclararlo con generosidad de medios a otros estudiosos o lectores. Interpretar es hacer accesible a uno mismo y a los demás el pensamiento expresado, la vivencia comunicada, especialmente la recogida en los textos antiguos, pues las diferencias histórico-culturales crean necesariamente distancias de comprensión entre los hombres. Frente a la generalizada actitud de muchos departamentos de letras y humanidades de la universidad actual, que llegan a sustituir en sus titulaciones de grado el término *filología* por la limitada combinación *lingüística y literatura*, nos parece irrenunciable, como humanistas o, incluso, como personas que están llamadas por el hecho de serlo a comprenderse, perfilar rigurosamente y poner en práctica el método de investigación genuinamente filológico.

En este macroproyecto de las “Biblias hispánicas” se necesita, en mi opinión, de una especialidad consistente precisamente en asimilar las diversas síntesis de los estudios de los múltiples especialistas, dado que el filólogo actual no puede poseer – innecesario será tratar de demostrarlo – una formación de la amplitud exigida. La especialidad del auténtico filólogo consistirá así en interrelacionar y armonizar todas las síntesis recabadas, adecuadamente elaboradas, a la luz del sentido común, del conocimiento intuitivo y de la experiencia investigadora. Claro que para lograrlo, resulta obviamente imprescindible la colaboración de miembros en el equipo investigador conscientes de la dificultad de tal empresa filológica, la toma de conciencia, como se da habitualmente en el ámbito de las ciencias experimentales, del trabajo en equipo, que tan bien se presta al enriquecimiento intelectual recíproco. Entonces, y sólo entonces, será posible, como escribió no hace mucho Carmen Codoñer, «alcanzar [...] una comprensión lo más próxima posible del mundo creado [a través de los textos escritos] y del mundo en que fue creado el texto»². El *Diccionario de Autoridades* estaba en lo cierto, a mi ver, a la hora de definir tal dimensión conceptual, añorada y aún hoy inexperimentada: la filología es una ‘Ciencia compuesta y adornada de la Gramática, Rhetórica, Historia, Poesía, Antigüedades, Interpretación de Autores, y generalmente de la Crítica, con especulación general de todas las demás Ciencias’³.

1.2. Líneas de investigación

Pues bien, a partir de la profunda convicción expresada de la necesidad de este enfoque plural, se entenderá bien que el contenido global del proyecto “Biblias

² C. Codoñer, “Los filólogos en su limbo”, *El País* (27.10.09).

³ Real Academia Española, *Diccionario de Autoridades*. Edición facsímil, O-Z (Madrid 1976, 3ª reimp.) s. v. *philologia*.

hispanicas” haya quedado articulado básicamente en dos grandes líneas de investigación: por un lado, la que atiende a las ediciones y estudios críticos, interdisciplinarios, de los textos bíblicos, y, por otro, la que se centra en el análisis de la presencia e influencia de la Biblia en la lengua, las letras, el pensamiento y la cultura hispánica, siempre dentro del marco histórico y cultural europeo y occidental⁴.

En la primera de esas líneas, de enfoque tanto diacrónico como sincrónico, se incluyen, entre otras, las siguientes áreas temáticas:

– Las ediciones (paleográficas, críticas, filológicas) y estudios varios de las biblias medievales romanceadas en español (mss. del Escorial, BNM, RAH, etc.), siempre a la luz de las versiones análogas del ámbito románico y europeo⁵.

– Las ediciones y estudios de las biblias romanceadas en ladino, atendiendo tanto a los ladinamientos aljamiados en letras hebreas (Abraham Asá, Yisrael B. Hayim, etc.) como a los escritos con caracteres latinos (la *Biblia de Ferrara*)⁶.

– Las traducciones españolas, modernas y contemporáneas, de la Biblia en las diferentes modalidades lingüísticas: peninsular septentrional, peninsular meridional, hispanoamericana en sus distintas variedades (Casiodoro de Reina, Cipriano de Valera, Felipe Scío, Félix Torres Amat, Nácar-Colunga, Cantera-Iglesias, *Biblia de Jerusalén*, *Biblia del Peregrino*, *La Biblia de las Américas*, *Nueva Biblia de los Hispanos*, etc.), y todo ello, de nuevo, a la luz, imprescindible, de las versiones románicas (sobre todo, catalanas, portuguesas, italianas y francesas), europeas y del mundo occidental. En esta área se realizará un esfuerzo especial por atender al análisis de las versiones hispánicas actuales desde el enfoque de la lingüística normativa del español. A tal propósito, hace ya tiempo que en el Instituto Orígenes del Español de Cilengua venimos trabajando en la elaboración de un banco de datos que sienta unas bases científicas sólidas para estos estudios. En este capítulo de las traducciones modernas de la Biblia ocupa un lugar central la elaboración de una nueva traducción de la Biblia, *La Biblia de San Millán*, una versión, en su fase última, ampliamente comentada, estrictamente científica y filológica. Un proyecto hispánico innovador, revisado por académicos, especializados, como se ha señalado antes, en la gramática normativa, y por especialistas en la dimensión retórica y literaria de la Biblia (géneros y estilística) así como en la literatura española y

⁴ Cf. ahora la revista *Biblias Hispánicas* 1, monográfico: *La Biblia en la Literatura Española. Los relatos de los orígenes: del Paraíso a Babel* (Logroño 2009) y *Biblias Hispánicas* 2: monográfico: *Nicolás de Lira y teatro áureo* (Logroño 2013).

⁵ Publicadas ya las siguientes obras: G. Avenzoa, *Biblias Castellanas Medievales* (San Millán de la Cogolla 2011), A. Enrique-Arias (ed.), *La Biblia Escorial I.I.6. Transcripción y estudios* (Logroño 2010) y M^a del C. Fernández López, *Edición crítica del “Libro de Isaías” de la Tercera Parte de la General Estoria* (Logroño 2010).

⁶ Cf. P. Albarral Albarral, *Biblia de Abraham Asá: Los doce profetas menores* (Logroño 2011).

europea⁷. Todo ello, precedido, naturalmente, de la colaboración, imprescindible, de los teóricos e historiadores de la traducción e interpretación bíblicas.

– La historia de la exégesis bíblica en español, con una atención particular en los comienzos a la influyente *Postilla Litteralis* de Nicolás de Lira y su traducción llevada a cabo en la primera mitad del siglo XV por Alfonso de Algeciras y Álvaro de Sevilla⁸.

– Las ediciones y estudios de los textos parabíblicos romanceados (*La Fazienda de Ultra mar*, las biblias rimadas, el *Romanceamiento de los Macabeos* de Pedro Núñez de Osma, *La Biblia de Osuna*, etc.)⁹.

– La edición y estudio de las glosas, latinas y romances, de los textos bíblicos glosados.

– Y la edición y estudio de los glosarios bíblicos latinos, españoles y europeos.

La segunda línea de investigación comprende, igualmente, objetivos de gran alcance. Así, cabe destacar:

– La historia de la Biblia vernácula en España y en los países románicos y europeos.

– La presencia e influencia de la Biblia en la literatura española¹⁰.

– El peso, difusión, influencia y penetración de la Sagrada Escritura en el pensamiento, las mentalidades, la política, el arte y la cultura de España, dentro del marco de la sociedad europea.

– Y, con un interés particular, dados los objetivos fundamentales de la investigación de Cilengua, la influencia de la Biblia, sus traducciones y exégesis en la historia de la lengua española desde la primera fase de su evolución hasta hoy.

⁷ Cf. García Turza (2009: 181-200).

⁸ Publicado ya: S. García-Jalón (ed.), *La traducción medieval española de la Postilla litteralis super Psalmos de Nicolás de Lira*. Transcripción de Juan Carlos García Adán, Pilar Martín y Ángeles Sánchez. Con la colaboración de María Luisa Guadalupe Beraza. Revisión de Fernando García Andrevia (Logroño, 2011).

⁹ Cf. M. C. Vivancos Gómez y F. Vilches Vivancos, *La Biblia de Osuna. Transcripción y estudio filológico de los textos en castellano* (San Millán de la Cogolla 2007).

¹⁰ Cfr. F. Domínguez Matito y J. A. Martínez Berbel (eds.), *La Biblia en el teatro español* (Fundación San Millán de la Cogolla y Editorial Academia del Hispanismo, Vigo-Pontevedra 2012), J. M. Sánchez Caro, *Biblia e Ilustración. Las versiones castellanas de la Biblia en el Siglo de las Luces* (Fundación San Millán de la Cogolla y Editorial Academia del Hispanismo, Vigo-Pontevedra 2012), S. Fernández López, *Las biblias judeorromances y el Cantar de los Cantares. Estudio y edición* (Logroño 2011). Y cofinanciada: G. del Olmo Lete (dir.), *La Biblia en la Literatura Española. I. Edad Media: I/ 1, El Imaginario y sus Géneros; I/ 2, El Texto: Fuente y autoridad. II. Siglo de Oro. III. Edad Moderna* (Editorial Trotta-Fundación San Millán de la Cogolla, Madrid 2008-2010).

1.3. Una colaboración necesaria

Estarán ustedes de acuerdo conmigo en que un proyecto de esta entidad y enfoque es muy necesario tanto en el ámbito eclesialístico de los teólogos, escrituristas, pensadores y creyentes cristianos en general como en el laico, tan amplio y heterogéneo en cuanto al tipo y grado de creencia, de estudiosos universitarios y de tantas personas con inquietud cultural y espiritual. Lo que sorprende e incluso puede llegar a suscitar un tanto de desaliento es comprobar, con mirada objetiva y responsable, cuánto queda por hacer en relación con los temas programados, a estas alturas del progreso cultural y científico occidental, en el siglo XXI. Desde luego, en el ámbito universitario, que conozco mejor, las líneas y áreas de investigación señaladas, en general, apenas han sido objeto de dedicación investigadora sistemática. Bien es verdad, sin embargo, me apresuro con satisfacción a manifestarlo, que a las numerosas solicitudes de colaboración dirigidas, con mayor o menor grado de compromiso y dedicación según las posibilidades de cada investigador, en ningún caso la respuesta ha sido negativa: todos los invitados a colaborar, sin excepción alguna, insisto, han comprendido el interés del proyecto y han asumido diferentes responsabilidades según su preparación científica y disponibilidad profesional. Y en relación con los estudiosos eclesialísticos, mucho más familiarizados y sensibles, en general, al contenido programado en este proyecto, les confieso, acaso con un atrevimiento difícilmente justificable, que echo en falta, también en general, una estimación más positiva del apoyo prestado por los estudios humanísticos seculares con la correspondiente aceptación de esos especialistas profanos en una tarea, la de los estudios bíblicos, que reclama y exige su colaboración plural: ¿no es eso, en definitiva, me pregunto (y ustedes tienen, a no dudarlo, la respuesta más fácil y certera), comprender en toda su amplitud y profundidad el alcance de la preposición *per* en esta trascendental aseveración del Concilio Vaticano II: “In sacris vero libris conficiendis Deus homines elegit, quos facultatibus ac viribus suis utentes adhibuit, ut Ipso in illis et *per* (el subrayado es mío) illos agente, ea omnia eaque sola, quae Ipse vellet, ut veri auctores scripto traderent”¹¹. La razón última del interés de estas colaboraciones laicas aparece muy bien sintetizada en la siguiente advertencia de Trevijano: “Sabemos que comprender mejor la Biblia como lenguaje humano puede hacernos captar aspectos nuevos de esa riqueza siempre antigua y siempre nueva que es la revelación divina a través de la Escritura” (Trevijano Etcheverría 2001: 17).

Tras estas personales consideraciones sobre la orientación metodológica y el interés del proyecto, completadas con la necesaria, aunque escueta, exposición del programa general, paso a desarrollar ya el contenido de mi intervención en este congreso, que queda resumido en el enunciado de la última área de investigación

¹¹ “Constitución dogmática sobre la divina revelación”, en: Concilio Vaticano II, *Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación posconciliar* (B.A.C. Madrid 1970), cap. III, art. 11, pág. 168.

antes referida; a saber: “la influencia de la Biblia, sus traducciones y exégesis en la historia de la lengua española desde la primera fase de su evolución hasta hoy”.

He reflexionado mucho en torno a las cuestiones que no pueden faltar en un proyecto de esta naturaleza, así como sobre el orden que les corresponde y con que han de ser expuestas. Lo que aquí se ofrece (no han de esperarse por el momento otros logros significativos), es tan sólo una pequeña parte del resultado del primer intento personal de diseñar los aspectos que deberán componer el programa definitivo de esta área de investigación. Debe tenerse en cuenta que nos hallamos ante una de las perspectivas del tema “Biblias hispánicas” más interesante y, sin embargo, menos atendida, casi desatendida. Por ello, esta contribución se presenta con la solicitud de su comprensión ante seguras lagunas y, acaso, incoherencias y con el ruego sincero y esperanzado de recibir de ustedes propuestas, observaciones y sugerencias de calado.

2. La dimensión ontológica de la lengua

Pues bien, la primera cuestión que en un orden razonado de prioridades ha de abordarse, aunque no parezca este el lugar más oportuno para su tratamiento, tiene que ver con la dimensión ontológica de la lengua, en este caso la española, uno de los dos terminales, exactamente el afectado, de la influencia que, siguiendo el título, me propongo analizar: “la influencia de la Biblia (...) en la historia de la lengua española”. Decía hace poco que mis investigaciones quedan marcadas habitualmente por el interés en aplicar el método genuinamente filológico, y a estas alturas de mi intervención, según creo, ya no será preciso insistir más sobre ello. Pero por encima de esta preocupación intelectual, lo confieso aquí, me desazona esa otra que tiene que ver, ni más ni menos, con el qué de lo que estamos tratando, es decir, con la naturaleza íntima de nuestro objeto de análisis, la lengua. En la lingüística actual, o mejor, en la lingüística como tal ciencia moderna se viene atendiendo normalmente al cómo funcionan las lenguas y queda absolutamente soslayada la pregunta nuclear sobre qué son. Este es asunto de otros, estima la mayoría; una cuestión para los teóricos, pensadores o filósofos. Además, y creo que no exagero, la teoría, la de verdad, en la lingüística aburre, produce insomnio, no se le ve utilidad. Eso sí, con absoluta sinceridad manifiesto mis sentimientos: van pasando fugazmente las escuelas, doctrinas, orientaciones, corrientes (lingüísticas tradicionales, estructuralismos, generativismos, cognitivismos, pragmatismos...), y aún no hemos visto, no hemos captado, por poner un ejemplo trascendental, la distinción real, compleja y apasionante, entre lenguaje y lengua (para esta precisa cuestión, por cierto, en cualquiera de las dos vertientes, la lingüística y la filosófica, hay grandes lagunas). Cada cual, según sus gustos, la moda o el ejemplo de sus maestros (donde tanto abunda lo que yo llamo ‘la lingüística del escepticismo’: “Si aceptamos que la lengua es...”), y no según convicciones firmes epistemológicas y propias, cada cual, repito, se apunta a una corriente lingüística. Sin importar gran cosa (al contrario, ello es indicio de un ejemplar pluralismo) que los autores de una determinada gramática,

por ejemplo, la *Nueva gramática de la lengua española*, nada menos, sigan planteamientos teóricos muy diferentes en la elaboración de la empresa común (la pretensión explícitamente manifestada en esta magna obra de la Academia es precisamente “conjugar tradición y novedad”¹²), o no sigan ninguno. Las gramáticas de nuestra lengua abren su primer capítulo con una pormenorizada exposición sobre la definición del concepto de *gramática*, sus clases y las unidades fundamentales del análisis gramatical, pero parecen huir de unas mínimas reflexiones sobre el concepto capital de *lengua*, que en ese sintagma, *nueva gramática de la lengua española*, constituye, es evidente, el ámbito estudiado por la lingüística como depositario de la estructura de las palabras, las formas en que estas se enlazan y los significados a los que tales combinaciones dan lugar. Así, obviamente, la construcción tan laboriosa, consensuada y bella, del edificio gramatical no se asienta lamentablemente sobre la solidez de la roca.

La ‘lingüística del escepticismo’ prolifera, como era de esperar también, en los estudios lingüístico-bíblicos o lingüístico-religiosos, con incidencia en cualquiera de los ámbitos lingüísticos afectados (lengua latina, lengua española, otras lenguas romances). Así, en su, por otros varios motivos, magistral estudio, “El latín de los cristianos”, Bastardas, tras asumir acriticamente las inexactas y grandilocuentes afirmaciones ajenas sobre la naturaleza de la lengua (“La teoría del latín de los cristianos descansa en el principio de la interrelación entre lengua y cultura: de que la lengua es la manifestación del espíritu y de las actividades colectivas de las comunidades humanas, y es, por tanto, reflejo de la vida de las mismas, y más concretamente – por decirlo con Meillet – de que todo vocabulario expresa una civilización”, Bastardas 1973: 6), acaba acogéndose a la dudosa seguridad que confiere el criterio de la autoridad de los colegas de formación teórica dispar pero concordes en la aceptación de tales afirmaciones, según queda palmariamente reflejado en esta valoración suya introducida por un hipotético *¿*: “Si eso es así – y hoy día estos principios son aceptados por lingüistas de las más diversas escuelas – una revolución tan profunda y trascendente como representa el Cristianismo, no sólo en la esfera de lo religioso, sino también en el ámbito de lo social y cultural, y que comporta un cambio radical de mentalidad, había de afectar forzosamente a la lengua” (*ibid.*: 6). Análogamente, al aludir con llamativa brevedad el mismo prestigioso latinista en el final del trabajo citado al papel desempeñado por el cristianismo en la formación de las lenguas romances, vuelve a construir su ponderación sobre la importancia de la influencia de esta religión -el cristianismo- a partir de la aceptación de concepciones ajenas no exenta del mismo escepticismo antes señalado: “Hay que admitir que si se acepta el principio de que la lengua refleja una mentalidad, la influencia del cristianismo ha de ser de gran importancia” (*ibid.*: 16).

¹² Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española, *Nueva gramática de la lengua española. Morfología. Sintaxis I* (Madrid, 2009), XLII.

Está muy claro, por otra parte, que la definición pluriaspectual de la lengua antes recogida y también sucintamente criticada, definición aceptada en cualquier caso por Bastardas (la lengua es la manifestación del espíritu y de las actividades colectivas de las comunidades humanas, la lengua es reflejo de la mentalidad y de la vida de dichas comunidades), obedece a una concepción en que la lengua queda, erróneamente, dotada de un en sí, de una, digamos, inseidad o existencia autónoma. Se trata de una creencia casi universal: las lenguas tienen, se piensa, una naturaleza propia, son históricas pues cambian constantemente¹³; una creencia que arranca de la propensión creada por el lenguaje mismo a la sustantivación (*la lengua*, obsérvese su categoría de sustantivo, como también sucede con *el lenguaje*). Las lenguas se dan, me permito puntualizar, en la expresión del conocimiento objetivo y ese conocimiento, muy imperfecto, tiende al cosismo. Nuestra mente es cosista por contaminación lingüística (lo razona muy profundamente el filósofo Polo, sobre cuyos textos reflexiono asiduamente¹⁴): todo cuanto no es cosa, dado su valor no sustancial, se nos muestra evanescente; en consecuencia, descontroles nocionales como el presente relativo a la lengua se originan en el mismo lenguaje. Estamos ante una de tantas supuestas realidades autónomas que, en el fondo, así consideradas, son puras convenciones lingüísticas.

Ahora bien, a mi juicio, las consecuencias de tan desajustada concepción, por un lado, afectan al conocimiento riguroso del verdadero estatuto ontológico de la lengua y, por otro, abocan a una idea de la lingüística como una ciencia más entre las consideradas autosuficientes. La primera desviación impide ver la lengua como aquello en lo que realmente consiste: un simple modo de hablar, digamos mejor, un adverbio (latine > *latín*; romanice > *romance*, *roman*; vasconice > *vascuence*; en griego el modo se confunde, incluso, con el lexema: *attikitésein* ‘hablar a lo ático’, *helenítzein* ‘hablar al modo heleno’); y por ello, ontológicamente inseparable de la actividad del habla (no hay hablar sin lengua ni la lengua se da como tal si no es al hablar) y en el nivel del conocimiento habitual, inseparable igualmente del conocimiento manifestativo que llamamos *saber hablar*¹⁵. En cuanto al segundo descontrol, la

¹³ Se entiende muy bien a este respecto la crítica profunda de E. Alarcos (1995: 435): “Las lenguas no cambian, sino que son los hombres los que transforman la lengua, o con más rigor, los que cambian de lengua, tal como mudan su atuendo o las ideas, aunque cierto es que con menor oportunismo y con ritmo infinitamente más lento que el de las veleidades de la moda o de la conveniencia pragmática”.

¹⁴ Cf., especialmente, Polo (2006: 69, 71-72); así mismo: Corazón (2011: 86-87).

¹⁵ Conocimiento manifestativo, no conocimiento de las operaciones. Aquí radica el desajuste en la idea de *lengua* de E. Coseriu. Una reconstrucción detallada y ordenada de su concepción de *lengua abstracta* (a la que identifica con el *acervo lingüístico*, el *saber hablar* o *saber histórico* – la *Sprachbesitz* –) sería esta: la lengua es un conjunto de actos lingüísticos – o de representaciones – comunes, organizados en sistema y de naturaleza virtual, que existen, se depositan, como memoria en la conciencia de los hablantes pertenecientes a una comunidad. En García Turza (1999: 62-64), esbozo algunas de mis discrepancias respecto de esta definición

confianza ciega en las solas explicaciones inmanentes o inherentes en la lengua misma desvirtúa la entidad, la fuerza implicativa de todo lo extralingüístico y de su influencia más honda en la explicación científica de los cambios lingüísticos. Bustos Tovar, por poner el ejemplo de una muy clarificadora introducción suya al “Nacimiento de las lenguas romances”, “Cómo y por qué nacen las lenguas” (Bustos Tovar 2004: 257-265) (valoro muy negativamente esta metáfora, *nacimiento, nacen*: la lengua concebida ya no como cosa, si no como ser vivo), guiado por las directrices teóricas del maestro Menéndez Pidal y por su concepción de la lengua saussureana (con matices) como un sistema abierto de signos, sostiene que los grandes cambios lingüísticos están asociados con los grandes cambios que se producen en la comunidad social; pero, según él, el origen del cambio sólo puede estar motivado por factores internos, las explicaciones del cambio sólo pueden ser intralingüísticas. Los factores externos, las circunstancias sociales y culturales, son fundamentales, no le cabe ninguna duda, pero sólo para permitir, favorecer, impulsar, propagar y, finalmente, generalizar el cambio. Ahora bien, en relación con la lengua, esta desmesurada suposición de una realidad lingüística autosuficiente, desgajada contra natura del resto de las vivencias de la colectividad de hablantes, fácilmente, inevitablemente, ha de conducir a incoherencias y contradicciones más o menos veladas. El mismo Bustos Tovar parece incurrir, a mi juicio, alguna vez en ellas. Al referirse a los factores externos que *favorecen* la desaparición de una lengua y su sustitución por otras derivadas de ella, que es el caso de las lenguas romances, observa que dichos factores están siempre en relación con grandes crisis históricas; y agrega: “En el caso del latín, existieron dos fenómenos que intervinieron decisivamente en la *iniciación* (el subrayado es mío) de unos cambios que tardarían siglos en consumarse. El primero fue la irrupción del cristianismo que aportó una nueva concepción del mundo en toda su amplitud. El segundo fue la invasión de los pueblos germánicos...” (*ibid.*: 260). Es decir que, siguiendo la argumentación del mismo Bustos Tovar, cabría la siguiente rectificación a su propia teoría: la irrupción del cristianismo no sólo *favorece, propaga y generaliza* el cambio, sino que, sobre todo, lo *origina*. Así mismo, al referirse a las causas del cambio léxico y semántico parece también claro por los términos que emplea en su redacción que la irrupción del cristianismo con su nueva concepción del mundo representa el *elemento inicial determinante* del proceso. He aquí los dos pasajes de este distinguido hispanista en que esa parece ser la interpretación subyacente:

En la transmisión del vocabulario latino se produjeron muchos fenómenos de cambio, cuyo *origen* (el subrayado es mío) es muy diverso [...]. Los profundos cambios producidos en el mundo romano desde el siglo III, con la irrupción del cristianismo y la progresiva sustitución de la cultura pagana *determinaron* (el subrayado es mío) la incorporación de

coseriana reconstruida; definición que constituye la dimensión óptica sobre la que se apoya su teoría lingüística y que da, además, sentido y garantía científica a gran parte de los estudios lingüísticos actuales.

numerosos neologismos, muchos de ellos de origen griego. También se produjeron sustituciones de voces que estaban connotadas negativamente por razones religiosas (*ibid.*: 264).

Los cambios ideológicos también son grandes impulsores del cambio léxico y semántico, como demuestra la profunda transformación que sufrió el latín debido a la irrupción del cristianismo en la vida social y oficial del mundo romano, sustituyendo la cultura clásica y pagana por otra que obedecía a concepciones muy diferentes (*ibid.*: 258).

En fin, en este mismo plano léxico parece obvio, agregó yo ahora, que el origen último del cambio ha de ser extralingüístico: el cambio de la realidad, o de una valoración distinta de la realidad, es quien provoca la necesidad expresiva de nominalizarla por vez primera. En esa ‘provocación’, en esa nueva realidad ‘provocadora’ se encuentra, parece evidente, la pieza inicial de la cadena evolutiva.

3. Influencia de la biblia y del cristianismo en la lengua española

De la mano de las valoraciones precedentes, realizadas por Bastardas y Bustos Tovar, por una parte, en relación con los grandes cambios espirituales, sociales y culturales de todo orden que aporta el cristianismo (una nueva concepción del mundo o cambio radical de mentalidad, que conllevan una profunda y trascendente revolución religiosa, social y cultural), y por otra, respecto de la consecuente afectación de este fenómeno calificado de revolucionario sobre la lengua de su tiempo, paso a continuación a adentrarme en la segunda cuestión que quiero abordar en esta ponencia: exactamente, en la influencia de la Biblia y del cristianismo en la lengua española (y las otras lenguas romances). Le otorgo al enfoque de esta influencia una importancia especial; es más: en la relación programática de los temas seleccionados ocupará el lugar central de la investigación. Sin embargo, no puede calificarse en rigor de una cuestión totalmente innovadora ya que desde principios de la década 1930-1940 aparecieron los trabajos de Joseph Schrijnen, de la Universidad Católica de Nimega, precisamente sobre el latín cristiano, y poco después, los de su más distinguida discípula, Christine Mohrmann, también sobre la latinidad cristiana, con un enfoque en cierto modo similar al que aquí se proyecta¹⁶. Bien es verdad que, al menos en la vertiente científica de la hispanística actual, apenas se recuerdan estas colaboraciones de la escuela de Nimega, aunque es bien distinta, claro está, la consideración que han tenido entre los latinistas; estos, a la par que califican de rotundas y exageradas las concepciones básicas de dicha Escuela, las acogen con respeto y las consideran fecundas y saludables por haber contribuido al reconocimiento de la importancia del cristianismo en la historia de la lengua.

¹⁶ Cf., especialmente, Mohrmann (1955: 34-35) y Mohrmann (1961-1977). Son también muy útiles las siguientes obras: Fontaine, *La littérature latine chrétienne* (París, 1970), A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* (Estrasburgo, 1954) y *Manuel du latin chrétien* (Estrasburgo, 1955).

Quiero precisar que al referirme en este punto al concepto de la *Biblia*, quedan fuera, para el siguiente capítulo de mi intervención, los análisis referidos específicamente a las traducciones de los libros canónicos del Antiguo y del Nuevo Testamento en las distintas lenguas (versiones griegas, latinas, romances), como se refleja intencionalmente en el título de la ponencia. En esa separación estricta radica justamente la originalidad de nuestro enfoque. Al hablar, pues, de la influencia de la *Biblia* pienso aquí exacta y exclusivamente en el contenido de la *Biblia*, en su mensaje, la *Biblia* como revelación que Dios nos hace con hechos y doctrina de su intimidad, de la intimidad del hombre, de la relación amorosa entre él y los hombres; la *Biblia* como expresión del pensamiento y plan de Dios con los seres por él creados, como compendio de normas éticas y de fe para la comunidad de creyentes; la *Biblia*, en fin, como apertura a una nueva concepción del mundo y de la vida.

Y me apresuro a aclararlo, pues, sin duda, ustedes ya lo habrán detectado a estas alturas de mi intervención: inserto, junto al concepto de la *Biblia*, inmediatamente coordinado con él, el de *cristianismo*: “la Biblia y el cristianismo”. Al argumento de su presencia constante, como ya habrán observado, en las citas de los trabajos que vengo comentando, agrego ahora unas razones más hondas: no parece del todo conveniente, ni sencillo (en mi caso declaro que no lo es), al tratar esta cuestión, desentenderse de los primitivos intérpretes de la Revelación, intérpretes y, sobre todo, practicantes de las directrices divinas expuestas en los textos sagrados. Por otra parte, es evidente que los grandes descubrimientos del cristianismo, de la concepción cristiana de la vida, arrancan de la Revelación. Además, el cristianismo desvela las más profundas dimensiones de la realidad a la luz de la Revelación y ésta matiza la recepción de muchas verdades del cristianismo inventivamente no cristianas; sin olvidar que el cristianismo da vida a los trascendentales principios revelados: la complejión vivencial, intelectual, teológica del cristianismo es esencialmente bíblica. En fin, la originalidad de los grandes descubrimientos del cristianismo, de la concepción cristiana de la vida, encuentra su fundamento precisamente en el hecho mismo del cristianismo, y este, a su vez, en su historia como Iglesia, se fundamenta en la Palabra revelada.

Decía antes que los trabajos de la Escuela de Nimega presentan en su perfil cierta analogía con nuestro objetivo y que la atención prestada actualmente a esta cuestión dentro de la filología hispánica es prácticamente nula, siendo algo mayor la que queda reflejada en las investigaciones de los latinistas.

En cualquier caso, resulta muy interesante comprobar que todos los estudiosos de este tema coinciden en afirmar que la revolución y expansión del cristianismo había de afectar forzosamente a la lengua. Las discrepancias aparecen lógicamente al ponderar el grado de afectación.

3.1. *¿Una latinidad cristiana?*

Según los seguidores de la teoría de la Escuela de Nimega, debido al cristianismo se produjo una profunda diferenciación lingüística. Y esta, con el triunfo de esa religión,

con la propagación del cristianismo, se convirtió en la lengua común del Occidente latino. De modo que los elementos diferenciales que venían caracterizando la lengua del grupo de los cristianos acabaron constituyendo el patrimonio común del Imperio, una sociedad abocada a llamarse a sí misma cristiana. De forma parecida (es uno entre otros muchos ejemplos) se pronuncia, a mi entender, Migliorini, cuando afirma: “Sobre el fondo de la latinidad imperial se van desarrollando particularidades lingüísticas (en primer lugar léxicas y sintácticas), las cuales autorizan a hablar de latinidad cristiana y de diversos ‘cristianismos’” (Migliorini 1969: 72). Aún más interesante, desde el punto de vista técnico-lingüístico, es qué entendía por *lingua común* en ese contexto histórico Joseph Schrijnen. Su concepción aparece formulada con precisión en este pasaje:

Le latin vulgaire, qui se trouve à la base des langues romanes, est la “langue commune qui s’est constituée, à partir du V^e siècle déjà, dans toute l’étendue de l’Empire romain; elle est la résultante des tendances continuelles d’unification et de rapprochement des langues cultivée et vulgaire, tant l’écrite que parlée. Mais cette koinè n’est autre chose que la latinité chrétienne élargie” (Schrijnen 1934: 96).

Es fácilmente comprobable, sin embargo, que la mayoría de los filólogos, en vez de diferenciaciones lingüísticas, optan por hablar sólo de nuevas formas de expresión que afectan directa y casi exclusivamente al léxico y la semántica, por la revolución notoria producida en los conceptos. Bastardas, entre otros, no acepta la teoría de la Escuela de Nimega pues contradice, a su juicio, el principio generalmente asumido entre los lingüistas según el cual una lengua especial o de grupo restringido no puede diferenciarse de la lengua común en los niveles lingüísticamente medulares, a saber, la morfología y la sintaxis; de forma que las diferencias lingüísticas sólo pueden darse en el nivel del léxico, en una renovación del vocabulario. Hablar de una *morfología* o de una *sintaxis cristiana* constituiría en su conjunto, así lo calificaba Löfstedt, “a misuse of language” (Löfstedt 1959: 68). Con todo, no quiero silenciar lo que me parece la verdadera creencia personal de Bastardas, pues la expresa desde un ángulo más discursivo que empírico, según la cual la influencia del cristianismo alcanzó espacios lingüísticos más amplios que los reducidos del campo léxico-semántico; ¿cómo deberíamos interpretar si no la rotundidad de esta sugerente suposición, que él formula dos veces de modo similar: “Sin duda el cristianismo debe de haber contribuido a dar a las lenguas románicas la fisonomía que les es propia, y no sólo por lo que al léxico se refiere, pero esa influencia es muy difícil de ponderar al faltar, como decíamos, los elementos de contraste” (pág. 17)? Es interesante, pues, observar que se tiende a omitir el examen del posible influjo del cristianismo en la estructura misma gramatical de la lengua latina simplemente por intuir la existencia de dificultades particulares en esa investigación, y, por ello, se opta sólo por analizar su influencia en el léxico, dado que esta, con razón, se considera evidente. Bustos Tovar participa también, al parecer, de esa actitud: “El cristianismo aporta una serie de factores nuevos al mundo espiritual romano que, es obvio, hubieron de reflejarse en la lengua. Sin entrar en el problema de si la nueva

noción del mundo y de la vida influyó sobre determinadas estructuras lingüísticas, sí es fácil advertir su aportación al léxico” (Bustos Tovar 1974: 61). Análogamente, hubiera sido de gran interés general, a mi juicio, la presencia de una coda aclaradora de González Ollé tras la frase final del siguiente pasaje:

La lengua de las primigenias versiones bíblicas orales, fragmentarias, hubo de constituir el fundamento de las primitivas traducciones completas y escritas; instalada en ellas, revierte sobre la lengua oral de las generaciones posteriores: en los textos bíblicos se encuentra, mejor, se renueva, la fuente principal de las plegarias, los cantos, las lecturas, las menciones homiléticas, en un continuo proceso repetitivo. Su simple contemplación basta para entender la profunda influencia lingüística que la Biblia ejerció sobre las comunidades cristianas, no sólo en el vocabulario (González Ollé 2005: 660).

Por lo demás, no añadiría solidez argumental a favor del indiscutido principio mencionado (las diferencias lingüísticas no pueden darse en los niveles medulares de la morfología y la sintaxis) el hecho de que las mismas publicaciones de la Escuela de Nimega, la principal impulsora de los estudios sobre el latín cristiano, se orienten mayoritariamente hacia el léxico, originándose por tal preferencia una desproporción evidente respecto de los estudios gramaticales. Tal actitud es fácilmente explicable, según González Ollé, “pues suele examinarse ese latín, tenido por lengua especial, con referencia al clásico, y en este, el clásico, la principal atención normativa recaía sobre el vocabulario” (*ibid.*: 661).

3.2. Huellas de la influencia espiritual del cristianismo

Un comentario especial merece la colaboración en este tema del insigne hispanista Rafael Lapesa. En su modélico manual de historia de la lengua, que toma como hilo conductor la historia externa del idioma español, esto es, que considera la historia lingüística como una parte de la historia general, el punto que se encabeza con el epígrafe “El Cristianismo”, dentro del capítulo segundo, titulado “La lengua latina en Hispania”, ocupa tan sólo página y media de las 690 que componen esta célebre obra (Lapesa 1981: 65-66). Ahora bien, en ese reducido espacio el autor muestra sintéticamente su admiración por los numerosos y trascendentes valores espirituales que enseña y aporta el cristianismo. En concreto, apunta los siguientes: la unificación o comunión universal en el Imperio (una vez conseguida la unificación jurídica), la existencia de la vida interior, el análisis de la propia conciencia, el afán por ver en los actos la intención con que se realizan, el desdén de las grandezas terrenas, la equiparación del alma del hombre libre y la del esclavo y el abrazo a toda la humanidad redimida, por encima de los límites del Estado.

Pues bien, coherentemente con unos cambios espirituales tan profundos como los seleccionados en esta síntesis, era de esperar, así mismo, en Lapesa una valoración alta, aunque también, lamentablemente, sintética, de la influencia que la Biblia y el cristianismo debieron ejercer sobre la lengua del Imperio, influencia que constituiría análogamente una fase importante en la historia de la lengua latina y,

consecuentemente, en la de sus herederas en la Romania. Y así, en efecto, nuestra expectativa queda satisfecha a renglón seguido: Lapesa afirma concisa y solemnemente: “En los romances, la influencia espiritual del Cristianismo ha dejado innumerables huellas” (*ibid.*: 65). Pero en el desvelamiento de esos “innumerables” vestigios indelebles, para sorpresa e, incluso, decepción nuestra, tan sólo recoge dos: la consolidación de los compuestos adverbiales con el sustantivo *mente* (de que hablaremos más adelante), y una relación, repetida con frecuencia en la lexicografía histórica, de helenismos acogidos por el latín y empleados por la Iglesia, acompañada por una mínima explicación de semántica diacrónica¹⁷. Retengamos bien para lo sucesivo, por la gravedad de su contenido, un auténtico reto de la investigación humanística, la citada afirmación de Lapesa: “En los romances, la influencia espiritual del Cristianismo ha dejado innumerables huellas”, pues va a ser en otra de las colaboraciones de este pionero de la sintaxis histórica, en su inolvidable análisis sobre la evolución “Del demostrativo al artículo” (cf. III. 5), donde encontraremos dicha afirmación parcialmente justificada.

3.3. El cristianismo y el futuro romance

Con todo, quiero manifestarles que la principal idea motriz de este apasionante enfoque investigador viene siendo para mí, ya desde hace bastante tiempo, otra afirmación, en este caso, formulada por Eugenio Coseriu, a mi ver, el máximo especialista conocido en lingüística general, destacado romanista y filósofo del lenguaje. En la concienzuda construcción de su estudio sobre el futuro [tiempo verbal] romance, que enseguida intentaré desentrañar, topé con ella. La leí, releí y le sigo dando vueltas para no perderme ni un ápice de su excepcional sustancia. Dice así (también en este caso será beneficioso retenerla): “La renovación del futuro latino debe incluirse, pues, entre los muchos cambios lingüísticos motivados por las necesidades expresivas suscitadas por el cristianismo” (Coseriu 1977: 36). Y si, como aconsejaba antes, le damos la vuelta, puede, en efecto, proporcionarnos aliento, también inquietud y asombro, el pensamiento de Coseriu: “El cristianismo suscitó (*sic*) nuevas [y muchas] necesidades expresivas, las cuales motivaron muchos cambios lingüísticos, entre los que se incluye el de la renovación del futuro”.

¹⁷ Es bien conocida, en efecto, la nómima y clasificación léxica con que se relaciona habitualmente la Biblia y el cristianismo con la renovación del vocabulario español: a) préstamos y calcos griegos: *angelus, apostata, apostolus, asceta, baptisma, basilica, baptizo, blasphemare, catechumenus, charisma, charitas, coemeterium, diabolus, diaconus, ecclesia, eleemosyna, episcopus, eremita, euangelium, martyr, monasterium, presbyter, propheta, scandalizare*, etc. etc.; b) hebraísmos, que penetran a través de la Biblia: *sabbatum, pascha, satanas, gehenna, amen, alleluia*; c) neologismos latinos, creados a menudo sobre modelos griegos: *carnalis (sarkikós), spiritualis (pneumatikós), Salvator (Sóter), reuelatio (apokalipsis), incarnari, incarnatio, sanctificare, uiuificare, glorificare*, etc.; y d) desplazamientos semánticos: palabras que o han cambiado de sentido o el viejo significado ha quedado impregnado de contenido cristiano: *fides, gratia, gloria, salus, caro, oratio, sacramentum, confessio, confiteor, gentes, credere*, etc.

Situados aquí, en lo que bien podría calificar de momento neurálgico de mi exposición, me parece oportuno, para no perder la trama entre tantos aspectos interesantes de este enfoque (lo reitero: la influencia de la Biblia y del cristianismo en la lengua española), centrarme ahora en la disección del citado artículo de Coseriu sobre el futuro romance, para seguir inmediatamente después con la correspondiente al del profesor Lapesa en torno al origen del artículo en las lenguas románicas, precedida brevemente por la que atañe a la consolidación de las formaciones adverbiales con el sustantivo *mente*. Ni qué decir tiene que en nuestra programación de tareas y actividades futuras, habrán de ser objeto de estudios monográficos temas tan interesantes como el de la influencia de la Biblia en el origen de problemas ortográficos, en la historia léxico-semántica y fraseológica, en el refranero, en la onomástica, en los latinismos, cultismos y semicultismos españoles, etc.

El propósito de la investigación de Coseriu, *Sobre el futuro romance*, publicada por vez primera en 1957¹⁸, es tratar de resolver íntegramente la explicación de la renovación del futuro latino, con mayor exactitud, la renovación o sustitución del futuro sintético latino por el futuro perifrástico (construido con infinitivo + *habere*, para la mayoría de los romances: español, francés, italiano, etc.; infinitivo + *debere*, para el sardo; e infinitivo + *velle*, o latín vulgar *volere*, para el rumano).

Hasta esa fecha de 1957 dos eran las explicaciones aducidas y ambas de carácter funcional. La primera, morfológica, veía, y ve, la causa de la renovación en la heterogeneidad y las limitaciones expresivas de las formas sintéticas (el futuro latino se forma de dos modos distintos en sus cuatro conjugaciones: *amabo, monebo/ regam, audiam*; en las conjugaciones 3ª y 4ª hay coincidencia de la primera persona con la del subjuntivo presente: *regam, reges/ regam, regas*; en el latín vulgar, además, se confunden fonéticamente el futuro *amabit* con el perfecto de indicativo *amavit* y hay homofonía entre los futuros, por ejemplo, *dicet*, y las formas del presente de esos mismos verbos, escritas *dicit* o *dicet*); la simple y sola necesidad distintiva vendría a ser, por tanto, la razón determinante de la sustitución¹⁹.

En la segunda explicación funcional, denominada “estilística” o “semántica”, al prevalecer una actitud contraria a la sola concepción “temporal” del futuro, la necesidad de una forma especial para expresar otros valores modales y afectivos se convierte en la verdadera causa de la sustitución. En esta explicación, sostenida, con diferencias distintamente significativas por algunos de los más destacados lingüistas (Vossler, Meyer-Lübke, Bally, Lerch, Spitzer y Muller, entre otros²⁰), la necesidad expresiva debió de ser la razón determinante de la sustitución.

¹⁸ RBF III (1957: 1-18). Incluido, además, en gran parte, como ejemplo, en E. Coseriu, *Sincronía, diacronía e historia* (Montevideo 1958: 89-100 [Madrid 1973²: 157-177]).

¹⁹ Cf., entre otros, von Wartburg (1951: 163); Bertoldi (1946: 259-260); Pagliaro (1950: 163); Vidos (1956: 185, 192); Grandgent (1952: 99); Mattoso Câmara jr. (1956: 30).

²⁰ Vossler (1925: 67-68); Meyer-Lübke (1926: 288); Bally (1947: 66); Lerch (1919); Spitzer (1918: 176-179); Muller (1945: 188-191).

Pero, según Coseriu, estas dos explicaciones, la morfológica y la estilística o semántica, son insuficientes y fácilmente vulnerables. A su juicio, destaca el error de Vossler, quien estima, equivocadamente, que la categoría de futuro “se desvaneció”. Pero, obviamente, esta categoría no sufrió desvanecimiento alguno puesto que se dio una continuidad entre *amabo* y *amare habeo*; no se trata de una categoría, la del futuro “temporal”, en sí misma, funcionalmente débil; débiles eran, propiamente, las formas sintéticas del futuro clásico, que acabarían por desaparecer. Había, pues, extremando el rigor, continuidad entre el futuro sintético y el analítico y, simultáneamente, una clara desviación funcional; consecuentemente, la explicación correcta debe atender a ambas dimensiones. Para ello, lo que debe hacerse, según Coseriu, es encontrar los indicios extralingüísticos de la actitud mental que podría considerarse determinante del cambio. La renovación o sustitución del futuro latino es realmente un hecho histórico en cuanto se ve de algún modo afectado el ser mismo del hombre, y como tal lo que procede es buscar una explicación histórica: resulta engañoso pensar que basta con una explicación meramente universal.

En la comprobación universal figura, en efecto, una duplicidad del futuro: por un lado, se da el futuro “puramente temporal”; y por otro, el “modal”, al que corresponden además las formas aspectivas. Con el paso, precisamente, del tiempo, las formas “temporales” e sustituyen por formas “modales” y éstas, a su vez, acaban temporalizándose. El hombre, cualquier hombre (esta es una admirable comprobación), distingue entre el tiempo “vivido” en su interior, “copresente” en sus tres dimensiones, y el tiempo pensado, objetivado en la presencia mental, como sucesión exterior, el tiempo “espaciado”, “disperso” en momentos no simultáneos (aquí Coseriu se apoya en los planteamientos filosóficos del pensador italiano P. Carabellese²¹). Carabellese subraya que ahí, en lo concreto, el futuro no se halla “después” y el pasado no se halla “antes” del presente. Se trata de momentos “copresentes”, que corresponden a actividades distintas de la conciencia: el pasado copresente que corresponde al “conocer”, el presente copresente que corresponde al “sentir” y el futuro copresente que corresponde al “querer” (como *velle*, *posse* o *debere*. Textualmente, según el filósofo italiano: “Il concreto è il “fu”, conosciuto; l’ “è”, sentito; il “sarà”, voluto”, pág. 26). Así pues, el futuro concretamente vivido es intrínsecamente un tiempo “modal”: va más allá de una interferencia en él de significados modales.

Además, de los tres momentos del tiempo, el futuro es el tiempo propio de la existencia (parte aquí Coseriu de *El Ser y el Tiempo*, de Heidegger²²). La existencia humana se distingue, entre otras notas, por ser permanente *anticipación* del futuro, de todo aquello que aún no es: un traer el futuro al presente, objetivándolo como una vivencia intencional, de obligación o posibilidad. Y esta anticipación con esa carga vivencial se expresa lingüísticamente con formas modales, yusivas, ingresivas.

²¹ Carabellese (1948: 26-31).

²² Heidegger (1952: 376-377).

Pero, obviamente, para que pueda ejercerse una anticipación constante del futuro y llegue éste a hacerse “copresente” con los otros dos momentos del tiempo, es obligado también que se aleje, que se conciba su proyección como momento “exterior” hacia el que tiende la existencia. Este alejamiento, esta “exterioridad” del futuro, del simplemente pensado, se expresa mediante las formas, impropriamente denominadas, “puramente temporales”. Esto explica que en muchas lenguas el futuro exterior presente una gran inestabilidad y limitaciones expresivas, llegue a verse suplantado por el presente (¿no es esta la explicación de las formas románicas *ero* > francés antiguo *ier* y provenzal antiguo *er, eris* > español *eres*?) y se renueve periódicamente mediante formas modales, pues, como ya hemos dicho, el sentido de la existencia, aunque experimentado con mayor o menor intensidad, es inherente a la naturaleza del hombre.

Ahora bien, una explicación basada en una experiencia universal, por muy arraigada que ésta se encuentre y, además, necesitada de exteriorización, no vale como explicación histórica. Para explicar satisfactoriamente el porqué de la sustitución del futuro latino por formas modales *en una circunstancia histórica concreta*, no es suficiente la comprobación de que se trata de algo que “suele ocurrir” ni basta con hacer ver la razón universal del fenómeno. Es preciso explicar, sobre todo, por qué esa razón universal y permanente devino operativa precisamente en la época del llamado latín vulgar: es decir que la necesidad expresiva universal debe siempre encontrar una justificación como necesidad histórica.

Y justamente aquí es donde irrumpe el factor decisivo del cristianismo. Como dice Coseriu (1977: 34):

La circunstancia históricamente determinada fue, sin duda, el cristianismo, un movimiento espiritual que, entre otras cosas, despertaba y acentuaba el sentido de la existencia e imprimía a la existencia misma una genuina orientación ética. El futuro latino-vulgar, en cuanto no significa “lo mismo” que el futuro clásico, refleja, efectivamente, una nueva actitud mental: no es el futuro “exterior” e indiferente, sino el futuro “interior”, encarado con constante responsabilidad, como intención y obligación moral.

Especialmente (agrega en la nota 39), “el futuro que llegó a fijarse en la mayor parte de la Romania refleja una identificación altamente significativa entre el *deber moral* y la *voluntad*, entre lo que *debe hacerse* y lo que *se quiere hacer*: *facere habeo* significa al mismo tiempo *facere debeo* y *facere volo*”.

El lingüista rumano pone un gran empeño en aclarar que la elección del cristianismo como explicación histórica no es una simple inferencia motivada por la contemporaneidad entre él y el latín vulgar: basta con advertir que los escritores cristianos emplean muy frecuentemente el nuevo futuro, sobre todo, el pensador y santo de Hipona. Efectivamente, en el famoso análisis del tiempo de San Agustín, totalmente innovador en relación con el gestado por los filósofos clásicos, aparece explícitamente la idea de la *copresencia* de los momentos temporales:

Nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria: praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio (*Confessiones* XI, 20 [26]).

Este importante testimonio (cuyo análisis del tiempo, como se habrá observado, coincide en lo fundamental con el de Carabellese, antes expuesto), nos proporciona el necesario indicio extralingüístico de que la actitud de que se habla existía y era, precisamente, una actitud cristiana. En este mismo sentido, interesa notar que también Bertoldi señala que el futuro perifrástico se afirma “en la época cristiana”, y que llega a llamarlo “modo cristiano”, aunque sin justificación alguna de esta expresión. Tampoco han de silenciarse a este propósito las influyentes deducciones de K. Vossler; baste en esta circunstancia la cita textual de la valoración que de ellas hizo Díaz y Díaz (1960: 180 n. 179): “K. Vossler, en su genial artículo *Neue Denkformen im Vulgarlatein* (Festschrift Becker, 1922) hizo una interpretación idealista según la cual el proceso [de la innovación del futuro] obedeció a una situación psicológica especial del hombre en los primeros siglos cristianos”. Para Coseriu, por tanto, la iniciativa del cambio histórico ha de atribuirse, sin duda, al cristianismo, un movimiento espiritual históricamente determinado, un movimiento espiritual, será bueno repetirlo, innovador en la concepción del tiempo y volcado a despertar y acentuar el sentido de la existencia imprimiéndole a ésta una auténtica orientación ética.

Concluyo el análisis de esta colaboración coseriana, profunda e impecable en sus deducciones, con la afirmación ya citada, que aviva nuestro interés investigador hacia tan importante cuestión: “La renovación del futuro latino debe incluirse, pues, entre los muchos cambios lingüísticos motivados por las necesidades expresivas suscitadas por el cristianismo”.

Y paso a continuación a analizar las dos aportaciones mencionadas de Rafael Lapesa: en primer lugar, la que se refiere a la consolidación de los compuestos adverbiales de modo formados con el sustantivo *mente*, y después, la que trata del origen del artículo en las lenguas romances. Sin perder de vista que en ambas se afronta la inserción de factores espirituales y culturales en la explicación de los cambios lingüísticos.

3.4. Compuestos adverbiales con *mente*

Como es bien conocido, en la Romania occidental es muy frecuente el empleo del sufijo *-mente*. Esta forma corresponde al ablativo del sustantivo latino *mens*, *-tis*, que significa ‘manera de pensar’, ‘manera de sentir’, ‘entendimiento’, ‘mente’. Dicho ablativo, combinando con los adjetivos pertinentes, cambiaba ese significado por el de ‘modo’: *clara mente* ‘de manera clara’, *placida mente* ‘de manera plácida’, *recta mente* ‘de manera recta’; y, aunque siendo núcleo de un sintagma empleado con valor adverbial había adquirido ese significado de modo en muchas ocasiones (desde Apuleyo hasta Gregorio de Tours), su propagación fue favorecida por el

cristianismo. Eso es lo que viene a decir Lapesa (con referencia expresa a la autoridad de Vossler (1930: 35), quien aduce este fenómeno como la primera de las dos huellas por él seleccionadas entre las innumerables debidas a la influencia espiritual del cristianismo. Pero en su concisa manifestación da a entender, además, a mi juicio, la razón de ese cambio semántico hacia el valor modal sucedido en el ablativo *mente*: en la realización de las acciones humanas, la valoración del modo como se hacen acaba equivaliendo, de acuerdo con la doctrina cristiana, a la intención con que se hacen (recuérdese, entre otras, la instrucción reiterada de Jesús, que Mateo narra en el capítulo 15, el de la crítica a las tradiciones). Esa es mi interpretación de la escueta, aunque muy densa, afirmación de Lapesa: “el análisis de la propia conciencia, el afán por ver en los actos la intención con que se realizan, explica el crecimiento de los compuestos adverbiales *b o n a m e n t e*, *s a n a m e n t e*, aunque hubieran empezado a usarse antes” (Lapesa 1981: 65).

Cuestión muy distinta es el alto grado de ignorancia en que todavía nos hallamos hispanistas y latinistas a la hora de contestar a la pregunta medular: ¿cuál es el momento en que algunos sintagmas de este tipo, empleados en giros circunstanciales de modo, pasaron a ser definitivamente adverbios en *-mente*? Pero no ha de extrañarnos desconocimientos de este calado: ni siquiera preocupa el examen de la cronología de estos cambios en cada lengua romance²³. Los estudios se dedican a la definición de este tipo de adverbios, a estudiar su formación y productividad léxica en la actualidad, a clasificarlos, etc., pero muy poco o nada es lo que dicen, insisto, sobre la época en la que las formaciones adverbiales en *mente* fructificaron como adverbios en *-mente*.

3.5. *La espiritualidad cristiana en el origen del artículo*

A continuación, analizo la segunda colaboración anunciada del profesor Lapesa. Al tratar la evolución del demostrativo al artículo, Lapesa (2000) se refiere, en primer lugar, con varios ejemplos muy clarificadores, a la dificultad que experimenta el investigador a la hora de conocer con claridad cuándo *ille* o *ipse* son auténticos artículos. O más exactamente, perteneciendo los testimonios seleccionados al contexto concreto que facilita su descubrimiento, lo difícil, para Lapesa, es precisar cuándo deben interpretarse como demostrativos las formas *ille* o *ipse* adnominales que se dan en construcciones anafóricas y cuándo, en cambio, han de interpretarse como artículos. En la historia de esta categoría, caracterizada por el esfuerzo e interés por descubrirlos sin residuos adulteradores, la mayoría de los ejemplos latinos que se han alegado como de artículo admite las dos posibilidades: el valor de artículo, pero también el de demostrativo (*ibid.*: 363).

Esta dificultad de identificación, que los historiadores de la lengua hemos padecido no pocas veces en nuestras investigaciones sobre los textos primitivos, afecta, a mi juicio, a los textos latinos hasta bien entrada la Alta Edad Media. Pues

²³ Cf. Pérez (2001-2002).

bien, Lapesa en esta señera aportación examina también con detenimiento el problema de la fecha de aparición de los artículos. Y la conclusión que se obtiene es que los especialistas no se ponen para nada de acuerdo en ella. La oscilación queda clara con la presentación de estos dos extremos: Quintiliano opinaba así: “noster sermo artículos non desiderat” (*Institutiones*, 1, 4, 19), en tanto que Löfstedt (1942) situaba la constitución del artículo en la época en que cada lengua romance seguía ya su rumbo particular; por tanto, no en el latín vulgar común a toda la Romania²⁴. Para Lapesa, por su parte, “los raros testimonios vulgares (sólo hasta cierto punto vulgares, pues al fin y al cabo son testimonios escritos) que nos han llegado de la época visigoda, parecen mostrar considerable difusión del artículo. [...] Aunque pueda haber función demostrativa en algunos de estos casos [...], en su mayoría reclaman ser interpretados como ejemplos de artículo” (Lapesa 2000: 370-371).

Y, sin perder de vista la dificultad de identificarla, entra Lapesa en el análisis específico del origen de esta categoría. A su juicio, los más distinguidos romanistas, como Lofstedt y Wolterstorff, incurrieron en el error de guiarse por la idea de que el artículo nació por debilitación del demostrativo. No, ha de quedar muy claro, puntualiza con rotundidad Lapesa, que “la suerte de los demostrativos latinos no consistió en una desvaloración, ni fue resultado fortuito suyo la formación del artículo. En el lenguaje no hay evoluciones ciegas ni hallazgos debidos al azar” (*ibid.*: 367). Retengámoslo bien; el planteamiento queda estrechamente emparentado con el que rige la argumentación anterior de Coseriu: “en el lenguaje no hay hallazgos debidos al azar”.

La multiplicación de mecanismos deícticos en el habla vulgar, originada por pretensiones expresivas, servía para presentar seres y cosas en relación con las circunstancias y el punto de vista personales. Así, mediante su empleo o ausencia el nombre quedaba vinculado “a una nueva entidad subyacente, ‘el hablante’, la persona humana que se afirma bajo la ola movediza del lenguaje, dando así a la

²⁴ Entre ambos extremos, se observan, así mismo, notables discrepancias en la lingüística histórica latina y romance: “En el último cuarto del siglo XIX y primeros decenios del actual, Rönsch, Wölfflin-Meader, Lindsay y Saloniust rastrearón presuntos indicios de artículo en textos latinos y creyeron encontrarlos en Plauto, Nepote, Horacio, Petronio o Apuleyo; con pleno desarrollo, en las versiones de la Biblia o en la *Peregrinatio ad loca sancta*. Entre los romanistas, Bourciez daba el siglo II como época en que empezó la «debilitación» de los demostrativos *ille* e *ipse*; Grandgent situaba en el siglo IV la difusión del artículo, y con Wartburg, durante el bajo Imperio. Pero en 1919 Wolterstorff, aunque todavía inclinado a ver precedentes de artículo en pasajes de Apuleyo o de otros autores donde es firme el valor deíctico de *ille*, reconocía que su conversión en verdadero artículo no se consumó en la época latina propiamente dicha. En 1932 Trager afirmaba que en el siglo VII la evolución seguía inconclusa. En 1929 y 1945 F. H. Muller sostuvo que, si bien hay desde el siglo VI vestigios de las nuevas funciones que el demostrativo podía desempeñar, el progreso de su transformación no se manifiesta hasta la segunda mitad del siglo VIII” (Lapesa 2000: 360-361).

lengua un acento personal nuevo que contrastará grandemente con el carácter impersonal del latín” (Muller 1945: 286). El hablante, “al referirse a las realidades presentes en su espíritu, las puso de relieve empleando primero unos u otros demostrativos; después especializó para esta función de “acento sintáctico” los dos que más fácilmente podían dejar sus funciones antiguas: *ille*, no conectado con la primera ni segunda persona, se eximió de la notación de lejanía para hacerse puro signo de referencia anafórica; *ipse*, que dejando la nota de contraposición, se acercaba a *idem* hasta confundirse con él, pasó de expresar la identidad de una persona o cosa en dos menciones distintas, a indicar simplemente que tal persona o cosa había sido mencionada ya” (*ibid.*: 367).

Un nuevo paso, seguramente el paso más decisivo de todo el proceso, consistió en el empleo de *ille* o *ipse*, fuera ya de la anáfora, para evocar cosas no mencionadas antes, cosas que el discurso no designa, sino que implica; cosas, por tanto, implícitas en lo dicho o relacionadas con ello. Este nuevo valor, según Guillaume (1919: 226), “se desarrolló con el empleo de las implicaciones más comunes, es decir, existentes no solo en relación con un sujeto especialmente informado, sino en relación con todo sujeto pensante”. Así la presencia o ausencia de *ille* o *ipse* ante el nombre fue señalando progresivamente la distinción entre realidades actuales y conceptos virtuales; y “sólo desde entonces [afirma Lapesa con contundencia] existió propiamente artículo” (Lapesa 2000: 368). En griego, siguiendo las interpretaciones de Meillet y Wackernagel, la formación del artículo, poco avanzada en los poemas homéricos, fue concomitante del espléndido despertar en que el individuo tomó postura ante el mundo para tratar de explicárselo²⁵. En latín, bien por responder a un desarrollo espiritual más lento (Wackernagel 129), bien por “su obstinado conservadurismo y por la monumental firmeza de su estructura” (Löfstedt, *Syntactica*, I: 382), no se creó la nueva categoría sino, como ya lo comentamos antes, cuando estaba ya abierto el proceso de que iban a surgir las lenguas romances.

Pues bien, llegados a este punto en su aportación, tan lúcida, nos sorprende Lapesa con su convencimiento de la necesidad de recurrir de nuevo al mismo factor extralingüístico, el cristianismo, para explicar este importantísimo fenómeno de lengua. De forma lapidaria, concentrando, en mi opinión, derivaciones de uno de los descubrimientos más innovadores del cristianismo, el de la creación, dice así: “El nacimiento del artículo en ese tránsito respondió a la propagación de la espiritualidad cristiana, vinculada a la relación personal del individuo con Dios y con el mundo” (Lapesa 2000: 368).

4. Influencia de las traducciones y exégesis bíblicas en la lengua española

Entro sin más demora en el espacio dedicado al estudio de la influencia de las traducciones y exégesis bíblicas en la lengua española, dentro del cual, por razones de la importancia de su contenido, y de limitación de tiempo, selecciono una sola

²⁵ Meillet (1913: 44 y 202); Wackernagel (1924: 128).

parcela, la que podría titularse “Los orígenes remotos de la sintaxis románica. Nuevas aportaciones desde las traducciones latinas de la Biblia”. Por los motivos antes apuntados, no es posible abordar aquí aspectos tan interesantes como la influencia de las mismas copias ‘originales’ de la Biblia (las hebreas y arameas) y de las traducciones de los libros canónicos del Antiguo y del Nuevo Testamento (la traducción griega de los *Setenta*, la traducción griega koiné del Nuevo Testamento) ni siquiera la ejercida por las traducciones romances medievales, modernas y contemporáneas en la historia de la lengua española. Sin olvidar, insisto, la influencia de los importantes textos exegéticos (con intérpretes de excepción: Nicolás de Lyra, Mosé Arragel, etc.), o los no menos interesantes textos parabíblicos (como *La Fazienda de Ultra Mar*, *La Biblia de Osuna*, las biblias en verso, o los *Specula de Príncipes*, etc.).

Al comienzo de la exposición de este tema (“Los orígenes remotos de la sintaxis románica...”), quiero significar el gran interés que encuentro en él, anteponiendo a la ilación discursiva, lógica, de su desarrollo, la inseguridad, inquietud, dudas, un deseo intenso de aclararme, que, al final de varias lecturas y análisis de argumentos ajenos y una permanente reflexión personal, suscita en mí la siguiente pregunta: ¿la originalidad, la innovación, de la sintaxis escrita de las primeras versiones bíblicas latinas, *Vetus Latina* y *Vulgata*, arranca de la actitud de fidelidad interpretativa de sus traductores (primero, griegos; después, latinos, incluido Jerónimo), unida a la pretensión permanente de la facilidad comprensiva, o hunde más bien sus raíces en los textos del llamado *latín vulgar*?

Confieso que hasta no hace mucho tiempo, este interrogante, sencillamente, no existía para mí. Desde la lingüística histórica española muchos creemos a pie juntillas que la formación específica de la sintaxis románica, como la de los restantes niveles lingüísticos, comienza a fraguarse en los textos del *latín vulgar*. De ahí que la imagen que del latín nos hemos hecho y que nos acompaña en nuestras tareas docentes e investigadoras corresponde al que podríamos calificar como *latín popular*, por oposición al latín cultivado, reglado, literario, de la época clásica. Hasta tal punto que, en el fondo, defendemos la idoneidad del *latín vulgar* como referente del latín a secas. Aunque no ignoramos que, precisamente fuera del ámbito de los latinistas, todavía quedan quienes identifican saber bien latín con comprender sin dificultad los textos de Cicerón, César o Salustio, por citar tan sólo a los destacados pioneros en la creación y fijación de la lengua latina culta y literaria.

Pero en estos momentos de mi andadura profesional, precisamente, ya en la madurez, no tengo apenas seguridades, certezas suficientes, ni en este problema ni en otros de más enjundia intelectual. Si lo ceñimos a la pregunta del principio, el protagonismo del origen de las innovaciones, de la originalidad de la sintaxis escrita de las traducciones latinas de la Biblia, no lo ostenta absolutamente, para mí, el latín vulgar. Ahora ya no veo con claridad que sea así.

Procedo a partir de aquí a desarrollar in extenso, y con el mayor rigor que me sea posible, los puntos nucleares de esta cuestión, que considero, sobre todo, de gran alcance en sí misma, como espero probar. No sin antes hacer ver que, una vez

más, como en seguida lo colegirán ustedes, el método genuinamente filológico deviene imprescindible: para llegar a dar una solución al problema, se requieren, sólo atendiendo a la perspectiva lingüística, conocimientos sólidos del hebreo, griego y latín bíblicos, latín cristiano, latín literario, latín vulgar (escrito y hablado), latín tardío y medieval, así como los gramaticales de las lenguas romances, en general, y de la lengua española, en particular.

El punto de partida de esta apasionante problemática se encuentra en dos trabajos: uno, muy original ('una bocanada de aire fresco', se dice ahora), de López García, especialista en lingüística general, que publicó Gredos en el año 2000²⁶. El otro, elaborado por quien considero mi maestro en estas materias de Historia de la lengua española, Fernando González Ollé (2005), constituye una aportación al tema que nos ocupa de obligada consulta y ejemplar desde el punto de vista filológico.

4.1. *La influencia del latín de la Vulgata en la sintaxis románica*

A lo largo de las páginas de su libro, López García intenta demostrar lo dicho en la siguiente frase, que constituye la tesis de su estudio, planteada ya en el prólogo: [en el debate sobre la transformación del latín en el romance] “desde el punto de vista sintáctico, el cambio más profundo no tuvo lugar entre los siglos VIII y XI, sino hacia el siglo IV, cuando la influencia del griego determina una peculiar manera de escribir latín que cuajará en la *Vulgata*”. En esta formulación de la tesis, me atrevo a sugerirlo a partir de deducciones personales extraídas de otros pasajes de la misma obra, debería corregirse el sintagma “la influencia del griego” por este otro mucho más consecuente con la argumentación del autor: “la influencia de unos nuevos moldes de raíz hebrea pasados por el griego koiné de los primeros cristianos” (puede observarse, por ejemplo, la pertinencia de mi corrección en esta afirmación del autor: “La *Vulgata*, como su antecesora, la *Vetus Latina*, está influida, en su orden de palabras y en sus procedimientos sintácticos, por los moldes mentales de la lengua hebrea, los cuales traduce con bastante fidelidad”, López García 2000: 28).

Como era de esperar, en distintos lugares del estudio amplía y aclara López García el contenido e interés de su tesis con inferencias como éstas: a) el latín bíblico representa una ruptura en la historia de la lengua latina, fenómeno este de trascendentales consecuencias lingüísticas (págs. 24-25); b) el pensamiento de San Jerónimo, en la *Vulgata*, siglo IV, no discurre ya, en consecuencia, por cauces sintácticos latinos, ni siquiera protorrománicos, sino por cauces plenamente romances; por eso, no es difícil seguirlo palabra por palabra sin riesgo de modificarlo (págs. 22-23); c) en consecuencia, es justo atribuir a la *Vulgata* la génesis de la sintaxis románica, de la conversión del latín en español (y demás lenguas romances); la calificación, para no olvidar la metáfora biológica, de “embrión de la sintaxis protorromance” (pág. 232), y aun puede decirse que tan importante inflexión, como

²⁶ Á. López García, *Cómo surgió el español. Introducción a la sintaxis histórica del español antiguo* (Madrid, 2000).

no desconoce López García, había comenzado antes con las primeras versiones latinas de la Biblia, la llamada *Vetus Latina* (pág. 23). Nótese el contraste de este planteamiento con la opinión tan autorizada, por ejemplo, de Meillet, para quien las diferencias entre la lengua de la *Vulgata* (así como la de los Padres de la Iglesia) y la de los clásicos más representativos son sólo de detalle: “Entre la langue la plus classique et celle de la *Vulgate* ou des Pères de l’Église, il n’y a que des différences de détail” (Meillet 1966 [1928]: 280).

Ahora bien, ¿qué le lleva a este lingüista a plantear una hipótesis como la expuesta, en cierto modo revolucionaria?, y ¿cómo llega a extraer unas conclusiones tan innovadoras en la historia lingüística de la sintaxis románica *escrita* (subrayo esta palabra: el análisis de este libro se centra en el español escrito)? En primer lugar, el profesor López García conoce bien las lagunas y deficiencias que encontramos en los estudios de sintaxis histórica española, en general, y de los relacionados con los orígenes del español, en particular, en comparación con los elaborados en las materias fonéticas, morfológicas y léxicas desde la misma perspectiva diacrónica. Este aspecto, negativo, de la descompensada atención que se viene prestando a las diferentes disciplinas de historia lingüística española, podría ya por sí mismo justificar satisfactoriamente la presente investigación. Además, en un trabajo de estas características al autor le guía, sin duda, y es una pretensión muy loable, no tanto el objetivo de centrarse en el análisis de fenómenos concretos de evolución histórica cuanto la intención de probar una hipótesis mediante los instrumentos científicos derivados de su propia concepción del lenguaje. Más concretamente, un resultado tan radical del examen contrastivo entre las tipologías latina y romance (esto es, el hecho de que la *Vulgata* rompe la configuración sintáctica tradicional del latín e incorpora una nueva tipología de horma hebrea) exigía, a su juicio, la aplicación de un método fuerte; y así, el autor “adopta el modelo de la teoría de catástrofes para enfrentarse a una hipótesis de este tipo” (pág. 8). Finalmente, su planteamiento de partida, no exento de originalidad en nuestro ámbito, es el siguiente: así como Menéndez Pidal fue capaz de descubrir en textos latinos los más antiguos testimonios del romance, tanto fonéticos como morfológicos, ¿por qué no va a ser posible utilizar también fuentes latinas con el fin de encontrar los primeros testimonios sintácticos? Todas estas razones bastarían para explicar el porqué de la elección que López García hace del tema que nos ocupa.

Y respecto de la segunda cuestión, la que más puede interesarnos (¿cómo llega a extraer unas conclusiones tan innovadoras en la historia lingüística de la sintaxis románica *escrita*?), nos llama poderosamente la atención, para empezar, el hecho de que, también en este caso, se recurre al cristianismo como la circunstancia histórica que va a originar el proceso evolutivo de la inflexión sintáctica latina. El cristianismo irrumpe, según López García, con una doctrina cargada de contenidos religiosos y morales a los que califica de “sofisticados”, “que hablan de mundos posibles”. Y como consecuencia de la interiorización y vivencia de estos complejos principios religiosos, los cristianos primitivos, con el limitado bagaje del componente sintáctico

textual de su latín popular, se encuentran ante el reto de expresarlos adecuadamente. Y es entonces, en esta tesitura concreta, cuando deciden adoptar “una sintaxis textual mucho más rígida que la del latín clásico, la sintaxis de la *Vulgata*, que es el embrión de la sintaxis protorromance” (pág. 232, conclusiones finales). La sobriedad explicativa de López García en este importante aspecto fuerza a interpretar que lo que él quiere decir es que la búsqueda por parte de los cristianos primitivos de una forma de expresión escrita más *rígida*, hierática, obedece a que consideraron inviable, por su artificiosa variabilidad, la que les ofrecía el latín clásico. Pero aquí hago notar, de nuevo, que López García anticipa, en distintos pasajes de su obra, la fecha de adopción de la nueva sintaxis al referirse, indudablemente, no a la *Vulgata*, sino a las traducciones de la *Vetus Latina*. En otras palabras, frente a lo que es habitual en el desarrollo de su tesis, defiende, también repetidamente, que el origen de la sintaxis románica se halla, no en el texto de la *Vulgata*, sino en el de las traducciones latinas, muy anteriores, de la Biblia, a las que se añade el nuevo factor, importante por su capacidad de propagación lingüística, de la liturgia: “El componente sintáctico textual cambia bruscamente entre el siglo II y el siglo III d. C., con ocasión del surgimiento del latín biblizante de las versiones del libro sagrado y su influencia sobre los textos de la liturgia” (pág. 42).

Sorprende, por la novedad de su estrategia analítica, que en esta ‘nueva’ sintaxis no interese en absoluto la impronta de la lengua oral o hablada. López García, así lo deduzco, se ve en la obligación científica de ajustarse al principio, de rigurosa actualidad, de que la oralidad y la escritura llevan vida independiente. Por ello, margina intencionadamente los textos del latín vulgar, que él asocia sin matices con la lengua hablada. No le interesa, pues, examinar en su obra la estructura de la lengua hablada, del coloquio, sino sólo la de la lengua escrita. Los textos orales podrían introducir confusión porque no responden a la imagen de la sintaxis que nos proporcionan las gramáticas.

Y no conviene distraerse en esta ‘nueva’ sintaxis con una posible impronta de la lengua oral porque, a su juicio, la oralidad latina no es suficientemente conocida. Aunque algunos de los textos del latín vulgar sean textos conversacionales, que llegan a reflejar el habla, la conversación real (entre otros, destaca los de Plauto, el *Satyricon*, *Sermones* de San Agustín, pág. 29), carecen, sin embargo, de un componente sistemático de sintaxis de la lengua hablada (y, consecuentemente, de la escrita), esto es, no nos ofrecen, en general, adecuadamente los esquemas organizativos de la sintaxis coloquial. Esta certeza le lleva a afirmaciones acaso demasiado tajantes como la que sigue, atingente a una época posterior: “Es una ingenuidad pensar que la sintaxis textual de los siglos oscuros [siglos VI-IX] podía reflejar la lengua hablada, por la sencilla razón de que los hablantes analfabetos no tenían necesidad, para la vida corriente, sino de unas pocas estructuras sintácticas empleadas, además, de manera fragmentaria [...]. Lo que llamamos sintaxis de las lenguas es, en gran medida, la sintaxis de los textos escritos” (pág. 30).

Desatiende, además, el autor una hipotética huella de la lengua hablada en la ‘nueva’ sintaxis escrita porque, a su entender, apenas se aprecian diferencias entre los escasos textos orales del latín vulgar y los escritos del latín cristiano: “Lo curioso es [advierte López García] que cuando se consideran las fuentes que se suelen contar como testimonios del llamado latín vulgar, es decir, los textos que presuntamente reflejan el habla y su evolución, nos encontramos con que fuera de la *Coena Trimalchionis*, anterior al desarrollo del cristianismo, casi todos los testimonios son textos del latín cristiano en los que se advierte la impronta bárbara y simplificadora del latín bíblico” (págs. 26-27). Por ejemplo, en la *Peregrinatio ad loca santa* de la monja Egeria, de estructura sintáctica análoga a la bíblica: “[su orden de palabras] coincide con el de las lenguas románicas hasta extremos verdaderamente sorprendentes” (pág. 28).

El nuevo modelo tipológico representado por el latín de la *Vulgata* influirá, pues, decisivamente en el latín cristiano; en él hunde éste sus raíces de tal modo que, a juicio de López García, todos los grandes cambios rupturistas de esta lengua, el latín cristiano, sólo pueden tener esa procedencia. A este respecto, la radical inflexión que a mediados del siglo IV experimentó el latín clásico, debido a la difusión pública de la versión latina de la Biblia, fue fundamentalmente producida, según propone el autor, por los siguientes cambios sintácticos observables en los textos latino-cristianos: a) el cambio de orden de palabras en la oración (paso de SOV a SVO); b) la reestructuración del sistema de casos y la extensión del régimen preposicional; c) cambios en la naturaleza y el régimen de los verbos; d) la reestructuración del sistema deíctico; e) transformaciones en el paradigma verbal debidas a confusiones entre el valor de tiempo y el de aspecto; y f) la profunda mutilación del sistema de conjunciones. Todos estos fenómenos o cambios se fueron forjando, como es conocido, en la transformación de una *sintaxis de construcción* en una *sintaxis de recepción*.

En los textos protorrománicos los cambios provocados por la *Vulgata* eran, pues, bien perceptibles. Y ya en el siglo XI, cuando los escasos clérigos que sabían escribir este latín con una sintaxis biblizada, optaron por la escritura romance (es decir, una escritura con esa misma sintaxis pero dotada de una nueva morfología), “se limitaron a copiar el esquema de la oración y del texto a que había llegado el latín biblizante y que se había consolidado, con muy pocos cambios posteriores, ya en el siglo IV” (pág. 31).

4.2. El papel de la Vulgata en la difusión de la sintaxis románica

Entro ahora en el análisis de las aportaciones filológicas de González Ollé en relación con este tema. González Ollé comienza reconociendo que nunca había pensado en la posibilidad de que un texto determinado, por acusada que hubiera sido su capacidad de influencia, pudiera llegar a ser la fuente originaria de la sintaxis románica. Esta actitud de extrañeza y desconfianza ante una propuesta tan inusual de causación en el ámbito lingüístico, le lleva, por un lado, a intentar demostrar *more*

philologico que la sintaxis románica no se origina ni en la *Vulgata* ni en la *Vetus Latina* y, por otro (tarea que, por lo visto, no debe entenderse como una pérdida de tiempo), a confirmar que dicha sintaxis románica procede del *latín vulgar*, esto es, el sistema lingüístico del latín primigenio. Estas traducciones bíblicas no marcan, a su juicio, ninguna inflexión dentro de la historia del latín ni generan innovaciones cualitativas en la sintaxis de esa lengua pues sus autores procuraban habitualmente facilitar la comprensión del texto sagrado; y precisamente por ello, habrían de partir del registro vulgar. A San Jerónimo, según se atestigua varias veces, le interesa, ante todo, la inteligencia textual; no se preocupa por el artificio o el ornato de su versión bíblica. Valga este testimonio: “Nihil ex arte rethorica, nihil ex compositione reperies et venustate verborum, sed curam simplicis et solertis diligentiam, ut ista et sola mea laus mea sit, si prophetae per me dicta intellegas” (S. Jerónimo, *In Hiez.*, 5, *prol.*). De ahí que sólo buscará amoldarse a la lengua oral, al registro del latín vulgar. Estamos simplemente ante manifestaciones del latín vulgar, aunque eminentes, es obvio, por su contenido, extensión y difusión; manifestaciones de esa línea evolutiva del latín que constituye el sistema lingüístico popular y que, en consecuencia, no se ajusta al modelo del latín clásico; se trata de un registro que sigue un curso espontáneo, sin normas, pero un curso que desemboca en las lenguas romances. La *Vulgata*, insiste González Ollé (2005, 634), “ha de alinearse, aun perteneciente al *genus sublime*, con variados textos aceptados como genuinos representantes del latín vulgar”, la *Vulgata* “constituye una de las mejores y mayores muestras del latín vulgar” (*ibid.*: n. 28).

González Ollé se esfuerza, particularmente, por hacer ver que a estas versiones bíblicas les preceden bastante en el tiempo otras manifestaciones, que han de considerarse más representativas que ellas, dada su mayor semejanza con la sintaxis románica. A tal fin observa que “Adams, al igual que antes otros latinistas, reconoció en los diálogos de Plauto bastantes manifestaciones del orden de palabras propio del estadio protorrománico” (pág. 631) o que Dardel y Wüest, destacados investigadores del protorromance, sostienen la existencia de una primera reducción de la flexión nominal al solo acusativo en el siglo I a. C., lo que probaría que los textos donde figura dicho fenómeno habrían de incluirse entre los de tipología sintáctica de rección²⁷. Y con el mismo propósito, ofrece una selección, comprensiblemente muy restringida, de breves fragmentos de tales manifestaciones, aceptadas unánimemente como genuinos representantes del latín vulgar y que se sitúan muy por delante de la *Vulgata* (exactamente, van desde el siglo I a. C. al siglo III d. C.): Helas aquí:

1^a. Una *tabella defixionis*, Carmona, segunda mitad del siglo I a. C.

2^a. Dos fragmentos del *Satyricon* de Petronio.

3^a. Una inscripción parietaria, de Pompeya, *CIL*, n° 1173.

4^a. Tres fragmentos de *Cartas familiares* de Rustius Barbarus, siglo I-II d. C., números 303, 304 y 305.

²⁷ Cf. Adams (1976: 70-99) y Dardel/ Wüest (1993: 25-65).

- 5ª. Tres fragmentos de *Cartas familiares* de Claudio Terenciano, primer cuarto del siglo II d. C., números V, VI y VIII.
- 6ª. Cuatro fragmentos de la *Carta* de San Clemente, primera mitad del siglo II.
- 7ª. Una *Carta de recomendación* de Aurelio Arquelao, del siglo II d. C.
- 8ª. Una *tabella defixionis*, Cartago, siglo II-III d. C. (*CIL*, VIII, n° 25505b).
- 9ª. Una *tabella defixionis*, Bretaña, siglo II-III d. C.
- 10ª. Un fragmento (7, 3) de *De re coquinaria* de Cayo Apicio.

El interés, global, no sólo sintáctico, de estas manifestaciones del latín vulgar queda muy bien resumido en la siguiente afirmación de este autor: “Cualquiera de los textos seleccionados (salvo el primero, de lección muy controvertida) resulta tan fácil de comprender o más que la *Vulgata*, no sólo por su proximidad a la sintaxis románica en la disposición lineal de regente y regido, sino porque presenta una evolución fonética y morfológica más marcada que ella” (pág. 636).

Y con este mismo propósito de ajustar, también cronológicamente, las distintas aportaciones textuales, González Ollé sostiene, hilando muy fino, que el latín biblizante tuvo que surgir de la propia (para)liturgia primitiva, la cual seguía los moldes sintácticos del latín hablado de entonces (si no los del griego), por lo que no pudo intervenir en el cambio de la sintaxis clásica (pág. 639, n. 47). Recuérdese que en el razonamiento de López García quedaba invertido el orden de dependencias: entre el siglo II y el III d. C., el latín biblizante de las versiones bíblicas influyó en los textos de la liturgia cristiana (cf. IV, 1).

Ahora bien, ante esta justificada, para él, negación de protagonismo de las versiones latinas, ante ese desvanecimiento radical de innovación que aquí se les atribuye, procede hacerse la siguiente pregunta: ¿no jugó, entonces, la *Vulgata* ningún papel relevante en los orígenes constitutivos de la sintaxis románica? Pues bien, la valoración de González Ollé ante esta cuestión es muy positiva: aunque no cabe atribuirle inflexión lingüística alguna, sí sorprende el hecho de que un texto que adopta el *stylus humilis*, y por ello es rechazado, acabe no mucho después “aceptado, reverenciado y propagado por doquier. Es esta nueva situación [la de un texto *humilde*, aceptado, reverenciado y propagado por doquier], inseparable, claro, de su mensaje doctrinal, la que capacita a la *Vulgata* (obra inserta, no aislada, en la continuidad de una remota tradición lingüística latina) para influir en la constitución de la sintaxis románica” (pág. 671), con otras palabras, para contribuir con eficacia a la importante función de ahormar la sintaxis románica. Pero también al no menos trascendental papel de irradiarla: de la aceptación vulgar, restringida, de numerosas construcciones sintácticas “se pasó [puntualiza acertadamente González Ollé] por efecto de los textos bíblicos a una extraordinaria difusión. Así suele afirmarse, pero también marginarse, que [dichos textos bíblicos] fomentan un proceso, no implantan una innovación, no son su causa originaria” (pág. 669). Valga un ejemplo, que extraigo también de su trabajo, para comprender mejor este importante papel difusor de las versiones bíblicas: la coincidencia de la expresión incipiente en Plauto *dicere ad aliquem* (por *dicere alicui*) con la muy frecuente para el mismo sintagma (de complemento

indirecto con *ad* + acusativo) en las traducciones latinas (menos frecuente en la *Vulgata*, como vamos a ver a continuación, tendente a la construcción culta con dativo, que en la *Vetus Latina*, en que *dicere ad aliquem* puede atribuirse a calco del griego *eipein pros tina*) convierte el empleo frecuente de las biblias latinas en una poderosa fuerza externa para generalizar la misma construcción sintáctica en el latín tardío, y sin perder de vista que dicha construcción está también en el origen de la expresión romance *decir a alguien*.

Ahora bien, a los efectos lingüísticamente trascendentales de una investigación como la que nos ocupa, es justo atribuir una importancia análoga al papel ejercido por ambos textos bíblicos, la *Vulgata* y, antes, la *Vetus Latina*, y no sólo por la *Vulgata*. González Ollé ofrece a este respecto una argumentación discursiva muy coherente y, lo que en este momento es, a mi juicio, más necesario, unas verificaciones inmediatas significativas sobre las características textuales de las dos versiones. A partir de esa solidez argumentativa y analítica, considera errónea la interpretación de la *Vulgata*, muy frecuente en ámbitos no especializados en los estudios bíblicos, como una entidad idiomática formalmente unitaria. No lo es en sentido estricto. San Jerónimo aceptó el encargo que le hizo el papa San Dámaso de revisar la *Vetus Latina*, en el año 382, pero el resultado conseguido al terminarla, en el 406, no constituye, hay que insistir, en absoluto, una entidad idiomática formalmente unitaria. Así, frente al texto del Antiguo Testamento, que sí cabe afirmar que es traducción jeronimiana desde los originales hebreos o arameos, el texto del Nuevo Testamento constituye rigurosamente una revisión de la *Vetus Latina*, a partir de una versión de la Itala aún hoy no precisada más la consulta de una versión en griego. Por tanto, en este caso, en la versión del Nuevo Testamento (o mejor, con total seguridad, en la de los Evangelios: aún no se conoce a ciencia cierta si la revisión de los restantes libros del Nuevo Testamento corrió a cargo de su colaborador Rufino el Sirio), San Jerónimo no fue propiamente un traductor, sino un simple revisor²⁸; incluso, según puntualiza González Ollé, las correcciones que introduce en la revisión son escasas y de poca entidad. Así que el texto evangélico que San Jerónimo inserta en la *Vulgata* presenta una configuración idiomática que, salvo esas pocas variantes producidas con la revisión, se corresponde básicamente con la traducción anterior en dos o tres siglos, la de la *Vetus Latina*. Por ello, se impone, advierte González Ollé, seguir esta pauta metodológica: “cualquier enjuiciamiento lingüístico de carácter general sobre el Nuevo Testamento de la *Vulgata* deberá transferirse, en buena ley, a la *Vetus Latina*, donde encuentra su justa aplicación. A su vez, las observaciones puntuales deberán contar asimismo con la lección de ella” (págs. 649-650).

Concretamente, las verificaciones inmediatas, antes aludidas, realizadas por González Ollé, corresponden a un cotejo sintáctico de varias construcciones entre la *Vetus* y la *Vulgata*. Exactamente, los fenómenos que compara son estos: 1) la

²⁸ Ya desde el título, son sospechosos de incurrir en este error trabajos como Cuendet (1933).

expresión del complemento indirecto con *ad* + acusativo en vez de dativo: *dixit ad mulierem* (que ya hemos mencionado); 2) la construcción de infinitivo con *ad* en vez de gerundio: *ad offerre sacrificium*; 3) el empleo de *in* con ablativo para el término de los verbos de movimiento: *fuge in Aegyptu*; 4) la construcción del término de la comparación mediante *quam* con adjetivo positivo y cuantificador: *candidiores magis quam lac*; 5) la subordinación con conjunciones *qu-* (*quia, quoniam, quod*) en vez de infinitivo: *dico quia tu es Petrus*; 6) la oración interrogativa indirecta con *si*: *dicas nobis si tu es Christus*. Y estos son los resultados del cotejo: San Jerónimo respeta la *Vetus Latina* en el uso de *qu-* (*quoniam, quia, quod*) para las completivas analíticas y en el de *si* para las interrogativas indirectas; en cambio, no acepta nunca o casi nunca fenómenos vulgares de la *Vetus Latina* como los aquí observados; en su lugar, se atiene preferentemente a la norma clásica, tiende hacia el modelo culto. A su vez, el examen añade que “la sintaxis de la *Vetus Latina* está más próxima al protorromance, por mayores coincidencias con la evolución conducente a él, que la sintaxis de la *Vulgata*. En esta, la arraigada *latinitas* de San Jerónimo le ha hecho borrar rasgos, aceptados algunos, del latín vulgar” (pág. 670). Y la conclusión final a que llega González Ollé es ésta: “Descarto, pues, que la sintaxis románica se origine en la *Vulgata*, regresiva en la evolución vulgar por cierto sometimiento a la norma clásica [...], menos idónea, por tanto, que la *Vetus Latina* (anterior en más de dos siglos) para aquel desempeño” (pág. 670).

5. ¿Una nueva sintaxis latina marcada por el hebreo?

Voy concluyendo. Está claro que el tema que he expuesto en último lugar encaja muy bien con los objetivos que nos hemos trazado en la dirección del Instituto Orígenes del Español de Cilengua. Toca, en efecto, aspectos fundamentales de la época de la génesis y los orígenes históricos de la lengua española así como otros que afectan al componente medular del proyecto general de las “Biblias Hispánicas”: las traducciones e interpretaciones de la Biblia. A este respecto, me complace informarles que en el próximo año 2014 celebraremos un congreso científico dedicado específicamente a esa parcela del proyecto que aquí, modestamente, he comenzado a bosquejar. Son muchos los espacios de investigación necesitados de atención científica. Para empezar, faltan análisis de entidad, como los que aquí hemos podido examinar, sobre sintaxis de las versiones bíblicas. Se precisan comparaciones textuales más amplias entre la *Vulgata* y las diferentes ramas de la *Vetus Latina* (*Afra, Itala*, y especialmente, la *Hispana*), para obtener resultados más seguros. Habrá que adentrarse, incluso, en los aspectos lingüísticos de la versión latina de la *Carta de San Clemente*, equiparable por su sintaxis a otras obras contemporáneas del latín vulgar; etc.

Pero por encima de estos y otros muchos objetivos pertinentes de investigación, urge poner todo nuestro empeño y medios científicos para llegar a contestar a la siguiente pregunta: ¿una traducción latina *verbum e verbo* desde el hebreo (o desde el griego) pudo, básicamente por sí misma, en el Antiguo Testamento, cristalizar en una ‘nueva’ sintaxis, perpetuada en los textos latino-románicos? Si la respuesta

fuera afirmativa, el fenómeno, tan original, resultaría sorprendente (así lo califica González Ollé 2005, al referirse a este nuevo enfoque de la cuestión, pág. 657). Pero a quienes ya hemos dedicado algún tiempo a comparar el original hebreo con la versión latina jeronimiana en diversas perícopas bíblicas, la sorpresa, o más bien, la curiosidad inicial, pasa a ser un estímulo, acrecentado ahora con la ponderación y exhortación de un maestro de la filología como es González Ollé (2005: 658, n. 127): “Una segura conclusión exigiría cotejar el original hebreo con la versión latina; así procede Ceresa-Gastaldo, con unas pocas, pero relevantes muestras [...]. Parecen faltar al respecto, según mi información, estudios de más fuste”. En este mismo sentido, el que apunta a la necesidad de una verdadera comprobación empírica desde ese detenido cotejo, Cano Aguilar (Cano Aguilar 2002: 251) critica a López García por la falta de pruebas en la defensa de su hipótesis:

Otro problema de la hipótesis de Á. López es que el autor constantemente “afirma” que la sintaxis del latín bíblico es de procedencia hebrea y griega (sin que quede claro en qué proporción intervino cada lengua), pero nunca lo demuestra sobre la base de una comparación filológica con los textos bíblicos originales (hebreos $\zeta\omicron$ arameos?, y griegos); parece dar por sentado que esos rasgos rupturistas del latín cristiano no pueden tener sino esa procedencia.

Así pues, el conocimiento del origen último de la sintaxis románica escrita sólo podrá obtenerse con total seguridad cuando se aclare, también con absoluta certeza, el origen mismo de la nueva sintaxis de las versiones bíblicas latinas. Por ahí, creo, debemos comenzar, pero no sólo con muestras, insisto, aunque sean relevantes, sino con trabajos monográficos, tendentes a la exhaustividad. Personalmente, aunque aún sin convencimiento alguno, parto de la impresión, sustentada, sin embargo, en bases empíricas, de que la sintaxis del texto original hebreo condiciona claramente los hábitos expresivos del traductor o revisor, el cual, asumido el principio exigente de la literalidad, configura la tipología sintáctica de su texto latino adoptando las formas, tan crudas muchas veces, del original.

Adelanto aquí, únicamente, los resultados de uno de los varios cotejos que ya he realizado. Me he interesado en comprobar cómo traduce Jerónimo en el AT la conjunción hebrea *ki* con valor de transpositor de una oración a la función sustantiva de complemento directo²⁹. Comparo, en esta ocasión, once casos; en todos ellos las oraciones subordinadas completivas van regidas por verbos de percepción o comunicación. Corresponden a los ejemplos seleccionados por Alonso Schökel para ilustrar precisamente la función sintáctica de la partícula *ki* (excluyo intencionadamente de dicha nómina dos testimonios del *Eclesiástico* por la bien

²⁹ La partícula *ki*, como es bien conocido, introduce además oraciones independientes o principales (aseverativas, adversativas, explicativas, admirativas), otras subordinadas (causales, temporales, condicionales, concesivas y consecutivas: *que, pues, porque, cuando, si, aunque, de modo que, por más que*, etc.), y forma locuciones conjuntivas con otras partículas. Sin olvidar que no pocas veces introduce también el discurso directo.

conocida complejidad de las fuentes de este libro bíblico)³⁰. Pues bien, los datos resultantes de la comparación son estos: a) hay siete documentaciones en que *ki* se vierte por *quod* (lo que, como era de esperar en Jerónimo, constituye el recurso preferido, cf. González Ollé, pág. 667): Gn 1:4: *et vidit Deus lucem quod esset bona*, Gn 1:10: *et vidit Deus quod esset bonum*, Gn 3:11: *quis enim indicavit tibi quod nudus esses*, Ex 20:22: *vos vidistis quod de caelo locutus sum vobis*, Dt 5:15: *memento quod et ipse servieris in Aegypto*, 2 Sm 17:23: *porro Abitofel videns quod non fuisset factum consilium suum*, Sal 37:13: *videns quod venit dies eius*; b) una vez tan solo se traduce por *quia*: 1 Sm 10:16: *indicavit nobis quia inventae essent asinae*; c) y en una ocasión, así mismo, Jerónimo opta por *quoniam*: Sal 34:9: *gustate et videte quoniam suavis est Dominus* (en los dos casos restantes, la traducción latina, sólo a los efectos de este cotejo, resulta inservible: Gn 34:5: *quod cum audisset Iacob* ‘Jacob oyó que su hija Dina había sido infamada’ y Ex 2:2: *et videns eum elegantem* ‘Viendo lo hermoso que era’); d) no se documenta, por tanto, ningún testimonio en que la oración sustantiva hebrea, introducida por *ki*, con función de objeto, se traduzca al latín por la estructura, más clásica, de infinitivo con sujeto en acusativo. Me he centrado de propósito en la contribución desde el hebreo *ki*. Pretendo hacer notar que cuando se explican las causas de la generalización en latín de la subordinación con conjunciones *qu-* (*quia*, *quoniam*, *quod*), patente en los textos vulgares, más rara en los clásicos, se suele aducir como la más influyente la alta incidencia de este esquema en las antiguas versiones bíblicas; y, a su vez, en estas, su alta frecuencia se atribuye tanto a la aportación vulgar de estas versiones cuanto a la fidelidad al modelo griego (*lego hoti*). Esa es, por ejemplo, la argumentación de Mohrmann (1961-1977, III, 118): “La grande fréquence de ces constructions dans les anciennes versions de la Bible, où elles l'emportent de beaucoup sur la proposition infinitive --fréquence qui est aussi bien due à l'apport vulgaire de ces versions qu'à l'exemple du grec-- a influencé à son tour la langue courante”. Sin embargo, creo que interesa, incluso más, orientar el análisis al cotejo minucioso del hebreo *ki* con los resultados de la traducción latina: el texto griego, tanto del Antiguo (los *Setenta*) como del Nuevo Testamento, abunda en semitismos (hebraísmos y arameísmos). Partimos del hecho de que la subordinación hebrea desconoce el infinitivo y de que esta se expresa regularmente mediante la conjunción transpositora *ki* (y, con mucha menor frecuencia, también *asher*)³¹. Así mismo, comenzamos a deducir que esta limitación expresiva explicaría la notoria disminución del uso de la oración de infinitivo en latín bíblico y cristiano y el incremento de las conjunciones *qu-* (*quia*, *quoniam*, *quod*). En suma, no sería innovador el empleo de las conjunciones *qu-*, bien documentadas en latín (sobre todo, en el registro vulgar) ni sistemático el rechazo del infinitivo latino para esa función, pero sí habríamos de considerar novedoso el empleo mayoritario de dichas

³⁰ Alonso Schökel (1999: 356); la mayoría de los ejemplos citados se toman de F. Zorell, *Lexicon hebraicum Veteris Testamenti*, Fasc. 1-9 (Romae, 1984), 353.

³¹ Cf. Joüon/ Muraoka (2006: 629).

conjunciones *qu-* y el rechazo tan acusado del infinitivo latino. García de la Fuente (1996), en un estudio comparativo hebreo-latino de los libros de *Samuel* y *Reyes* de la *Vulgata*, excepcionalmente, monográfico, viene a confirmar esta impresión. En él analiza la frecuencia de las conjunciones *qu-* en concurrencia con la oración de infinitivo y trata de dar una explicación a los hechos. Según los datos, exhaustivos, que utiliza, de un total de 152 textos hebreos introducidos por la partícula completiva *ki*, Jerónimo tradujo 133 con las conjunciones *quod*, *quia*, *quoniam* y tan sólo en 19 ocasiones transformó la partícula completiva hebrea en oraciones de infinitivo. De ahí concluye que en *Samuel-Reyes* la construcción hebrea ha podido influir en la casi total desaparición de la oración de infinitivo latina y, lo que le parece evidente, en la introducción en el latín cristiano de las conjunciones completivas *qu-* con dichos verbos de lengua y entendimiento.

A partir de rasgos del latín bíblico como los precedentes (y de muchos otros suficientemente conocidos, derivados también de las lenguas originales hebrea y aramea, como estos que describe García de la Fuente: el genitivo superlativo, el de cualidad, plurales que en latín solo conocen el singular, empleo de *homo*, *vir*, *anima*, *frater*, *amicus* y otros términos con valor de pronombres indefinidos, uso de formas finitas de verbos en sustitución de adverbios, del futuro en lugar del imperativo, *in* con valor instrumental, la coordinación con *et* en vez de la subordinación de distintos tipos, la dislocación total del orden normal de palabras que regía en latín clásico, etc.³²), se llega fácilmente a observar que la lengua latina resultante de esta traducción adquiere un tinte claramente semítico. Se trata, sobre todo, de maneras de componer ajenas al pensamiento y la sensibilidad del mundo clásico, términos y construcciones sintácticas que acabarán penetrando profundamente en los textos del latín cristiano. Fontaine (1970: 9) detecta agudamente ese espíritu y veste semíticos, con su importante influencia en la lengua escrita de los cristianos:

Par le grec du Nouveau Testament, ou les traductions grecques de l'Ancien, c'est un nouvel apport de l'hellénisme à la langue et à la littérature latines. Mais cet apport est également neuf en un sens plus radicale. Car à travers le grec, c'est aussi l'araméen et l'hébreu ancien qui se diffractent; et cela, moins au niveau matériel du lexique que dans les tours originaux de l'expression biblique. Tout un 'univers de discours' semitique diffuse ainsi en latin non seulement l'étranger de certains vocables, mais surtout des catégories de pensée, des formes de sensibilité, voire de manières de composer, qui sont sans commune mesure avec le monde familier - de la culture classique, entendue en un sens "hellénistique romain".

Por otra parte, importa mucho advertir que, pese a las divergencias de calado encontradas en sus respectivos estudios, López García y González Ollé parecen estar de acuerdo en un aspecto que considero fundamental. Ambos aceptan, en el fondo, que la *Vetus Latina* y la *Vulgata* prenuncian la sintaxis románica con gran anterioridad a los textos protorrománicos, es decir, en ellas se da a conocer, se

³² García de la Fuente (1996).

expresa la sintaxis románica precursora de la protorrománica. Ahora bien, López García (2000) sitúa precisamente en dichas versiones latinas el origen de esa sintaxis: la *Vetus Latina* y la *Vulgata* preludian, para él, las estructuras sintácticas adoptadas en las lenguas románicas (la sintaxis románica “comienza con la *Vulgata* y aun puede decirse que había comenzado antes con las primeras versiones latinas de la Biblia”, pág. 23). En cambio, González Ollé, que encuentra en tales versiones el origen de la generalización de la sintaxis románica en el latín cristiano, anticipa notablemente la sintaxis precursora de la protorrománica: centra su atención en fenómenos sintácticos atestiguados algunos ya desde Plauto y otros, bastantes, documentados en textos muy anteriores a las versiones latinas de la Biblia (en la selección de breves fragmentos del latín vulgar que él publica destacan por su antigüedad una *tabella defixionis* de la segunda mitad del siglo I a. C., dos fragmentos del *Satyricon*, atribuido a Petronio, y tres de *Cartas familiares* del siglo I-II d. C.).

6. La originalidad del cristianismo

Respecto de la cuestión que en esta ponencia considero más interesante, la influencia de la Biblia misma (y del cristianismo) en la historia del español (y demás lenguas románicas), me permito ofrecer, antes de nada, una sugerencia, a mi entender, pertinente. Cuando hablamos de aportaciones del cristianismo al mundo de las vivencias y de las ideas, es muy aconsejable, a mi juicio, acudir a los pensadores que han dedicado su tiempo a identificar el núcleo de los descubrimientos específicos de esa religión, la cristiana, en relación y contraste con los que se atribuyen a otras filosofías como la grecolatina, es decir, aquellos descubrimientos que pueden considerarse irreductibles a cualquier otra inspiración religiosa. De ese modo se puede lograr una ponderación verdaderamente rigurosa de tales aportaciones, evitando los tópicos, y, consecuentemente, encarar con mayor fundamento las posibles influencias en los distintos niveles lingüísticos, incluido el gramatical. Con el ánimo de facilitar el acercamiento a las reflexiones de los filósofos especializados, juzgo particularmente provechosa la consulta del estudio de Polo (1996) sobre dichos descubrimientos originariamente cristianos. Entre ellos se encuentran las nociones de la persona, la creación y la historia (el ser histórico del hombre), cuya originalidad halla su fundamento precisamente en el hecho mismo del cristianismo: a) la persona, definida como surgir que se mantiene, intimidad pura que no necesita elementos extraños asimilables porque ella es otorgamiento, efusión de sí misma, expansión aportada, no determinada por una necesidad previa; b) la creación. Este descubrimiento, que arranca de la Revelación, proporciona un criterio orientador para entender el puesto del hombre en la realidad. El hombre, que como el universo creado carece de valor absoluto, no depende en lo más profundo de su ser del universo, sino que puede influir y actuar sobre la realidad creada. El hombre no sólo tiene algo que hacer en el universo, sino también con el universo. Pero teniendo siempre presente que a la noción de creación acompaña la de la nada; la nada – Dios crea de la nada – es otro descubrimiento cristiano (los griegos pensaban el no

ser, que es algo muy distinto) (Polo 2011: 74); c) la dimensión histórica del hombre. Para el cristianismo el hombre es histórico, con una temporalidad distinta del ritmo cósmico: el tiempo en el hombre no es indefinido o circular; lo histórico en el hombre es temporalidad lineal, abierta hacia adelante, que por la libertad no cae en la inercia; la historia humana es un proceso temporal que se renueva, no tiene un punto de partida único, pero es incapaz de terminar sin una intervención divina.

7. Conclusiones

A continuación, resumo e intento vertebrar el contenido y alcance de los estudios seleccionados y examinados. Como hemos podido comprobar con suficientes testimonios, en la lingüística contemporánea se encarece y se elogia el papel desempeñado por la Biblia y el cristianismo como fenómenos introductores de una nueva concepción de la vida, de ideas y valores revolucionarios en el ámbito religioso, social y cultural, lo que llega a comportar un cambio radical de mentalidad. Así mismo, los lingüistas, siguiendo el principio de la interrelación entre la lengua y la cultura, vienen defendiendo que esos importantes cambios de mentalidad y de vivencias tuvieron que afectar forzosamente a la lengua, con una influencia en ella de gran trascendencia. Sin embargo, a la hora de ponderar concretamente el grado de afectación, la mayoría de los lingüistas, en ocasiones con inseguras o borrosas manifestaciones, se limita a acusar nuevas formas de expresión que inciden casi exclusivamente en la esfera léxica y semántica. Este aparente desajuste obedece básicamente al hecho de que los profesionales de la lingüística siguen mayoritariamente el principio, asumido sin debate alguno, según el cual los cambios radicales de mentalidad o de cultura no pueden influir en los niveles lingüísticamente medulares, a saber, la morfología y la sintaxis. Pero personalmente, en esta búsqueda de causalidades, le atribuyo también una importancia especial a las consecuencias de una concepción, generalizada, de la lengua como un ente autónomo, autosuficiente en su naturaleza y en sus cambios históricos (para muchos, aún, un organismo vivo), pues además de llevar a una errónea separación del acto de conocer, esencial en el estatuto ontológico de todo lo lingüístico, produce una desvirtuación y debilitamiento de la fuerza implicativa de los factores extralingüísticos en la explicación última de esos cambios: los factores externos, según esa concepción, no motivan el origen del cambio, sólo condicionan su propagación.

Pues bien, frente al principio de aceptación general antes aludido, se han alzado planteamientos claramente opuestos entre algunos de los más distinguidos lingüistas contemporáneos. En esta ponencia me han interesado, en concreto, las aportaciones de Coseriu y Lapesa sobre la renovación del futuro latino y la creación del artículo románico, respectivamente, y, antes, las mejor conocidas, aunque bastante olvidadas, de los más destacados representantes de la Escuela de Nimega.

Según estos, debido al cristianismo se produjo una profunda diferenciación lingüística, que no se redujo al léxico sino que alcanzó al conjunto de la lengua. Dichos elementos diferenciales, característicos de la lengua del grupo de los cristianos

acabaron constituyendo, con el triunfo de esa religión, el patrimonio lingüístico común del Imperio.

Para Coseriu, el cristianismo, en una circunstancia histórica concreta, los primeros siglos de nuestra era, suscitó la necesidad expresiva del futuro vivido, “interior”; un tiempo “modal”, el tiempo propio de la existencia; el futuro copresente, es decir, anticipado al presente, para lo que era obligado que se concibiera también como el futuro puramente “temporal”, un momento simplemente pensado, “exterior”, alejado, hacia el que tiende la existencia. Y esa necesidad expresiva motivó la renovación o sustitución del futuro sintético latino, las formas “temporales”, por el perifrástico, las formas “modales”. El proceso de la sustitución del futuro obedeció, pues, a una situación psicológica especial del hombre cristiano, se afirmó en la época cristiana. La iniciativa histórica del cambio correspondió, en suma, al cristianismo, un movimiento espiritual innovador en la concepción del tiempo, entregado a despertar y acentuar el sentido de la existencia y a imprimirle a ésta una auténtica orientación ética. Con ideas de inspiración poliana, podríamos completar ahora la argumentación sobre el futuro vivido copresente: en el cristianismo el hombre está dotado de una capacidad renovadora que le permite en el presente avizorar el futuro como una superación o redención del pasado. Esa capacidad de renovación es la libertad restaurada, vivencia que es un corolario de la Redención.

Según Lapesa, a la influencia espiritual del cristianismo se debe también el crecimiento del cambio semántico hacia el valor modal sucedido en el ablativo *mente* (‘intención, propósito’, entre otros muchos significados), combinado con los adjetivos pertinentes en los compuestos adverbiales: de acuerdo con la doctrina cristiana la valoración del modo como se realizan las acciones humanas viene a equivaler a la intención con que se hacen.

Igualmente, para Lapesa, el origen de la categoría del artículo respondió al hecho histórico de la propagación de la espiritualidad cristiana. Es decir que, también en este caso, es justo recurrir al factor extralingüístico del cristianismo para la explicación satisfactoria de un fenómeno lingüístico de tanta importancia (el artículo, evidentemente, no se objetiva en la presencia mental, no ‘nace’, como resultado fortuito de la debilitación de los demostrativos, lo que implicaría aceptar evoluciones ciegas y hallazgos debidos al azar). Por mi parte, acogiéndome de nuevo a los planteamientos de Polo, completaría la argumentación. La espiritualidad cristiana radica en una especial relación de la persona creada con Dios, su Creador, y con las demás criaturas. El cristianismo no es en primer término un ‘antropoteísmo’, la relación hombre-Dios, sino un ‘teantropismo’, la noticia revelada de la existencia de Dios hecho hombre, cuya razón de ser es el amor (*ibid.*, 55-56). Aquí radica, a mi juicio, la principal innovación del cristianismo: el antropoteísmo griego, la divinización del hombre, en la órbita del mito, es superado por el teantropismo cristiano; la Encarnación es lo primario. Pues bien, a partir de la interpretación creacionista del mundo, el hombre modifica radicalmente el modo como se entiende y vive respecto de lo que le rodea. La persona humana, decía antes, no sólo tiene algo que

hacer en el universo, sino también con el universo, dada la capacidad de efusión y otorgamiento de sí misma, hecha a imagen de su Creador. El cristianismo abraza a toda la humanidad redimida: el cristiano es un ser donal. Por ello acentúa y valora más la existencia de los entes creados frente a los simplemente virtuales. Pues bien, esa vivencia de la distinción entre realidades actuales y conceptos virtuales debió de suscitar, como en el caso de la sustitución del futuro latino, la necesidad expresiva que motivó la presencia o ausencia de *ille* o *ipse* ante el nombre como verdaderos artículos.

Finalmente, es de especial interés incluir también aquí, por su pertinencia y entidad, la conclusión, a mi entender, nuclear de la aportación de López García. Según su deducción final, al carácter “sofisticado” de los contenidos religiosos y morales del cristianismo se debió, en última instancia, el que la sintaxis de la *Vulgata* llegara a ser el “embrión” de la sintaxis escrita protorromance. O, con mayor exactitud, a esa característica doctrinal complementada con la actitud pragmática de los primeros cristianos. Estos, en efecto, ante el reto de tener que expresar tan complejos contenidos, no pudieron contar, obviamente, para tal fin con su latín popular; además, por considerarla inviable, carente de la rigidez necesaria, rechazaron, así mismo, la sintaxis del latín clásico; y, en esas circunstancias, decidieron adoptar la sintaxis textual de la versión bíblica, de la *Vulgata*. En suma, en el decisivo cambio de la sintaxis escrita, el origen, según esta tesis, vino motivado, se explica, por esos dos factores externos. Como también en las versiones bíblicas se encuentra la causa del éxito de su propagación.

Y termino. En la presente área de investigación (la influencia de la Biblia, sus traducciones y exégesis en la historia de la lengua española desde la primera fase de su evolución hasta hoy), dentro de la segunda línea de estudio programada (el análisis de la presencia e influencia de la Biblia en la lengua, las letras, el pensamiento y la cultura hispánica, siempre dentro del marco histórico y cultural europeo y occidental) del proyecto general “Biblias Hispánicas” llevado a cabo en Cilengua, en el espacio consagrado al análisis de la influencia de la Biblia (y el cristianismo) en la lengua española (y las demás lenguas romances), he seleccionado algunas parcelas que tienen que ver con su influjo concreto sobre el nivel gramatical: la renovación del futuro latino, los sintagmas adverbiales de modo formados con el sustantivo *mente* y la creación del artículo románico. Quedan muchas más, repito, tanto de este mismo enfoque gramatical como de otros, las cuales van desde la influencia de la Biblia en la ortografía española hasta la que ejerce en el incremento del hábito de creación metafórica o figurada, pasando por la renovación del vocabulario y la exuberancia de expresiones bíblicas

Y, análogamente, dentro del espacio dedicado al estudio de la influencia de las traducciones bíblicas en la lengua española, he seleccionado la parcela del antiguo influjo de la *Vetus Latina* y la *Vulgata* en la sintaxis española y románica. Quedan muchas más que van desde la presencia de abundantes glosas constituidas por fragmentos bíblicos en el siglo XI hasta la parcela de las numerosas traducciones

actuales de la Biblia, pasando por las varias traducciones medievales y los romanceamientos bíblicos.

REFERENCIAS

- Adams, J. N., 1976, "A typological approach to Latin word order", en *Indogermanistische Forschungen* 81, 70-99.
- Alarcos Llorach, Emilio, 1995, "Estertores latinos y vagidos romances", en *Boletín de la Real Academia Española* LXXV (septiembre-diciembre de 1995), 433-445.
- Alonso Schökel, L., 1999, *Diccionario bíblico hebreo-español*. Edición preparada por Víctor Morla y Vicente Collado, Madrid: Trotta.
- Bally, Ch., 1947, *El lenguaje y la vida*, Buenos Aires: Losada.
- Bastardas, Joan, 1973, "El latín de los cristianos. Estado actual de su problemática", en *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos* VII/2, 5-17.
- Bertoldi, V., 1946, *La parola quale mezzo d'espressione*, Nápoles: R. Pironti & Figli.
- Bustos Tovar, J.J. de, 2004, "La escisión latín-romance. El nacimiento de las lenguas romances: el castellano", en *Historia de la lengua española*, R. Cano (coord.), Barcelona: Ariel, 257-290.
- Bustos Tovar, J. J. de, 1974, *Contribución al estudio del cultismo léxico medieval*, Madrid: Real Academia Española.
- Cano Aguilar, R., 2002, "A. López García, *Cómo surgió el español. Introducción a la sintaxis histórica del español antiguo*", reseña en *Estudis romànics* XXIV, 250-256.
- Carabellese, P., 1948, *Critica del concreto*, Firenze: Sansoni.
- Coseriu, E., 1977, "Sobre el futuro romance", en E. Coseriu, *Estudios de lingüística románica*, Madrid: Gredos.
- Cuendet, G., 1933, "Cicéron et Saint Jérôme traducteurs", en *Revue des Études Latines*, 11, 380-400.
- Dardel, R. de/ Wüest, J., 1993, "Les systèmes casuels du protoroman. Les deux cycles de simplification", en *Vox Romanica* 52, 25-65.
- Díaz y Díaz, M. C., 1960, "El latín de la península ibérica: rasgos lingüísticos", en: *Enciclopedia lingüística hispánica*, M. Alvar et al. (eds), Madrid: Rivadeneyra, I, 153-197.
- Fontaine, J., 1970, *La littérature latine chrétienne*, Paris: PUF.
- García de la Fuente, O., 1981, "Sobre el empleo de *quod, quia, quoniam*, con los verbos de "lengua y entendimiento" en *Samuel-Reyes de la Vulgata*", en *Analecta malacitana: Revista de la Sección de Filología de la Facultad de Filosofía y Letras* IV/ 1, 3-14.
- García de la Fuente, O., 1996, "El latín bíblico y el latín cristiano: coincidencias y discrepancias", en *Recherches Augustiniennes et Patristiques* 29, 25-41.
- García Turza, C., 2009, "The San Millán Bible Project: First Scientific and Philological Translation", en *Filología Neotestamentaria* XXII (42), 181-200.
- García Turza, C., 1999, "Sobre la esencia del lenguaje", en *Moenia* 5, 33-68.

- González Ollé, F., 1976, *Manual bibliográfico de estudios españoles*, Pamplona: Universidad de Navarra.
- González Ollé, F., 2005, “Los orígenes (remotos) de la sintaxis románica”, en *Palabras, norma, discurso. En memoria de Fernando Lázaro Carreter*, L. Santos Río et al. (coord.), Salamanca: Universidad de Salamanca, 627-671.
- Grandgent, C. H., 1952, *Introducción al latín vulgar*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Guillaume, G., 1919, *Le problème de l'article et sa solution dans la langue française*, Paris: Hachette.
- Heidegger, M., 1952, *El Ser y el Tiempo*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Joüon, P./ Muraoka, T., 2006, *Gramática del hebreo bíblico*. Edición española preparada por M. Pérez Fernández, Estella-Navarra: Verbo Divino.
- Lapesa, R., 1981, *Historia de la lengua española*, Novena edición corregida y aumentada, Madrid: Gredos.
- Lapesa, R., 2000, “Del demostrativo al artículo”, en *Estudios de morfosintaxis histórica del español*, Madrid: Gredos, 360-387.
- Lerch, E., 1919, *Die Verwendung des romanischen Futurums als Ausdruck eines sittlichen Sollens*, Leipzig: O. R. Reisland.
- Löfstedt, E., 1959, *Late Latin*, Oslo: Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning.
- Löfstedt, E., 1942, “Zur Vorgeschichte des romanischen Artikels”, en *Syntactica: studien und Beiträge zur historischen Syntax des Lateins. Über Einige Grundfragen der Lateinischen Nominalsyntax*, I, Zweite, erweiterte Auflage, Lund/ Leipzig/ Londres: Gleerup.
- López García, Á., 2000, *Cómo surgió el español. Introducción a la sintaxis histórica del español antiguo*, Madrid: Gredos.
- Mattoso Câmara jr., J., 1956, *Uma forma verbal portuguesa*, Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica.
- Meyer-Lübke, W., 1926, *Introducción al estudio de la lingüística románica*, Madrid: Centro De Estudios Historicos.
- Meillet, Antoine, 1913, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, Paris: Hachette.
- Meillet, Antoine, 1966, *Esquisse d'une histoire de la langue latine [1928]*, Paris: Klincksieck.
- Migliorini, B., 1969, *Historia de la lengua italiana*, Madrid: Gredos.
- Mohrmann, Christine, 1955, “L'étude de la latinité chrétienne, état de la question, méthodes, résultats” (conférence à l'Institut de linguistique de l'Université de Paris, mai 1951), en Christine Mohrmann, *Latin vulgaire, latin des chrétiens, latin médiéval*, Paris: Klincksieck, 34-35.
- Mohrmann, Christine, 1961-1977, *Études sur le latin des chrétiens*, 4 vol., Roma: Edizioni di storia e letteratura.
- Muller, H. F., 1945, *L'Époque mérovingienne*, New York: S. F. Vanni.
- Pagliari, A., 1956, *Corso di glottologia*, Roma: Edizioni dell'Ateneo.

- Pérez, M., 2001-2002, “Las formaciones adverbiales con *mente* en la documentación latina asturleonese (S. IX-1230)”, en *Voces* 12-13, 79-93.
- Polo, Leonardo, 1996, “La originalidad de la concepción cristiana de la existencia”, en *Sobre la existencia cristiana*, Pamplona: EUNSA, 247-270.
- Polo, Leonardo, 2006, *Curso de Teoría del Conocimiento*, II 4a edición, Pamplona: EUNSA.
- Polo, Leonardo, 2011, *La esencia del hombre*, Pamplona: EUNSA.
- Schrijnen, J., 1934, “Le latin chrétien devenu langue commune”, en *Revue des Études Latines* XII, 96-116.
- Spitzer, L., 1918, *Aufsätze zur romanischen Syntax und Stilistik*, Halle: M. Nimeyer.
- Trevijano Etcheverría, Ramón, 2001, *La Biblia en el cristianismo antiguo. Pre-nicenos. Gnósticos. Apócrifos*, Estella-Navarra: Verbo Divino.
- Vidos, B. E., 1956, *Handboek tot de romaanse taalkunde*, ‘s-Hertogenbosch: L.C.G. Malmberg.
- von Wartburg, W., 1951, *Problemas y métodos de la lingüística*, Madrid: Gredos.
- Vossler, Karl, 1925, *Geist und Kultur in der Sprache*, Heidelberg: Winter.
- Vossler, Karl, 1930, *Metodología filológica*, Madrid: Imprenta Sáez Hermanos.
- Wackernagel, J., 1924, *Vorlesungen über Syntax*, t. 2, Basel: Birkhäuser.

DIE *SEPTUAGINTA* IM RAHMEN ANTIKER JÜDISCHER LITERATUR – TENDENZEN DES UMGANGS MIT DER TRADITION¹

Martin MEISER
Saarland University
martin.meiser@mx.uni-saarland.de

Abstract: The *Septuagint* is a collection of translations of texts that the translators consider almost entirely sacred. Despite the existence of different translators of the books of the *Septuagint*, they show clear concordances in terms of the harmonization of ideas, the perception of God, the focus on the Torah. These tendencies can be found both in the literature preceding the *Septuagint*, the literature that was born together with the *Septuagint*, and in the literature that came afterwards. The article traces the tendencies of the *Septuagint* translations in relation to the Jewish tradition, in terms of reporting to history, the representation of God and the representation of biblical figures. In this way, literary reconfigurations and reorganizations of the historical tradition can be found, which probably had a didactic purpose.

Keywords: *Septuaginta*, Thora, translation, tradition.

Rumänien kann sich dessen rühmen, schon im 18. Jhdt. die *Septuaginta* übersetzt und im 21. Jhdt. nochmals sogar zwei Großprojekte zur Übersetzung der *Septuaginta* auf den Weg gebracht zu haben, und die gastgebende Institution hat maßgeblichen Anteil, dass diese Tradition in Rumänien kritisch ediert, übersetzt und linguistisch wie philologisch kommentiert wurde. Es ist für mich als Vertreter von *Septuaginta* Deutsch eine Ehre, hier bei Ihnen sein und zu Ihnen sprechen zu dürfen.

Die *Septuaginta*, der normative Text des Alten Testaments in den Orthodoxen Kirchen, ist eine Sammlung unterschiedlich gestalteter Übersetzungen zu einer Sammlung von Texten, die den Übersetzern fast durchweg bereits als normative Texte gelten. Trotz der verschiedenen Übersetzer sind unterschiedlich intensiv vergleichbare Tendenzen sichtbar: Harmonisierung, Akzente im Gottesbild, Thora-Zentrierung. Diese Tendenzen begegnen auch in der Literatur, die der *Septuaginta* vorausliegt, aber auch in der Literatur, die zeitgleich zur *Septuaginta* entstanden ist, und in der Literatur, die der *Septuaginta* folgt.

¹ Dieser Text stellt das Transkript der Konferenz dar, die Prof. Martin Meiser auf dem Iasi Nationalen Symposium “Explorări în tradiția biblică românească și europeană” vom 18.-20. Mai 2017 präsentierte. Die rumänische Version wurde bereits in “Receptarea Sfintei Scripturi: între filologie, hermeneutică și traductologie”, VII (2018), S. 39-55, veröffentlicht.

Als Vergleichstexte kommen die Chronikbücher, das Buch Baruch, das Buch Jesus Sirach, das Jubiläenbuch und die Qumranschriften in Betracht, unter den Qumranschriften beides, sowohl die gruppenspezifischen Schriften als auch die nicht-gruppenspezifischen Schriften. Verwunderlich mag erscheinen, dass ich das Buch Baruch und das Buch Jesus Sirach unter Voraussetzungen und Analogien zur *Septuaginta*, aber nicht im Rahmen der *Septuaginta* selbst behandle. Das hängt damit zusammen, dass sich beide Bücher ähnlich wie die Übersetzungsteile der *Septuaginta* bereits auf vorausgesetzte heilige Tradition beziehen. Für den Übersetzer des Buches Jesus Sirach war das Buch seines Großvaters eine Hilfe für diejenigen, „die begierig sind zu lernen, dass sie sich ihre Gesinnung zurichten lassen, gesetzestreu zu leben, ἐννόμως βιοτεύειν“ (prol. 34-36) – nicht die Weisheit des Großvaters selbst, sondern die Thora Israels ist die entscheidende Orientierungsgröße.

In meinem Vortrag werde ich zuerst den Umgang mit der Geschichte, dann Akzente zur Gottesvorstellung, schließlich die Darstellung biblischer Gestalten besprechen.

1. Umgang mit Geschichte

Hier ist es lehrreich, die Veränderungen zu studieren, die der Verfasser der Chronikbücher gegenüber seinen Vorlagen in den Samuel- und Königebüchern vorgenommen hat. Die Kontinuität der eigenen Gegenwart Israels zu den Anfängen ist für ihn nur über das Südreich gegeben², darum lässt er die Darstellung des Nordreiches fast komplett aus³. Geschichte ist für den Verfasser der Chronikbücher als Wirkungsfeld der göttlichen Gerechtigkeit zu beschreiben, die sich in striktem Tun-Ergehen-Zusammenhang äußert. Beispiele dafür sind bekannt: Joram von Juda wird, weil er Gott verlassen hat, durch die Philister und Araber sowie durch eine schwere Krankheit bedrängt (2 Chr 21:11-20)⁴, Joas aus demselben Grund von den Syrern geschlagen (2 Chr 24: 24)⁵. Umgekehrt kommt es aufgrund der Frömmigkeit Hiskias nicht zur tatsächlichen Eroberung der Städte Judas (2 Chr 32:1 diff. 2 Kön 18:13), und die lange Regierungszeit Manasses ist möglich aufgrund seiner Buße (2 Chr 33:12).

Der Autor der Chronikbücher hat wohl aufgrund didaktischer Erwägungen diese Traditionen umgestaltet und neugestaltet. Innerhalb der religiösen Erziehung sollen makellose Vorbilder und ihr Lebenserfolg zur Nachahmung anspornen, negative Exempla abschrecken. Der Autor beansprucht dabei, das Erbe

² Vgl. 2 Chr 13:4-12. Der Text ist Zusatz gegenüber der Vorlage 1 Kön 15:1-8.

³ Lukas zeigt eine ähnlich einlinige Kontinuität: Die Verbindung der Heidenchristen, für die er schreibt, zu den Ursprüngen besteht nur über die zwölf Apostel und Paulus. Doch muss offen bleiben, ob eine Analogie oder eine literarische Abhängigkeit vorliegt.

⁴ Der Text ist Zusatz gegenüber der Vorlage 2 Kön 8:16-22.

⁵ Ähnlich begründen 2 Chr 25:20 die Niederlage Amazjas gegen Joas von Israel, 2 Chr 21:10 den Abfall der Edomiter.

israelitischer Prophetie – sie umfasst für ihn auch Geschichtsdarstellungen (2 Chr 32:32) – in legitimer Weise weiterzuführen⁶. Dies aber hat, wie sein Werk zeigt, mit der „richtigen“ „Aktualisierung der Vergangenheit Israels zu tun. Der Leser soll lernen, dass die Identität Israels in der engen Bindung an seinen Gott und seinen in der Thora festgelegten Willen beschlossen liegt.

In der jüdischen Literatur des zweiten und ersten vorchristlichen Jahrhunderts wird Vergangenheit innerisraelitisch i.w. zu paränetischen, im Gegenüber zu Nichtjuden i.w. zu apologetischen Zwecken bemüht. Exempelreihen illustrieren in Sir 44-49 das, was Gott an frommen Israeliten und durch sie für sein Volk getan hat (Sir 44:2), in Sap 10:1-21 das rettende Handeln der Weisheit Gottes (Sap 9:19), in 1 Makk 2:51-60 die Glaubenstreue bewährter Israeliten, denen göttliche Hilfe nicht versagt blieb⁷. In der Apokalyptik soll die Vorankündigung kommenden Geschehens in der Vergangenheit auch die Gegenwart als unter Gottes Herrschaft stehend verständlich machen; textextern soll das wiederum die Treue zum Gott Israels und zu seinem Gebot nahe legen. Andere Geschichtsschreiber suchen vor allem die Ebenbürtigkeit Israels im Vergleich mit der führend gewordenen griechisch-römischen Kultur zu erweisen. So beschreibt etwa Ps.-Hekataios II. die Weisheit Abrahams so, daß er ihn in Babylon als Professor der Philosophie auftreten – und wegen seiner philosophischen Meinungen zum Auszug gezwungen sein lässt⁸. Kleomedes Malchas, ein afrikanischer Jude, lässt Herakles zum Ehemann einer Enkelin Abrahams werden – hier dokumentiert sich kulturelles Selbstbewusstsein⁹. Artapanos schildert Mose als Erfinder von Kulturgütern zum Wohl von Ägypten (alles von Kränen bis zur Philosophie)¹⁰.

Historiographische Tendenzen der *Septuaginta* weisen teilweise Ähnlichkeiten mit Tendenzen der antiken Homer-Philologie auf. Dort wollte man nicht dem ursprünglichen Text nahekommen, sondern einen sachlich richtigen, poetisch wertvollen und widerspruchsfreien Text erhalten (Dörrie 1974: 129). Analog dazu sind auch in der *Septuaginta* Tendenzen der Vermeidung textinterner Widersprüche und der Richtigstellung des Geschehensablaufs festzustellen, während kaum ein Interesse daran besteht, biblische Aussagen an den von ihnen unabhängigen Daten der Geschichte zu kontrollieren. Auch chronologische Neufixierungen in der Genesis und in den Königebüchern intendieren nicht die Korrektur bisher fehlerhafter Daten dank besserer historischer Kenntnis.

⁶ Vgl. Talshir (2001).

⁷ Ab dem fünften vorchristlichen Jahrhundert wurde wohl auch Homer entsprechend gewürdigt (vgl. Diogenes Laertios 2,11).

⁸ Cf. Iosephus, Ant. I 154-168; Clemens Alex., Strom. V 113, 1-2.

⁹ Cf. Iosephus, Ant. I 239-241.

¹⁰ Cf. Eusebius von Caesarea, Praep. Ev. IX 18, 2; 23, 1-4; 27, 1-37.

Die *Septuaginta* enthält manchmal kleine Änderungen an wichtigen Stationen der Geschichte. Die Vollendung der Schöpfung wird in Gen 2:2 nicht am siebten Tag terminiert (so der hebräische Konsonantentext), sondern am sechsten Tag: Der Übersetzer will einen Widerspruch zwischen Gottes Handeln und dem von ihm gegebenen Sabbatgebot vermeiden. Ähnlich wie die *Septuaginta* ändert der samaritanische Pentateuch. Das zeigt: Nicht nur die griechisch-sprachigen Juden wollten einen solchen Widerspruch vermeiden. Andere Änderungen hingegen gehen auf die *Septuaginta* zurück. Am 7:14 LXX ändert die Aussage des MT („Ich bin kein Prophet“) ab in die Vergangenheitsform, da Amos seit seiner Berufung ja doch als Prophet tätig war. Diese Wiedergabe ist erst im Griechischen möglich; im Hebräischen ist Am 7:14 ein prädikatloser Satz. Die Geschichte der Prophetie führt in Sach 13:2 zur Wiedergabe von אִיבִי durch ψευδοπροφήτης: Nach Sacharja kam noch Maleachi, und es ist nicht denkbar, dass Gott seinem eigenen Wort widerspricht.

In Am 6:9 LXX wird durch den Zusatz καὶ ὑπολειφθήσονται οἱ κατάλοιποι die Unheilsdrohung leicht abgeschwächt¹¹. Vielleicht will man mit diesem Zusatz im Hinblick auf die nachexilische Geschichte Israels dem Eindruck wehren, als hätte Amos auch Worte gesprochen, die sich nicht erfüllt hätten¹². Diese Änderung lässt sich in zweierlei Hinsicht mit der umgebenden jüdischen Literatur korrelieren: 1. Dtn 18:20–22 nennt zwei Kriterien wahrer Prophetie: Sie muss von Gott kommen, und Sie muss sich erfüllen. Dieses zweite Kriterium wurde später nicht mehr auf gegenwärtige, sondern auf vergangene Prophetie bezogen: Die Worte der Propheten, die Gott gesandt hat, haben sich, so Sir 48:25[28] und Tob 14:4, erfüllt¹³. 2. In Sir 49:10 gelten die Zwölf Propheten in Sir 49:10 als diejenigen, die „Jakob ermutigt“ haben; von einer Gerichtsbotschaft des Amos ist nichts mehr zu finden¹⁴.

¹¹ Wolff (21975: 324) rechnet mit einem entsprechenden Zusatz bereits auf hebräischer Traditionsstufe.

¹² Vgl. Schart/ Dafni (2011: z. St.).

¹³ Von daher ist auch eine andere Änderung zu verstehen. Jes 7:9b lautet im hebräischen Text „Glaubet ihr nicht, so werdet ihr nicht bleiben“. Der Übersetzer ändert: „Glaubet ihr nicht, so werdet ihr nicht verstehen“. Die Aussage des „Bleibens“ war nicht mehr möglich – die Davidsdynastie blieb nicht, sondern fand 586 v. Chr. ihr Ende, und es kann nicht sein, dass Jesaja etwas angekündigt hat, das nicht eingetreten ist.

¹⁴ Der Blick auf die Geschichte Israels ist in antiker jüdischer Literatur allerdings nicht einheitlich. Die Bücher Esra und Nehemia setzen die Sündengeschichte Israels vor der Zerstörung von 586 in Kontrast zu dem Neuanfang danach. In 1Hen 89; 90 hingegen wird auch die nachexilische Geschichte als Geschichte des Abfalls von Gott Israels gewertet. Gerichtsworte der biblischen Propheten können in Qumran gegen die Verächter des Gebotes Gottes gerichtet werden, die sich nicht zur Qumrangruppe halten wollen

Mehrfach wird die Aktivität Gottes in der Geschichte Israels betont. In Jos 1:14 LXX diff. MT fehlt der Name Mose, daher wird Gott zum direkten Urheber der Landgabe (Rösel 2001: 210). Jes 44:28 wird in der *Septuaginta* so umgeformt, dass nicht mehr Kyros, sondern Gott selbst den Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels ankündigt.

Nur gelegentlich ist ein Interesse am wirklichen Geschichtsverlauf leitend. Im Papyrus 967 sind Dan 7; 8 vor Dan 5 eingeordnet, um die zu Lebzeiten Belsazars erfolgenden Visionen in den Geschehensablauf vor Belsazars Ermordung (Dan 5:30) einzugliedern¹⁵. Zusätzlich kann man die Vorordnung der sog. kleinen Propheten in den Codices Vaticanus und Alexandrinus damit begründen, dass Hosea in historischer Perspektive ein Vorläufer Jesajas war¹⁶.

In manchen Prophetenbüchern hat man zeitgeschichtliche Aktualisierungen vermutet. Diese sind verschiedener Art. Statt vergangener Feinde werden gegenwärtige Feinde Israels eingetragen, so werden die פלשתים nicht selten durch ἄλλόφωλοι, der Landesname Aram nicht selten durch Σύρια wiedergegeben. In Jes 9:11 LXX werden aus den Philistern die Ἕλληνες, die Griechen; ähnliches erfolgt zu Jes 10:33 in 4Q161 Frgm. 8,5, zu Nah 1:4 in 4Q169 Frgm. 2,3.

Arie van der Kooij (2003) sieht auf Grund von Bezügen zu Hos 3:5; Am 9:11f; Tob 13:13; 14:5f; 1Makk 14:4–15.36 den Hohenpriester Simon (gest. 134 v. Chr.) als den König von Sach 9:9f an. In Jes 8:16 vermutet er eine Polemik gegen die radikalen Reformer, die auch in 1Makk 1:11-15 attackiert werden (Kooij 1997: 14-15). In Sach 14:14 hat Thomas Pola (2008: 576) eine Anspielung auf Judas Makkabäus vermutet.

Insgesamt liegt hierin eine Nähe zu den Qumranschriften, die in den Pescharim prophetische Texte der Bibel ebenfalls auf die eigene Zeit, auf die eigene Situation und auf die eigene Gruppe beziehen. Der Apostel Paulus wird ähnlich verfahren.

2. Akzente im Gottesbild

2.1. Gottesprädikate und Gottesattribute

Die Gottesbezeichnung Pantokrator begegnet erstmals in der Gebetsanrede Bar 3:1.4, zusammen mit der Anrede „Gott Israels“. Beide Prädikationen haben ihre Funktion: „Gott Israels“ steht für das Verpflichtende, an dem Israel schuldig wurde; „Pantokrator“ steht für die Geschichtsmacht, mit der Gott sein Volk ins Exil geführt hat, es aber auch wieder herausführen kann. Dieses Nebeneinander von „Pantokrator“ und „Gott Israels“ begegnet, so Cécile Dogniez (1997: 24), in der *Septuaginta* nicht mehr, weil das einen terminologischen Widerspruch darstellt.

(Worte Jeremias: CD VIII 19f., vielleicht auch 4Q182 Frgm. 1, 4; Worte Jesajas: 4Q177 VIII 5).

¹⁵ Vgl. dazu Kreuzer (2008: 75f).

¹⁶ Vgl. dazu insgesamt Fabry (2012: 588-593).

In antiker jüdischer Literatur begegnet der Begriff παντοκράτωρ konzentriert in einzelnen Büchern der Geschichtsschreibung (2 Makk/3 Makk) und der Weisheitsliteratur (Dogniez 1997: 28f) und steht für die umfassende Herrschermacht Gottes „in seinem Wirken als Schöpfer¹⁷, Richter und kriegerischer Schutzherr“¹⁸, dem am Ende die nichtisraelitischen Völker huldigen werden¹⁹.

Die Übersetzung κύριος τῶν δυνάμεων²⁰ hat den Vorzug der größten Nähe zum hebräischen Original, kann aber, da δύναμις auch „Kraft“ im Sinne einer himmlischen Kraft bezeichnen kann, die Angst vor einem polytheistischen Missverständnis evozieren (Dogniez 1997: 31). Diese Bedenken hatten nicht nur einige Übersetzer der *Septuaginta*, die diese Wiedergabe meiden. Die Transliteration σαβαώθ für צבאות in der *Septuaginta* zu den 1. Königtümern und in der Jesaja-*Septuaginta* mag erfolgt sein, weil man παντοκράτωρ als zu weit weg vom hebräischen Wortlaut und κύριος τῶν δυνάμεων als polytheistisch missverständlich empfand. Auch in Qumran begegnet das Syntagma יהוה צבאות gerade mal noch im Priestersegen 1Q28b IV 25, fehlt aber in doxologischer Sprache durchaus, beispielsweise in den Sabbatopferliedern 4Q400–407.

Das Gottesprädikat ὕψιστος, das vor allem in späteren Texten häufig als Parallele zu עליון fungiert²¹, veranlasst Philo von Alexandria zu der Verwahrung dagegen, dass es noch einen anderen Nicht-Höchsten geben könne, denn, so der Alexandriner, Gott ist einzig und es gibt keinen außer ihn²². Andere Autoren sowohl im griechischen als auch im aramäischen Traditionsbereich sind weniger zurückhaltend²³.

2.2. Gott und sein Handeln

Ab dem sechsten vorchristlichen Jahrhundert gibt es in der griechischen wie in der jüdischen Welt Bestrebungen, traditionelles Reden von Gott einer Reinigung zu unterziehen. Der Vorgang läuft in der griechischen und in der jüdischen Welt analog: Ich glaube nicht, dass eine geistige und literarische Abhängigkeit besteht. In der griechischen Welt wird diese Wende nach Anfängen der historischen wie

¹⁷ Sir 42:17; vgl. dazu Albrecht (2014: 288).

¹⁸ Witte 2015: 66 mit Anm. 36: Belege.

¹⁹ OrMan 1; EpArist 185; 3Bar 1,3; ParJer 1,5;9,6; TestAbr A 8,3; 15,12.

²⁰ Ps 45:7; 47:8; 83:1; Soph 2:9.

²¹ Feldmeier (2014). Das Prädikat begegnet selten im Pentateuch und bei den Propheten, verstärkt bei den Psalmen, bei Jesus Sirach und in beiden Fassungen des Danielbuches.

²² Philo, LegAll III 82; dazu Feldmeier 2014: 551.

²³ Feldmeier (2014: 550f). verweist auf Joseph und Aseneth, das Testament Abrahams, die Testamente der Zwölf Patriarchen, aber auch auf die aramäischen Texte von Qumran und das Vierte Esrabuch (Altissimus). Aus Qumran vgl. 1Q20 XXI 20; 11Q05 XVIII 6; Q246 II 1 sowie für das Prädikat „Starker“ 8Q05 I 1.

moralischen Mythenkritik bei Xenophanes, Heraklit und Pindar²⁴ sichtbar bei Platon. Dieser formuliert in seiner Kritik an Homer zu zwei grundlegenden Axiome: 1. Gott ist gut, und er ist Urheber des Guten, nicht des Bösen; 2. Gott ist unwandelbar, er kann den Menschen nicht täuschen²⁵. In der jüdischen Welt wird diese Wandlung daran sichtbar, dass man nach wie vor, der Tradition folgend, vom Zorn Gottes reden kann, dass man aber versucht, jeden Eindruck der Willkür von Gott fernzuhalten.

So will der Verfasser der Chronikbücher etwa bei der von David angeordneten Volkszählung Gott von dem Verdacht fernhalten, David erst dazu anzustiften und ihn dann dafür zu bestrafen und ändert deshalb gegenüber der Vorlage ab²⁶. Auch das Gericht über einzelne Könige wie über Jerusalem insgesamt erfolgt nicht ohne Vorwarnung. Der Verfasser der Chronikbücher führt gegenüber seinen Vorlagen einige Propheten neu ein²⁷, deren Botschaft man so zusammenfassen kann: Umkehr könnte verhindern, dass das Gericht, das Gott angekündigt hat, auch eintreten muss²⁸. Das Gottesbild der Chronik zeigt manche Härte, aber keine Willkür.

Auch manche Übersetzer der *Septuaginta* vermeiden, Gott ein willkürliches Handeln zuzuschreiben. Das beginnt schon in Gen 4:4f. Derselbe Ausdruck *זֶבַח* (Opfer) wird beim Opfer Kains mit *θυσία*, beim Opfer Abels mit *δῶρον* wiedergegeben; Abel hat das wertvollere Opfer dargebracht²⁹. Hierher gehört auch das Thema der göttlichen Verstockung. Im Bericht von der Berufung Jesajas hat die *Septuaginta* zu Jes 6:9f. so abgeändert, dass Gott nicht mehr dem Propheten den Auftrag zur Verstockung erteilt, sondern die bereits vorhandene Verstockung konstatiert. Eusebius von Caesarea und Kyrill von Alexandria haben das schon so kommentiert, und Hieronymus hat explizit auf den Unterschied zwischen hebräischem und griechischem Text verwiesen³⁰. Die *Septuaginta* nähert sich hier der Festlegung der Thora und steht im Einklang mit der umgebenden Literatur, denn in Dtn 30:11-16; Sir 15:11-20 (und später PsSal 9:4) ist die menschliche Willensfreiheit vorausgesetzt wie noch später in 4 Esra 7:118-131. Auch nach der Auffassung der

²⁴ Xenophanes, Frgm. 1 (Diels/ Kranz: 128); Heraklit, Fm. 42 (Diels/ Kranz: 160); Pindar, Ol 1,28.

²⁵ Platon, *De re publica*, 378a – 383e.

²⁶ 1 Chr 21:1 diff. 2 Sam 24:1.

²⁷ Samaia (2 Chr 12:5), Azarias (2 Chr 15:1), Anani (2 Chr 16:7), Elieser (2 Chr 20:37), Sacharja ben Jujada (2 Chr 24:20-22).

²⁸ Vgl. schon 2 Kön 17:7, 23.

²⁹ Philo von Alexandria, *Quaestiones in Genesim* I 62. Vgl. Daniel (1966: 120).

³⁰ Eusebius von Caesarea, Is. 42, GCS 58, 42; Kyrill von Alexandria, in Is., PG 70, 185 B – 188 A; Hieronymus, in Is. III, CC.SL 73, 91.

Qumrangruppe hat der Israelit³¹ den freien Willen, in den „Bund der Einung“, also in die Qumrangruppe, einzutreten und nicht mehr in der Verstocktheit seines Herzens zu wandeln³².

Hingegen hat der Übersetzer der Genesis in Gen 22:1 bei der Frage, von wem und warum die Bindung Isaaks gefordert wird, nicht geändert. Hier gibt es unterschiedliche Tendenzen im antiken Judentum. In Jub 17:16³³ wie in 4Q225 ist es Mastema, also der Teufel, der Gott die Bewährungsprobe der Bindung Isaaks vorschlägt. Die *Septuaginta* hält ähnlich wie die Targumim zur Stelle an Gottes Urheberchaft für die Prüfung Abrahams fest. Ein Blick auf griechisch-römische Literatur³⁴ und auf die Kommentierung von Gen 22 durch Philo von Alexandria³⁵ zeigt, dass damals die Forderung, in den Tod zu gehen, nicht als ungewöhnlich empfunden wurde. Antike jüdische Literatur erblickt gerade im Gehorsam Abrahams anlässlich der göttlichen Forderung den Erweis seiner Glaubenstreue. 1 Makk 2:52 ist die kürzeste Begründung dafür, warum der Übersetzer der *Septuaginta* nicht ändern musste.

Dass Gott den Sündern das Gericht androht, haben die Übersetzer der *Septuaginta* ähnlich wie der Verfasser der Chronikbücher nicht zurückgenommen. Zorn ist etwas anderes als Willkür. Außerdem hat schon Johannes Chrysostomus festgestellt: Gott kündigt die Strafen an, damit er sie nicht vollziehen muss, wenn sich nämlich der Mensch warnen lässt und zu Gott umkehrt³⁶. Jona 3:10 ist für diesen Gedanken entscheidend³⁷. Wenn Gott in der *Septuaginta* gelegentlich als Erzieher Israels gilt, kann das ebenfalls diese Implikation haben³⁸. Auch diese Idee findet sich nicht nur in der *Septuaginta*, sondern auch in 2 Makk 6:12 sowie in PsSal 8:29.

³¹ In der Nacherzählung der Exodusgeschichte kann es in 4Q422 mehrmals heißen, dass Gott das Herz des Pharaos verstockt hat, die Israeliten nicht ziehen zu lassen (4Q422 B10b,9; B10d, 3; Frgm. 10,d,7.11). Aber die Aussage betrifft nicht die Israeliten.

³² 1QS I,1-6; CD II,25f.; 4Q258 Frgm. I i 4. In 1QS V 4-6 heißt es: Keiner (aber) gehe dahin in der Verstocktheit seines Zernes, um seinem Herzen nachzuirren, seinen Augen und den Gedanken seines Wesens, vielmehr zu beschneiden in der Einung (= die Gruppe in Qumran) Wesensvorhaut und Halsstarrigkeit, um ein Fundament von Wahrheit für Israel zu gründen, für eine Einung eines Bundes der Ewigkeit

³³ Vgl. Ruiten (2012: 209-212).

³⁴ Vgl. Polybios 38,7f.20; Cicero, *De finibus bonorum et malorum* 2,66; Livius 7,6.4; 10,28.13-18 u.ö.

³⁵ Philo, *De Abramo*, 178-183.

³⁶ Johannes Chrysostomus, *In illud Isaia: Ego Dominus Deus feci lumen* etc. 6, PG 56, 151. Vgl. Hieronymus in Am. I 3,3-8, CC.SL 76, 248: *Qui autem praedicat, non vult punire peccantes.*

³⁷ Theodoret von Kyros, *In Jonam*, PG 81, 1736 C.

³⁸ Vgl. Hieronymus, *In Hos.* 5.3, CC.SL 75, 51-2: *Ego sum magister uester, immo eruditor, qui emendare cupiam, non punire; et saluare, non perdere.*

2.3. Das Problem der Anthropomorphismen

In der paganen griechischen Tradition begann die Homerkritik mit der Kritik der Anthropomorphismen durch Xenophanes³⁹, die aber nicht einem simplen Atheismus, sondern einer rein geistigen Gottesanschauung entspringt (Röd ²1998: 83). Im vorchristlichen Judentum gibt es vergleichbare Tendenzen. Aufgrund der Einzigkeit Gottes gibt es keine Probleme, die dem Fehlverhalten der Götter untereinander bei Homer vergleichbar wären. Schwieriger ist es im dritten vorchristlichen Jahrhundert, wenn biblische Texte von Gottes Angesicht, von seinen Augen, seinem Mund, seiner Hand und gar seiner Nase reden. Schon der jüdische Exeget Aristobul mahnt, das nicht wörtlich zu verstehen, denn man soll angemessen und nicht mythisch von Gott reden. Deshalb fordert er, diese Ausdrücke allegorisch auszulegen: Der Ausdruck „Gottes Hand“ steht für die Kraft, mit der er wirkt⁴⁰. Philo von Alexandria kann die anthropomorphe Redeweise in der Bibel mit dem Gedanken rechtfertigen, die Bibel passe sich dem Verständnisvermögen der Einfachen an⁴¹, vollzieht dann aber durchgehend die allegorische Auslegung, wie sie in antiker christlicher Exegese dann ebenfalls üblich geworden ist.

Innerhalb der antiken jüdischen Literatur stellt man fest, dass schon in den Chronikbüchern sich die Redeweise von Augen und Ohren Gottes i.W. auf Gebetstexte und auf die direkte Wiedergabe einer Gottesrede beschränkt⁴². Von Gottes „Mund“ ist in den Chronikbüchern dann die Rede, wenn vom direkten Sprechen Gottes die Rede ist, auch in auktorialen Äußerungen. Selbst der Pharao Necho kann zum Sprachrohr Gottes werden (2 Chr 35:22)⁴³.

In der *Septuaginta* stellt man ein unterschiedliches Vorgehen fest. Bei der Nase hat man differenziert. Der Begriff $\eta\kappa$ wird in der *Septuaginta*, wenn von Gott die Rede ist, nie mit $\mu\kappa\tau\eta\rho$ wiedergegeben, sondern mit $\delta\rho\gamma\eta$, so z.B. in Num 12:9 und, wohl davon abhängig, in Jes 65:5 LXX. Auch dieser Rückbau körperlicher Konkretion ist keine Eigentümlichkeit der *Septuaginta*. In den Qumranschriften kommt das Stichwort „Nase“, auf Gott bezogen, nicht mehr vor. Die Funktion der Nase, das Riechen, ist in Gen 8:21 LXX erhalten geblieben: Und Gott roch den Wohlgeruch. Auch in Lev 3:11 ist noch die Wendung $\delta\sigma\mu\eta\ \epsilon\upsilon\omega\delta\acute{\iota}\alpha\varsigma$ gesetzt⁴⁴. Ähnliche Vorstellungen begegnen noch mehrfach im Jubiläenbuch und in

³⁹ Xenophanes, Frgm. B 15f. (Diels/ Kranz: 128).

⁴⁰ Aristobul, bei Euseb von Caesarea, *Praeparatio evangelica* 8,10,3.

⁴¹ Philo, *Immut.* 64; vgl. Philo, *De somniis* I 236f.

⁴² 2 Chr 6:15.20; 7:15.

⁴³ Dem Übersetzer von 1 Esdr 1:26 ging das zu weit. Er formuliert dann: „Er achtete nicht auf die Worte des Propheten Jeremia aus dem Munde des Herrn“.

⁴⁴ In 4QLev^b begegnet die Variante $\delta\sigma\mu[\eta\nu]\ \epsilon\upsilon\omega\delta\acute{\iota}\alpha\varsigma$ (Skehan/ Ulrich/ Sanderson 1992: 170).

Qumran⁴⁵. Weiter als die *Septuaginta* und Qumran gehen hier die aramäischen jüdischen Bibelübersetzungen, die Targumim: Sie vermeiden, so Christian Eberhart, das Motiv des „Geruchs der Beruhigung für JHWH“ (Eberhart 2014: 304f) überhaupt.

Dass Amos 6:8 im hebräischen Text von der $\psi\sigma\eta$ Gottes redet, ist im Judentum singulär; die *Septuaginta* hat abgeändert: $\kappa\alpha\theta' \ \epsilon\sigma\upsilon\tau\omicron\upsilon$ (Schart 2006: 165). Auch das Motiv der „Berührung Gottes“ in Sach 2:12 hat man abgeändert (Cimosa 1997: 96-97).

Ansonsten haben die Übersetzer der *Septuaginta* längst nicht jeden Anthropomorphismus getilgt. Ich will darin keine Inkonsequenz sehen. Wenn man eine Alternativfrage nicht entscheiden kann, sollte man erwägen, ob die Alternative, die man aufstellt, wirklich das Richtige trifft. Ich denke, in der *Septuaginta* war oft genug nicht der Anthropomorphismus das Problem, sondern die Frage, was sich ein Erzähler als Szene vorstellen konnte.

Die Redeweise von den Ohren Gottes blieb bei direkten Kommunikationsvollzügen wie in Num 14:28 erhalten. In TgOnq zu Num 14:28 ist die problematische Redeweise allerdings getilgt (Grossfeld 1988: 108). In Qumran begegnet die Rede von den Ohren Gottes nur mehr zweimal in der Gebetssprache, in 11Q05 XXIV 4 in der Wendung „Neige dein Ohr“, In 4Q434 Frgm 1.2 in dem Lobpreis „Er hat sein Auge geöffnet auf einen Niedrigen hin... und Hilferufe von Waisen hat Er gehört und sein Ohr hingeneigt.“⁴⁶ Jüdische Tradition ist hier also nicht völlig einheitlich.

Die Rede von den Augen Gottes begegnet in der Qumranliteratur manchmal in der Weitergabe der genannten deuteronomistischen Wendungen⁴⁷, manchmal in der Gebetssprache. So kann es heißen, dass das Auge Gottes beschützend über dem Beter, speziell über dem Niedrigen⁴⁸, oder über den Guten oder aber über Israel im allgemeinen steht⁴⁹. In den Psalmen Salomos hingegen fehlt die Ausdrucksweise „Augen Gottes“ völlig.

Vom „Mund Gottes“ ist in der Qumranliteratur nicht allzu häufig die Rede. Die Texte sind aber oft nur sehr fragmentarisch erhalten. Manchmal ist der Ausdruck „Mund Gottes“ auf die Wahrheit Gottes bezogen, der der Mensch entsprechen soll⁵⁰ und dem „die Verräter mit dem Mann der Lüge“ nicht entsprochen haben,

⁴⁵ Jub 6,4; 21,9; 1QM II 5, 11Q05 XVIII 10.

⁴⁶ Unklar ist 4Q413 Frgm. 1b,3.

⁴⁷ „...das Gute in deinen Augen“: 1QH IV 23; VIII 18; „das Böse in deinen Augen“: 1QH V 18; vgl. noch 4Q390 Frgm. 1,4,9.

⁴⁸ Ersteres 1QH X 31; letzteres 4Q434 Frg. 1 i 2f.

⁴⁹ Ersteres 11Q05 XVIII 14; letzteres 4Q369 Frg. 1 ii 3.

⁵⁰ 1QH XXII 9f.; 1QS IX 25.

„denn sie haben nicht gehört auf die Worte des Anweisers der Gerechtigkeit aus dem Mund Gottes.“⁵¹ Der Verweis auf den Mund Gottes dient hier dazu, den Selbstanspruch der Qumrangruppe in Worte zu fassen. In der apokalyptischen Literatur habe ich die Redeweise vom „Mund Gottes“ mindestens in äthHen, TestMos, syrBar und 4Esra nicht gefunden. In TgPs 18,9 ist die Redeweise ebenfalls vermieden. Dort heißt es: *he sent his anger like a burning fire that consumes before him; his rebuke burns at his utterance like coals of fire*. Generell ist im Targum Onqelos die Redeweise vom „Mund Gottes vermieden“ (Grossfeld 1988: 19). Zu Num 12:9 heißt es im Targum Onqelos: „As one speaks to another speaker, I converse with him“ (*ibid.*: 104).

2.4. Metaphorik für Gott

Gebetstexte im hebräischen Psalter verfügen über eine reich ausgestaltete Metaphorik für Gott. Er ist in gegenständlicher Metaphorik Fels, Sonne und Schild, in abstrakter Metaphorik Zuflucht und feste Burg, in personaler Metaphorik König, Richter, Heiland, Vater, Hirte. Sieht man sich die Gebetstexte der Chronikbücher an⁵², stellt man fest: In ihnen gibt es keine Metaphorik mehr. Im Buch Baruch ist lediglich der literarkritisch umstrittene Vers Bar 3:12 mit der Metapher „Quelle der Weisheit“ zu nennen. Insofern ist es nicht verwunderlich, dass in der *Septuaginta* Metaphorik reduziert wurde, vor allem, wenn es sich um gegenständliche Metaphorik handelt. Ausschlaggebend ist einmal der Realitätssinn: Zu einem Felsen und zu einem Schild kann man ist zum anderen theologische Korrektur: Gott ist nicht, auch nicht metaphorisch, die Sonne, denn er hat sie geschaffen. Abstrakte und personale Metaphorik hingegen sind in der *Septuaginta* noch eher erhalten geblieben.

Auch in der Literatur zeitgleich zur *Septuaginta* und nach der Septuaginta gibt es kaum mehr gegenständliche Metaphorik. Für die Metaphern „Fels, Zuflucht und Feste“ gibt es in Qumran gerade einmal zwei Belege⁵³, für die Metapher „Sonne“ überhaupt keinen. Zu ihr soll man auch nicht beten, wie 11QT 19/20 LV, 18 in Parallele zu Dtn 17:3 betont. Auch der Begriff „Schild“ wird in Qumran nicht mehr metaphorisch als Gottesprädikat gebraucht. In Teilen der Apokalypik, nämlich im äthiopischen Henoch und im Testament des Mose wie im syrischen Baruch und im Vierten Buch Esra fehlt solche gegenständliche Metaphorik vollkommen. Die *Septuaginta* findet sich mit ihrer Reduktion der gegenständlichen Metaphorik also in einem Trend, der auch für die sonstige antike jüdische Literatur ihrer Zeit zu beobachten ist.

⁵¹ 1QpHab II 1–3.

⁵² 1 Chr 16:8–36; 17:16–27; 29:10–19; 2 Chr 6:14–42.

⁵³ 1QH XVII 29; 4Q381 Frgm 24,7.

Bei Abstraktmetaphern ist der Fall anders; hier ist, gerade in den Psalmen, eine Häufung auch in der *Septuaginta* präsent. Ein Beispiel mag genügen. In Ps 17:3 begegnen καταφυγή, ρύσῃς, βοηθός, ὑπερασπιστής, κέρασ σωτηρίας μου. Diese Abstraktbegriffe, als Epiklesen in der griechischen Religion weitgehend unbekannt (Bons 2014: 46), werden auch in sonstiger frühjüdischer Literatur wie selbstverständlich gebraucht. In den Psalmen Salomos kehren die termini καταφυγή, ἔλις, ὑπερασπιστής, σωτήρ und ἀντιλήπτωρ (PsSal 16:4) wieder⁵⁴.

Personale Metaphern sind, auch auf den einzelnen Gläubigen bezogen, in der *Septuaginta* erhalten geblieben, wie sie auch in Sir 51,1–3 begegnen (König, Retter, Schützer, Helfer). In späterer jüdischer Literatur kann aber selbst bei ihnen teilweise reduziert oder kommentierend umgedeutet werden, wenn sie die Überlegenheit Gottes nicht zum Ausdruck bringen. Die Metapher „Hirte“, in der *Septuaginta* zu Ps 22,1 erhalten geblieben, wird in der nachfolgenden Literatur entweder, wie bei Philo, trotz der Berufung auf Ps 22, nicht auf den einzelnen Gläubigen, sondern auf das göttliche Weltregiment in Form der Erhaltung der Welt bezogen⁵⁵, oder aber, wie im Targum zu Ps 23 auf das Verhältnis zwischen Gott und Israel während der Wüstenwanderungszeit⁵⁶. In TgPs 80,2 steht statt „Du Hirte Israels, höre, der du Joseph hütetest wie Schafe“: „Listen, O Governor of Israel, you who lead the ark of Joseph like a flock!“ (Stec 2004: 156). In Qumran begegnet die Metapher „Hirt“, nicht auf Menschen bezogen, nur in 1Q34 Frg. 3 ii 8, allerdings erlaubt der schlechte Erhaltungszustand keine nähere Aussage über die Verwendung. Wieder ist ein analoger Rückbau zu konstatieren.

Bei der Metapher „Vater“ ist der Trend nicht ganz so einheitlich. Die Metapher wird mehrfach, z.B. im Testament des Mose (TestMos 4,2) oder bei Josephus, ausgeweitet in der Formulierung πατήρ πάντων⁵⁷. Der Aspekt der Weltüberlegenheit Gottes wird betont, der Aspekt der Fürsorge tritt zurück. Anders ist der Gebrauch in den Qumrantexten. Die Metapher kann hier Gott einerseits wie im Jubiläenbuch⁵⁸ als Vater Israels im Ganzen (so auch Jub 1:24; 2:19; 19:29), andererseits als Vater der Frommen bezeichnen; sie erscheint aber auch in der Gebetsanrede des einzelnen Gläubigen, im Bittgebiet 4Q372 I 16 und im Dankgebet 4Q460, 9 i 6⁵⁹, ähnlich wie in Sir 23,1.4.

⁵⁴ καταφυγή (PsSal 5:2; 15:1), ἔλις (PsSal 5:11; 15:1); ὑπερασπιστής (PsSal 7:7); σωτήρ καὶ ἀντιλήπτωρ (PsSal 16:4).

⁵⁵ Philo, Agr. 50.

⁵⁶ It is the Lord who fed *his people in the wilderness*.

⁵⁷ Zu Josephus (z.B. Ant I 230; II 252; IV 262) vgl. Popović (2014).

⁵⁸ Vgl. insgesamt van Ruiten (2014), mit Verweis auf Jub 1:24; 2:19; 19:29, wo mit Jakob jeweils Israel insgesamt gemeint ist.

⁵⁹ Vgl. insgesamt Doering (2014).

3. Die Darstellung biblischer Gestalten

Schon in den Chronikbüchern werden Tendenzen sichtbar, bei positiven Figuren der nachmosaischen Geschichte Israels deren Orientierung an der Thora, bei negativen deren Verfehlung daran aufzuzeigen (Kalimi 1995: 128). Auch der Verfasser des Buches Jesus Sirach hebt bei positiven Figuren an manchen Stellen die Treue zum Gott Israels und das heißt faktisch zu seinem Gesetz hervor. Er rühmt die Richter allgemein als Menschen, „deren Herz keine Unzucht trieb ... und die sich nicht vom Herrn abwandten“ (Sir 46:11 [13]). Von den Königen des Nordreichs nennt er nur Jerobeam I. (Sir 48:23), von den Königen des Südreichs nur David, Salomo (mit kritischer Wertung seines Lebensendes), Hiskia, und Josia. Das sind diejenigen Könige, die schon der Autor der Königebücher (mit Ausnahme Salomos) als sehr gut beurteilt hatte. In der *Septuaginta* begegnet das Phänomen verständlicherweise erst in den Übersetzungsteilen, die dem Pentateuch folgen. Einige der im Folgenden genannten Änderungen können schon im hebräischen Traditionsbereich erfolgt sein. Ich will diese Tendenzen an Josua, Samuel, Saul, David und den Propheten erläutern.

3.1. Josua

In den Chronikbüchern wird Josua nur kurz erwähnt, in 1 Chr 7:27. In der *Septuaginta* sind kleinere Änderungen im Bild Josuas gegenüber der hebräischen Vorlage festzustellen. Josua gilt nicht als Sohn Nuns – der Name einer ägyptischen Gottheit ist als Vaternamen für den Nachfolger Moses ungeeignet –, sondern als Sohn Naves (Jos 1:1LXX); vielleicht hat man schon im Hebräischen von נון zu נון geändert. Ferner baut Josua am Berg Gaibal eine Opferstätte aus unbehauenen Steinen⁶⁰; schließlich gilt er als „heilig“ (Jos 24:9 LXX), was seine Wahl durch Gott erklärt.

Das Bild Josuas im antiken Judentum ist sehr vielschichtig. In Qumran ist Josua als Moses Nachfolger präsent⁶¹. Wichtiger ist die Stilisierung in 4Q175,21, wo der Satz beginnt „Zu der Zeit, da Josua aufhörte, mit seinen Lobgesängen zu lobsingeln und zu preisen“ – mindestens ein solcher Psalm wurde ihm in der Tat in den Mund gelegt, nämlich in 4Q379. Die dort ebenfalls enthaltene Verfluchung derer, die Jericho wieder aufbauen, nimmt Jos 6:26 auf, wendet sie aber gegen die Hasmonäerfürsten (Avemarie 2013: 400f). Bei Josephus wird das Bild des erfolgreichen Feldherrn weitergetragen; im Liber Antiquitatum Biblicarum um 100 n. Chr. gilt Josua als Prophet, der das Volk zum Gesetzesgehorsam mahnt. Auf ihn berufen sich aber auch selbsternannte Messiasgestalten, die die Re-inszenierung der

⁶⁰ Jos MT = Jos 9:2a-bLXX, vgl. Dtn 27:5f.

⁶¹ CD V 4; 1Q22 I 12; 4Q378 Frgm. 22 I.

Heilsgeschichte betreiben und die Römer damit aus dem Lande jagen wollen (AveMarie 2013: 397-403).

3.2. *Samuel*

In den Chronikbüchern wird Samuel zu einem Nachkommen Levis gemacht, damit sein priesterlicher Dienst in Silo unanständig bleibt⁶². 1 Chr 18:17 korrigiert 2 Sam 8:18 MT: Davids Söhne sind nicht mehr Priester (als Nicht-Aaroniden hätten sie das nicht sein dürfen), sondern die „Ersten zur Seite des Königs“ (Kalimi 1995, 139). Jesus Sirach sagt von Samuel, er habe aus der Erde seine Stimme erhoben „um in einer Prophezeiung die Gesetzlosigkeit des Volkes zuzudecken“ (Sir 46:20 [23]; in der vorausgesetzten Erzählung 1 Sam 28 ist Saul allein der Schuldige). Dass Samuel die Gemeinde Israels nach dem νόμος κυρίου gerichtet habe (Sir 46:14), ist ein weiterer Hinweis auf die Thora-Zentrierung.

In jüdischer Tradition erfahren auch die Eltern Samuels, Elkana und Hanna, eine gewisse Stilisierung. Sie (1 Kgt 1:25) opfern korrekt (vgl. Lev 23:9-21); die Lesart begegnet auch in 4Q51. Samuel selbst wird als Nasiräer nach Num 6:3 gezeichnet (1 Kgt 1:11). Dass Samuel Priester ist, legt sich von 1 Sam 2:18 her nahe. Die *Septuaginta* geht noch nicht soweit wie die Chronik, seine familiäre Herkunft den erforderlichen Umständen anzupassen (s.o.). Wohl aber werden Bethel, Gilgal und Mizpa zu „Heiligtümern“ (1 Kgt 7:16). Samuel opfert korrekt (1 Kgt 9:24): Er opfert nicht den Fettschwanz, der nur für Dank- und Schuldopfer verwendet wird (Lev 3:9; 7:3).

Innerhalb der Qumranschriften findet sich in 4Q160 eine Neubearbeitung von Stoffen aus dem Ersten Buch Samuel, das auch die Gestalt Samuels betrifft. Der Text ist aber nur sehr fragmentarisch erhalten, so dass eine Korrelierung mit den Angaben der Chronikbücher oder der Samuelseptuaginta nicht möglich ist. 4Q160 beweist aber, dass man weiterhin Interesse an der Gestalt Samuels hatte.

3.3. *Saul*

In den Chronikbüchern wird Sauls Tod mit „Untreue“ gegenüber Gott und zusätzlich mit der Befragung der Wahrsagerin von Aen-Dor (vgl. 1 Sam 28) begründet (1 Chr 10:13); bis in die Wahl der Verben שאל und דרש hinein ist Dtn 18:9-12 leitend⁶³. In der *Septuaginta* wird Saul weder positiv noch negativ stilisiert. Wichtiger ist, dass sich später auch ein Bild Sauls entwickelt, das nicht nur negativ ist. In 4Q252 Frgm. 1 iv 2 wird ohne negative Wertung berichtet, dass Saul den Gegner Amalek geschlagen hat. Sauls Tat wird als Erfüllung von Dtn 25:19 gewertet, ohne dass der unvollständige Gehorsam nach 1 Sam 15 erwähnt wird.

⁶² 1 Chr 6:7-13; 18-23; vgl. Kalimi (1995: 138).

⁶³ Auch Manasses Vergehen wird im Einzelnen nach Dtn 18:9-12 geschildert: er hielt Totenbeschwörer und Wahrsager (2 Chr 33:2, 6). Vgl. Kalimi (1995: 117).

Nur so ist es denkbar, dass die Eltern des größten christlichen Apostels unter den Nichtjuden ihrem Sohn diesen Namen gegeben haben.

3.4. David

Die Stilisierung Davids beginnt bereits in den Chronikbüchern. Nach einem Sieg über die Philister lässt David die Götterbilder nicht mitnehmen (2 Sam 5:21), sondern sie gemäß der Vorschrift Dtn 7:25 verbrennen (1 Chr 14:12). David gilt als Vorbild der Gesetzestreue (2 Chr 7:17); negative Züge des Davidbildes (Bathseba-Affaire; Aufstand Absaloms) werden eliminiert. Bei David wird in 1 Chr 17:16LXX als von Gott „geliebt“ bezeichnet, die Ewigkeit seiner Dynastie wird betont. Zusätzlich gilt er als derjenige, der im Voraus die Ordnungen für den Kult am Tempel festgelegt hat. In 1 Chr 21:8 LXX ist nicht mehr von Davids „Schuld“, sondern von seiner „Schlechtigkeit“ die Rede, was eine Entlastung darstellt (κακία meint weniger die innere Haltung als das äußere Ergebnis einer Handlung).

Im Buch Jesus Sirach wird auf seinen Sieg über Goliath verwiesen, wofür ihm Gott die Hand gestärkt hat, auf seine Dankbarkeit Gott gegenüber und auf seine Tätigkeit im Zusammenhang mit der Ordnung des Kultes. Seine Verschuldung an Bathseba und Uria aufgrund von 2 Sam 12:13 als „vergeben“ bezeichnet (Sir 47:11[13]), der Vorfall jedoch nicht im einzelnen erzählt.

In der *Septuaginta* wird bei der Darstellung Davids die Vorstellung vermieden, dass es in seinem Haus Teraphim gegeben kann (1 Sam 19:13, 16); so wird das Wort durch κενοτάφια, Mumienkästen, ersetzt. In der Namensliste der Helden Davids heißt der erste wohl Ιεσβααλ (2 Kgt 23:8 Ant); der Masoretische Text und die kaige-Rezension haben den Namensbestandteil βααλ getilgt.

In Qumranschriften wird David einmal, in 11Q05 XXVII 2–11, als weise und als Verfasser von Psalmen benannt; er habe Lieder⁶⁴ für alle Tage des Jahres, speziell 52 Lieder zum Sabbatopfer, jeweils für den Monatsanfang Lieder geschrieben – alles durch die ihm von dem Höchsten gegebene Gabe der Prophetie. Den Psalmen Davids wird in 4Q397, Frgm. 14-21, 10 ähnliche Dignität wie der Thora und den Büchern der Propheten zugesprochen. David gilt als „Gnadenmann“ (4Q398 Frgm. 14 ii 1). In 1QM XI,2 wird darauf verwiesen, dass er auf Gott vertraut hat, als er Goliath schlug, nicht auf Speiß oder Schwert – der theologisch zentrale Satz 1 Sam 17:45 wird aufgenommen. Davids Bluttat an Uria ist immerhin noch in CD V 5 und 4Q398 Frgm. 14 ii 2 Gegenstand der Erinnerung.

In 1 Makk 2:57 wird an David allgemein die Frömmigkeit gerühmt; er ist eingerückt in die Reihe der Vorbilder, die die Angesprochenen zum Eifer für die Thora motivieren sollen.

⁶⁴ In 4Q177 III 7; XI 7 werden Ps 11 und Ps 6, in 11Q13 II 10 wird Ps 82:1 auf David als Verfasser zurückgeführt.

3.5. Die Autorität der Propheten

In den Chronikbüchern werden, anders als in den Königebüchern, Jesaja und Jeremia erwähnt, nicht aber Ezechiel, auch nicht einer der Zwölf sog. Kleinen Propheten.

Faktisch ebenfalls der Orientierung Israels an der Thora dient das Motiv der Autorisierung des Propheten. Man betont ähnlich wie zu Mose auch zu den Propheten, dass sie Gottes Wort verkündigen, nicht ihr eigenes. Eine solche Autorisierung erfolgt in Amos 5:1⁶⁵; Zeph 3:16a⁶⁶; Jer 1:1⁶⁷; 45:27⁶⁸; Ez 12:7⁶⁹. In der Übersetzung der Chronik werden aus den Sehern ebenfalls Propheten⁷⁰; der Übersetzer gliedert sie somit in sein Prophetenbild ein. Die entsprechenden Änderungen mögen schon im hebräischen Traditionsbereich erfolgt sein; die *Septuaginta* ist hier wohl Zeuge, aber nicht Urheber eines Prozesses. Das entspricht dem, wie man im 2. Jhdt. vor Christus die Propheten als Mahner zur Umkehr verstanden hat. Das zeigt schon die häufige Bezeichnung „Knechte Gottes“ für die Propheten in der jüdischen Literatur des 2. Jdhts⁷¹.

4. Zusammenfassung

Die Heiligkeit Gottes zieht Veränderungen nach sich, die eben diese Heiligkeit noch stärker betonen, aber den Eindruck seines willkürlichen Handelns vermeiden wollen. Manchmal hat die Heiligkeit Gottes als Kategorie Vorrang vor der Heiligkeit der Texte. Umgekehrt hat die Heiligkeit der Texte gerade bei den Übersetzungsteilen der *Septuaginta*, die sehr an der Ausgangssprache orientiert sind, Vorrang vor der sich aufdrängenden Tendenz, die Aussagen über Gott so zu verändern, dass seine Heiligkeit, seine Transzendenz und seine Güte besser gewahrt bleiben.

Biblische Gestalten werden zunehmend nach ihrer Nähe oder Distanz zur Thora des Mose gezeichnet.

Der Zweck solcher literarischer Umgestaltung und Neugestaltung historischer Tradition dürfte im Didaktischen zu suchen sein: Innerhalb der religiösen

⁶⁵ λόγος κυρίου statt דבר הוֹא.

⁶⁶ In Zeph 3:16a wird יאמר als Aktiv, nicht als Passiv gelesen, κύριος wird ergänzt, um die Aussage eindeutig zu machen (Kim 2012: 165).

⁶⁷ Stipp (2012: 244): das ist schon in der hebr. Phase erfolgt, gegen Vonach (2011, 2712), der das erst dem griechischen Traditionsbereich zuschreiben will.

⁶⁸ λόγος κυρίου statt דבר.

⁶⁹ In Ez 12:7 steht ἐνετείλατό μοι (Gott als aktives Subjekt) statt passiv „wie mir geboten worden war“.

⁷⁰ 2 Chr 16:7.10; 19:2; 29:30; 35:15. Vielleicht ist 1 Sam 9:9b dafür verantwortlich: „Die man jetzt Propheten nennt, die nannte man vorher Seher.“

⁷¹ Bar 2:24; Dan 9:6; IQS I 3; 4Q166 II 5; 4Q390 Frgm. 2 I 5.

Erziehung sollen makellose Vorbilder zur Nachahmung anspornen, perhorreszierte Gestalten abschrecken. Das weist auf ein Gefühl der potentiell stetigen Bedrohung jüdischer Identität durch nichtjüdische Lebensart seitens der für die Erziehung sich verantwortlich führenden Schichten hin.

BIBLIOGRAPHIE

- Albrecht, Felix, 2014, „Dominus Deus, Pater Omnipotens. Die göttlichen Verheißungen von 2 Kor 6,16-18“, in *The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity*, ed. Felix Albrecht/ Reinhard Feldmeier (Themes in Biblical Narrative 18), Leiden/ Boston: Brill, 277-292.
- Avemarie, Friedrich, 2013, „Josua – Jesu Namenspatron in antik-jüdischer Rezeption“, in ders., *Neues Testament und frühbrabbinisches Judentum. Gesammelte Aufsätze*, ed. Jörg Frey/ Angela Standhartinger (WUNT 316), Tübingen: Mohr Siebeck, 395-405.
- Bons, Eberhard, 2014, „Die Rede von Gott in den Psalmen^{LXX}“, in ders., *Textkritik und Textgeschichte. Studien zur Septuaginta und zum hebräischen Alten Testament* (FAT 93), Tübingen: Mohr Siebeck, 31-50.
- Cimosa, Mario, 1997, „Observations on the Greek Translation of the Book of Zechariah“, in *IX Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Cambridge 1995*, ed. Bernard A. Taylor (SBL.SCS 45), Atlanta, GA: Scholars Press, 91-108.
- Daniel, Suzanne, 1966, *Recherches sur le Vocabulaire du Culte dans la Septante* (Études et commentaires 61), Paris: Librairie C. Klincksieck.
- Diels, Hermann/ Kranz, Walther, 2004, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. Herausgegeben von Walther Kranz, Unveränderte Neuauflage 2004 (= 6. Aufl. 1951), Hildesheim: Weidmann.
- Doering, Lutz, 2014, „God as Father in Texts from Qumran“, in *The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity*, ed. Felix Albrecht/ Reinhard Feldmeier (Themes in Biblical Narrative 18), Leiden/ Boston: Brill, 107-135.
- Dogniez, Cécile, 1997, „Le Dieu des armées dans le Dodecapheton: quelques remarques sur une initiative de traduction“, in *IX Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*, ed. Bernard A. Taylor (SCSt 45), Atlanta: Scholars Press, 19-36.
- Dörrie, Hermann, 1974, „Zur Methodik antiker Exegese“, *ZNW* 65, 121-138.
- Eberhart, Christian, 2014, „Beobachtungen zu Opfer, Kult und Sühne in der Septuaginta“, in *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption*, ed. Wolfgang Kraus/ Siegfried Kreuzer (WUNT 325), Tübingen: Mohr Siebeck, 297-314.

- Fabry, Heinz-Josef, 2012, „Der Beitrag der Septuaginta-Codices zur Kanonfrage“, in *Die Septuaginta – Entstehung, Sprache, Geschichte*, ed. Siegfried Kreuzer/ Martin Meiser/ Marcus Sigismund (WUNT 286), Tübingen: Mohr Siebeck, 582-599.
- Feldmeier, Reinhard, 2014, „Der Höchste‘. Das Gottesprädikat Hypsistos in der paganen Religiosität, in der *Septuaginta* und im lukanischen Doppelwerk“, in *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption*, ed. Wolfgang Kraus/ Siegfried Kreuzer (WUNT 325), Tübingen: Mohr Siebeck, 544-558.
- Grossfeld, Bernard, 1988, *The Targum Onqelos to Leviticus and The Targum Onqelos to Numbers Translated, with Apparatus, and Notes* (The Aramaic Bible 8), Wilmington: M. Glazier.
- Kalimi, Isaac, 1995, *Zur Geschichtsschreibung des Chronisten. Literarisch-historiographische Abweichungen der Chronik von ihren Paralleltexen in den Samuel- und Königsbüchern* (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 226), Berlin/New York: de Gruyter.
- Kim, Jong-Hoon, 2012, *Text und Übersetzung des griechischen Zephanjabuches*, in *Die Septuaginta – Entstehung, Sprache, Geschichte*, eds. Siegfried Kreuzer/ Martin Meiser/ Marcus Sigismund (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 286), Tübingen: Mohr Siebeck, 155-166.
- van der Kooij, Arie, 2003, „The Septuagint of Zechariah as Witness to an Early Interpretation of the Book“, in *The Book of Zechariah and its Influence*, ed. Christopher M. Tuckett, Aldershot/Burlington: Ashgate, 53–64.
- van der Kooij, Arie, 1997, „Zur Theologie des Jesajabuches in der Septuaginta,“ in *Theologische Probleme der Septuaginta und der hellenistischen Hermeneutik*, ed. Henning Graf Reventlow (VGWTh 11), Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 9-25.
- Kreuzer, Siegfried, 2008, „Papyrus 967‘ Bemerkungen zu seinen buchtechnischen, textgeschichtlichen und kanongeschichtlichen Bedeutung“, in *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten: Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.-23. Juli 2006*, ed. Martin Karrer/ Wolfgang Kraus (WUNT 219), Tübingen: Mohr Siebeck, 64-82.
- Pola, Thomas, 2008, „Von Juda zu Judas. Das theologische Proprium von Sach 14,12-21 LXX“, in *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten*, ed. Martin Karrer/ Wolfgang Kraus (WUNT 219), Tübingen: Mohr Siebeck, 572-580.
- Popović, Mladen, 2014, „God the Father in Flavius Josephus“, in *The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity*, ed. Felix Albrecht/ Reinhard Feldmeier (Themes in Biblical Narrative 18), Leiden/ Boston: Brill, 181-197.
- Röd, Wolfgang, 1998, *Die Philosophie der Antike*, Bd. 1: *Von Thales bis Demokrit*, München: Beck.

- Rösel, Martin, 2001, „Die Septuaginta-Version des Josuabuches“, in *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel*, ed. Heinz-Josef Fabry/ Ulrich Offerhaus, BWANT 153, Stuttgart: Kohlhammer, 197-211.
- Ruiten, Jacques T.A.G.M. van, 2012, *Abraham in the Book of Jubilees. The Rewriting of Genesis 11:26-25:10 in the Book of Jubilees 11:14-23:8* (JSJ.S 161), Leiden/ Boston: Brill.
- Ruiten, Jacques van, 2014, „Divine Sonship in the Book of Jubilees“, in *The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity*, ed. Felix Albrecht/ Reinhard Feldmeier (Themes in Biblical Narrative 18), Leiden/ Boston: Brill, 85-105.
- Schart, Aaron, 2006, „The Jewish and the Christian Greek Versions of Amos“, in *Septuagint Research. Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures*, ed. Wolfgang Kraus/ R. Glenn Wooden (SBL.SCS 53), Atlanta: Society of Biblical Literature, 157-177.
- Schart, Aaron/ Dafni, E.G., 2011, „Amos“, *Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, Band II: Psalmen bis Daniel, M. Karrer/ W. Kraus (eds), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Sekhan, Patrick W./ Ulrich, Eugene/ Sanderson, Judith E. (eds.), 1992, *Qumran Cave 4 IV: Palaeo-Hebrew and Greek Biblical Manuscripts* (DJD 9), Oxford: Clarendon.
- Stec, David M., 2004, *The Targum of Psalms, Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes* (The Aramaic Bible 16), London/ New York: M. Glazier.
- Stipp, Hermann-Josef, 2012, „Gottesbildfragen in den Lesartendifferenzen zwischen dem masoretischen und dem alexandrinischen Text des Jeremiabuches“, in *Text-Critical and Hermeneutical Studies in the Septuagint*, Johann Cook/ Hermann-Josef Stipp (eds), Leiden/ Boston: Brill, 237-274.
- Talshir, Zipora, 2001, „Several Canon-Related Concepts Originating in Chronicles“, *ZAW* 113/ 3, 386-403.
- Vonach, A., 2011, „Jeremias“, in *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare. Band II: Psalmen bis Daniel*, M. Karrer/ W. Kraus (eds), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2696-2814.
- Witte, Markus, 2015 „Theologien im Buch Jesu Sirach“, in ders., *Texte und Kontexte des Sirachbuchs. Gesammelte Studien zu Ben Sira und zur frühjüdischen Weisheit* (FAT 98), Tübingen: Mohr Siebeck, 59-82.
- Wolff, Hans Walter, ²1975, *Dodekapropheten 2: Joel und Amos* (BK AT XIV/2), Neukirchen: Neukirchener Verlag.

EARLY PRINTED CYRILIC LITURGICAL TETRAEVANGELIA ISSUED IN THE LANDS OF 16TH CENTURY MEDIEVAL ROMANIA. GENERAL CHARACTERISTICS AND MENOLOGIA ANALYSIS*

Jerzy OSTAPCZUK
Christian Theological Academy in Warsaw
j.ostapczuk@chat.edu.pl; jostap@wp.pl

Abstract The subject of this research is the general characteristics (typographical, textual, and compositional) and the analysis of the commemorations of saints and feasts present in the Menologia of the Romanian-Bulgarian Tetraevangelia issued in the 16th century. The study was based on all liturgical Gospel Books issued before 1800, with particular attention drawn to all Early printed Cyrillic liturgical Tetraevangelia issued in the lands of medieval Romania, *i.e.* nine extant copies.

Different textual classifications of all Romanian Gospel editions into groups and subgroups were presented based on the text readings revealed in several Gospel fragments, prefaces to the Gospels and Chapter Titles. A textual analysis of Menologia focused on the number of days in the twelve months, the presence or absence of saints and feasts, and verbatim correspondence of commemorations' names, served as another way for the textual and liturgical classification of these nine extant Romanian-Bulgarian Tetraevangelia. The tables present the most convincing examples for all conceivable classifications. A full list of all the commemorations present in the Menologia of eight extant Romanian-Bulgarian early printed Cyrillic liturgical Tetraevangelia, as well as of all missing ones, are also presented in this publication.

Keywords: Medieval Romania, early printed books, Cyrillic, Tetraevangelion, Gospel, Menologion.

1. Early printed Cyrillic Tetraevangelia – introduction

The Gospel, as one of the most important books for Christians, has been present in various literary traditions from the very beginning. Due to the type of source in which it was recorded, it is divided into two groups. The first one (represented by manuscripts, *i.e.*, handwritten sources) serves as an older and primary testimony. The second group (considered younger because of the many filiations with manuscripts)

* This article has been written under the research project financed by the National Science Centre (Poland). Decision number: UMO-2020/37/B/HS1/01658.

is reflected in early printed books, *i.e.*, publications issued before the end of the 18th century¹. These two traditions are very closely related and have much in common.

The four Gospels were part of different book types (Ostapczuk 2016: 131–143). Volumes, the main body² of which was the Gospel texts, are usually divided into two main categories: lectionaries and tetraevangelia. The first one is composed of excerpted Gospel pericopes, *i.e.*, liturgical fragments, arranged according to the church calendar in the order they should be read. The second category contains the continuous text of the four Gospels in its well-known order (*i.e.*, Matthew, Mark, Luke, and John) with an integral addition containing liturgical rubrics (*i.e.*, information on the recitation of Gospel pericopes for different church services during the church year) attached usually at the end. Lectionaries or tetraevangelia have prevailed in different timespans of the Church Slavonic tradition³. Glagolitic and Cyrillic manuscripts attest the existence of both categories of Gospel books, while Cyrillic early prints clearly point to the salience of the second type, *i.e.*, the tetraevangelion.

The prevalence of tetraevangelia among early printed Cyrillic Gospel editions has been proven by statistics based on the records provided in early prints' catalogues⁴. In a three-hundred-year tradition⁵ of Cyrillic early printing, the following number of various book types with Church Slavonic Gospel texts were published⁶:

- Lectionaries – 4⁷,
- Bibles – 18,
- New Testaments with Psalms – 13,
- New Testaments – 38,

¹ The year 1800 has been accepted in most of the countries, but there are some that have set another date (Nemirovskij 2007: 698; Petrov 2015: 59; Petrov 2021: 45).

² The four Gospel books also constituted a considerably small part of the New Testament or Bible.

³ See: Žukovskaja (1976: 355-366); *Svodnyj katalog XI-XIII* (1984); *Evangelie ot Ioanna* (1998: 17 {1st pagination} and 55-82 {3rd pagination}); Alekseev (1999: 22); Garzaniti (2001: 517-584); Ostapczuk (2010: 89-114); Ostapczuk (2011: 91); Ostapczuk (2013: 137).

⁴ For the list of 29 catalogues that served as a basis for statistical data see Ostapczuk (2013: 139 {footnote No 42}).

⁵ The period is almost three-hundred-years long. It begun in 1512, when the first Tetraevangelion was published, and ended in 1800.

⁶ Ostapczuk (2013: 137-164); Ostapczuk (2020: 201 {footnote No 5}).

⁷ There are only four early printed Cyrillic lectionaries known. Three of them are Apostle-Gospel Sunday lectionaries. They were issued in 1620 in Uherce, 1640 in Luck and 1706 in Lviv. The only full Gospel lectionary was issued in 1707 in Kyiv. All of them were printed in the Ukrainian lands. For more information on Cyrillic early printed Lectionaries, see Ostapczuk (2013: 155-164).

– Liturgical Tetraevangelia – 110.

It is the Tetraevangelion that was the most often published in this timespan. Lectionaries, Bibles, and New Testaments (sometimes with the Book of Psalms) appeared only on the territories inhabited by the Eastern Slavs⁸. The texts have entered the publishing circuit almost one century after Schweipolt Fiol had issued the first early printed Cyrillic book in Cracow in the last decade of the 15th century⁹. The appearance of printed Tetraevangelia, in comparison to the aforementioned four, less frequently issued book types, is not so limited in terms of time and territories. Liturgical Gospel books, a necessary element of Orthodox worship, were always in relatively high demand. As a sign of Christ's presence, one copy was always kept on the altar in Orthodox churches and was used by the clergy during the most important services, *i.e.*, liturgies and other celebrations (baptisms, weddings, funerals, etc.)¹⁰. The establishment of a parish church or monastery was always closely related to equipping it with a liturgical Gospel book. These facts explain the central role of the Gospel in the Orthodox Church and the publishers' considerable interest in printing Gospels for their use in services.

An early printed Cyrillic Tetraevangelion was issued for the first time in Church Slavonic 20 years after Fiol's first paleotype went out of press. This took place in 1512 in Târgoviște, the capital of Wallachia, located in the eastern part of Muntenia. This Tetraevangelion was issued in Cyrillic alphabet in the Middle-Bulgarian recension of the Church Slavonic. From then up to the end of the 18th century, Cyrillic liturgical Tetraevangelia were issued 110 times. During this time span, they were printed in the lands of medieval Romania (principalities of Wallachia and Transylvania), Serbia, Moscow, Vilnius, Lviv, Kyiv and Pochaiv. Three recensions of the Church Slavonic language were used: Middle-Bulgarian (in 11 editions, two of which are lost), Serbian (in 3 editions) and East Slavonic (in all remaining editions). Sixteen Gospels were issued in the 16th century, thirty-one in the 17th century and sixty-three in the 18th century.

⁸ Historical circumstances must be considered here, especially the Ottoman occupation of some of the lands inhabited by the Orthodox.

⁹ Schweipolt Fiol was the first to use a printing press for production of books in Cyrillic alphabet. He worked in Cracow and published four books: Octoechos (1491), the Book of Hours (1491), the Lenten Triodion (1493) and the Pentecostarion (1493). See Petrov (2021: 74).

¹⁰ Usually only one fragment from the Gospel is read during a service. Only on special feasts, such as Good Friday, more than one Gospel fragment may be read. Some pericopes consist of several Gospel fragments, sometimes even from different Gospels.

Early printed Cyrillic Tetraevangelia in the lands of medieval Romania were printed only in the 16th century. The Middle-Bulgarian recension of the Church Slavonic was used in all of them. The following eleven¹¹ editions were issued in:

- 1) 1512¹² in Târgoviște by Monk Makarije¹³,
- 2-3) 1546 and 1551–1553¹⁴ in Sibiu by Filip Pictor Moldoveanu (the Moldavian),
- 4) 1562 in Brașov by Deacon Coresi with Dyak Tudor,
- 5) 1565 in Brașov by Dyak Kalin,
- 6) 1577¹⁵ in Brașov by Deacon Coresi,
- 7) 1579 in Brașov (or Sebeș) by Deacon Coresi with Manuil,
- 8) 1579 in Alba Iulia (Bălgrad) by Dyak Lorinț,
- 9-10) 1582 and after 1582¹⁶ at the Monastery of St. John the Baptist (Plumbuita on the River Colentina, now in Bucharest) by Hieromonk Lavrentie,
- 11) 1583 in Brașov (or Sebeș) by Deacon Coresi with Manuil.

Two out of these eleven Romanian-Bulgarian Gospel editions are now considered lost, namely the fifth¹⁷ and sixth editions mentioned in the list presented above. The first lost Tetraevangelion, which was issued in 1565 in Brașov by Dyak Kalin¹⁸, was a mere reissue (Deletant 1975: 166; Munteanu 2012: 21) of the first

¹¹ There are also sometimes other editions mentioned, as Tetraevangelia published in Târgoviște by Dimitrie Liubavici in 1546-1555 (Munteanu (2012: 18) or in 1570 by Dyak Lorinț (Munteanu 2012: 21).

¹² For the edition of the text, see Miklas (1999).

¹³ Quite often he is believed to be the same person who had previously worked in Cetinje (contemporary Montenegro) and, after the fall of the Principality of Zeta to the Turks in 1499, fled via Venice to Wallachia, where he started his printing activity. For more information, see: Mârza (2004: 54–55), Nemirovskij (2008: 115-125); Eșanu/ Eșanu (2015: 21–23); Croitoru (2021: 38).

¹⁴ On the printing date of this bilingual Gospel edition see: Gheție/ Mareș (1985: 337); Demény/ Demény (1986: 303); Mareș (1990: 238–239). For the edition of the text, see ES 1971.

¹⁵ Pr. V. Oltean dates this Gospel edition back to the year 1574; to illustrate it, he published the photo from the Tetraevangelion issued by hieromonk Lavrentie printed in 1582 (Oltean (2019: 148).

¹⁶ For a detailed typographical characteristic of these two Gospel editions see Demény/ Demény (1986: 117-120).

¹⁷ Two Tetraevangelion copies kept at the National Library of Russia in Sankt Petersburg are sometimes described as the Gospel edition issued in 1565 in Brașov by Dyak Kalin (Demény/ Demény (1986: 186-187, 196-197). See also Oltean (2019: 251).

¹⁸ Atanasov (1971: 418); Borsari *et al.* (1971: 236, no 204); Demény/ Demény (1986: 137-138); Guseva (2003: 1205); Petrov (2015: 131); Petrov (2021: 109); Croitoru (2021: 48).

Gospel edition by Coresi, with the only differences in its afterword¹⁹, which contains information about the printer and the date of issue. In the absence of additional evidence, nothing certain can be said about the second lost Tetraevangelion²⁰.

There were only three Serbian Gospel editions issued in the 16th century: in Rujno (1537), Belgrade (1552) and Mrkšina Crkva (1662), and four East Slavonic Tetraevangelia that were printed three times in Moscow in 1553/54, 1558/59 and 1563/64, and once in Vilnius in 1575. Considering the number of Gospel editions in the Church Slavonic Language dating back to the 16th century²¹, the typographic output of medieval Romania should be regarded as abundant, making a great contribution to the Cyrillic Gospel printing.

This is also attested by the fact that the first-ever printed Cyrillic Tetraevangelion issued in Târgoviște in 1512 is treated as the prototype and model for subsequent Cyrillic Gospel²² editions²³ printed by the Romanians²⁴ and the Serbians. All these further South Slavonic Cyrillic Tetraevangelia, despite their various recensions, are considered to be mirror images of the 1512 edition. They were printed with a few or no textual changes and all varied more in their typographic characteristics (Erich 2003: 92-94; Voznesenskij 2016: 39-40). The first and second Serbian Gospel²⁵ editions are considered exact copies of the Târgoviște Gospel (Demény/ Demény 1986: 51-54; Erich 2003: 99-100; Nemirovskij 2008: 433). The Tetraevangelion printed in 1546 in Sibiu is also thought to be a mere

¹⁹ For the textual analysis of afterwords of early printed Cyrillic Tetraevangelia issued in 1562 and 1565, see: Korneeva-Petfulan (1927: 191); Demény/ Demény (1986: 192); Oltean (2019: 101-103, 122-123); Ostapczuk (2022b: 14-15).

²⁰ Borsa *et al.* (1971: 374-385, No 375); Deletant (1975: 173); Guseva (2003: 1205, No 6); Oltean (2019: 252).

²¹ Due to the historical-political situation in the 17th and 18th centuries, there were no Cyrillic Gospels printed in Serbia, Montenegro or in the territories of medieval Romania. During these two centuries, Tetraevangelia were only issued in Eastern Slavic areas, *i.e.*, contemporary Russia, Ukraine, Lithuania, and Belarus.

²² All early printed books issued by monk Makarije influenced the Romanian printing tradition (Erich 2003: 98-101).

²³ Mano-Zisi (1988: 244); Erich (2003: 99); Nemirovskij (2008: 433); Polimirova (2011: 218); Ivanova (2013: 28-29); Voznesenskij (2016: 39-40); Eșanu/ Eșanu (2015: 22); Eșanu/ Eșanu (2021: 110).

²⁴ Monk Makarije copied the traditions of manuscripts' ornamentation famous in Moldova and Wallachia (Erich 2003: 86-91).

²⁵ The third Serbian Gospel edition issued in 1562 in Mrkšina Crkva is treated as a reprint of the second Serbian Tetraevangelion issued in 1552 in Belgrade.

reissue of the 1512 Gospel edition²⁶, although with some editorial changes²⁷. The same is assumed for all South Slavonic Tetraevangelia issued in the second half of the 16th century. The Tetraevangelion printed in 1562 by Deacon Coresi together with Dyak Tudor is considered one of the most consistent and faithful reproductions of the Târgoviște Gospel (Demény/ Demény 1986: 135; Voznesenskij 2016: 41). Therefore, the first early printed Cyrillic Tetraevangelion, very popular in the northern and southern area of Danube (Eșanu/ Eșanu 2014: 337-402; Eșanu/ Eșanu 2015: 27, 63), can be unquestionably regarded as *editio princeps* (Demény 1971: 90; Stabile 2019-2020: 84), as it served not only as the first but also the best example of typographical production for all the following Romanian-Bulgarian and Serbian Gospel editions.

The importance of the Târgoviște Tetraevangelion is also attested by the fact that just twenty years after it went out of the press, it was used as the source for the Gospel manuscript. Its copy is now kept at the Library of the Romanian Academy in Bucharest under call number 503 (Panaitescu 2003: 338-340).

The Church Slavonic Tetraevangelion has its own long history. By the end of the 15th century, the tradition of texts that had to be included in the liturgical Gospels had been already formed²⁸. In nine Romanian-Bulgarian Gospel editions, the following main components can be distinguished²⁹:

- the four Gospel books (Matthew, Mark, Luke, and John), preceded by Chapter Titles and Prefaces of Bl. Theophylact,
- an appendix with liturgical rubrics, *i.e.*, information about the feasts and veneration of saints and sacred events for the whole liturgical year, which is usually divided into two main sections: the Synaxarion – corresponding to the movable liturgical year (always starting with the Resurrection), and the Menologion – corresponding to the fixed liturgical year (always starting with September),
- an afterword³⁰ placed at the end of a volume, *i.e.*, a short additional text comprising data on the year and place of publication, sometimes containing extra

²⁶ Demény/ Demény (1986: 58-60, 134-135, 276); Mârza (2004: 56); Nemirovskij (2007: 771); Stabile (2019: 63); Stabile (2019-2020: 84); Eșanu/ Eșanu (2015: 22); Eșanu/ Eșanu (2021: 110); Croitoru (2021: 45).

²⁷ Stabile (2019: 64-65); Croitoru (2021: 45); Eșanu/ Eșanu (2021: 112). Some texts (for instance in Preface of Bl. Theophylact to the Gospel of John) in this Gospel edition issued in 1546 in Sibiu were also omitted. See Stabile (2019: 64).

²⁸ For the detailed list of all texts included in Gospel manuscripts see: Dogramadžieva (1993a: 3-21); Dogramadžieva (1993b: 22-30).

²⁹ For the list of all component parts in the first Cyrillic Tetraevangelion see Nemirovskij (2008: 474-483).

³⁰ This text located at the beginning of a volume is called a foreword. These texts, *afterwords* and *forewords* are called *anagraphs*.

geographical and bibliographical information about the printers, as well as other details.

The content of the nine Romanian-Bulgarian Gospel paleotypes is, with one exception, identical.

In the times of manuscripts, there was a tradition of incorporating framed portraits of Evangelists in the size of a full page. They were usually depicted seated and writing, with their symbols above or next to them. These portraits were located on the pages opposite the beginning of the corresponding Gospels³¹.

The only Romanian-Bulgarian³² and the first³³ Tetraevangelion that has incorporated portraits of the four Evangelists is the edition issued in 1546 in Sibiu by Philip Pictor, the Moldavian (Voznesenskij 2016: 42). However, these unusual and unique³⁴ pictures³⁵, with a height equal to several-lines of text in this edition³⁶ that show only the Evangelists' torsos and their symbols, were printed in different places in three cases. They are on the pages opposite the end of the Preface of Bl. Theophylact (in the Gospel of Matthew) or where this text ends (in the Gospels of Mark and John). Only the portrait of St. Luke the Evangelist is printed on the page opposite the beginning of its Gospel³⁷. It is placed in its lower part, below the silhouette of Jesus Christ enthroned (in Majesty) with the text **НА ПРѢСТОЛѢ БЕШЕ ХСѢ СЪ ѠЦЕ^Ѡ И ДХО^Ѡ ВЪСА ИСПЪЛНѢА НЕОПИСАНЕ** and with **ІС ХС НИ КА** monograph along with the printer's device³⁸. The same portrait of Jesus Christ enthroned is also printed on the pages opposite the beginning of the Gospels of Matthew and Mark³⁹. On the page that precedes the Gospel of Matthew, below the silhouette of Jesus Christ enthroned, the coat of arms of Sibiu⁴⁰ also appears (see: *Photo No 1*)⁴¹. However, the page opposite to the Gospel of John was left blank.

³¹ The beginning of a Gospel was marked with decorated headpiece. One of them, see: Eșanu/ Eșanu (2021: 110).

³² The first East Slavonic Tetraevangelion with portraits of the Evangelists in the size of a full page was issued in Vilnius in 1575 at the Mamonich Printing House.

³³ Erich (2003: 94); Nemirovskij (2007: 772).

³⁴ Erich (2003: 94); Nemirovskij (2007: 771); Eșanu/ Eșanu (2021: 110).

³⁵ All portraits of the Evangelists with the coat of arms of Sibiu and Moldova and headpieces, see Escedy (2004: 305-307).

³⁶ The height of Matthew's portrait equals the height of six-lines of text.

³⁷ See Erich (2003: 94); Eșanu/ Eșanu (2019: 19).

³⁸ In the past, the printer's device was sometimes mistakenly deciphered as Миррофанъ (Nemirovskij 2007: 772). For the printer's device see: Eșanu/ Eșanu (2019: 15); Eșanu/ Eșanu (2021: 109).

³⁹ See: Demény/ Demény (1986: 276-277); Eșanu/ Eșanu (2021: 113).

⁴⁰ The coat of arms of Sibiu was printed four times (Eșanu/ Eșanu 2019: 15).

⁴¹ See Demény (1969: abb III); Demény/ Demény (1986: illustration 73).



Photo No. 1⁴²

Four portraits (*i.e.* torsos) of all four Evangelists with their symbols were also printed (Eșanu/ Eșanu 2019: 15), after the afterword, on the last folio (*recto* page)⁴³ of the volume (see: *Photo No 2*). Their sequence is as follows: John and Matthew, and right below Luke and Mark (Nemirovskij 2007: 772). In the lower part of this page, the coat of arms of Moldova⁴⁴, where Filip Pictor Moldoveanu (the Moldavian) came from (Mârza 2004: 56; Eșanu/ Eșanu 2021: 108), was also printed (Mârza 2004: 56; Eșanu/ Eșanu 2019: 15).

⁴² Photos No 1 and 2 are from the copy preserved in Mukachevo (Ukraine). It is hardly accessible and often described as unknown preservation state (Eșanu/ Eșanu 2021: 114).

⁴³ E. L. Nemirovskij stated that they were printed on the verso side of folio 300 (Nemirovskij 2007: 772).

⁴⁴ See Demény/ Demény (1986: illustration 26).

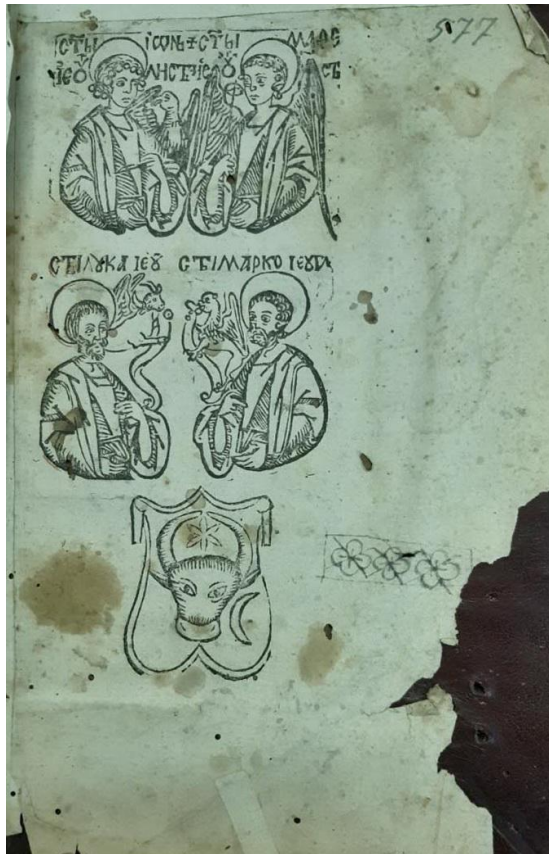


Photo No. 2

It is impossible to state whether the only Slavo-Romanian⁴⁵ Tetraevangelion issued in 1551–1553 in Sibiu by the same printer Philip Pictor the Moldavian had the Evangelists' portraits originally printed in. Only two fragments from this unfinished (Voznesenskij 2016: 43; Eșanu/ Eșanu 2021: 112) edition are preserved

⁴⁵ The introduction of Romanian as a liturgical language began with the translation of the Psalms at the end of the 15th century, somewhere in Transylvania. After the Ottoman conquest of Hungary (1526-1541), Transylvania became an autonomous principality, and Orthodox believers were subject of the Lutheran Saxons' regime in the 16th century and after that of Calvinist Hungarian princes in the 17th century (Mureșan 2021: 146-147).

The Romanian translation in this Gospel edition was the subject of many publications. The following articles published over the past several years can be pointed as examples: Florescu (2010, 35-88); Florescu (2015); Nagy (2019-2020: 63-81); Stabile (2019: 59-87); Stabile (2019-2020: 83-102); Agrigoroaei (2018: 77-79).

textual variants. A critical study of the text has proven that each literary section of the early printed Cyrillic liturgical Tetraevangelion should be examined separately, as the results of the studies could vary from one literary component to another.

2. Textual study of the Gospels of Matthew and Mark

A textual analysis of the several fragments from the Gospels of Matthew (3:17-8:21, 13:44-15:11 and 26:1-27:62)⁵³ and Mark (1:1-2:23)⁵⁴ has proven that all of the early printed Cyrillic Tetraevangelia issued in the lands of medieval Romania⁵⁵ form a separate group (see Table No. 1) that can be classified into the three following subgroups (Ostapczuk 2019b: 379-380):

- three older Tetraevangelia issued in 1512, 1546 and 1551–1553⁵⁶, which represent the textual tradition of Monk Makarije's Gospel (see Table No. 2),
- five younger Gospel editions issued in 1562, twice in 1579 (in Braşov and Alba Iulia/ Bălgrad), 1582 and after 1582, which represent the textual tradition of Deacon Coresi's Gospel (see Table No. 3),
- the Tetraevangelion issued in 1583, which often shares textual variants common with the first, but very rarely with the second subgroup. Its text represents a mixed textual tradition (see Tables No. 2-4).

As it was already mentioned, only a large section of the Gospel of Matthew from the Slavo-Romanian Tetraevangelion issued in 1551-1553 is available for analysis. Text critical study of the three fragments from the Gospel of Matthew (3:17-8:21, 13:44-15:11 and 26:1-27:62) has proven that this edition follows the textual tradition of the Gospel issued in the same city in 1546 by Philip Pictor the Moldavian (Ostapczuk 2021a: 389-392).

3. Textual study of the Prefaces of Bl. Theophylact to the Gospels

A textual analysis of the Prefaces to four Gospels (Ostapczuk 2019a: 315-329; Ostapczuk 2022a: 88-95) written by the famous Byzantine biblical scholar and exegete Blessed Theophylact of Ohrid (ca. 1050/60 – ca. 1108) has proven another possible classification of the early printed Cyrillic Tetraevangelia issued in the lands

⁵³ Ostapczuk (2021a: 386).

⁵⁴ Ostapczuk (2019b: 371-382).

⁵⁵ In terms of textual variants in the studied fragment of the Gospels of Matthew and Mark, Serbian Tetraevangelia follow the tradition of Romanian-Bulgarian Gospel editions.

⁵⁶ The Tetraevangelion issued in Sibiu in 1551–1553 was included only in the classification of the Gospel editions based on the Gospel of Matthew. None of paratexts (*i.e.*, chapter titles, prefaces, or afterword) from this Tetraevangelion are extant today.

of medieval Romania. Regarding the length of four Prefaces, these eight⁵⁷ Gospel editions can be classified into the following four groups (see Table No. 5):

- (a) three Gospel editions issued in 1512, 1579 (Braşov) and 1583,
- (b) the Gospel edition issued in 1546,
- (c) three Tetraevangelia issued in 1562, 1582 and after 1582,
- (d) the Tetraevangelion issued in 1579 (in Alba Iulia).

This classification was based on the length of the Prefaces to the first two Gospels and the numerous textual variants (Ostapczuk 2019: 315-329) present in the short version of the Preface to the Gospel of Matthew.

The Gospel editions assigned to the first and second groups have the long Preface to the Gospel of Matthew, while those included in the third and fourth groups have the short one (see Table No. 5). In most of the researched editions⁵⁸, Bl. Theophylact is described as Archbishop of Bulgaria (АРХИЕПИСКОПА БОЛГАРСКАГО), while only in three Tetraevangelia with short Preface he is referred to as Archbishop of Ochrid (АРХИЕПИСКОПА ОХРИДСКАГО). Aside from this significant textual reading, in the Preface to the Gospel of Matthew there are also many other important variants, two small text additions and one long omission (Ostapczuk 2019a: 315-329). They are presented in Table No. 6.

The short Preface to the Gospel of Mark is present only in one out of the eight Romanian-Bulgarian Gospel editions. It was printed in Sibiu in 1546⁵⁹. All of the other Tetraevangelia issued in the lands of medieval Romania have a long Preface to the second Gospel.

Three Prefaces to the Gospels of Mark, Luke and John also have some interesting textual variants⁶⁰; however, they are not significant enough to be used as a basis for a more developed classification of the eight Romanian-Bulgarian Gospel editions.

⁵⁷ The Tetraevangelion issued in Sibiu in 1551–1553 was not included in this classification, as its extant copy only contains the text from the Gospel of Matthew.

⁵⁸ All early printed Cyrillic Tetraevangelia issued in the East Slavonic recension of Church Slavonic Language also denote Bl. Theophylact as the Archbishop of Bulgaria.

⁵⁹ A short Preface to the Gospel of Matthew is thought to be due to the Protestant influence (Croitoru 2021: 45). It is worth noticing that the Romanian-Bulgarian Tetraevangelion issued in 1546 is the only one, out of all eight, with this type of changes in the Preface to the second Gospel. None of Coresi's Slavonic Tetraevangelia confirm these *corrections* made “due to the Protestant influence”. Does the book printing under the patronage of Lutheran rulers or in an environment of *protestant propaganda* mean Reformation influence as Croitoru (2021: 37-75) tries to prove?

⁶⁰ The Tetraevangelion printed in Sibiu in 1546 has several textual variants in the Prefaces to the Gospel of Mark and John. In the Preface to the Gospel of John, there are more than two omissions mentioned by G. Stabile (2019: 64).

4. Textual study of Chapter Titles

A textual analysis of the Chapter Titles⁶¹ has proven that eight⁶² early printed Cyrillic Tetraevangelia issued in the lands of medieval Romania form a single group (see Table No. 7) that can be classified into the three following subgroups:

- two older Tetraevangelia issued in 1512 and 1546 (see Table No. 8),
- five newer Gospel editions issued in 1562, twice in 1579 (in Braşov and Alba Iulia/Bălgrad), 1582 and after 1582 (see Table No. 9),
- the Tetraevangelion issued in 1583 that shares some textual variants common to the first subgroup (see Tables No. 8-10).

This division of the eight Bulgarian-Romanian Tetraevangelia into subgroups fully corresponds to the classification based on the textual variants revealed in the four Gospel fragments studied (*i.e.*, Mt 3:17-8:21, 13:44-15:11 and 26:1-27:62; Mk 1:1-2:2)⁶³.

5. Textual study of the Menologion

Early printed Cyrillic Tetraevangelia used for religious services required a special appendix with liturgical rubrics about the feasts and commemoration of saints or sacred events, complemented in many cases with additional information about the Gospel pericopes. Its second part⁶⁴, the Menologion, which corresponds to the fixed liturgical year, is divided into twelve sections, *i.e.*, months, and always starts with September. Gospel manuscripts and early printed Cyrillic Tetraevangelia as liturgical books were addressed to specific communities, often with various local religious traditions. Therefore, liturgical Gospel editions had to respond to their liturgical requirements, *i.e.*, to reflect not only the widely known feasts but also the local ones that were popular only in a particular area. For this reason, the Menologia present in early printed Cyrillic Tetraevangelia could not be liturgically and textually homogeneous (Žukovskaja 1993: 81-87). They can be researched in several different ways. In this part of the publication, the type of menologion, the number of days in every month and the number of commemorations in the respective days of corresponding months were examined.

Two types of Menologia are present in early printed Cyrillic Tetraevangelia: an abbreviated and a complete one⁶⁵. The first one does not contain a list of feasts and saints for all of the days in each month, but only for those which are the most

⁶¹ Ostapczuk (2020: 200-216); Ostapczuk (2021b: 143-159); Ostapczuk (2021c: 109-125).

⁶² The Tetraevangelion issued in Sibiu in 1551–1553 was not included in this classification, as its extant copy does not contain Chapter Titles.

⁶³ See Tables No 1–4.

⁶⁴ The first part is called the Synaxarion.

⁶⁵ Ostapczuk (2022c: 38). These two types of Menologia are also confirmed in the manuscript tradition (Stefanović 1989: 138).

important from the point of view of the publishers and liturgical tradition of the recipients. The second one – the full menologion – contains a list of feasts and saints for all the days in every month, *i.e.*, in September for all 30 days, in October for all 31 days, and so on⁶⁶. All of the early printed Cyrillic Tetraevangelia issued in the lands of medieval Romania, as was the case of all other Gospel editions printed before 1652, have an abbreviated menologion (Ostapczuk 2022c: 38).

A comparison of the number of days in the twelve months of all early printed Cyrillic Tetraevangelia containing abbreviated Menologia⁶⁷ has proven that the eight Romanian-Bulgarian (together with three Serbian) Gospel editions form a single group with a completely different number of days compared to the number of days in the corresponding months in East Slavonic Tetraevangelia (Ostapczuk 2022d: 43-47). This statement is attested by the same number of days in as many as nine months (*i.e.*: September, October, November, December, January, February, June, July, and August) found in the Romanian-Bulgarian (and Serbian) Gospel editions (see Tables No. 11-19).

All of the early printed Cyrillic Tetraevangelia issued in the lands of medieval Romania have the same number of days in eleven months (see Table No. 20). Only in one month, *i.e.*, May, does the number of days in the Menologia of eight Romanian-Bulgarian Tetraevangelia slightly differ. On this basis, the eight Gospel editions could be classified into the following two subgroups (see Table No. 21):

- four Tetraevangelia⁶⁸ printed in Târgoviște in 1512, in Sibiu in 1546 and at the Monastery of St. John the Baptist in Bucharest in 1582, and after 1582,
- four Tetraevangelia issued three times in Brașov in 1562, 1579 and 1583, and once in Alba Iulia (Bălgrad) in 1579.

A comparison of feasts, saints, and sacred events in the twelve months of all the early printed Cyrillic Tetraevangelia has proven that the eight Romanian-Bulgarian (together with three Serbian) Gospel editions form a single group that lacks 26 commemorations present in all⁶⁹ East Slavonic Tetraevangelia (see Table No. 22). These commemorations include the Feast of Protection of Theotokos (October 1);

⁶⁶ It is worth noting that the number of days in each month is not equal to the number of feasts and saints in corresponding months since several feasts and saints can be listed for one day.

⁶⁷ Early printed Cyrillic Tetraevangelia with abbreviated Menologia were issued in the Middle-Bulgarian and Serbian recension of Church Slavonic, in Moscow before 1562, in Lviv (eight editions), Vilnius (four editions) and once in Klinty in 1782 (it is a mere reissue of Moscow 1648 edition).

⁶⁸ Three Serbian Tetraevangelia also belong to this group.

⁶⁹ Saints or feasts that were present only in some or in most of the East Slavonic Gospel editions were not included in these 26 commemorations that are omitted in the Romanian-Bulgarian Tetraevangelia.

Holy Apostles James (October 9) and Matthias (August 9); Saint Catherine of Alexandria (November 24); Saint Spyridon, Bishop of Trymithub (December 12); Saint Gregory of Nyssa (January 10); Prophet Jeremiah (May 1), etc.

Textual variants revealed in the descriptions of feasts, saints, and sacred events present in the Menologia of early printed Cyrillic Tetraevangelia issued in the lands of medieval Romania enabled the division of these eight Gospel editions into the following three subgroups (see Table No. 23):

- two⁷⁰ older Tetraevangelia issued in Târgoviște in 1512, in Sibiu in 1546,
- four Gospel editions issued three times in Brașov in 1562, 1579 and 1583, and once in Alba Iulia (Bălgrad) in 1579,
- two Tetraevangelia issued at the Monastery of St. John the Baptist in Bucharest in 1582, and after 1582, that share some textual variants common with the first and/ or second subgroup.

The list of all feasts, saints and sacred events commemorated in the Menologia of all the early printed Cyrillic Tetraevangelia issued in the lands of medieval Romania is displayed in Table No. 24.

It is worth noting that in the Menologia of eight Romanian-Bulgarian Tetraevangelia there is no mention of Saints Cyril and Methodius⁷¹. Saints⁷² or events⁷³ connected with the East Slavs⁷⁴ have also been omitted, as well as saints typical for the Bulgarian church tradition (Loseva 2001: 30), such as: Mother Paraskeva of Epivates, Petka of Tarnovo (October 14)⁷⁵, or Father John of Rila (October 19)⁷⁶.

⁷⁰ Three Serbian Tetraevangelia also belong to this group.

⁷¹ Saint Cyril is mentioned on February 14 in some early printed Cyrillic Tetraevangelia as “Our Saint Father Cyril Bishop of Catania” (СВЯТАГО ѠЦА НАШЕГО КЪРИЛА ЕПИСКОПА КАТАНСКАГО) or “Our Saint Father Cyril Bishop of Catania, Teacher of Slavs, and Bulgarians, who translated Russian writings from Greek and who baptised Slavs and Bulgarians” (ИЖЕ ВЪ СВЯТЫХЪ ѠЦА НАШЕГО КЪРИЛА ЕПИСКОПА КАТАНСКАГО ОУЧИТЕЛЯ СЛОВАНОМЪ И БОЛГАРОМЪ, ИЖЕ ПРЕЛОЖИ РУССКЮ ГРАМОТЪ СЪ ГРЕЧЕСКИНА И КЪРСТИ СЛОВАНЪ И БОЛГАРЪ).

⁷² For example, Venerable Father Anthony of Caves in Kyiv (July 10); Holy Martyr Mercurius of Smolensk (November 24), Saint James, the Bishop of Rostov, and Wonderworker (November 27), Venerable Athanasius recluse of Kyiv Caves (December 2), etc.

⁷³ For example, the Consecration of the Church of the Holy Great Martyr George in the Kyiv at the Golden Gates (November 26), Repose of Prince Vladimir (July 15) or Slaying of Saints Boris and Gleb (July 24), etc.

⁷⁴ On their presence in south Slavonic manuscripts see Stefanović (1989: 143-145).

⁷⁵ Her commemoration was introduced for the first time into the Tetraevangelia issued in 1636 (Lviv edition).

⁷⁶ His commemoration was introduced for the first time into the Tetraevangelia only in

Only two Serbian⁷⁷ saints were included in the Menologia of eight Romanian-Bulgarian Tetraevangelia⁷⁸:

– Saint Sava – commemorated on January 14⁷⁹ as *Our Father among the Saints Sava, the first*⁸⁰ *Archbishop of Serbia*⁸¹, and

– Saint Symeon, the first Serbian Saint (Subotin-Golubovič 2013: 39), – commemorated on February 13⁸² as⁸³:

(a) *Our Venerable Father Symeon of Serbia* in two Tetraevangelia printed in 1512 and 1546,

(b) *The Memory of our Venerable Father Symeon of Serbia, the New Myrrh-flowing* in six other Romanian-Bulgarian Gospel editions (with omitted “the New” in the Tetraevangelion issued in 1583 in Braşov).

The difference in the more developed wording of St. Symeon’s commemoration in later Romanian-Bulgarian Gospel editions is very noticeable. It allows us to divide all early printed Cyrillic Tetraevangelia issued in the lands of medieval Romania in two groups, as do the results of comparing their Gospel texts with the tradition transmitted by manuscript sources⁸⁴. The two Tetraevangelia issued in 1512 and 1546 contain many textual readings typical for Bl. Theophylact’s Explanation of the Holy Gospel and the Second Athonite Redaction (*B*). Six other Romanian-Bulgarian Gospel editions, issued later, do not share these textual variants. They reflect more closely the textual tradition of the ancient Slavic Gospel text, or some later variety of it, and contain text variants common to the First Athonite Redaction (*A*).

Saint Symeon, one of the founders of the Hilandar Monastery, was buried in its *Catholicon* after his death (in 1199). The monks of this community (Subotin-Golubovič 2013: 39) started to commemorate him immediately⁸⁵ afterwards. His

1685 (Moscow edition).

⁷⁷ Menologia of Apostole and Gospel manuscripts maintain Serbian feasts, and to a lesser extent, Cyrillo-Methodian saints (Stefanović 1989: 160).

⁷⁸ See also Stefanović (1989: 148-149); Vukašinović (2012: 57, 98).

⁷⁹ On his commemoration on January 12, 14 or even 15 see Subotin-Golubovič (2013: 40).

⁸⁰ In 1219 in Nicea he was appointed as the first Serbian archbishop by the patriarch Manuel Saratenos (Adashinskaya 2009: 8).

⁸¹ On his commemoration in south Slavonic manuscript with the same name see: Stefanović (1989: 148).

⁸² It is the day of his repose in 1199. The year 1200 is also sometimes mentioned, see Szeffiński (2016: 61).

⁸³ On commemoration of Saint Symeon in manuscript Menologia see Stefanović (1989: 148-149).

⁸⁴ See Ostapczuk (2018: 69-70).

⁸⁵ The oldest hymnographical text devoted to Saint Symeon was composed by his son Saint Sava. He is also the author of his first *vita*, which is full of realistic details (Adashinskaya

eneration spread very quickly beyond the monastery walls after the translation of his relics to the Studenica Monastery in February 1207. This event marked the next stage of the emergence of St. Symeon's cult. One year (or two years) after the translation of the relics, *i.e.* in 1208 or 1209 (Szepliński 2016: 88-89), on February 13, myrrh started to flow from his new tomb in Studenica Monastery, and several miracles occurred⁸⁶. From this moment, his cult⁸⁷ was recognised at national level (Adashinskaya 2009: 7; Szepliński 2016: 88). Saint Symeon's first tomb in Hilandar, after the translation of his relics, was still continuously venerated (Adashinskaya 2009: 6).

The two descriptions of St. Symeon's commemoration as a Father – in two oldest Bulgarian-Romanian Gospel editions, and as a Father the New Myrrh-flowing – in six other Tetraevangelia issued later in the lands of Medieval Romania seem to reflect two different stages of his cult; the older one, at the level of the Athonite monastery (Stefanović 1989: 149) and the newer one at national level. The second one is marked with the miracle of flowing Myrrh.

6. Conclusions

The textual variants and differences in the liturgical commemorations of feasts and saints present in the early printed Cyrillic liturgical Tetraevangelia issued in the lands of medieval Romania have proven that these nine Gospel editions deserve more attention than they have received to date. The results obtained in the examination of the various components of these Tetraevangelia, *i.e.*, several Gospel fragments, four Prefaces and four Chapter Titles, as well as Menologia, have attested the necessity to study each literary unit separately. The textual variants of the Gospel editions' component parts allow for several different divisions of the nine Romanian-Bulgarian Tetraevangelia researched into subgroups. The classification of these Gospel editions based on the results of one literary unit is not always applicable to a classification based on the other.

2009: 6).

⁸⁶ See more: *Sveti Sava* (1998: 188); *Stefan prvovenčani* (1999: 76).

Later Serbian sources and legends, most probably originated around 1209 on Mount Athos (Vojvodić 2004: 31-34; Popović 2006: 48-49) and supported by texts composed by Domentian and Theodosje (Domentijan 2001: 130-138; Teodosije 1988: 70-73), point out that the first Myrrh-flowing had happened at the Hilandar Monastery during the first commemoration of St. Symeon. The first hierophany of St. Symeon on Mt. Athos is fictitious (Szepliński 2016: 68).

Another date for St. Symeon's hierophany is sometimes set on the fourth day after the translation of the relics to Studenica Monastery (Szepliński 2016: 89).

⁸⁷ His *vita*, begun in Hilandar by Saint Sava, was finished c. 1207 and by the end of 1213, his service had also been composed.

It is still possible to reveal many significant and unique textual readings and liturgical information in each of these nine Gospel editions that are of special interest to scholars of various disciplines, not only Orthodox theologians, or liturgists, but also those focused on history, literature, and linguistics.

The value of the early printed Cyrillic liturgical Tetraevangelia issued in the lands of medieval Romania is of particular importance in many respects. For example, it helps us study the late history of the Cyrillic Gospel text and local liturgical traditions, as well as to uncover the real place of the Romanians in the Orthodox Commonwealth and research Gospel translations into the Romanian language, as “Slavonic Apostles, <...> Gospels, and Psalters, as well as other church-related books and manuscripts, have constituted the main source for the first Romanian translation of the Bible” (Munteanu 2012: 18).

The results of textual studies carried out on the early printed Cyrillic liturgical Tetraevangelia issued in the lands of medieval Romania in Middle-Bulgarian recension of the Church Slavonic should contribute to the development of studies on the earliest Romanian translations of the Holy Scripture and the 16th century Orthodox liturgical tradition of the Romanian lands.

APPENDICES

Table No. 1

Textual variants confirmed in:		
	all East Slavonic Gospel Editions	all Romanian-Bulgarian (and Serbian) Tetraevangelia
Gospel of Matthew ⁸⁸		
5:3 ⁸⁹	<u>ЦР̄ТВІЄ</u> НЕБЕСНОІЄ	<u>ЦР̄ТВО</u> НЕБЕСНОІЄ
5:28	<u>ЛЮБОДѢИСТВОВА</u> СЪ НЕЮ	<u>ПРѢЛѢЖБЫ СЪВОРИ</u> СЪ НЕЮ
5:32	РАЗВѢТЪ СЛОВЕСЕ <u>ЛЮБОДѢИНАГО</u>	РАЗВѢТЪ СЛОВЕСЕ <u>ПРѢЛЮБОДѢИНАГО</u>
5:42	ХОТѢЩАГО (...) <u>ЗАЛТИ</u>	ХОТѢЩАГО (...) <u>ЗАИМСТВОВАТИ</u>
7:26	<u>МѢЖѢ ОУРОДИВѢ</u>	<u>МѢЖѢ БОУЮ</u>
8:10	СЛЫШАВЪ ЖЕ ІЄ <u>ОУДИВИ СѦ</u>	СЛЫШАВЪ ЖЕ ІЄ <u>УЮДИ СѦ</u>
14:22	<u>ПОНѢДИ</u> ІЄ ОУЧЕНИКИ СВОѦ	<u>ОУБѢДИ</u> ІЄ ОУЧЕНИКИ СВОѦ
24:39	ДОНДЕЖЕ ПРИИДЕ <u>ВОДА</u>	ДОНДЕЖЕ ПРИИДЕ <u>ПОТОПЪ</u>
26:7	ПРИСТѢПИ (...) <u>СТКЛАНИЦѢ</u> (...) ИМѢЩИ	ПРИСТѢПИ (...) <u>АЛАБАСТРЪ</u> (...) ИМѢЩИ
27:22	ДА <u>РАСПАТЪ</u> БѢДЕТЪ	ДА <u>ПРОПАТЪ</u> БѢДЕТЪ
27:51	СЕ <u>ЗАВѢСА</u> (...) РАЗДРА СѦ	СЕ <u>ОПОНА</u> (...) РАЗДРА СѦ
Gospel of Mark ⁹⁰		
1:6	ПОЛСЪ <u>ОУСМѢНЪ</u> О УРЕСЛѢХЪ ЕГО	ПОЛСЪ <u>ОУСНІАНЪ</u> О УРЕСЛѢХЪ ЕГО

⁸⁸ See Ostapczuk (2021a: 389). For more textual variants see the publications cited in the footnotes.

⁸⁹ The same textual variant (ЦР̄ТВІЄ – ЦР̄ТВО) was also confirmed in Mt 6:9.

⁹⁰ See Ostapczuk (2019b: 375).

1:7	нѣсмь достоинъ <u>преклонъ сѧ</u> раздрѣшити ремень сапогъ его	нѣсмь достоинъ <u>поклонъ сѧ</u> ремень сапогъ его
1:36	гнаша <u>его</u> симонъ	и гнаша <u>по немъ</u> симонъ
2:9	оудобѣ рѣци <u>раслабленому</u>	оудобѣ рѣци <u>ослабленому</u>

Table No. 2

	Textual variants confirmed in:	
	five newer ⁹¹ Romanian-Bulgarian Tetraevangelia and all East Slavonic Gospel Editions	three older ⁹² Romanian-Bulgarian (and Serbian) Tetraevangelia and Gospel edition issued in 1583
Gospel of Matthew ⁹³		
3:17	конецъ <u>богоавлению</u> ⁹⁴	конецъ <u>праздникѣ</u>
5:10 ⁹⁵	<u>црѣтвїе</u> небесное	<u>црѣтво</u> небесное
5:24	<u>шедъ</u> прежде смири сѧ	<u>иди</u> прежде смири сѧ
5:30	тѣло твое <u>идетъ</u>	тѣло твое <u>въвержено бѣдетъ</u>
6:11	хлѣбъ нашъ <u>насѣщныи</u> (=1583)	хлѣбъ нашъ <u>насѣщъствъныи</u>
7:14	<u>оузкала</u> врата и <u>тѣсныи</u> пѣть	<u>тѣсна</u> врата и <u>прискрѣзень</u> пѣть

⁹¹ The newer Romanian-Bulgarian Tetraevangelia include the following five editions issued in: 1562 and 1579 in Braşov, in 1579 in Alba Iulia, in 1582 and after 1582 at the Monastery of St. John the Baptist in Bucharest.

⁹² The older Romanian-Bulgarian Tetraevangelia include the following three editions issued in: 1512 in Târgovişte, in 1546 and 1551–1553 in Sibiu.

⁹³ See Ostapczuk (2021a: 390).

⁹⁴ Or an abbreviated form богоав.

⁹⁵ The same textual variant (црѣтвїе – црѣтво) was confirmed in Mt 5:20 and 7:21.

8:6	отрокъ (...) <u>ослабленъ</u>	отрокъ <u>рслабленъ</u>
8:8	нѣсмь <u>достоннъ</u>	нѣсмь <u>довольнъ</u>
8:17	<u>недѣги</u> (...) и <u>болѣзни</u>	<u>азы</u> (...) и <u>недѣгы</u>
14:2	<u>вскресе</u> отъ мертвыхъ	<u>вста</u> отъ мертвыхъ
14:15	и <u>часъ</u> оуже минѣ	и <u>година</u> оуже минѣ
26:38	<u>пождитѣ</u> здѣ	<u>прѣвѣдѣте</u> здѣ
26:71	съ їсмъ <u>назореомъ</u>	съ їсмъ <u>назарѣниномъ</u>
27:33	на мѣсто <u>нарицаемое</u> голгоѣда	на мѣсто <u>глаголемое</u> голгоѣда
27:33	<u>краниево</u> мѣсто	<u>лѣбное</u> мѣсто
27:44	и разбоиника <u>распатаѣа</u> съ нимъ	и разбоиника <u>пропатаѣа</u> съ нимъ
Gospel of Mark ⁹⁶		
1:36	симонъ и <u>иже</u> съ нимъ	симонъ и <u>соущи</u> съ нимъ
1:42	отъидѣ отъ него прокажение и <u>уистъ</u> <u>быстъ</u>	отъидѣ отъ него прокажение и <u>оуисти се</u> <u>быстъ</u>
2:14	глагола емоу, <u>по мнѣ гради</u>	глагола емоу, <u>послѣдствоуи ми</u>
2:21	возметъ <u>конецъ</u> его	возметъ <u>кончинуу</u> его

Table No. 3

	Textual variants confirmed in:
--	--------------------------------

⁹⁶ See Ostapczuk (2019b: 376).

	three older Romanian-Bulgarian Tetraevangelia with 1583 edition, Serbian and all East Slavonic Gospel editions	five newer Romanian-Bulgarian Tetraevangelia
Gospel of Matthew ⁹⁷		
4:17	<u>црѣтво</u> небесное	<u>црѣтвіе</u> небесное
4:18 ⁹⁸	СИМОНА <u>ГЛАГОЛЕМАГО</u> ПЕТРА	СИМОНА <u>НАРИЦАЕМАГО</u> ПЕТРА
4:19	и <u>ГЛАГОЛА</u> ИМА <u>ГРДѢТА</u> ПО МНѢ	и <u>рече</u> ИМА <u>ИДѢТА</u> ПО МНѢ
5:32	ТВОРИТЪ Ю <u>ПРѢЛЮБОДѢИСТВОВАТИ</u>	ТВОРИТЪ Ю <u>ПРѢЛЮБЫ ДѢАТИ</u>
6:27	МОЖЕТЪ ПРИЛОЖИТИ <u>ВЪЗРАСТѢ</u>	МОЖЕТЪ ПРИЛОЖИТИ <u>ТѢЛЕСИ</u>
13:48	<u>ЗЛЫА</u> ИЗВЕРГОША ВЪНЪ	<u>ГНИЛЫА</u> ИЗВЕРГОША ВЪНЪ
26:35	АЩЕ МИ <u>ЕСТЬ</u>	АЩЕ МИ <u>СА КЛОУЧИТЬ</u>
26:43	ОЧИ (ОГ ОУСА) <u>ОТЕГОТЕННА</u>	ОЧИ <u>ТЕЖЦѢ</u>
26:65	ІАКО <u>ХѢЛѢ</u> ГЛАГОЛА ⁹⁹	ІАКО <u>ВЛАСАМИИѢ</u> РЕЧЕ
26:65	СЛЫШАСТЕ <u>ХѢЛѢ</u> ЕГО	СЛЫШАСТЕ <u>ХОУЛЕНІЕ</u> ¹⁰⁰ ЕГО
27:40 ¹⁰¹	<u>СЪНИДИ</u> СЪ КРЪРСТА	<u>СЪЛЪЗИ</u> СЪ КРЪРСТА
Gospel of Mark ¹⁰²		
1:4	ПРОПОВѢДАА (...) <u>ВЪ ОТПУЩЕНІЕ</u> ГРѢХОВЪ	ПРОПОВѢДАА (...) <u>ВЪ ОСТАВЛЕНІЕ</u> ГРѢХОВЪ

⁹⁷ See Ostapczuk (2021a: 391).

⁹⁸ The same textual variant (глаголти – нарицати) was confirmed in Mt 27:22.

⁹⁹ The word рече appears in a Serbian Tetraevangelion issued in 1537.

¹⁰⁰ The word ХѢЛЕНИА appears in a Gospel edition issued in 1579 in Braşov.

¹⁰¹ The same textual variant (сънити – сълѣзти) was confirmed in Mt 27:42.

¹⁰² For more textual readings, see Ostapczuk (2019b: 376-377).

1:34	страждоуцѣа различными <u>недоугы</u>	страждоуцѣа различными <u>азами</u>
1:44	повелѣ моиси	повелѣ моиси <u>въ законѣ</u>
2:1	<u>слышано бысть</u> ѿко въ домоу естъ	<u>слouxъ бысть</u> ѿко въ домоу естъ
2:3 ¹⁰³	и придоша (...) носѣще <u>раславлена</u>	и придоша (...) носѣще <u>ославлена</u>
2:18	и придоша и <u>глаголаша</u> емоу	и придоша и <u>рѣша</u> емоу

Table No. 4

	Textual variants confirmed in:	
	all Tetraevangelia except the Gospel edition issued in 1583	Tetraevangelion issued in 1583
Gospel of Matthew		
5:14	не можетъ градъ <u>оукрыти са</u>	не можетъ градъ <u>крыти се</u>
5:19	разоритъ единъ заповѣден	разоритъ единъ <u>ѿ</u> заповѣден
6:6	<u>затвориѣ</u> двери (от дверь)	<u>затвори</u> дверь
13:44	(паки) подобно естъ <u>црѣтвїе</u>	подобно естъ <u>црѣтво</u>
15:3	за <u>предание</u> ваше	за <u>прѣщение</u> ваше
26:38	<u>бдите</u> съ мною	<u>быите</u> съ мною
Gospel of Mark ¹⁰⁴		

¹⁰³ The same textual variant (раславленъ – ославленъ) was confirmed in Mk 2:4-5 and 2:10.

¹⁰⁴ See Ostapczuk (2019b: 377).

1:9	БЪИСТЪ <u>ВЪ ОНѢХЪ ДНЕХЪ</u>	БЪИСТЪ <u>ПО ДНЕХЪ ТЪХЪ</u>
1:37	ГЛАГОЛАША ЕМОУ, ІАКО ВСИ ТЕБЕ <u>ИЦЮУТЪ</u>	ГЛАГОЛАША ЕМОУ, ІАКО ВСИ ТЕБЕ <u>ИЦЕМЪ</u>

Table No. 5

		Tetraevangelia issued in:			
		1512 ¹⁰⁵ , 1579 (Brasov)	1546	1562, 1582 and after 1582	1579 (Alba Iulia)
Preface to the Gospel of Matthew	Long (болгарскаго)	+	+		
	Short (болгарскаго)				+
	Short (ωχридскаго)			+	
Preface to the Gospel of Mark	Long	+		+	+
	Short		+		
Preface to the Gospel of Luke	Long				
	Short	+	+	+	+
Preface to the Gospel of John	Long	+	+	+	+
	Short				

Table No. 6¹⁰⁶

¹⁰⁵ Three Serbian Gospel editions follow the textual tradition of the Târgoviște Tetraevangelion.

¹⁰⁶ See Ostapczuk (2019a: 320-322).

Textual variants of the Preface to the Gospel of Matthew confirmed in Tetraevangelia issued in:	
1512, 1546, 1579 (Braşov) and 1583	1562, 1582 and after 1582
<u>Деофилакѣ архіепіскопа болгарскаго</u>	<u>Деофилакѣ архіепіскопа ухридскаго</u>
<u>БОЖЕСТВЕНИИ МѢЖИЕ</u>	<u>С҃ТІИ МѢЖИЕ</u>
<u>КНИГАМИ ПРОСВѢЩАХѸ СЯ</u>	<u>КНИГАМИ ОУЧЕНИИ БѢХѸ</u>
<u>ЧИСТЪ ИМОУЩЕ СМЫСЛЪ</u>	<u>ЧИСТЪ ИМОУЩЕ ПОМЫСЛЬ</u>
<u>БОЖИИ ВЪДАХОУ ХОТѢНИИ</u>	<u>ВЪДѢХѸ БЖІИ ВОЛА ХОТѢНИЕ</u>
<u>НОЕ, АВРААМЪ, ИСААКЪ, ИАКОВЪ, МОИСЕИ</u>	<u>НОЕ, АВРААМЪ, ИУВЪ, МОУСИ</u>
<u>ДАСТЪ (...) БГЪ</u>	<u>ДАРОВА (...) БГЪ</u>
<u>ВЪСПОМИНАЮТЪ ТОГО ХОТѢНИИ</u>	<u>ВЪСПОМИНАЮТЪ БЖІЮ ВОЛЮ</u>
<u>ДѢА БЛГТЬ</u>	<u>БЖІВНѢА БЛГТЬ</u>
<u>ХОТѢХѸ ЕРЕСИ ПРОЗВѢДТИ</u>	<u>ХОТѢХѸ ЕРЕСИ ВЪЗРАСТИ</u>
<u>НИЖЕ ВСЕКОЕУНѢ</u>	<u>НИ ОТЪИЖДЪ</u>
<u>ОТЪ СИХЪ ОУЧЕНИИ ЕСМЫ</u>	<u>ОТЪ СИХЪ ОУБѢДАЕМЪ</u>
<u>МОУЖЕСТВОУ МОУДРОСТИ ПРАВДѢ</u>	<u>ДОБЛЕСТЬ МЖДРОСТЬ ПРАВДѢ</u>
<u>МОУЖЕСТВОУ ОУБО ЕГДА</u>	<u>ДОБЛЕСТЬ ОУБО ЕГДА</u>
<u>И ЦѢЛИ ІАКО ГОЛОУБИ</u>	omitted
<u>ЕГДА ОТЪРИЧЕТЪ</u>	<u>ЕГДА ІАВЛѢТЬ</u>
<u>ПРѢЛЮБОДЕАЛЪ Ю ЕСТЬ</u>	<u>ПРѢЛЮБИ СЪТВОРИ СЪ НЕЮ</u>
<u>ЧЕТИРИ БЛГОВѢСТІИ</u>	<u>ЧЕТИРИ ЕУЛІА</u>

ЧЕТЫРИ СИА <u>ОБДЕРЖАТЪ</u>	ЧЕТЫРИ СИА <u>ИМАТЪ</u>
<u>ПРЕДАНИЯ</u> ^I (...) ПРЪЦЕНІНА, <u>ОВЪТОВАНИЯ</u> ^{II}	<u>ОУЧЕНИЕ</u> ^I (...) ПРЪЦЕНІНА, <u>ОВЪЦАНИЯ</u> ^{II}
ВЪРОВАШИМЪ ОУБО <u>ПРЕДАНИЕМЪ</u>	ВЪРОВАШИМЪ ОУБО <u>ОУЧЕНИЕМЪ</u>
СИ РЪЧЪ	<u>ЕЖЕ ЕСТЬ БЛГАА</u>
<u>СЫНОПОЛОЖЕНИЕ</u> БОЖІЕ	<u>ОУСНЕНІЕ</u> БЖІЕ
ВЪСТИТЪ ЖЕ, ІАКО <u>БЛАГОУДОБНЪ</u>	ВЪСТИТЪ ЖЕ, ІАКО <u>ТОУНЕ</u>
ЧЕТЫРИ ... <u>ЕВЪЛИСТИ</u> :	ЧЕТЫРИ ... <u>БЛГОВЪСТНИЦИ</u>
ИВАННЪ ЖЕ <u>БГЪСЛОВЕСНЪШИИ</u>	ИВАННЪ ЖЕ <u>БГЪСЛОВЪ</u>
ТРИ <u>БЛГОВЕСТИА</u>	ГЪ <u>ЕВЪЛІЕ</u>
ИСТИННЫ БЛЪТЪ <u>ПРЕОУКАЗА</u>	ИСТИННЫ БЛЪТЪ <u>ИСПОВЪДА</u>
О <u>ПЛОТНЪМЪ ТЪРИНО</u> БЫТИИ ХЪВЪ <u>ВЕСЪДОУЕТЪ</u> ^{II}	О <u>ПЛЪТЪСТЪМЪ</u> БЫТІИ ХЪВЪ <u>ТЪКМО</u> ГЛАГОЛА ^{II}
ИМЪ ЖЕ ДОВОЛНО БЪ <u>НАВЫКНОУТИ</u>	ИМЪ ЖЕ ДОВОЛНО БЪ <u>ОУВЪДЪТИ</u>
omitted	ИНАКОЖЕ ЧЕТЫРИ, СЖТЬ <u>ЕВЪЛІА</u> (...) ПОДОБАДШЕ БЫТИ И ЧЕТЫРЕМЪ СТАЗПОМЪ ¹⁰⁷
omitted	СЪБЛЮДШИМЪ БЖДЖЦА БЛГАА (...) ОУЧЕНІЮ И ЗАПОВЪДИ ¹⁰⁸
ХРАНАЦИМЪ ЖЕ ВЪЧУНАА ОБЪЩАВАЮЩЕ БЛАГАА БЛГОВЪСТИЕ ЖЕ	БЛГОВЪСТІЕ
НЪ ГЛАГОЛЕШИ МИ ІАКО НЕ ДОВАБЪ ЛИ ЕДИНЪ	И ВЪРОВА ХЪВЪ И ПРОЗРЪ И (...) НЕ РЕЧЕ ВИДЕНІЕ

¹⁰⁷ This text was inserted after the words оуже прѣлюбы сътвори съ нежъ въ срѣцы своемъ and before инако же четири соуть евѣліа. It is also present in two Gospel editions issued twice in 1780 at Pochaiv Monastery (Ukraine).

¹⁰⁸ This text was inserted after the words въровашиимъ имъ оубо оученіемъ и заповѣди and before не съхраниши бжджца прѣтат са мжченіа. It is also present in two Gospel editions issued twice in 1780 at Pochaiv Monastery (Ukraine).

БЛГОВѢСТНИКЪЗ (...) И СИА ОУБО СИЦЕ НАУЧЕНІЕМЪЗ ЖЕ ОУЖЕ ПОУДАЛО КНИГИ СИЦЕ ¹⁰⁹	ЕЖЕ ВИДѢХЪ. СИ РЪТЬ ПРОЗРѢХЪ. НЖ ЧТО ¹¹⁰
--	---

Table No. 7

Chapter Numbers	Textual variants of the Chapter Titles confirmed in:	
	all East Slavonic Gospel Editions	all Romanian-Bulgarian (and Serbian ¹¹¹) Tetraevangelia
Gospel of Matthew ¹¹²		
4	НАУДАЛО ОУЧЕНИИ <u>СПАСИТЕЛЕВА</u>	О ОУЧЕНИИ <u>СІСОВѢ</u>
13	О <u>ТРОУДОВИТЪМЪЗ</u>	О <u>РАСЛАБЛЕННЪМЪЗ</u>
18	О БѢСНОУЮЩЕМЪЗ СА	О БѢСНОУЮЩИМЪЗ СА <u>ГЛОУСѢ</u>
22	О <u>БѢСНЪМЪЗ И НЪМЪМЪЗ СЛѢПѢ</u>	О <u>БѢСНЪЖЩИМЪЗ СА СЛѢПЪ И ГЛѢХЪ</u>
37	О <u>ПОМЫШЛАЮЩИХЪЗ</u>	О <u>ГЛѢЩИХЪЗ</u>
40	О ВЪПРОШАЮЩИХЪЗ АЦЕ <u>ЛѢПО ЕСТЬ ОТЪПОУЩАТИ ЖЕНЫ</u>	О ВЪПРОШАЮЩИХЪЗ АЦЕ <u>ДОСТОИТЪ ПОУСТИТИ ЖЕНЪ</u>
51	О ЗВАННЫХЪ НА <u>БРАКИ</u>	О ЗВАННЫХЪ НА <u>БРАКЪ</u>
54	О ЗАКОННИЦѢ	О <u>ВЪПРОСШИМЪЗ ЗАКОННИЦѢ</u>

¹⁰⁹ This text is after the words ОТЪ ДАВИДА ЕСТЬ ХС and before КНИГА РОДСТВА ІУ ХРІТОВА. This text has also been omitted in the Tetraevangelion issued in 1579 in Alba Iulia.

¹¹⁰ This text has been included in the Tetraevangelion issued in 1579 in Alba Iulia.

¹¹¹ Three Serbian Gospel editions that follow the textual tradition of the oldest Romanian-Bulgarian Tetraevangelia also have some interesting textual variants that were not confirmed in any other early printed Cyrillic Tetraevangelion. The Chapter Title No. 38 to the Gospel of Matthew (the Parable of the Lost Sheep) can serve as an example. All Gospel editions have the following title О РЪ ОВЕЦЪЗ ПРИТЧА (About one hundred sheep parable) while three Serbian editions read О ДЕВЪ(ТЬ) ДЕСЕТЪ(ТЬ) ОВЕЦЪЗ ПРИТЧА (About ninety-nine sheep parable).

¹¹² See Ostapczuk (2020: 207-219).

64	о образѣ тайнѣмъ	о образѣ тайнѣмъ и слоужбѣ
68	о <u>испрошени</u> тѣлесе господна	о <u>прошени</u> тѣлесе господна
Gospel of Mark		
28	о <u>отъпѣщени</u> женъ (=1583)	о <u>пѣщени</u> женъ
Gospel of Luke ¹¹³		
33	о неповелѣннѣмъ <u>взслѣдовати</u>	о неповелѣннѣмъ <u>послѣдовати</u>
57	о <u>ошѣдшимъ</u>	о <u>отъшѣдшемъ</u>
Gospel of John ¹¹⁴		
6	о <u>црѣвѣ</u> моужи	о <u>цркомъ</u> моужи
17	о <u>оутѣшителѣ</u>	о <u>параклитѣ</u>

Table No. 8

Chapter Numbers	Textual variants of the Chapter Titles confirmed in:	
	five younger Romanian-Bulgarian and all East Slavonic Gospel Editions	two older Romanian-Bulgarian (and Serbian) Tetraevangelia and Gospel issued in 1583
Gospel of Mark		
8	о избрании <u>ѣ</u> апостолъ	о избрании апостолъ
26	о <u>слодѣнущемъ</u> са	о <u>бѣсноуужшимъ</u> са
37	о <u>въпросшихъ</u> <u>лъстивнѣ</u> о кинсонѣ	о <u>въпросшихъ</u> о кинсонѣ

¹¹³ See Ostapczuk (2021b: 147)

¹¹⁴ See Ostapczuk (2021c: 115).

41	о <u>женѣ двѣхъ цатѣхъ</u> <u>въвергши</u>	о <u>въвергшии двѣхъ цатѣхъ</u>
Gospel of Luke ¹¹⁵		
7	о <u>искѣшении</u> <u>спасителевѣхъ</u>	о <u>искѣшении</u> <u>спѣсовѣхъ</u>
30	о <u>преображении</u> <u>исъ</u> (отъ <u>исъ</u>) <u>христовѣхъ</u>	о <u>преображении</u> <u>спѣсовѣхъ</u>
39	о <u>имѣциимъ</u> <u>бѣса</u> <u>гладѣхъ</u>	о <u>имѣциимъ</u> <u>бѣса</u> <u>нѣма</u>
51	о <u>рекшыихъ</u> <u>исѣви</u> <u>ирода ради</u>	о <u>рекшыихъ</u> <u>исѣви</u> <u>за ирода</u>
57	о <u>ошдшимъ</u> <u>на странѣ</u> <u>далече</u>	о <u>ошдшимъ</u> <u>въ странѣ</u> <u>далнѣхъ</u>
71	о <u>въпрошающихъ</u> <u>кинса ради</u>	о <u>въпросшихъ</u> <u>о кинсонѣ</u>

Table No. 9

Chapter Numbers	Textual variants of the Chapter Titles confirmed in:	
	three older Romanian-Bulgarian Tetraevangelia with 1583 edition, Serbian and all East Slavonic Gospels	five newer Romanian-Bulgarian Tetraevangelia
Gospel of Matthew ¹¹⁶		
2	о <u>извиенныхъ</u> <u>отрочицехъ</u>	о <u>извиении</u> <u>отрокъ</u>
34	о <u>преображении</u> <u>исовѣхъ</u>	о <u>преображении</u> <u>спѣсовѣхъ</u>
Gospel of Mark		
6	о <u>левии</u> <u>мыгари</u>	о <u>левии</u> <u>и</u> <u>мыгари</u>
Gospel of Luke ¹¹⁷		

¹¹⁵ See Ostapczuk (2021b: 147-148).¹¹⁶ Ostapczuk (2020: 211).¹¹⁷ See Ostapczuk (2021b: 149).

66	о <u>(отъ)шѣдшимъ</u> приати севѣ <u>цр҃твинѣ</u>	о <u>ошѣдшимъ</u> приати севѣ <u>цр҃тво</u>
----	---	---

Table No. 10

Chapter Number	Textual variant of the Chapter Titles confirmed in:	
	all Tetraevangelia except the Gospel edition issued in 1583	the Gospel edition issued in 1583
Gospel of Mark		
25	о <u>преображени</u> <u>сѣвѣ</u>	о <u>преображени</u> <u>сѣвѣ</u>

Table No. 11

Days in September	Tetraevangelia issued in:					
	1512, 1546, 1562, twice in 1579 ¹¹⁸ , 1582, after 1582, 1583 and Serbian redaction	Moscow in 1553/54, 1558/59, 1563/64 and Vilnius in 1575, 1600, c. 1620	Moscow in 1606, 1617, 1627, 1628 and 1633	Moscow in 1637, 1640, 1644, 1648 and 1651	Lviv in 1636, 1670, 1690, 1704, 1722, 1743 and Vilnius (or Vevis) in 1644	Lviv in 1644 and 1665

¹¹⁸ In 1579, Gospel editions were issued in Braşov by Deacon Coresi with Manuil and in Alba Iulia by Dyak Lorinţ.

1-6, 8-11, 13-16, 20, 22-24, 26, 28, 30	+					
1-11, 13-16, 20, 22-24, 26, 28-30		+				
1-11, 13-16, 20, 22-26, 28-30			+			
1-11, 13-16, 19-20, 22-30				+		
1-11, 13-16, 18, 20, 22-24, 26, 28-30					+	
1-11, 13-18, 20, 22-24, 26, 28-30						+

Table No. 12

Days in October	Tetraevangelia issued in:						
	1512, 1546, 1562, twice in 1579, 1582, after 1582, 1583 and Serbian redaction	Moscow in 1553/54, 1558/59, 1563/64 and Vilnius in 1575, 1600, c. 1620	Moscow in 1606, 1617, 1627, 1628 and 1633	Moscow in 1637, 1640, 1644, 1648 and 1651	Lviv in 1636, 1670, 1690, 1704, 1722, 1743 and Vilnius (or Vevis) in 1644	Lviv in 1644 and 1665	
1-3, 6-7, 11, 16, 18, 20-24, 26	+						
1-3, 6-7, 9, 11-12, 16, 18, 20-26		+					
1-3, 5-7, 9, 11-12, 16, 18, 20-26			+				
1-7, 9, 11-12, 14, 16, 18, 20-26, 28-29				+			
1-3, 6-7, 11, 14, 16, 18, 21-26, 28					+		

1-3, 6-7, 11, 14, 16, 18, 20-26, 28						+
-------------------------------------	--	--	--	--	--	---

Table No. 13

Days in November	Tetraevangelia printed in:					
	1512, 1546, 1562, twice in 1579, 1582, after 1582, 1583 and Serbian redaction	Moscow in 1553/54, 1558/59, 1563/64, 1606, 1617, 1617, 1628, 1633 and Vilnius in 1575, 1600, c. 1620	Moscow in 1637, 1640	Moscow in 1644, 1648 and 1651	Lviv in 1636, 1644, 1665, 1670, 1690, 1704, 1722, 1743 and in Vilnius (or Vevis) in 1644	
1, 4, 6, 8, 12-17, 21, 23, 27-28, 30	+					
1-4, 6-8, 11-17, 21, 23-25, 27-28, 30		+				
1-4, 6-8, 10-17, 20-25, 27-28, 30			+			
1-4, 6-8, 11-17, 20-25, 27-28, 30				+		
1, 3-4, 6-8, 11-14, 16-17, 21-25, 27-28, 30					+	

Table No. 14

Days in December	Tetraevangelia printed in:					
	1512, 1546, 1562, twice in 1579, 1582, after 1582, 1583 and Serbian redaction	Moscow in 1553/54, 1558/59, 1563/64 and Vilnius in 1575, 1600, c. 1620	Moscow in 1606, 1617, 1627, 1628 and 1633	Moscow 1637 and 1640	Moscow 1644 and 1651	Lviv in 1636, 1644, 1665, 1670, 1690, 1704, 1722, 1743 and in Vilnius (or Vevis) in 1644
4-6, 9, 13, 17, 20, 25-30	+					
4-6, 9-10, 12-13, 17, 20, 22, 25-30		+				
4-6, 9-10, 12-13, 17, 20-22, 25-30			+			
3-6, 9-10, 12-13, 15, 17, 20-22, 25-30				+		
3-6, 9-10, 12-13, 15, 17, 20-22, 25-29					+	
1, 4-6, 9-10, 12-13, 17, 20-22, 24-30						+

Table No. 15

Days in January	Tetraevangelia printed in:			
	1512, 1546, 1562, twice in 1579, 1582, after 1582, 1583 and Serbian redaction	Moscow in 1553/54, 1558/59, 1563/64, 1606, 1617, 1617, 1628, 1633, 1637, 1640 and Vilnius in 1575, 1600, c. 1620	Moscow in 1644, 1648 and 1651	Lviv in 1636, 1644, 1665, 1670, 1690, 1704, 1722, 1743 and in Vilnius (or Vevis) in 1644
1-7, 9, 11-18, 20-23, 25, 27, 29-31	+			
1-4, 6-7, 9-23, 25, 27-31		+		
1-4, 6-7, 10-12, 14-23, 25, 27-31			+	
1-2, 4-7, 10-23, 25, 27-31				+

Table No. 16

Days in February	Tetraevangelia printed in:					
	1512, 1546, 1562, twice in 1579, 1582, after 1582, 1583 and Serbian redaction	Moscow in 1553/54, 1558/59, 1563/64 and Vilnius in 1575, 1600, c. 1620	Moscow in 1606, 1617, 1627, 1628 and 1633	Moscow in 1637 and 1640	Moscow in 1644, 1648 and 1651	Lviv in 1636, 1644, 1665, 1670, 1690, 1704, 1722, 1743 and in Vilnius (or Vevis) in 1644
1-3, 8, 13, 24	+					
1-4, 8, 11-12, 17, 24					+	
1-3, 8-9, 12, 24			+			
1-4, 8-9, 11-12, 17, 24				+		
1-3, 8-9, 24,		+				
1-3, 8-9, 12, 14, 24						+

Table No. 17

Days in June	Tetraevangelia printed in:				
	1512, 1546, 1562, twice in 1579, 1582, after 1582, 1583 and Serbian redaction	Moscow in 1553/54, 1558/59, 1563/64 and Vilnius in 1575, 1600, c. 1620	Moscow in 1606, 1617, 1627, 1628 and 1633	Moscow in 1637, 1640, 1644, 1648 and 1651	Lviv in 1636, 1644, 1665, 1670, 1690, 1704, 1722, 1743 and in Vilnius (or Vevis) in 1644
8, 11–12, 14, 19, 24, 27–30	+				+
8, 11–12, 14, 19, 24–25, 27–30		+			
8-9, 11–12, 14, 19, 24–25, 27–30			+		
1–2, 8–9, 11–12, 14, 19, 23–25, 27–30				+	

Table No. 18

Days in July	Tetraevangelia printed in:				
	1512, 1546, 1562, twice in 1579, 1582, after 1582, 1583 and Serbian redaction	Moscow in 1553/54, 1558/59, 1563/64, 1606, 1617, 1627, 1628, 1633 and Vilnius in 1575, 1600, c. 1620	Moscow 1637, 1640 and 1644	1648, 1651, 1786	Lviv in 1636, 1644, 1665, 1670, 1690, 1704, 1722, 1743 and in Vilnius (or Vevis) in 1644
1-2, 4-5, 8, 11, 15-17, 20, 22, 25, 27, 31	+				
1-2, 4-5, 8, 10-11, 13, 15-16, 20, 22, 24-25, 27, 31					+
1-2, 4-5, 8, 11, 13, 15-17, 20, 22, 24-25, 27, 31		+			
1-2, 4-5, 8, 11, 13, 15-17, 20, 22, 24-25, 27-28, 31			+		
1-2, 4-5, 8, 10-11, 13, 15-17, 20, 22, 24-25, 27-28, 31				+	

Table No. 19

Days in August	Tetraevangelia printed in:					
	1512, 1546, 1562, twice in 1579, 1582, after 1582, 1583 and Serbian redaction	Moscow in 1553/54, 1558/59, 1563/64 and Vilnius in 1575, 1600, c. 1620	Moscow in 1606, 1617, 1627, 1628 and 1633	Moscow in 1637, 1640, 1644, 1548 and 1651	Lviv in 1636, 1644, 1665, 1670, 1690, 1704, 1722 and in Vilnius (or Vevis) in 1644	Lviv in 1743
1–2, 6, 15–16, 19 ¹¹⁹ , 25, 29, 31	+					
1–2, 6-7, 9, 15–16, 18, 25, 28–29, 31		+				
1–2, 6-7, 9, 15–16, 18, 24–25, 28–29, 31			+			
1–3, 6–7, 9, 13, 15–16, 18, 24–26, 28–31				+		
1–2, 6–7, 9, 14–16, 18, 25, 28–29, 31					+	

¹¹⁹ The commemoration of the Holy Brothers Florus and Laurus in East Slavonic Tetraevangelia (*i.e.*, issued in Moscow, Vilnius, Kiev, Lviv and Pochaiv) is always observed on August 18th, while in the Middle-Bulgarian Gospel editions, and in Serbian ones, this commemoration falls on August 19th. This detail, as do other peculiarities revealed in textual studies, confirm that all Middle-Bulgarian Tetraevangelia (together with Serbian ones) belong to one textual group, and that the East Slavonic Gospel editions belong to another one.

1-2, 6-7, 9, 14-16, 18, 25-26, 28-31							+
--------------------------------------	--	--	--	--	--	--	---

Table No. 20

Days in respective months of Menologia in Romanian-Bulgarian Tetraevangelia		
Month	Days	Number of days
September	1-6, 8-11, 13-16, 20, 22-24, 26, 28, 30	21
October	1-3, 6-7, 11, 16, 18, 20-24, 26	14
November	1, 4, 6, 8, 12-17, 21, 23, 27-28, 30	15
December	4-6, 9, 13, 17, 20, 25-30	13
January	1-7, 9, 11-18, 20-23, 25, 27, 29-31	25
February	1-3, 8, 13, 24	6
March	9, 25-26	3
April	1, 22-23, 25, 27, 30	6
June	8, 11-12, 14, 19, 24, 27-30	10
July	1-2, 4-5, 8, 11, 15-17, 20, 22, 25, 27, 31	14
August	1-2, 6, 15-16, 19, 25, 29, 31	10

Table No. 21

Days in the month of May in all Romanian-Bulgarian Tetraevangelia:		
Tetraevangelia issued in:	Days in May	Number of days

1512 ¹²⁰ , 1546, 1582 and after 1582	2, 7–8, 11, 21, 24–26	8
1562, twice in 1579 and 1583	2, 7–8, 21, 24–26	7

Table No. 22

Month and Day	Commemorations omitted in all Romanian-Bulgarian (and Serbian) Tetraevangelia and present in all East Slavonic Gospel editions
09.03	Our Righteous Father Theoctistus, fellow ascetic of Saint Euthymius ¹²¹
09.04	Holy Prophet and God-seer Moses
09.07	Holy Martyr Sozon
09.29	Our Venerable Father Cyriacus the Anchorite
10.01	The Protection of our the Most Holy Lady, the Theotokos
10.09	The Holy Apostle James the son of Alphaeus
10.25	Holy Martyrs and Notaries Marcian and Martyrius
11.03	Dedication of the Church of the Great Martyr George in Lydda, where precious body of the Holy Great Martyr George is placed
11.07	Our Venerable Father Lazarus, the Wonderworker, fasting, of Mount Galesius
11.11	Holy Martyrs Menas, Victor, and Vincent the Deacon
11.11	Our Venerable Father Theodore the Confessor, of Studion
11.24	Holy Great Martyr Catherine of Alexandria
11.24	Holy Great Martyr Mercurius of Caesarea in Cappadocia

¹²⁰ Three Serbian Tetraevangelia also belong to this group.

¹²¹ The English translation of all commemorations was to be rendered as faithfully as possible to Church Slavonic original.

11.25	Our Fathers among the Saints and Hieromartyrs Clement Pope of Rome and Peter Bishop of Alexandria
12.10	Holy Martyrs Menas, Hermogenes and Eugephus of Alexandria
12.12	Our Venerable Father Spyridon the Wonderworker, bishop of Trymithous
12.22	Holy Great Martyr Anastasia Pharmakolitra
01.10	Our Father among the saints Gregory of Nyssa
01.28	Our Venerable Father Ephrem the Syrian
05.01	Holy Prophet Jeremiah
05.10	Holy Apostle Simon, the Zealot
05.15	Our Venerable Father Pachomius the Great
07.13	The Synaxis of the Archangel Gabriel
08.07	Our Venerable Father Domentius
08.09	Holy Apostle Matthias
08.28	Our Venerable Father Moses the Black

Table No. 23

Month and Day	Textual variants present in the Menologia of the Romanian-Bulgarian Tetraevangelia issued in:		
	1512 and 1546	1562, twice in 1579 and 1583	1582 and after 1582
09.03	Hieromartyr Anthimus	<u>Holy</u> Hieromartyr Anthimus	
09.04	Hieromartyr Babylas	<u>Holy</u> Hieromartyr Babylas	
c. 09.16	The Saturday after the	The Saturday after the Exaltation <u>of the Cross</u>	

	Exaltation		
c. 09.16	The Sunday after the Exaltation of the Cross	Omitted	
09.23	Conception of the Honourable Forerunner <u>John</u>	Conception of the Honourable Forerunner	
09.28	Our righteous Father <u>and</u> the Confessor Chariton	Our righteous Father the Confessor Chariton	
10.11	The Holy Apostle Philip, one of the <u>7</u> Deacons	The Holy Apostle Philip, one of the <u>Seven</u> Deacons	
10.22	Our Father among the Saints Abercius	Our Father among the Saints Abercius <u>Bishop of Hierapolis</u>	
10.23	Holy Apostle James, Brother of <u>God</u>	Holy Apostle James, Brother of <u>Lord</u>	
10.24	The Holy <u>Great</u> Martyr Arethas and these with him	Holy Martyr Arethas and these with him	
11.08	The Synaxis of bodiless	The Synaxis of <u>the Supreme Commander Michael and other</u> bodiless	
11.13	Our Father among the Saints John Chrysostom	Our Father among the Saints John Chrysostom, <u>Archbishop of Constantinople</u>	
11.30	Holy <u>All-Praised</u> Apostle Andrew, the First-Called	Holy Apostle Andrew, the First-Called	Holy <u>and All-Praised</u> Apostle Andrew, the First-Called
c. 12.17	The Sunday of <u>the Holy</u> Forefathers	The Sunday of Forefathers	= 1512 and 1546
12.20	The Sunday before Nativity of Christ	Omitted	= 1512 and 1546

12.26	Synaxis of the <u>Most Holy</u> Theotokos	The Synaxis of the <u>Purest</u> Theotokos	
c. 12.26	The Saturday after the Nativity	Omitted	= 1512 and 1546
c. 12.26	The Sunday after the Nativity (= after 1582)	The Sunday after the Nativity of <u>Christ</u>	
12.29	Holy <u>Infants</u> slain by Herod	Holy <u>Martyrs</u> slain by Herod	
c. 01.03	The Sunday before the Theophany	Omitted	= 1512 and 1546
01.07	The Synaxis of Honoured and Glorious Prophet Forerunner and Baptist John	The Synaxis of Honoured and Glorious Prophet <u>and</u> Forerunner and Baptist John	
c. 01.07	The Saturday after the <u>Theophany</u>	The Saturday after the <u>Epiphany</u>	
01.14	omitted	Our Venerable Fathers slain in Sinai and Raithu	
01.23	Holy <u>Hieromartyr</u> Clement and Agathangelus	Holy Martyr Clement and Agathangelus	
01.29	Translation of relics of Holy <u>Hieromartyr</u> Ignatius the God-bearer	Translation of relics of Holy Martyr Ignatius the God-bearer	
01.30	Our Fathers among the Saints Basil the Great, Gregory the Theologian and John Chrysostom	Our Fathers among the Saints <u>and Ecumenical teachers</u> Basil the Great, Gregory the Theologian and John Chrysostom	
02.13	Our Venerable Father Symeon of Serbia	<u>Memory</u> of our Venerable Father Symeon of Serbia, <u>the New</u> ¹²² <u>Myrrh-flowing</u>	

¹²² In the Gospel edition issued in 1579 in Braşov “the New” is missing.

02.24	Finding of the Precious Head of Forerunner	Finding of the Precious Head of <u>John</u> Forerunner	
03.09	Holy Great 40 Martyrs	Holy Great 40 Martyrs <u>at Sebasta Martyred</u>	
05.07	Commemoration of the Apparition in Heaven of the Cross	Commemoration of the Apparition in Heaven of the Cross <u>during the Reign of the Great Emperor Constantinus</u>	
05.11	Saint Mocius and founding of Constantinople	Missing	= 1512 and 1546
06.28	Translation of Relics of the <u>Holy Martyrs</u> Cyrus and John	Translation of Relics of the <u>Saints</u> Cyrus and John	
07.15	Holy Martyr Cyricus and Julitta	Holy Martyr Cyricus and <u>his mother</u> Julitta	
07.25	Dormition of the Saint Anna, Mother of the <u>Most Holy</u> Theotokos	Dormition of the Saint Anna, Mother of the <u>Holy</u> ¹²³ Theotokos	
07.31	omitted	The Forefeast of the Precious Cross	
08.16	Translation of the Image Not-made-by-hands of our Lord Jesus Christ	Translation of the Image Not-made-by-hands of our Lord Jesus Christ <u>from Edessa to Constantinople</u>	

Table No. 24

Month and Day	Feasts, Saints, and sacred events commemorated in Romanian-Bulgarian Tetraevangelia
09.01	Start of the New Year

¹²³ The adjective “Saint” (СЪТЪА) is missing from the Gospel editions issued in Braşov in 1579 and 1583, and in Alba Iulia (Bălgrad) in 1579.

09.01	The Memory of our Venerable Father Symeon the Stylite
09.02	Holy Martyr Mamas
09.02	Venerable John the Faster
09.03	(Holy) ¹²⁴ Hieromartyr Anthimus
09.04	(Holy) Hieromartyr Babylas
09.05	Holy Prophet Zacharias, Father of the Forerunner
09.06	The Commemoration of the Miracle of the Archangel Michael at Chonae
09.08	The Nativity of our the Most Holy Lady the Theotokos
09.09	The Holy Ancestors of God Joachim and Anna
c. 09.09	The Saturday before the Exaltation
c. 09.09	The Sunday before the Exaltation
09.10	Holy Martyrs Women Menodora, Metrodora and Nymphodora
09.11	Venerable Theodora
09.13	The Consecration of the Holy Resurrection of Christ our God
09.13	Holy Hieromartyr Cornelius, the Centurion
09.14	The Exaltation of the Holy and Life-giving Cross
09.15	Holy Great Martyr Nicetas
c. 09.16	The Saturday after the Exaltation (of the Cross)
c. 09.16	(The Sunday after the Exaltation of the Cross) ¹²⁵
09.20	Holy Martyr Eustathius and his companions

¹²⁴ The words in brackets are not present in all of the researched early printed Romanian-Bulgarian Gospel editions.

¹²⁵ This feast is present only in the editions issued in 1512 and 1546.

09.22	Holy Hieromartyr Phocas
09.23	Conception of the Honourable Forerunner (John)
09.24	Holy Protomartyr Thekla
09.26	Repose of the Holy Apostle and Evangelist John the Theologian
09.28	Our righteous Father (and) the Confessor Chariton
09.30	Holy Hieromartyr Gregory of Greater Armenia
10.01	Holy Apostle Ananias
10.01	Venerable ¹²⁶ Romanus, the Melodist
10.02	Holy Hieromartyr Cyprian and Justina
10.03	Holy Hieromartyr Dionysius, the Areopagite
10.06	Holy Apostle Thomas
10.07	Holy Great Martyrs Sergius and Bacchus
10.11	Holy Apostle Philip, one of the Seven ¹²⁷ Deacons
10.11	Our Venerable Father Theophanes the Confessor
c. 10.12	On following Sunday the Memory of the Holy Fathers of the Seventh Council
10.16	Holy Martyr Longinus the Centurion
10.18	Holy Apostle and Evangelist Luke
10.20	Holy Great Martyr Artemius
10.21	Our Venerable Father Hilarion, the Great

¹²⁶ The Tetraevangelion issued in 1579 in Braşov has added “our father” (ЎЦА НАШЕРО) after “Venerable”.

¹²⁷ Two oldest Romanian-Bulgarian Gospels editions (1512 and 1546) have the number 7 (ἑβδ).

10.22	Our Father Among the Saints Abercius (Bishop of Hierapolis)
10.23	Holy Apostle James, Brother of God (or Lord) ¹²⁸
10.24	Holy (Great) Martyr Arethas and these with him
10.26	Holy Great Martyr Demetrius
10.26	The Commemoration Earthquake
11.01	Holy Unmercenaries Cosmas and Damian
11.04	Our Venerable Father Joannicius the Great
11.06	Saint Paul, the Confessor
11.08	The Synaxis of (the Supreme Commander Michael and other) Bodiless
11.12	Our Father Among the Saints John, the Merciful
11.12	Venerable Nilus
11.13	Our Father Among the Saints John Chrysostom, (Archbishop of Constantinople)
11.15	Holy Confessors Gurias, Shamonas and Abibus
11.16	Holy Apostle and Evangelist Matthew
11.17	Saint Gregory, the Wonderworker
11.21	The Entrance into the Temple of our the Most Holy Lady the Theotokos
11.23	Our Fathers among the Saints Amphilochius of Iconium (and Gregory of Agrigentum) ¹²⁹
11.27	Holy Great Martyr James, the Persian

¹²⁸ In two oldest Romanian-Bulgarian Tetraevangelia (1512 and 1546) there is **БОЖИНА** and in five others (1562, twice issued in 1579, 1582, after 1582, 1583) **ГОСПОДИНА**.

¹²⁹ Gregory of Agrigentum is missing from the Tetraevangelion issued in 1583.

11.28	Our Venerable Father Stephen the New
11.30	Holy (and All-Praised) Apostle Andrew, the First-Called
12.04	Holy Great Martyr Barbara
12.04	Our Venerable Father John of Damascus
12.05	Our Venerable and Godbearing Father Sabbas
12.09	The Conception by Saint Anna
12.13	Holy Great Martyr Eustratius and those with him
12.17	Holy Three Youths and Holy Prophet Daniel
c. 12.17	The Sunday of (the Holy) Forefathers
12.20	Holy Hieromartyr Ignatius of Antioch the God-bearer
c. 12.20	The Saturday before Nativity of Christ
c. 12.20	The Sunday before Nativity of Christ ¹³⁰
12.25	The Nativity in the Flesh of our Lord, and God, and Saviour Jesus Christ
12.26	The Synaxis of the Most Holy (or Purest) ¹³¹ Theotokos
c. 12.26	The Saturday after the Nativity ¹³²
c. 12.26	The Sunday after the Nativity (of Christ)
12.27	Holy Protomartyr and Archdeacon Stephen
12.28	Holy 20.000 Martyrs burned in Nicomedia

¹³⁰ This feast is present only in four Tetraevangelia issued in 1512, 1546, 1582 and after 1582.

¹³¹ In two the oldest Romanian-Bulgarian Gospel editions (1512 and 1546) there is “the Most Holy” (ΠΡΩΒΑΤΙΣΤΗ), while in six others (1562, twice 1579, 1582, after 1582, 1583) “the Purest” (ΠΡΩΥΡΓΙΣΤΗ).

¹³² This commemoration is present only in Gospel editions issued in 1512, 1546, 1582 and after 1582.

12.29	Holy Infants (or Martyrs) ¹³³ slain by Herod
12.30	Holy Martyr Anysia
12.30	Venerable Zotikus
01.01	The Circumcision according to the Flesh of our Lord and God and Saviour Jesus Christ
01.01	Memory of our Father Among the Saints Basil the Great
01.02	Saint Sylvester, Pope of Rome
01.03	Holy Prophet Malachias
01.03	Martyr Gordius
c. 01.03	The Saturday before the Theophany
c. 01.03	The Sunday before the Theophany ¹³⁴
01.04	The Synaxis of the Holy 70 Apostles
01.05	The Eve of the Theophany
01.06	The Holy Theophany of the Lord and God and our Saviour Jesus Christ
01.07	The Synaxis of Honoured and Glorious Prophet (and) Forerunner and Baptist John
c. 01.07	The Saturday after the Theophany (or Epiphany)
c. 01.07	The Sunday after the Epiphany
01.09	Holy Martyr Polyeuctus

¹³³ In two the oldest Romania-Bulgarian Gospels (1512, 1546) there is word “Infants” (МЛАДЕНЕЦЪ), while in six others (1562, twice 1579, 1582, after 1582, 1583) “Martyrs” (МЪНИКЪ).

¹³⁴ This commemoration is missing from the Gospel editions issued in Braşov in 1562, 1579 and 1583 and in Alba Iulia (Bălgrad) in 1579.

01.12	Holy Martyr Tatiana
01.13	Holy Martyrs Hermylus and Stratonicus
01.14	(Our Venerable Fathers slain in Sinai and Raithu) ¹³⁵
01.14	Our Father among the Saints Sava the first Archbishop of Serbia
01.15	Our Venerable Fathers Paul of Thebes and John Calabytes
01.16	Veneration of the Precious Chain of Holy and Leader Apostle Peter
01.17	Our venerable and God-bearing Father Anthony the Great
01.18	Our Father among the Saints Athanasius and Cyril of Alexandria
01.21	Our Venerable Father Maximus the Confessor
01.22	Holy Apostle Timothy
01.22	Righteous Martyr Anastasius of Persia
01.23	Holy (Hiero)martyr Clement and Agathangelus
01.25	Our Father among the Saints Gregory the Theologian
01.27	The Recovery of Relics of John Chrysostom
01.29	The Translation of Relics of the Holy (Hiero)martyr Ignatius the God-bearer
01.30	Holy Hieromartyr Hippolytus Pope of Rome
01.30	Our Fathers among the Saints (and Ecumenical Teachers) Basil the Great, Gregory the Theologian and John Chrysostom
01.31	Holy Unmercenaries and Wonderworkers Cyrus and John
02.01	Holy Great Martyr Tryphon
02.02	The Meeting of the Lord and God and our Saviour Jesus Christ

¹³⁵ This commemoration is omitted in Tetraevangelia issued in 1512 and 1546.

02.03	Holy and Righteous Symeon, the God-receiver
02.08	Holy Great Martyr Theodore the Commander
02.13	Our Venerable Father Martinian
02.13	(Memory of) our Venerable Father Symeon of Serbia, (the New Myrrh-flowing)
02.24	Finding of the Precious Head of (John) the Forerunner
03.09	Holy Great 40 Martyrs (at Sebasta Martyred)
03.25	The Annunciation of Our Most Holy Lady, the Theotokos
03.26	The Synaxis of the Holy Archangel Gabriel
04.01	Our Venerable Mother Mary of Egypt
04.22	Our Venerable Father Theodore of Sykeon
04.23	Holy Great Martyr George
04.25	Holy Apostle and Evangelist Mark
04.27	Holy Hieromartyr Symeon, Kinsman of the Lord
04.30	Holy Apostle James, Son of Zebedee
05.02	Our Father among the Saints Athanasius the Great
05.07	Commemoration of the Apparition in Heaven of the Cross (During the Reign of the Great Emperor Constantinus)
05.08	Holy Apostle and Evangelist John the Theologian
05.11	(Saint Mocius and the Founding of Constantinople) ¹³⁶
05.21	Holy and Equals-to-the-Apostles Emperor Constantine and Empress Helena

¹³⁶ These two commemorations are missing from the Gospel editions issued in Braşov in 1562, 1579 and 1583 and in Alba Iulia (Bălgrad) in 1579.

05.24	Our Venerable Father Symeon on the Wondrous Mountain
05.25	Third Finding of the Precious Head of Forerunner
05.26	The Holy Apostle Carpus, One of the 70
06.08	The Holy Great Martyr Theodore Stratelates
06.11	Holy Apostles Bartholomew and Barnabas
06.12	Our Venerable Father Onuphrios and Peter the Athonite
06.14	Holy Prophet Elisseus
06.19	Holy Apostle Jude, the Brother of God
06.24	Nativity of the Venerable Forerunner and Baptist John
06.27	Our Venerable Father Sampson the Hospitable
06.28	The Translation of the Relics of the Saint (Martyrs) Cyrus and John
06.29	Holy and All-Praised Apostle Peter and Paul
06.30	The Synaxis of the Holy and All-Praised Twelve Apostles
07.01	The Holy Unmercenaries and Wonderworkers Cosmas and Damian
07.02	The Placing of the Robe and Sash of the Most Holy Theotokos
07.04	Our Father among the Saints Andrew of Crete
07.05	Our Venerable Father Athanasius of Athos
07.08	The Holy Great Martyr Procopius
07.11	Holy Great Martyr Euphemia
07.15	Holy Martyr Cyricus and (his mother) Julitta
07.16	Holy Hieromartyr Athenogenes
07.16	Holy Fathers of the 6 th Council

07.17	Holy Great Martyr Marina
07.20	Holy and Glorious Prophet Elias
07.22	Holy Mary Magdalene
07.25	The Dormition of the Saint Anna, mother of (the Most Holy or Saint) Theotokos
07.27	Holy Great Martyr Panteleimon
07.31	Holy and Righteous Eudocimus
07.31	The Forefeast of the Precious Cross ¹³⁷
08.01	Seven Holy (brothers) Martyrs Maccabees
08.02	Translation of the Relics of the Holy Protomartyr Stephen
08.06	Transfiguration of Our Lord, God, and Saviour Jesus Christ
08.15	The Dormition of our Most Holy Lady Theotokos
08.16	Holy Martyr Diomedes
08.16	Translation of the Image Not-made-by-hands of our Lord Jesus Christ (from Edessa to Constantinople)
08.19	Holy Martyrs Florus and Laurus
08.25	Translation of the Relics of the Holy Apostle Bartholomew and Saint Apostle Titus
08.29	The Beheading of the Precious Head of John, the Baptist
08.31	Deposition of the Precious Cincture of our Most Holy Virgin Theothokos

¹³⁷ This commemoration is omitted in two the oldest Gospel editions issued in 1512 and 1546.

REFERENCES

- Adashinskaya, Anna, 2009, *The Joint Cult of St. Simeon and St. Sava under Milutin. The monastic aspect*. MA Thesis in Medieval Studies, Budapest: Central European University.
- [Aleksiev 1999]: Алексеев, Анатолий Алексеевич, 1999, *Текстология славянской Библии* (Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte, Neue Folge, Reihe A: Slavistische Forschungen, Bd. 24), С.-Петербург: Российская Академия Наук/ Институт Рязской Литературы (Пушкинский Дом)/ Славянский Библейский Фонд.
- Agrigoroaei, Vladimir, 2018, “Le faux problème hussite dans la littérature vieilloumaine”, in *Receptarea Sfintei Scripturi: între filologie, hermeneutică și traductologie. Lucrările Simpozionului Național „Explorări în tradiția biblică românească și europeană” VII, Iași, 18-20 mai 2017*, Eugen Munteanu et al. (ed.), Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 77–79.
- Borsa, Gedeon/ Hervay, Ferenc/ Holl, Bélla/ Käfer, István/ Kelecsényi, Ákos, 1971, *Régi Magyarországi Nyomtatványok 1473-1600* (Res Litteraria Hungariae Vetus Operum Impressorum 1473-1600), Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Camară, Iosif/ Ungureanu, Mădălina, 2019, “The Sources of Oldest Romanian Versions of Psalters”, in *Vernacular Psalters and the Early Rise of Linguistic Identities: The Romanian Case: Proceedings of the Conference, 2018, Museikon, Alba Iulia*, Vladimir Agrigoroaei, Ileana Sasu (eds) ,Bucuresti: Dark Publishing, 79–87.
- Camară, Iosif, 2022, “New Information on the Slavonic Sources of the Oldest Romanian Psalters”, in *Palaeobulgarica* XLVI/1, 81–94.
- Croitoru, Marian, 2021, “Deacon Coresi (c. 1510 – c. 1583) and his Activity as a Printer in the Context of the 16th Century Protestant Propaganda”, in *Icoana Credinței* 7 (14), 37-75.
- Deletant, Dennis, 1975, “A Survey of Rumanian Press and Printing in the Sixteenth Century”, in *The Slavonic and East European Review* 53 (131), 161–174.
- Demény, Lajos, 1971, “Evangheliarul slavo-român de la Sibiu – Prima tipăritură în limba română cunoscută pînă azi”, in *Evangheliarul Slavo-Român de la Sibiu 1551–1553*, 1971, Emil Petrovici, Lajos Demény (eds), București: Editura Academiei R.S. România, 22-98.
- Demény, Lajos/ Demény, Lidia A., 1986, *Carte, tipar și societate la români în secolul al XVI-lea, Studii, articole, comunicări*, București: Editura Kriterion.
- Demény, Ludovic, 1969, “Typographische Kennzeichen der kyrillischen Drukcerpresse in Hermannstadt im 16. Jahrhundert”, in *Forschungen zur Volks- und Landeskunde* XII/ 1, 25-36.
- [Dogradžieva 1993a]: Дограмаджиева, Екатерина, 1993а, “Състав на славянските ръкописи четвороевангелия”, in *Palaeobulgarica* XVII/ 2, 3-21.

- [Dogramadžieva 1993b]: Дограмаджиева, Екатерина, 1993b, “Структура на славянските ръкописни четвроевангелия”, in *Славянская филология* 21, 22-30.
- [Domentijan 2001]: Доментијан, 2001, *Житије Светог Саве*, предговор, превод дела и коментари Лиљана Јухас-Георгиевска, Београд: Инитијал.
- Erich, Agnes, 2003, “Arta ornamentală a tipăriturilor românești din secolul al XVI-lea”, in *Studii de Biblioteconomie și Știința Informării* 7, 82-102.
- Eșanu, Andrei/ Eșanu, Valentina, 2014, “Primele tipărituri românești (1508-1512) în colecții europene”, in *Clio în oglindiri de sine. Academicianul Alexandru Zub. Omagiu*, Gheorghe Cliveti (ed.), Iași: Editura Universității ”Alexandru Ioan Cuza”, 377-402.
- Eșanu, Andrei/ Eșanu, Valentina, 2015, “Circulația tipăriturilor lui Macarie (1508-1512) în Europa”, in *Anuarul Institutului de Istorie, Materialele sesiunii științifice anuale 23 decembrie 2014*, Chișinău: Tehnica-Info, 21–64.
- Eșanu, Andrei/ Eșanu, Valentina, 2019, “Filip Moldoveanul (?-1554), primul tipograf de limbă română”, in *Revista de istorie a Moldovei* 1-2 (117–118), 5–25.
- Eșanu, Andrei/ Eșanu, Valentina, 2021, “Filip Moldoveanul (?-1553) și începuturile scrisului în limba română”, in *Magazin bibliologic* 3-4, 107–115.
- [*Evangelie ot Ioanna* 1998]: *Евангелие от Иоанна в славянской традиции* (Novum Testamentum Palaeoslovenice I), 1998, изд. подготов.: Анатолий Алексеевич Алексеев и др., Санкт-Петербург: Российское Библиейское общество.
- ES = *Evangeliarul Slavo-Român de la Sibiu 1551–1553*, 1971, Emil Petrovici, Lajos Demény (eds), București: Editura Academiei R.S. România.
- Florescu, Ioan-Florin, 2010, “Le Tétraévanglie de Sibiu (1551-1553). Nouvelles informations sur les sources de la première traduction en roumain des Évangiles”, in *Biblicum Jassyense. Journal for Romanian Biblical Philology and Hermeneutics* 1, 35–88.
- Florescu, Ioan-Florin, 2015, *În multe chipuri de Scripturi. Studii de traductologie biblică românească*, Iași: Editura Universității ”Alexandru Ioan Cuza”.
- Garzaniti, Marcello, 2001, *Die altslavische Version der Evangelien: Forschungsgeschichte und zeitgenössische Forschung* (Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte, Neue Folge, Reihe A: *Slavistische Forschungen*, Bd. 33), Köln/Weimar/ Wien: Böhlau Verlag.
- Gheție, Ion/ Mareș, Alexandru, 1985, *Originile scrisului în limba română*, București: Editura Științifică și Enciclopedică.
- [Guseva 2003]: Гусева, Александра Алексеевна, 2003, *Издания кирилловского шрифта второй половины XVI века. Сводный каталог*, Москва: Индрик.
- [Ivanova 2013]: Иванова, Дяна, 2013, “Южнославянската печатна книга от XVI век и пътят към окончателната руско църков-нославянска кодификация на библиейския (евангелски) текст”, in *Славянска филология* 25.

- Сборник посветен на XV славистичен конгрес в Минск*, София: АИ „Проф. М. Дринов”, 24–46.
- Escedy, Judit, 2004, *A régi Magyarországi Nyomdák Betűi és díszéi 1473-1600* (Hungaria Typographica I), Budapest: Balassi Kiadó/Országos Széchényi Könyvtár.
- [Korneeva-Petfulan 1927]: Корнеева-Петфулан, М, 1926-1927, “Заметка к истории славянских старопечатных книг”, *Slavia* 5, 190–194.
- [Loseva 2001]: Лосева, Ольга Викторовна, 2001, “Периодизация древнерусских месяцесловов XI-XIV в.”, in *Древняя Русь* 4, 14–36.
- [Mano-Zisi 1988]: Мано-Зиси, Катарина, 1988, ”Штампано ”Четворојванђеље” монах Лаврентја” (Друго издање, после 1582 године)”, in *Археолошки прилози* 25, 239–251.
- Mareş, Alexandru, 1990, “Cîteva observații asupra Tetraevangelului slavo-român de la Sibiu”, in *Limba româna* 39 (3), 235–242.
- Mârza, Eva, 1978, “Un fragment din Evangheliarul românesc de la Sibiu (1551-1553)”, in *Limba română* 27 (2), 147–154.
- Mârza, Eva, 2004, “Preliminarii la un repertoriu al tipografilor români 1508-1830”, in *Annales Universitatis Apulensis, Series historica* 8, 53–60.
- Miklas, Hans, 1999, *Das Tetraevangelium des Makarije aus dem Jahre 1512. Der erste kirchenslavische Evangeliendruck. 394 Faksimile-Ausgabe* (Biblia Slavica, Serie IV: Südslavische Bibeln, Band 1), Paderborn/ München/ Wien/ Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Munteanu, Eugen, 2012, “A Brief History of the Romanian Biblical Tradition”, in *Biblicum Jassyense. Romanian Journal for Biblical Philology and Hermeneutics* 3, 15–54.
- Mureşan, Dan Ioan, 2021, “The Romanian Tradition“, in *The Orthodox Christian World*, Augustine Casiday (ed.), London/ New York: Routledge, 141–153.
- Museikon 2022 = *Museikon: Time – Faith – Heritage. Catalog of the Exhibition*. Alba Iulia April 2017 – April 2022, Curators: Anna Dumitran, Henrik von Achen, Alba Iulia.
- Nagy, Lavente, 2019-2020, “Cîteva considerații despre geneza Tetraevangelului bilingv slavo-român de la Sibiu (1551-1553)”, in *Biblicum Jassyense. Romanian Journal for Biblical Philology and Hermeneutics* 7, 63–81.
- [Nemirovskij 2007]: Немировский, Евгений Львович, 2007, *Иван Федоров и его эпоха: энциклопедия*, Москва: Издательство «Энциклопедия».
- [Nemirovskij 2008]: Немировский, Евгений Львович, 2008, *Начало книгопечатания в Валахии* (История славянского кирилловского книгопечатания XV-начала XVII века, Т. III), Москва: Наука.
- Oltean, Vasile (preot), 2019, *Diaconul Coresi*, Bucureşti: Basilica.
- Ostapczuk, Jerzy, 2010, “Stan zachowania cerkiewnosłowiańskich rękopiśmiennych Ewangelii”, in *Rocznik Teologiczny* 52 (1-2), 89–114.

- Ostapczuk, Jerzy, 2011, "Starodruki cyrylickich ewangeliarzy w świetle cerkiewnosłowiańskiej tradycji", in *Rocznik Teologiczny* 53 (1-2), 87–106.
- Ostapczuk, Jerzy, 2013, *Sobotnie i niedzielne perykopy liturgiczne z Ewangelii Mateusza w erkiewnosłowiańskich lekcjonarzach krótkich*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.
- Ostapczuk, Jerzy, 2016, "Typological classification of the Cyrillic Manuscripts and early printed books with the Gospel texts", in *Studia Ceranea. Journal of the Waldemar Ceran Research Centre for the History and Culture of the Mediterranean Area and South-East Europe* 6, 131–143.
- Ostapczuk, Jerzy, 2018, "Текстология кириллических старопечатных богослужебных Четвероевангелий среднеболгарского и сербского изводов и их отношение к рукописной традиции (Евангелие от Марка, зачала 1-9)", in *Slovène International Journal of Slavic Studies* 7 (2), 62–73.
- Ostapczuk Jerzy, 2019a, "Предисловие Феофилакта Болгарского к Евангелию от Матфея в кириллических старопечатных Четвероевангелиях из Брашова (1561/62 г.) и Бухареста (1582 и после 1582 г.) и их отношение к рукописной традиции", in *Тринадцатые Загребинские Чтения. Сборник статей по итогам международной научной конференции (3–4 октября 2018 г.)*, Санкт-Петербург: Российская Национальная Библиотека, 315–329.
- Ostapczuk, Jerzy, 2019b, "Cyrillic early printed tetragospels of Middle Bulgarian and Serbian redaction. Textology of the first nine zachalas of Mark's Gospel", in *Slavia* 88 (4), 371–382.
- Ostapczuk, Jerzy, 2020, "Список глав Евангелия от Матфея в старопечатных кириллических богослужебных Евангелиях тетр и их отношение к рукописной традиции", in *Slavia* 89 (2), 200–216.
- Ostapczuk, Jerzy, 2021a, "Текстологическая характеристика славянского перевода Евангелия в старопечатном славяно-румынском Евангелии тетр 1551–1553 г. из Сибиу", in Николова Светлана (отг. ред.), Ралф Клеминсън, Веселка Желязкова, Маргарет Дмитрова, *Славянски текстове и традиции. Сборник в чест на Катрин Мери Макробрът* (Кирило-Методиевски студии. Книга 31), София: Българска Академия на Науките Кирило-Методиевски Научен Център, 383–396.
- Ostapczuk, Jerzy, 2021b, "Оглавления Евангелия от Луки в старопечатных кириллических богослужебных Евангелиях тетр. Текстологическая характеристика", in *Rocznik Teologiczny* 63 (1), 143–159.
- Ostapczuk, Jerzy, 2021c, "Оглавление Евангелия от Иоанна в старопечатных кириллических богослужебных четвероевангелиях", in *Konštantínove listy* 14 (2), 109–125.
- Ostapczuk, Jerzy, 2022a, "Предисловия блж. Феофилакта Болгарского к Евангелиям в Острожской Библии и кириллических изданиях XVI в.", in

- Острожская Библия и развитие библейской традиции у славян. Коллективная монография*, Ред. Е. А. Кузьмина, Москва: МАКСС Пресс, 88–95.
- Ostapczuk, Jerzy, 2022b, “One more folio from the Early printed Cyrillic Tetraevangelion issued in 1579 in Alba Iulia”, in *European Journal of Science and Theology*, xviii/ 6, 13–23.
- Ostapczuk, Jerzy, 2022c, “The Number of Days in Menologia of the Cyrillic Tetraevangelia issued in the 16th Century in the Middle-Bulgarian Redaction of the Church Slavonic Language as Basis for their Division into Groups”, in *Teologia. Revista Facultății de Teologie Din Arad* 24 (1), 30–41.
- Ostapczuk, Jerzy, 2022d, “Klasyfikacja typologiczna menologionów w cyrylickich starych drukach liturgicznych Ewangelii tetr”, in *Польза зъло великаА: сборник научных статей к 60-летию Андрея Владимировича Вознесенского*, отв. ред. Н.В. Николаев, Санкт-Петербург 2022: Российская национальная библиотека, 41–48.
- Panaitescu, Petre P., 2003, *Catalogul Manuscriselor Slavo-Române și slave sin Biblioteca Academiei Române*, Vol. II, București: Editura Academiei Române.
- Petrov, Ivan, 2015, *Od inkunabulów do pierwszych gramatyk. Konteksty rozwoju bułgarskiego języka literackiego (koniec XV – początek XVII wieku)*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Petrov, Ivan, 2021, *The Development of the Bulgarian Literary Language. From Incunabula to First Grammars, Late Fifteenth–Early Seventeenth Century* (Studies in Slavonic, Baltic and Eastern European Languages and Cultures), New York/ London: Lexington Books.
- [Polimirova 2011]: Полимирова, Мария, 2011, “Два новооткрити екземпляра на четиревангелието на йеромонах Лаврентий”, in *Годишник на Софийския университет св. Климент Охридски Център за Славяно-Византийски проучвания Иван Дуйчев* 97 (16), 217–223, 493–501.
- [Porović 2006]: Поповић, Даница, 2006, *Под окриљем светости. Култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији*, Београд: САНУ.
- Stabile, Giuseppe, 2019, “Rumanian Slavia as the Frontier of Orthodoxy. The Case of the Slavo-Rumanian Tetraevangelion of Sibiu”, in *Studia Ceranea. Journal of the Waldemar Ceran Research Centre for the History and Culture of the Mediterranean Area and South-East Europae* 9, 59–87.
- Stabile, Giuseppe, 2019–2020, “The translation of «High Priest» in the Slavo-Romanian Tetraevangelion of Sibiu. Does it Reveal a Western Influence?”, in *Biblicum Jassyense. Romanian Journal for Biblical Philology and Hermeneutics* 7, 83–102.
- [Stefan prvovenčani 1999]: Стефан Првовенчани. *Сабрана дела*, 1999, Предговор, превод дела и коментари Лиљана Јухас-Георгиевска, Београд: Српска књижевна задруга.

- [Stefanović 1989]: Стефановић, Димитрије, 1989, “Прилог проучвању месецослова XIII и XIV века”, in *Јужнословенски филолог* 45, 137–140.
- [Subotin-Golubović 2013]: СубОТИН-ГОЛУБОВИЧ, Татъяна, 2013, “Национальные святые в календаре Сербской Церкви (по средневековым источникам)”, in *Kalendarz w życiu Cerkwi i wspólnoty* (Latorisy Akademii Supraskiej 4), Marzanna Kuczyńska, Urszula Pawluczuk (red.), Białystok: Akademia Supraska, 37–48.
- [Sveti Sava 1998]: *Свети Сава. Сабрана дела*, 1998, Приредио и превео Јовановић Томислав, Београд: Српска књижевна задруга.
- [Svodnyj katalog XI-XIII 1984]: *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР: XI-XIII вв.*, 1984, Ред. колл. Лидия Павловна Жуковская, Николай Борисович Тихомиров, Н. Б. Шеламанова, Москва: Наука.
- Szeffiński, Błażej, 2016, *Trzy oblicza Sany Nemanjicia. Postać historyczna – auto-kreacja – postać literacka* (Byzantina Lodziensia 25), Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- [Teodosije 1988]: Теодосије, 1988, *Службе, канони и Похвала*, приредила Биљана Јовановић-Стипчевић, Београд: Просвета – Српска књижевна задруга.
- [Vojvodić 2004]: Војводић, Драган, 2004, “Хиландарски гроб светог Симеона Српског и његов сликани програм”, in *Хиландарски Сборник* 11, 45–57.
- [Voznesenskij 2016]: Вознесенский, Андрей Владимирович, 2016, “Кириллические издания Евангелия XVI века”, in *Национальная Библиотека* 1 (7), 39–46.
- [Vukašinović 2012]: Вурашиновић, Владимир, 2012, *Српско богослужење. Студије из литургијске теологије и праксе код Срба*, Врњци-Требиње: Братство св. Симеона Мироточивог.
- [Žukovskaja 1976]: Жуковская, Лидия Павловна, 1976, *Текстология и язык древнейших славянских памятников*, Москва: Наука.
- [Žukovskaja 1993]: Жуковская, Лидия Павловна, 1993, “Еще о текстологии месецослова Евангелия (по датированным древнерусским апракосам XI-XII вв.)”, *Труды Отдела древнерусской литературы* 48, 81–87.

MISCELLANEA

TRADUCTIONS DE LA BIBLE EN ROUMAIN POUR NOS CONTEMPORAINS : DÉFIS ET PIÈGES

Maria Francisca BĂLTĂCEANU, Monica BROȘTEANU

University of Bucharest

fran_mon@yahoo.it

Abstract: The two authors of this paper (*Translating the Bible into Romanian for Contemporary Readers: Challenges and Pitfalls*), who have been participating for a few decades in Bible translating projects from Greek and from Hebrew into Romanian, are also interested in similar efforts carried out in Romania over the last hundred years; they are curious about the solutions found by others working in the same field. In this paper they wish to signal some of the main challenges and pitfalls that await any contemporary translator of such a text. References are made to solutions and not to translators. Since they have a practical character, examples are in Romanian, but more general considerations are given in French, for the foreign reader to figure out the main types of challenges encountered by the Romanian translator of the Bible and the authors' view about them.

Keywords: principles of Bible translation; updating a translation; neologisms and archaisms; false friends; factitives; intertextuality, word order, controversial passages.

Ce sujet a été déjà amorcé au Symposium International qui a eu lieu à Venise en 2010 : là, le P. Tarciziu Șerban a présenté la communication intitulée « De grâce, n'écrasez pas la métaphore... » (Șerban 2010 : 101-109).

C'est un truisme qu'aucune traduction ne saurait être parfaite, mais seulement plus ou moins valide. D'une part, ce fait nous rend humbles ; d'autre part, il nous stimule à persévérer dans nos efforts d'améliorer le travail déjà fait. La seule modalité de critiquer une traduction est, selon Paul Ricoeur, d'en proposer une autre supposée meilleure ou au moins différente (Ricoeur 2004 : 40).

Pour essayer de trouver la meilleure équivalence possible entre les ressources de la langue d'accueil et celles de la langue d'origine, le traducteur doit être bilingue culturellement aussi afin de pouvoir accompagner cette opération de transfert vers l'univers mental de l'autre culture, dans le plein respect de ses repères de sens. Goethe y voit, comme résultat, une régénération de la langue d'accueil. Pour Novalis il s'agit de « potentialiser la langue de l'original », tandis que von Humboldt

souligne la convergence d'un double procès de *Bildung* (configuration + éducation) agissant dans les deux directions (Ricoeur 2004 : 17).

Afin d'illustrer la difficile position du traducteur, Paul Ricoeur paraphrase Franz Rosenzweig : « Traduire, dit-il, c'est servir deux maîtres : l'étranger dans son œuvre, le lecteur dans son désir d'appropriation. [...] Ce paradoxe relève en effet d'une problématique sans pareille, sanctionnée doublement par un vœu de fidélité et un soupçon de trahison » (*ibid.* : 9). En effet, remarque Ricoeur, « la traduction ne pose pas seulement un travail intellectuel, théorique ou pratique, mais un problème éthique [...] c'est pratiquer ce que j'aime appeler [...] l'hospitalité langagière » (*ibid.* : 42-43).

Surtout lorsqu'il s'agit de traduire un texte sacré si longuement étudié et commenté comme la Bible, il est clair que « le traducteur propose en fait une interprétation à la lumière des innombrables commentaires et gloses qui reflètent, à leur manière, les interprétations contextualisées du texte-même » (Borrmans 2000 : 206).

À propos du domaine qui nous occupe, on doit ajouter aussi que personne n'est propriétaire de l'Écriture et ne doit pas mettre sa propre exégèse à la place du texte et que le destinataire a droit à toute la richesse et la beauté qui s'y construisent au moyen d'ambiguïtés aussi, de mystères et de toute sorte de difficultés qui sollicitent l'intelligence et appellent sans cesse à de nouvelles lectures et exégèses.

Quelques principes de bon sens concernant la traduction des textes bibliques se trouvent énoncés dans le document romain *Liturgiam authenticam*, publié en 2001 : ils sont valables au delà de leur espace confessionnel et méritent d'être rappelés. Par exemple :

– Il est nécessaire que le texte original ou primitif soit, autant que possible, traduit intégralement et très précisément, c'est-à-dire sans omission ni ajout, par rapport au contenu, ni en introduisant des paraphrases ou des gloses. (no. 20)

– Il n'est pas licite de faire des traductions à partir d'autres traductions, déjà réalisées en d'autres langues ; il faut les effectuer directement à partir des textes originaux. (no. 24)

– Il convient que les traductions soient réalisées à l'aide de mots qui soient facilement compréhensibles, mais qui en même temps respectent la dignité et la beauté ainsi que le contenu doctrinal exact des textes. (no. 25)

– Les traducteurs doivent laisser les symboles et les images contenus dans les textes parler d'eux-mêmes, et non chercher à rendre trop explicite ce qui est implicite dans le texte original. (no. 28)

– Il n'est pas permis dans la traduction de restreindre dans des limites plus strictes la pleine signification du texte d'origine. En plus, les expressions qui

coïncident avec des publicités commerciales ou à des propos insérés dans des projets politiques et idéologiques doivent être évitées. (no. 32)

– Tous les mots qui transposent les images et les actions des êtres célestes sous des traits humains ou les expriment en employant des termes concrets, comme cela arrive très souvent dans le langage biblique, conservent toujours leur force quand ils sont traduits littéralement ; il est bien préférable de ne pas les aplatir, ni de les rendre dans les langues vernaculaires par des termes plus abstraits ou vagues. Il faut se souvenir, en effet, que la traduction des locutions qui, dans la langue vernaculaire, suscitent un certain étonnement, par ce fait même, peuvent stimuler l'intérêt de l'auditeur et fournir l'occasion de transmettre un enseignement catéchétique. (no. 43)

– Le traducteur s'efforcera de conserver la dénotation, c'est-à-dire le sens primaire des mots et des locutions du texte original, ainsi que leur « connotation », c'est-à-dire les nuances ou bien les émotions produites par eux. (no. 52)

Une tendance à actualiser les traductions de la Bible s'est manifestée dans la seconde moitié du siècle dernier, quand, sous l'influence des travaux de E. A. Nida concernant la traduction de la Bible et qui envisageaient la formation des traducteurs de la Bible dans les langues des pays de mission qui ne possédaient pas de textes bibliques, on voit s'appliquer même en Europe des principes qui ont conduit à l'appauvrissement et même à la défiguration du texte, sous le prétexte de l'adapter à la compréhension du destinataire non avisé. L'un des adeptes les plus fervents, l'Italien Carlo Buzzetti, met presque en opposition la fidélité par rapport à l'original et la fidélité par rapport au lecteur.

Dans toutes les introductions aux nouvelles traductions ou révisions roumaines de textes bibliques en circulation au cours des derniers 100 ans, on affirme une volonté d'exactité, mais – encore plus – d'intelligibilité, au moyen d'un vocabulaire qui soit facilement, voire immédiatement accessible à tout lecteur, ainsi que d'une syntaxe plus proche du langage courant.

Nous avons pensé qu'il serait utile de mettre en évidence certains problèmes occasionnés par cette approche, en fournissant quelques exemples pour illustrer chaque catégorie. Nous n'avons pas indiqué les sources des citations pour ne pas donner l'impression que nous nous érigeons en arbitres, mais nous espérons contribuer ainsi à une réflexion plus approfondie dont tout le monde aurait à gagner.

Le vocabulaire

Du fait des sources constitutives de la langue roumaine et des influences subies par celle-ci au cours des siècles, notre langue connaît une riche synonymie : mots

d'origine latine du fonds lexical primaire, ensuite emprunts d'origine slave et, plus tard, hongroise, turque, etc. et, finalement, emprunts néo-latins (français, italiens) et anglais. Leurs connotations sont souvent fort éloignées les unes des autres et l'emploi d'un mot appartenant à l'usage courant à la place d'un autre, jugé un peu moins intelligible, peut annéantir toute la beauté d'un passage – et nous pensons que cette beauté est aussi importante que l'information transmise – l'on pourrait dire qu'elle constitue la « signature » de l'Esprit.

En effet, puisque les textes bibliques nous viennent d'un passé lointain, ils ne sauraient sonner comme un article de presse ; de plus, il y a toute une tradition des traductions roumaines de la Bible, qui ont donné naissance à de nombreuses expressions populaires et proverbiales et, surtout, ont contribué à façonner la langue littéraire. Nous pensons donc qu'il faut y enraciner les efforts de renouvellement au lieu d'en faire table rase. Il y a parfois une volonté d'employer un emprunt d'origine néo-latine plutôt qu'un vocable d'origine slave, mais ces emprunts modernes renvoient plutôt au registre officiel, administratif et ils sont généralement dépourvus de vibration poétique, bref ils sont incongrus et choquants en contexte biblique.

Par exemple, la piscine de Bethesda (Jean 5 :2) – un bassin où les gens venaient se baigner – a toujours été traduite par *scăldătoare*, qui veut dire « endroit où l'on se baigne ». En roumain, *piscină* renvoie à cet accessoire des hôtels coûteux, des spas et des maisons de luxe qui est devenu une mode de nos jours. Dans le texte roumain de l'évangile, ce mot est d'un anachronisme criant.

Dans notre langue, les points cardinaux indiqués froidement par « nord », « sud » « ouest » et « est » sont propres aux manuels de géographie ou à des textes scientifiques. Pour un texte littéraire, on emploie d'autres termes, poétiques : *miazănoapte*, *miazăzi*, *apus*, *răsărit*.

Certains traducteurs qui ont moins fréquenté la littérature roumaine et se sont longtemps servis d'une Bible dans une langue moderne autre que le roumain, courent le danger d'adopter dans leurs traductions des termes mal compris (ce que les Anglais appellent *false friends*). Par exemple, *candelabro* (support de cierges), lorsqu'il est traduit par *candelabru*, mot qui, en roumain, désigne strictement un support de cierges, ou d'ampoules électriques, *suspendu au plafond*, rend hilare la description du Fils de l'Homme de l'Apocalypse qui se tient entre les sept chandeliers : il est décrit en train de se promener sur le plafond !

Ou bien, des termes clefs qui ont depuis des siècles un équivalent dans les traductions bibliques et renvoient à ce registre, sans constituer pour autant des anachronismes, ont été remplacés par des mots empruntés de l'italien ou du

français évoquant la sphère politique – tels *alianță*, *intervenție* à la place de *legământ* et, respectivement, *mijlocire*.

La grammaire. L'interprétation superficielle des formes grammaticales peut mener à des erreurs qui ne sont pas seulement d'ordre linguistique. On connaît le célèbre passage de la fin de l'Évangile selon Matthieu où Jésus envoie ses apôtres en mission en leur disant : « Faites des disciples de toutes les nations, en baptisant ceux-ci au nom du Père... » Il est rendu parfois en roumain d'une manière qui signifie « enseignez toutes les nations en *les* baptisant... » (pas individuellement, mais par multitudes, comme ce fut d'ailleurs le cas assez souvent dans l'histoire, lorsque le souverain devenu chrétien forçait ses sujets à le devenir eux aussi). Or, le texte grec est clair : *ethne* est neutre, alors que *autous* est masculin.

La traduction littérale des verbes hébreux à forme factitive – tout à fait normale en français ou en italien, a une connotation agressive en roumain. Si l'on dit : *Je te ferai entendre quelque chose*, en roumain cela sonne comme : « je te forcerai à entendre ». En roumain, on peut dire, de façon neutre, *je te donnerai d'entendre*.

Parfois l'intertextualité ne peut plus être perçue à cause de certaines **simplifications** opérées par un traducteur qui sousestime l'intelligence du lecteur. Par exemple, dans l'évangile de Luc, le v. 9 :51, qui marque le début du chemin de Jésus vers sa Passion à Jérusalem, devrait être traduit littéralement : *Alors Jésus durcit sa face pour aller à Jérusalem*, car l'expression rappelle Isaïe 50 :7 *J'ai rendu mon visage dur comme un silex...* et tout ce deuxième chant du Serviteur. Or, si l'on traduit : *Jésus prit la résolution de se rendre à Jérusalem*, on occulte toute cette richesse.

Il y a aussi des **traductions non seulement réductives, mais erronées** : au lieu de *l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance* (Eph 3, 19), traduire tout court : *L'amour infini du Christ* constitue une grande perte sémantique et stylistique.

Peu de langues peuvent rendre si bien que le roumain la conclusion de Jean 19 :27 – *eis ta idia* : « într-ale sale », qui signifie « en tout ce qui le concerne/ en toute sa vie », richesse de sens si bien soulignée par Jean-Paul II en son encyclique *Redemptoris Mater*. Or, traduire cela par « [accueillir] en sa maison » est tellement plat !

Parfois on cherche à compléter des formules abruptes. Ps 6 :3 *Mon âme est toute troublée ; et toi, Seigneur, jusques à quand ?* Certains ont trouvé bon d'ajouter « ... tarderas-tu à me faire miséricorde ? ».

L'ordre des mots est capital pour la poésie du texte biblique. Le roumain, possédant une morphologie assez développée, est libre de suivre presque toujours l'ordre de l'original, de sorte que, par exemple, la traduction mot-à-mot d'un

psaume rend toutes les valences stylistiques liées à cet aspect. Ceux qui s'inspirent trop de traductions en des langues où l'ordre des mots est beaucoup plus contraignant aplatissent l'expression et beaucoup de parallélismes poétiques en chiasme se perdent. Au lieu de *C'est la voie de la vérité que je choisis, je place devant moi tes lois* (Ps 119 :30) on trouve un énoncé terne : *Je choisis la voie de la vérité, je place tes lois devant moi.*

Enfin, on propose à la réflexion **quelques courts passages qui font problème** :

– Le refrain de Gen. 1 : *Et Dieu vit que cela était bon.* (vv . 10, 12, 18, 21, 25, 31). La traduction du *tov* « bon » par l'adjectif, dans un souci de littéralité, n'est pas ce qui s'emploie naturellement en roumain pour rendre le sens. Ici il est préférable d'employer l'adverbe – *bine*.

– Le *hevel ha-bavalim* de l'Ecclésiaste 1 :2, connu de tous grâce aux traductions influencées par la Vulgate come voulant dire « vanité des vanités », signifie plutôt « souffle, rien qu'un souffle », soulignant le caractère inconsistent et futile des choses, non l'appréciation de leur valeur. De même, la traduction du nom que se donne l'auteur de ce livre est loin de faire l'unanimité – l'Ecclésiaste, l'Orateur, le Prêcher. Les traducteurs du texte hébreu préfèrent le laisser tel-quel : *Qobelet*.

– Le passage qui contient le *et-dorō* (« sa génération ») d'Is. 53 :8 – ambigu dans le texte original, a été compris soit comme « sa descendance qui la dira ? », soit « de sa descendance qui aura cure ? », soit « Et parmi ceux de sa génération, qui a cru qu'il était retranché de la terre des vivants... ».

– En Luc 1 :28, l'ange salue Marie en l'appellant *kecharitōménē*, « remplie de grâce ». Ce participe parfait passif veut dire littéralement, « celle sur laquelle la grâce a été versée et demeure en elle ». L'expression connue « pleine de grâce » ne rend pas compte de la richesse du terme. Les protestants inspirés par la version de Louis Segond ont ici « toi à qui une grâce a été faite », ce qui souligne surtout le caractère passif du participe.

– Les verbes employés en Jean 21 :15-17 (*agapan* et *philein*). Certains commentateurs disent que le premier verbe, employé deux fois par Jésus, désigne l'amour inconditionné, tandis que le deuxième, employé par Pierre, serait un terme courant. Les traductions ne les différencient pas. La TOB note à propos de ce passage : « Les variations de vocabulaire n'ont guère de portée. Elles résultent d'une recherche purement stylistique ».

Dans toutes les catégories de situations discutées dans cet article, les exemples sont fort nombreux, mais il nous est difficile, sinon impossible, de les faire percevoir à un lecteur francophone.

BIBLIOGRAPHIE**A. Ouvrages de référence**

- Biblia după textul ebraic : Geneza*, Humanitas, București, 2017. *Exodul-Leviticul*, 2019. *Numerii-Deuteronomul*, 2021.
- Biblia Fidela*. Traducere literală nouă, completată, revizuită și actualizată, Cluj-Napoca, 2010.
- Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament cu trimiteri*, cuvintele Domnului Isus în roșu, concordanță și explicații (trad. Cornilescu), Editura SBR, 2006.
- Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament cu trimiteri*, ediție revizuită, (trad. Cornilescu), ed. SBIR 2014
- Biblia sau Sfânta Scriptură*, cu aprobarea Sfântului Sinod, ed. IBMBOR, București, 1988.
- Biblia. Noua traducere în limba română*, International Bible Society, 2007.
- Biblia. Pentateuhul*, EDCR (ediția Dumitru Cornilescu revizuită), SBIR, 2021.
- Biblia*, traducere, introduceri și note : Pr. Alois Bulai, Pr. Eduard Patrașcu, Sapientia, Iași, 2013.
- Noul Testament*, EDCR SBIR, 2019.
- Noul Testament, tradus și adnotat de Pr. Dr. Emil Pascal, a patra ediție, neschimbată*, Société d'Éditions Internationales, Éditions du Dialogue, Paris, 1992.
- Noul Testament. Traducere după textele originale grecești*, Societatea Blică Interconfesională din România, 2009.
- Septuaginta* NEC, Polirom, 8 vol., 2004-2009.

B. Sources secondaires

- Alter, Robert, 2019, *The Art of Bible Translation*, Princeton University Press.
- Borrmans, Maurice, 2000, „Problemi specifici delle traduzioni e del linguaggio coranico”, in M. Borrmans *et alii*, *Il Corano – traduzioni, traduttori e lettori in Italia*, Milano: IPL.
- Coman, Claudiu/ Varga, Cătălin, 2021, *Studii de Traductologie și Teologie Blică*, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană.
- Coțac, Emanuel, 2011, „Tradiția blică românească. O prezentare succintă din perspectiva principalelor versiuni românești ale Sfintei Scripturi”, în *Studii Teologice* 2, 159-245.
- Liturģiam authenticam*, 2001, Quinta Istruzione per la retta Applicazione della Costituzione sulla Sacra Liturgia del Concilio Vaticano II, 7 maggio 2001.
- Munteanu, Eugen, 2008, *Lexicologie blică românească*, București: Humanitas.
- Ricoeur, Paul, 2004, *Sur la traduction*, Bayard.

Tarciziu Șerban, 2010, „De grâce, n'écrazez pas la métaphore... !”, în *Quaderni della Casa Romena di Venezia (VII)* – Atti del Congresso Internazionale „La Tradizione Biblica Romena nel Contesto Europeo” (Venezia, 22-23 aprile 2010), A cura di Eugen Munteanu, Ana-Maria Gînsac, Corina Gabriela Bădeliță, Monica Joița, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași.

BIBLICAL ROOTS OF THE INTERNATIONAL NATURAL LAW THEORY: THE CASE OF THE COVENANT (בְּרִית)

Cătălin VARGA, Phd
Universitatea “Alexandru Ioan Cuza” din Iași
catalinvarga1987@gmail.com

Abstract This study presents a new interpretation of Natural Law Theory, considered to be a proto-Covenant made by God with the gentiles, the foundation of its creation being the pillar of אֱלֹהִים – man created in God’s image (Gen. 1:27). We assume that in the absence of a revealed written law, man searched for communion with the divinity by practising the natural laws within him, strengthened by his own conscience (Rom. 2:14-15). The encounter between the gentiles and the Mosaic religion, enhanced by the ethical frameworks of the Sinaitic Covenant, facilitated the former’s enlightenment (Isa. 42:6); as such, already knowledgeable about the morality of the living God, when the time came, they would recognise Christ as the Only Saviour of all men. This is precisely why we consider that before Christ, Natural Law had worked under the ethical dimension of the Sinaitic Covenant, yet in a very precarious way, which was enough, however, for gentiles to become acquainted, in a certain way, with the Creator’s saving work (Isa. 65:1).

Keywords: Natural rights, International Natural Law, Ethics, Gentiles, Romans, Covenants.

1. Introduction

We have strong reasons to believe that, in the time between the creation of man and the historical moment when the Torah was received on Mount Sinai, there was a pre-legalistic moral guidance that can be called “natural law” or “natural right”¹. According to Judaic thinking, this law was only broken involuntarily, unlike the blatant act of infringing God’s justice (Sanders 1992: 192) through the premeditated betrayal of one’s neighbour (Lev. 5-6). Usually, it is a law of nature, instilled by a certain authority for the general use of inferior people. In the religious area, we refer to God; in the legal one, it can be the king and, within a family, it is the parents. Ever since man was created, God has made clear moral distinctions and

¹ The Western theologian Thomas Aquinas (1225-1274) divided the Law of God into three broad categories: the moral laws or the Decalogue, comprising the obligations of natural law, addressed to all humankind; the ceremonial and the judicial laws, containing the particularities of natural law, contextually addressed only to the Judaic communities of Ancient Israel. The latter did not apply to all humankind, but only to the chosen people (Freedman 1992: 425-433).

these imperatives, capable of capturing the absolute distinction between good and evil, had to be observed by the first man and woman (Gen. 2:16-17).

The discussion on the theory of natural law is based on the authority of the Law of God, which was given to the entire creation and which is found in heaven, from where it guides every man (Ps(s). 119:89: “Forever, O Lord, your word is firmly fixed in the heavens”). Another important biblical text is that in Rom. 1:26-27². Generally speaking, the natural law influences every man, adding to positive law, whose canonical context refers to the covenants established by God with Israel and the gentiles (Gen. 9:1-17). Therefore, the theme of the covenant (*berit*) becomes the large context of a Noahidic biblical natural law (Barton 1998: 58-76).

2. The Natural law – An international covenant for mankind

Very briefly, we would like to raise the issue of the natural law as a supposed covenant made by Yahweh with the gentiles. This is no more than a hypothesis which aims at answering the question regarding God's revelation outside the ethnic and religious boundaries of Israel. We shall start our analysis with the prophetic texts in Isa 65:1 and Zech 11:10 – both mysteriously speaking about the existence of a divine revelation in the pagan gentiles who worshipped fake gods. The maximal point of convergence shall be represented by prophet Amos' perspective from his first two chapters, regarding the breaking of an international moral law by the gentiles. He is the first of the writing prophets to have left us recorded oracles against the moral decadence of the gentiles. These are damnation oracles, carrying a strong message of divine threat and announcing the imminence of disaster as a consequence of sin. In prophet Amos, the oracles against the peoples consist of a motivation, which underlines their guilt, an accusation and the sentence decided upon.

The peoples of the world will not be judged according to the standards of Mosaic Law – this judgement is intended only for Israel (Amos 5:18; Mic. 2:4-5; Zeph. 1:7-12) – but they will be judged by God, according to the natural laws promoted by international law (Lee 2016: 77-78), to which they have all subscribed (Ezek. 25:12-17). These universal natural laws, by which the gentiles, including the

² In Rom. 1:26, Paul uses the noun φυσικός “nature” to describe a moral law which is intrinsic to human nature, one which we are all born with and which we call “natural law”. By using this expression (φυσικός), Paul wants to underline only what is natural in a man's behaviour, that is to say, what is consistent with the Creator's intention and what is against His intention, respectively. Just like the Jewish philosopher Philo of Alexandria, Paul introduces sexual morality in the universal area of natural law, as a divine mandate applicable to all men. The violation of this natural law, as it happened in Sodom, goes against God's will and is liable to punishment (Moo 1996: 114-115; Cranfield 1975: 125).

people of Israel, should have abode, are brought as charges by prophet Amos in the opening to his book³. The context is a much more general one, namely the prophetic literature, which comprises a separate literary genre called “Oracles Against the Nations” (Hayes 1995: 153; Steinmann 1992: 684-685); they can be found in Isa. 14-21; Jer. 46-51; Ezek. 25-30; Amos 1-2; Zeph. 2; Nah. Likewise, we can find oracles issued by Israeli prophets, referring to the doom of other gentiles, in narrative writings (Num. 24:20-24; 1 Sam. 15:2-3; 2 Kgs 19:21-34).

The next text we refer to is Isa. 65:1: “I was ready to be sought by those who did not ask for me; I was ready to be found by those who did not seek me. I said, ‘Here I am, here I am’, to a nation that was not called by [a] my name”. This text proclaims the salvation of all men, due to God’s mercy; first, He waits (1a) in order to later intervene for the salvation of every man (1b). The Hebrew verbs in this text are in the perfective, which means that God intervened to save the neighbouring gentiles of Israel (Smith 1995: 132-134). We have strong reasons to believe that this divine intervention happened by placing moral natural law deeply within man, from the very moment of creation, so that every man would live by the “law of nature” – τὴν φυσικὴν (Rom. 1:26-27), until God’s embodiment. St. Paul also applies this text to the gentiles (Rom. 10:20), saying that, although they hadn’t called for God’s help, in His goodness, He revealed Himself to them as well, through Christ (Oswalt 1998: 589). The text of Isa. 65:1 also refers to the gentiles, since the Hebrew noun גֹּיִם – *gōy* points out to all the gentiles outside of Israel’s borders, who do not know God, which is why, in the Jewish collective mentality, the word *gōy* defined notions of paganism, lack of religious culture, even ethnic hatred. Therefore, we assume that before the Christian epoch, the only form of divine revelation outside of Israel’s borders occurred through natural laws, whose ontological roots were placed deeply inside man by his Creator.

The following biblical text adds a little to the picture, putting these ontological natural laws in the framework of a covenant made with the gentiles (*gōy*). In this

³ We note in the prophet Amos’ indictment that the minimal international human rights that had to be respected at all costs referred especially to the dignity of slaves, the poor, war prisoners, pregnant women, the deceased or workers. These oracles of the prophet Amos are examples of particularities; they apply to reprehensible deeds committed in times of war, to all sorts of atrocities: irrational cruelty (1:3.11.13); the buying and selling of war prisoners (1:6.9); the profanation of the deceased (2:1). The oracles do not refer only to crimes against the Jews, but Israel itself is judged for the same wrongdoings (2:6-16). Therefore, the violation of the international law related to behaviour in times of war is condemned both in the case of the pagan gentiles and in that of the chosen people, who were twice as guilty, for, unlike the others, Israel had a clear law concerning warfare which was revealed to them and which they were not allowed to disobey (Deut. 20 – Dunn/Rogerson 2003: 691).

respect, let us see what the text in Zech. 11:10 says: "And I took my staff Favor, and I broke it, annulling the covenant that I had made with all the peoples". We do not know much about this mysterious covenant (בְּרִית) established by God with all the peoples, but we do notice that the derogatory word גֵּוִי "gentiles" was replaced, this time with a more positive one עַם "peoples". What we are interested in is precisely the existence of this covenant with the peoples (*berit̄ hā ammîm*), which we consider the very sealing of the natural law. In the context of Zechariah's prophecy, God's covenant with the gentiles includes, besides natural laws, the interdiction to attack one's neighbour (in this case Israel), until he has been warned beforehand and on the grounds of serious reasons – all happening with the permission of the sovereign God⁴. Doubtless, the covenant with Israel and its provisions remain a paradigm for all the other peoples; its moral provisions were a guide to every man – hence the superiority of the chosen people.

Natural law, as a minimal form of covenant with the peoples until the embodiment of Christ, would be strengthened by the covenant with Israel, by its revealed religion, which enlightened the gentiles towards the discovery of the true and sole God (Ex. 20:2; 34:10; Deut. 6-11), by proclaiming His saving actions (Patrick 1977: 148). Here is what the text in Isa. 42.6c says in this respect: "I will give you as a covenant for the people, a light for the nations". The covenant between Yahweh and His people Israel is superior to any other covenant – therefore, superior to all natural laws, for it is the only one that is loudly and clearly called a light (*ôr gôyim*) for every man.

The apostle Paul would resume the theme of the superiority of the covenant with Israel, idealising only the covenants, the law, the adoption, the glory and the promises of Israel (Rom. 9:3-4) – these, of course, accomplished in the light of the

⁴ The biblical texts that we indirectly refer to in order to support our hypothesis on the existence of this kind of moral natural laws, deeply engrained in human mentality, are those in 1 Sam. 4:1-11; 1 Sam. 7:13-14; 1 Sam. 11:1-10; 1 Sam. 15:1-3, etc. All the biblical texts on wars revolve around one universal ethical law: fighting with dignity, while strongly condemning certain extreme behaviours and praising the exemplary ones (the Israelite conduct in times of war described in Deut. 20) – all these point to the idea of the existence of an intrinsic moral law, which dictates the conscience of every man, the honourable actions that he has to perform as opposed to the dishonourable ones (Amos 1-2). By performing the latter, man loses his dignity as a being created in God's Image. In all this scenario, the case of Amalek is a more than pedagogical one. There is a basic natural law, one that does not allow permutations; it augments the right of the innocent, defenceless man of not being attacked or injured. The Amalekite people intentionally decided to violate this natural law and to strike Israel when it was at its most vulnerable. God's punishment falls upon them a little later, by the hand of king Saul (1 Sam. 15:1-3), for any natural law that is broken attracts punishment (Varga 2018: 17-22).

New Covenant, established between Jesus Christ and His Church (2 Cor. 3). The idea of an everlasting covenant is reinforced by the text in Ezek. 16:60: “Yet I will remember my covenant with you in the days of your youth, and I will establish for you an everlasting covenant (בְּרִית עוֹלָם – *berit olam*)”.

The most eloquent text in the New Testament on this subject remains the one in Simeon’s prophecy, the *Nunc dimittis* passage in Luke 2:32: “A light for revelation to the Gentiles, and for glory to your people Israel”. In his hymn, Simeon acknowledges Jesus as the promised Messiah, the One Who will bring peace, salvation and light to the world. These gifts will reach, through Him, the entire world and the people of Israel will be glorified in His name (Fitzmyer 1981: 422). The motif of salvation (σωτήριον), mediated by God’s covenant with Israel, is theologised here through the theme of light (φῶς) and glory (δόξα) – the motif of light (אור) which is recurrent in Isaiah’s prophecy. This theological reinterpretation of the New Testament offers the people of Israel an honourable status in the oikonomia of the world. Through the chosen people, due to their everlasting covenant made with God, the veil of darkness is lifted from the eyes of the gentiles as well (Isa. 25:7; 60:2), the latter receiving the Revelation through Israel’s contribution. The Coming of Jesus Christ, the Saviour, will spread glory (Isa. 46:13) and the gentiles will come to Israel, to the place where Yahweh will reveal His salvation through His Son Christ (Nolland 1989: 120).

We therefore notice that the covenant made with Israel worked as a paradigm for all the gentiles, which means that there is a strong interdependence between the natural law and the Mosaic law – a typological relationship, we could say, whose archetype is the Embodied Law, namely Jesus Christ, the embodiment of the Torah. This is why we give a positive answer to the issue raised and we formulate this new biblical hypothesis, considering natural law to be a covenant made by God with the gentiles, which was later strengthened by the clearly superior moral dimension of the Covenant from Mount Sinai (Ex. 34:10-28) and made complete through the Sacrifice of Jesus Christ, the One Who established a New Blood Covenant with His redeemed people (both the Jews and the Christians – Matt. 26:27-28).

3. Necessary biblical roots for natural law theory

The term “natural” is not explicit in the Bible, given that Israel is founded on written law, by which it is always guided. Jewish laws focus on daily realities, not on abstract ones, although the journey from Genesis to Deuteronomy presents certain pieces of evidence which lead to the conclusion that, in a very concise form, there is a natural theology (Alexander/ Baker 2003: 234). This is precisely why, when focusing on the biblical text in Gen. 6:9 which refers to Noah’s righteousness,

Rabbi Rashi reaches the conclusion that human nature plays a key role in shaping character. The righteous Noah enjoyed God's admiration, as he was able to surpass the righteousness of the hostile environment which surrounded him, all this in the absence of the Torah. The implicit result is that in the absence of a revealed law, in Noah's life there was a moral barometer intrinsic to human nature, due to which Noah remained righteous in front of the Creator (Levy 2017: 6-7). Natural law is inherent to Judaism; we see, at least from Noah's experience, that there was a universal pre-condition which prepared the ethical frameworks of the Covenant, long before the Noahic laws were formulated by the rabbis (Novak 1998: 60-61).

The aforementioned scholar, J. Barton, also speaks about the fact that the idea of ethics in the Old Testament clearly derives from God's commandments. However, its roots are much deeper and the moral order of the world is based first on the ethos of creation, in accordance with the divine rationales within it, and only afterwards on the commandments established as norms of conduct (Maximus the Confessor: 369A). Since time immemorial, there is a so-called "popular morality", which is suitable to all times and gentiles. For example, if we take the Book of Job, on whose history we know very little, and we relate it to a pre-Sinaitic moment, we will understand the text in 31:13-15: "If I have rejected the cause of my manservant or my maidservant, when they brought a complaint against me, what then shall I do when God rises up? When he makes inquiry, what shall I answer him? Did not he who made me in the womb make him? And did not one fashion us in the womb?" as the revelation of a common human source, on the basis of which all men are equal in front of God. And this is a natural right, capable of preventing the danger of homicide.

Another biblical example of the indirect relation to a certain natural law is the case when Abraham intervened on behalf of the fate of the people of Sodom. While talking to God, in Gen. 18:25c, Abraham confidently says: „Shall not the Judge of all the earth do what is just?”. The root *משפט* *mšpt*, with the derivative *mišpāt*, which can be translated as "judgement", can very well be a metonymic term for "justice", which is why the translation can be nuanced as follows: "Shall not the Judge do justice?". The question that arises is: given the absence of Mosaic Law, based on which law does Abraham question God's action? Apparently, the text indicates that man can obtain a certain moral law by perceiving the ethical standards of the society he belongs to, without this law having been revealed by God in history, yet having been revealed in man's conscience during his creation (Barton 1979: 2). The term used for "Judge" (*shofet*) derives from the same root (*mišpāt*), namely "justice", which in the divine monologue has the role of defining the ethical heritage of Abraham's offspring. Abraham's genealogical tree perpetuating this state of ontological moral order until the birth of Moses, when a new barometer was

introduced among the chosen people: the Torah. God's Covenant with Abraham, established in the area of acknowledgement of a standard of mutual justice, does not fit the specificity of the Noahic laws, except by contextual forcing. This entails the existence of a natural law, based on which this new form of covenant is born, which ensures the perpetuation of Abraham's people for the establishment of ethical behaviour (Novak 1998: 39).

According to the rabbinic interpretation, Abraham's entire plea sought divine clemency due to the existence of the righteous in the middle of the unlawful living in Sodom and Gomorrah; the patriarch wanted either the sparing of both cities and their inhabitants or the postponement of the divine punishment so that the righteous would not die together with the sinners (Fishbane 1985: 342-343). Rabbi M. Konvitz, who died recently, said that God had made Himself known throughout man's primordial history not only by the tribe of Israel, but by all men, for, being One, He is not only the Saviour of the Jews, but of everyone (Konvitz 1996: 32). One way or another, God had always revealed Himself to people and one of His means was the natural law within man, which urged the one created in God's image to love his neighbour.

Unlike the Western civilisation, which regards nature in itself with suspicion, people in ancient times had a completely different perception of reality. They linked nature to man's capacity to discern, transferring from it the necessary data for the development of a pragmatic behaviour. The Old Testament speaks about God and nature in synchrony, for God's voice could be heard both in nature and in the written Torah. Although there is no Hebrew terminology developed for the reality of natural laws in the Old Testament, their description is made indirectly, by decreeing that the entire nature, all creation expresses the Law of God and its moral purpose (Gen. 1:31). Given this syllogism, all of God's Laws are consistent with nature. And this comes across very well from the narrative in Gen. 1-11, where, following the initial state "without form and void" (*tohu wa bohu* – Gen. 1:2), there is not a single syncope consisting of any *anoma* or lack of legitimacy or of order left in creation – but everything happens according to God's commandments, which support the moral order of the world (Bockmuehl 2000: 111).

The establishment of this attitude is guaranteed by God's everlasting Covenant with Israel. The frameworks of this Covenant of holiness open up towards all humanity, which is why man's purpose is that of reaching communion with God (St. Gregory of Nyssa 1998: 30). And since this purpose is common, there must be knowledge regarding authentic social human nature, whose roots date long before the revelation of the Covenant on Mount Sinai, with all the Mosaic laws (Novak 1998: 126-127). Before the actual accomplishment of salvation, man had to know how to live in loving communion with his neighbours, so that he could prepare for

the great encounter with God's saving work, which began on Mount Sinai and was completed by Christ (Heb. 1:1). And all this experience of the Covenant with God was prepared beforehand by international natural law, which God ingrained in man ever since his creation and which we also call a form of proto-Covenant between God and the gentiles and, implicitly, Israel (if we refer to the pre-Sinaitic condition).

By omitting this because of the lack of a paradigmatic reference, there is a risk of distorting the truth by following a priori a supposed historical process of development of the ethical system, rebuilt from the various historical periods of Ancient Israel. This journey will follow the development of the ethical system in the Judaic conscience, up to the point in which the error of such a methodological undertaking will become visible. A few decades ago, this vision of a paradigmatic reference to the very act of creation long before the moment on Mount Sinai was inconceivable in the world of biblical scholars. Since their world was dominated by K. Barth's dogmatics, any assumption of a moral order of creation through itself was seen as opposing the biblical thinking on ethics. As a result of the contribution of the biblical scholar G. von Rad, the very theme of creation was perceived as a minor or a late theme of the Old Testament. It was believed that the deliverance of the Jews from Egypt was the main event in terms of an ethical reference to a superior legal authority and then to one's neighbour. As a consequence, all moral obligations emerge from this act of Providence, due to which Israel was delivered from Egyptian slavery (von Rad 1966: 11-78).

According to this vision, ethics had to do only with laws which required obedience, without any connection with an existent moral order of creation, just as it had been conceived by the Creator. Understood as such, the theology of the Old Testament fell and took the form of a denominational salvation, of a cultural religion (Jan Assmann), losing contact with natural religious order and, thus, with humankind in its entirety. According to this interpretation, the theology of universal salvation is deformed, the *oikonomia* of Jesus Christ's saving Sacrifice being seriously damaged (Barton 2014: 94-95).

At this point in our research, we must state clearly that the theology and the philosophy of the concept of "natural law" are rooted much deeper in history, preceding by far the period of ancient history, as Western scholars propose (George 2008: 173; Mitsis 1999: 153-177; Strauss 1953: 81). We would like to underline that we do not agree with this Western theological vision, as we have endeavoured to demonstrate so far. Bringing natural law and rights down only to the area of Stoic thinking as regards the issue of knowing God since time immemorial, constitutes a total biblical fallacy. In the epistle to the Corinthians, Saint Paul criticises severely the Greek-Roman epistemology, strongly claiming that the *sophia* of the anthropocentric rationalists is madness in comparison to the wisdom (heb. *hochma*)

coming from God. As we have seen, natural law is even older than the millenarian Judaic ethical tradition⁵. Moreover, if we are to believe the vision of the Founding Fathers of the United States of America, for example, represented by the charismatic Thomas Jefferson, who signed the Declaration of Independence, the ultimate source of natural law is the very Creator of man (Antieau 1960: 46-47).

The Old Testament, as the original source of man's knowledge, presents in a covert way, especially in the book of Genesis, the existence of these natural laws integrated by God into the primordial man (Levering 2008: 26). In the absence of a law revealed by God, Adam, together with Eve and the entire creation, assumed an ethical behaviour at a practical level. Having no written law, he acted with kindness and was driven by an inner urge towards Eve, calling her: "This at last is bone of my bones and flesh of my flesh". He did not dare at all to attack or hurt her in any way, for the natural law within man inspired him to respect his neighbour. This was due to the fact that man is created in God's Image and according to His Likeness (Gen. 1:26-27 – דְמוּת *demuth* / תְּסֵלֶם *tselem*) and, as a rational person, Adam gave names to all created beings (Gen. 2:20), acting in kindness towards them as well (the law which allowed the consumption of animals appeared only after the flood, long after man's fall). His acknowledging of Eve as a structure of the human ontological structure, capable of having a communion dialogical with him and with divinity, demonstrates that the basis for engaging in a dialogue is the person. There is a real dynamism of the image in which we have been created, for דְמוּת and תְּסֵלֶם are not static realities, but they are open to the search for, the finding of and the unification with the Creator, according to St. Irenaeus (*Adversus Haereses*, 4.11.1).

Certain researchers saw in Irenaeus' interpretation of the text in Gen. 1:26 the fact that the existence of the Image (תְּסֵלֶם) of God in man brings along important ethical implications, man finding within himself characteristics of divinity (Boersma 2006: 279). Along the line of this dynamic logic of *demuth*, of Likeness, God placed certain inner guidelines in man so that, by following them, he should become complete through transfiguration (Matt. 17:2). This is why St. Maximus the

⁵ With respect to Judaic tradition, we must mention the ethical activity of the prophet Isaiah, for instance, who, in the 8th century BC, already had a rather developed understanding of ethics, being closer from a conceptual point of view to the Western theories of natural law than to the moral law that ensues from the Judaic Covenant. The reasoning of the biblical scholar J. Barton, who supports this point of view, is the following: the condemnation of the Assyrians' pride (Isa. 10:5-15) betrays an ethical judgement which does not derive strictly from a Judaic law, but entails the existence of a universal natural law, applicable to all peoples. The same principle can be discovered in other passages as well: in the case of the condemnation of opulence (3:16 – 4:1) or in the issue of drunkenness (5:11-17; 28:1-14 – Barton 1981: 3-4).

Confessor claims that that being of virtue found in everyone is God's unique Word, for the being of all virtues is our Lord Jesus Christ Himself (St. Maximus the Confessor: 369A). In the case of St. Maximus, things acquire additional light through the development of the theology of the rationale of creation, a theology inspired by God, which speaks about the fact that in man's very nature there is a natural desire to unite with God (gr. *entheosis*). For St. Maximus, all that was created, including man, is encompassed in God's pre-existent rationale, which exists in reality and is found in the diversity of creation, ensuring its moral order. We would say that this divine rationale within man enhances the frameworks for the observance of natural law, which is also a creative manifestation of the divine Logos and the theological function of human *gnome* (the distinction between good and evil), leading the entire creation towards its recapitulation (ἀνακεφαλαίωσις) in Christ (Eph. 1:10 – St. Gregory Palamas: 273A).

Therefore, if the encounter with God is achieved practically through the observance of His Law, we would like to raise the following issue: what law did men have to observe before they were offered the Torah on Mount Sinai? Our answer refers to the existence of natural law, a *minima moralia* which portrayed man as righteous in front of God and open to communion with the Creator. Moral order appeared in the very moment of creation, which is why it is characterised as: *טוב בראשית* – *tób nr̄ād* “*very good*” (Gen. 1:31). The advent of ethical behaviour and moral order must not be linked to a certain historical moment (for instance, the liberation from Egypt or the event on Mount Sinai), as the biblical scholar G. von Rad wrongly proposes, for, by doing so, the Israelite would have found himself obliged to answer obediently to God's providence, meaning that the relationship between man and God would have been framed by a denomination, namely by the Mosaic matrix (Barton 2014: 94-95).

This is precisely what St. Paul says, in broad lines, in the text in Rom. 1:28: Καὶ καθὼς οὐκ ἔδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει – “And since they did not see fit to acknowledge God”. According to this pauline theology, the gentiles had a single duty to fulfil, that is to know their Creator by observing the natural law written deeply within them, since the very creation of the protoparents, as this was the only way they could achieve real knowledge. The Pauline text in Rom. 2:14-15 is important in this respect: οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συμμαρτυροῦσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν – “They show that the work of the law is written on their hearts, while their conscience also bears witness, and their conflicting thoughts”.

The presence of the Greek term φύσις “nature” in 2:14a makes reference to natural theology. In the absence of the Mosaic Law, pagans had the natural law within them, which was normative for their conscience (Barr 1994: 40). This reveals

the manner in which Christians, through St. Paul's intervention, resorted to the existence of a universal natural law, in the context of a high theologisation of sin and salvation. Finding inspiration in this, the Church Fathers (Origen, John Chrysostom, Ambrose, Pelagius, etc.) claimed there was a natural golden rule from which all the laws derive (Luke 6:31) and which had always inspired pagans to be good to one another, long before the coming of Christ; yet, this natural law finds its complete form in the Christian doctrine of salvation (Emon 2014: 66-68).

The Church Fathers also say that God has created man complete so that he may get to know Him. Yet, because of idolatry, men no longer abode by God's laws (natural and written) and, as a result of their estrangement from the One Living God (heb. *Yahwe hay*), they fell from the honourable status of rational persons (Bray/ Oden 1998: 48). This is why Noah, Abraham and many others were deemed righteous and pure in front of God, for they strictly abode by the ontological ethical provisions of natural law.

4. Conclusions

We argue that the dynamism of likeness (*demuth*) begins with the observance of universal natural law, is established due to the event on Mount Sinai (*berit*) and becomes complete through the embodiment of the Torah; in other words, through the Sacrifice of Jesus Christ, the Law of the New Covenant, through which we have direct communion with God. The notion of likeness (*demuth*) entails sanctification and immortality (even if the human subject must go through immortality), as, for creation, the existence in God's eternity requires exactly two stages: a paradigmatic and a hypostatic one. The Mosaic law comes much later and is preceded by a poor common law. The Torah is given only in order to establish the functional frameworks of justice and holiness, both achieved by fulfilling the Covenant (*berit*) – the matrix of the right to holiness, which ensured a Jew's return to the status of dialogue and communion between man and God (Gen. 2:15-17), to the experience of the moral order of creation, to the possible form of union between creation and its Creator. In what regards the gentiles, they had always lived by the natural law ingrained in man ever since the moment of creation, so that, by following its ethical precepts, they would converge with the clearly superior dimension of the Judaic Covenant (Isa. 42:6), and later on they would fully unite with God, on the grounds of Christ's blood sacrifice (Heb. 9:14). As such, the history of salvation begins with the natural law ingrained in man (*tselem*), it continues with the event on Mount Sinai (*berit*) and is rendered complete in the Person and in the work of Jesus Christ, the Messiah (*mr.š'p'h YHWH*), the Saviour of all men and of the entire creation (Eph. 1:10).

REFERENCES

- Alexander, T.D./ Baker, D.W., 2003, *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, Downers Grove: InterVarsity Press.
- Anteau, C.J., 1960, "Natural Rights and the sFounding Fathers – The Virginians", in *Washington and Lee Law Review* 17, 46-47.
- Barr, James, 1994, *Biblical Faith and Natural Theology*, Oxford: Oxford University Press.
- Barton, John, 2014, *Ethics in Ancient Israel*, Oxford: Oxford University Press.
- Barton, John, 1998, *Ethics and the Old Testament*, Harrisburg: Trinity Press.
- Barton, John, 1981, "Ethics in Isaiah of Jerusalem", in *The Journal of Theological Studies* 32, 3-4.
- Barton, John, 1979, "Natural Law and Poetic Justice in the Old Testament", in *The Journal of Theological Studies* 30, 2.
- BIBLIA = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române cu aprobarea Sfântului Sinod, București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2008.
- Bockmuehl, M., 2000, *Jewish Law in Gentile Churches: Halakhah and the Beginning of Christian Public Ethics*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing.
- Boersma, H., 2006, "Accomodation to What? Univocity of Being, Pure Nature, and the Anthropology of St Irenaeus", in *International Journal of Systematic Theology* 8, 279.
- Bray, G./ Oden, T.C., 1998, *Romans*, Downers Grove: InterVarsity Press.
- Cranfield, C.E.B., 1975, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, vol. 1, London: T&T Clark.
- Dunn, D.G. James/ Rogerson, W. John, 2003, *Eerdmans Commentary on the Bible*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing.
- Emon, A.M. (ed.), 2014, *Natural Law: A Jewish, Christian, and Islamic Trialogue*, Oxford: Oxford University Press.
- ESV = *English Standard Version. Study Bible*, Lane T. Dennis et al. (eds.), Wheaton: Crossway Publishing, 2008.
- Fishbane, M., 1985, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford: Oxford University Press.
- Fitzmyer, J.A., 1981, *The Gospel According to Luke I-IX*, New York: Doubleday.
- Freedman, N. David, 1992, *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 3, New York: Doubleday.
- George, R.P., 2008, "Natural Law", in *Harvard Journal of Law & Public Policy* 31, 173.
- Gregory Palamas, *Homily no. 20*, PG 151, 273A.

- Grigorie de Nyssa, 1998, *Despre facerea omului*, București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.
- Hayes, J.H., 1995, "Amos's Oracles Against the Nations (1:2 – 2:16)", in *Review and Expositor* 92, 153.
- Konvitz, M.R., 1996, "Natural Law and Judaism: the Case of Maimonides", in *Judaism* 45, 32.
- Lee, L., 2016, *Mapping Judah's Fate in Ezekiel's Oracles Against the Nations*, Atlanta: SBL Press.
- Levering, Matthew, 2008, *Biblical Natural Law: A Theocentric and Teleological Approach*, Oxford: Oxford University Press.
- Levy, S., 2017, *The JPS Rasbi Discussion Torah Commentary*, Philadelphia: The Jewish Publication Society.
- Maximus the Confessor, *Ambiguorum liber*, PG 90, 369A.
- Mitsis, P., 1999, "The Stoic Origin of Natural Rights", in *Topics in Stoic Philosophy*, K. Ierodiakonou (ed.), Oxford: Oxford University Press, 153-177.
- Moo, J. Douglas, 1996, *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing.
- Nolland, J., 1989, *Luke 1 - 9:20*, Dallas: Word Publishers.
- Novak, D., 1998, *Natural Law in Judaism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Oswalt, J.N., 1998, *The Book of Isaiah: Chapters 40-66*, Grand Rapids: Williams B. Eerdmans Publishing.
- Patrick, D., 1977, "The Covenant Code Source", in *Vetus Testamentum* 27, 148.
- Sanders, E.P., 1992, *Judaism: Practice and Belief*, London: Trinity Press.
- Smith, P.A., 1995, *Rhetoric and Redaction in Trito-Isaiah: The Structure, Growth and Authorship of Isaiah 56-66*, Leiden: E.J. Brill.
- Steinmann, A.E., 1992, "The Order of Amos's Oracles Against the Nations: 1:3 – 2:16", in *Journal of Biblical Literature* 111, 684-685.
- Strauss, Leo, 1953, *Natural Right and History*, Chicago: Chicago University Press.
- Varga, Cătălin, 2018, "The Wars of Israel: An Eastern Orthodox Point of View", in *Studia UBB Theologia Orthodoxa* 63, 17-22.
- von Rad, Gerhard, 1966, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, New York: McGraw-Hill.

BOOK REVIEWS / **RECENZII**

Anca Elisabeta TATAY, Bogdan ANDRIESCU, *Carte românească veche și modernă la Roma, în Biblioteca Apostolică Vaticană (sec. XVII–XIX). Catalog/ Libri romeni antichi e moderni a Roma, nella Biblioteca Apostolica Vaticana (sec. XVII–XIX), Catalogo*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2021, 375 p.

Lucrarea *Carte românească veche și modernă la Roma, în Biblioteca Apostolică Vaticană (sec. XVII–XIX). Catalog/ Libri romeni antichi e moderni a Roma, nella Biblioteca Apostolica Vaticana (sec. XVII–XIX). Catalogo*, semnată de Anca-Elisabeta Tatay și Bogdan Andriescu, adună, în principal, rezultatele obținute în urma unui stagiu de cercetare de care autoarea a beneficiat la Biblioteca Apostolică Vaticană în anul universitar 2016-2017. Volumul analizează 114 cărți românești tipărite în perioada 1640-1862, deținute de prestigioasa instituție din Roma. De fapt, este întocmit un catalog științific al lucrărilor consultate. În afară de cele 114 cărți studiate în timpul stagiului de cercetare, autorii semnalează prezența altor 34 de volume existente în Biblioteca Apostolică Vaticană, pe care le-au descoperit ulterior, rezultând un total de 148 de titluri.

Cuprinsul lucrării este bine organizat și oferă cititorului o privire clară asupra conținutului acesteia. Volumul debutează cu un *Studiu introductiv* bilingv, italian (p. 9-22) și român (p. 23-36), în care se explică intențiile cercetării, metoda de lucru și se punctează unele cărți a căror importanță este sporită de însemnările sau ștampilele deținute. Astfel, avem o imagine de ansamblu asupra rezultatelor adunate,

urmată de o Bibliografie (p. 37-40) și de Prescurtările folosite la descrierea cărților (p. 41). Mai departe este prezentată în paralel Situația pe localități pentru cele 114 cărți (p. 42) studiate în timpul stagiului de cercetare la Biblioteca Apostolică Vaticană și Situația pe localități completă, a tuturor celor 148 de cărți (p. 43) cunoscute ca existente (până la ora actuală) în această bibliotecă. Urmează alte două subcapitole care tratează Lista celor 114 cărți așezate pe centre, cu mențiunea ștampilei cu inițialele T. K. (Tisserant/ Korolevsky) (p. 45-58) și Reprezentarea grafică a celor 114 cărți (p. 59-64). Partea cea mai consistentă a volumului este reprezentată de *Catalogul de carte românească veche și modernă scrisă cu alfabet chirilic* (p. 65-327), organizat pe centre culturale, urmat de un *Catalog de carte românească veche și modernă scrisă în alte limbi (greacă și arabă)* (p. 329-359). La final, este prezentată, într-un tabel sinoptic, *Lista cărților românești din Biblioteca Apostolică Vaticană* (p. 361-368), la care se adaugă *Additamenta* (p. 369-371) cu cele 34 de titluri descoperite ulterior vizitei efectuate la Vatican. Nu în ultimul rând, volumul discutat mai conține un tabel intitulat *Cărți care au legătură cu spațiul românesc*, extrase din Cîndea 2016 (p. 372-375). Aici sunt

oferite informații succinte despre existența a 20 de cărți din Biblioteca Apostolică Vaticană care nu se regăsesc în *Bibliografia Românească Veche*, în *Bibliografia Românească Modernă* sau în completările ulterioare.

Prin „carte românească veche”, Anca Elisabeta Tatay și Bogdan Andriescu înțeleg „orice tipăritură apărută în limba română, indiferent de locul de apariție sau de autor, sau orice carte tipărită de un autor român, indiferent de limbă sau de locul în care a apărut, sau orice carte tipărită și destinată românilor (sau chiar comandată/ plătită de români), indiferent de loc sau de limbă” (p. 10). Astfel, 106 dintre cele 114 cărți de la Biblioteca Apostolică Vaticană sunt cărți vechi, iar 8 sunt moderne. Observăm că acestea sunt atât cărți de tip sacru (de strană și cu conținut religios), cât și cărți laice.

Prima categorie, a scrierilor sacre, este foarte bine reprezentată: *Evanghelie*, *Octoih*, *Strastnic*, *Liturghier*, *Psaltire*, *Apostol*, *Minei*. Din a doua categorie rețin atenția titluri precum: *Iacov*, *Mitropolitul Moldovei*, *Synopsis adevă Adunare de multe învățături*, Iași, 1757; *Gheorghe Șincai*, *Catehismul cel mare*, Blaj, 1783; *Petru Maior*, *Propovedanii la îngropăciunea oamenilor morți*, Buda, 1809 ș.a. Cărțile laice datează, cu precădere, din secolul al XVIII-lea și începutul celui următor: *Pilde filosofesti*, Sibiu, 1795; *Ioan Molnar Piuariu*, *Retică*, Buda, 1798; *Petru Maior*, *Istoria pentru începutul românilor în Dachia*, Buda, 1812; *Datorințele supușilor către monahul lor*, Buda, 1817; *Biblioteca românească*, Buda, 1830. Dintre lucrările păstrate în Biblioteca Apostolică Vaticană, cele mai ample sunt

Pravila de la Govora (1640), *Îndreptarea legii* (Târgoviște, 1652), *Cazania lui Varlaam* (Iași, 1643), *Evanghelia învățătoare* (Govora, 1642; Mănăstirea Dealu, 1644), *Mineiele de la Râmnic* (1776-1779) și cele de la Buda (1804-1805), *Viețile Sfinților* (București, 1835-1836).

Indiferent de conținutul lor, autorii lucrării grupează cărțile analizate în funcție de mai multe criterii și realizează grafice, respectiv tabele, care ilustrează foarte clar repartiția pe centre tipografice, limba în care sunt tipărite scrierile pe care le au în vedere ori secolele în care au apărut. Sunt și diagrame care urmăresc situația acestor cărți, reluând sau combinând unele criterii. Astfel, se are în vedere distribuția lor după centre și limbă sau ținând seama de regiuni. Se observă, în acest fel, că statisticile diferă în funcție de fondul de carte avut în vedere. Când se raportează la primele 114 cărți studiate la Biblioteca Vaticana, autorii constată că 97 de cărți sunt scrise în limba română, 16 în limba greacă, iar una în arabă. Dacă iau în calcul numărul total de 148 de cărți românești din Biblioteca Vaticana, lucrurile stau diferit: 104 cărți sunt în limba română, 36 în greacă, 3 în franceză, 2 în arabă, 2 în latină și una în slavonă. Cărțile provin din centre tipografice precum Iași, Bălgrad, București, Râmnic, Blaj, Buda, Sibiu, Târgoviște, Buzău, Govora, Neamț etc., Muntenia fiind cel mai bine reprezentată. De exemplu, la Iași s-au tipărit 15 cărți (conform statisticilor realizate în raport cu cele 114 cărți cercetate inițial, 8 fiind în română, 6 în greacă și 1 în arabă. Dintre acestea, 14 sunt incluse în *Bibliografia*

Românească Veche, una singură fiind apărută după 1830.

Foarte interesante sunt paginile care prezintă împrejurările în care volumele cercetate au ajuns la Biblioteca Apostolică Vaticană. Autorii încearcă să refacă drumul cărții urmărind ștampilele, proprietarii sau apartenența acestora la anumite instituții. O parte dintre aceste lucrări au fost restaurate, astfel că etichetele conțin informații privind numele și adresele legătorilor. Cum era de așteptat, multe din cele 114 cărți au ajuns la Biblioteca Apostolică Vaticană prin intermediul Bisericii Greco-Catolice.

Toate exemplarele analizate sunt descrise exhaustiv. Anca Tatay și Bogdan Andriescu oferă informații privind formatul, ornamentația, conținutul, ștampilele, legătoria și starea de conservare. Sunt avute în vedere și etichetele, referințele sau observații de tipul greșelilor de paginație sau a filigranelor. Deosebit de importante sunt însemnările de tot felul conservate în volumele studiate: fenomene meteorologice, sfaturi adresate tinerilor, blesteme adresate celor care ar fi îndrăznit să fure cărțile, laude adresate celor care le cumpărau, cuvinte de dragoste, rugăciuni scrise de mână, citate din Evanghelie, povești cu caracter religios, note marginale etc. Datorită acestor date socio-culturale atent selecționate și prezentate cititorilor, autorii volumului aduc în atenția celor interesați prețioase informații lingvistice și istorice.

Pe lângă bogata informație pe care această lucrare o oferă și atenția față de detalii care reiese din fiecare paragraf al

cărții, cititorul trebuie să recunoască pasiunea cu care a fost scrisă. În acest fel se explică, probabil, bucuria lecturii și interesul crescând (odată cu înaintarea lecturii) pentru acest volum, care abordează problematica circulației cărților românești vechi și moderne deținute de Biblioteca Apostolică Vaticană într-o manieră ingenioasă și prietenoasă, fără să se abată vreo clipă de la rigorile științifice.

Drd. Mariana NASTASIA
Institutul de Filologie Română „A.
Philippide”
Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași

SUMMARY OF ACTIVITIES /
CRONICA CENTRULUI MLD

CRONICA CENTRULUI
„MONUMENTA LINGVAE DACOROMANORUM”
– 2022 –

I. Publicații

- Iosif CAMARĂ, 2022, „New information on the Slavonic Sources of the Oldest Romanian Psalters”, în *Paleobulgarica* 46/1, p. 81-94.
- Anca-Diana BIBIRI, Maria MORUZ, Mihai Alex MORUZ, 2022, „ParemCor - Contemporary Romanian Language Corpus of Proverbs and Anti-proverbs”, în *Proceedings of the 17th International Conference „Linguistic Resources and Tools for Natural Language Processing”*, p. 93-102.
- Ana CATANĂ-SPENCHIU, Iosif CAMARĂ, 2022, „Between Propaganda and Information: the Texts Issued in Buda in 1814-1815 in the Context of the Napoleonic Wars”, în *Re-Configuring Romanian Culture on its Way Towards Modernity*, Konstanz, Hartung Gorre Verlag, p. 117-140.
- Ana CATANĂ-SPENCHIU, Maria MORUZ, 2022, „Despre notele marginale din cartea Ieșirea din manuscrisul de lucru (ms.70 B.A.R.) al traducerii Bibliiei de la Blaj (1795)”, în *Transilvania*, 4, p. 75-82.
- Ana CATANĂ-SPENCHIU, Constantin RĂCHITĂ, 2022, „The Challenge of Biblical Textual Criticism: The Case of the Dutch Edition of the Septuagint (1709)”, în *Religions*, 13/8, art. nr. 708, p. 1–18.
- Ana-Maria GÎNSAC, „Gr. ἀπὸ βάρβαρων ἐλεφαντίνων în vechile versiuni românești ale Psaltirii”, în *Philologica Jassyensia*, XVIII, nr. 2, 2022, p. 75–82.
- Ana-Maria GINSAC, Dinu MOSCAL, Mădălina UNGUREANU, 2022, „Les noms de la Russie en roumain prémoderne: problèmes de traduction”, în *Вопросы ономастики*, 19/ 3, p. 177-194.
- Ana-Maria GÎNSAC, Mihai Alex MORUZ, Mădălina UNGUREANU, „The first Romanian dictionaries (17th Century). Digital aligned corpus”, în *Dictionaries and Society. Proceedings of the XX EURALEX International Congress*, Mannheim, IDS Verlag, p. 222-229, doi: <https://doi.org/10.14618/phpy6r66>.
- Mihai Alex MORUZ, Mădălina UNGUREANU, „The First Slavonic- Romanian Lexicons (17th Century): A Digital Comparative Edition and How to Use It”, în *Proceedings of the 17th International Conference “Linguistic Resources and Tools for Natural Language Processing”, Chișinău and online, 10-12 november 2022*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 2022, p. 131-138.

Mihai Alex MORUZ, Mădălina UNGUREANU, „17th Century Romanian Lexical Resources and their Influence on Romanian Written Tradition”, în *Dictionaries and Society. Proceedings of the XX EURALEX International Congress*, Mannheim, IDS Verlag, p. 745-754, doi: <https://doi.org/10.14618/phpy6r66>.

II. Volume editate

- (1) *Receptarea Sfintei Scripturi: între filologie, hermeneutică și traductologie. Lucrările Simpozionului Internațional „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”, ediția a XI-a, Iași, 16-18 iunie 2022*, Eugen Munteanu (coord.), Anca Bibiri, Iosif Camară, Ana Catană-Spenchiu, Maria Moruz (editori), Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 2022.
- (2) *Receptarea Sfintei Scripturi: între filologie, hermeneutică și traductologie. Lucrările Simpozionului Internațional „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”, ediția a V-a, Iași, 12-14 noiembrie 2015*, Iosif Camară, Ana Catană-Spenchiu, Maria Moruz, Mădălina Ungureanu (editori), Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 2022.

III. Proiecte în desfășurare

Ana-Maria GÎNSAC (director), *O reevaluare a psaltirilor românești din secolul al XVI-lea. Corpus aliniat și studii comparative/ Re-evaluating the Sixteenth-Century Romanian Psalters. Aligned Corpus and Comparative Studies (roPSALT)*, cod PN-III-P4-ID-PCE-2020-2939 (2021-2023).

Mădălina UNGUREANU (director): *Primele lexicoane românești (secolul al XVII-lea). Corpus digital prelucrat și aliniat (eRomLex)*, cod PN-III-P1-1.1-TE-2019-0517 (2020-2022).

IV. Conferințe, participări la manifestări științifice

- (1) Iosif CAMARĂ, *Contextul apariției Psaltirilor rotacizante: mărturia textelor*, Serile de filologie și hermeneutică biblică, XXV, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 31 mai 2022.
- (2) Iosif CAMARĂ, *Câteva observații pe marginea lexicoanelor slavo-române din secolul al XVII-lea*, Simpozionul Internațional „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”, ediția a XI-a, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 16-18 iunie 2022.
- (3) Iosif CAMARĂ, *Ce știm azi despre sursele Psaltirilor rotacizante?*, Simpozionul Internațional „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”, ediția a XI-a, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 16-18 iunie 2022.
- (4) Iosif CAMARĂ, Marina VRACIU, *Between Letter and Spirit: The Slavonic Models of the Oldest Romanian Psalters*, Society of Biblical Literature International Meeting, Paris Lodron University Salzburg, 17-21 iulie 2022.

- (5) Iosif CAMARĂ, *Date noi despre Damaschin Dascăul*, la Congresul Național al istoricilor români, Alba-Iulia, 8-10 septembrie 2022.
- (6) Iosif CAMARĂ, *Izvorul bilingv al Psaltirii Hurmuzaki*, Al Optulea Simpozion Internațional de Lingvistică, Institutul de Lingvistică al Academiei Române „Iorgu Iordan - Al. Rosetti”, București, 29-30 septembrie 2022.
- (7) Iosif CAMARĂ, Marina VRACIU, *Translation as Commentary: The Case of the oldest Romanian Psalters*, Oxford Medieval Commentary Network Second Conference, University of Oxford, 29 septembrie 2022.
- (8) Iosif CAMARĂ, *Miscelaneul Staico (ms. rom. BAR 312): portofoliul unui dascăl de la sfârșitul secolului al XVII-lea*, Al 2-lea Colocviu Internațional al Departamentului de Lingvistică: Lingvistică sincronică, diacronică și tipologică, București, 18-19 noiembrie 2022.
- (9) Ana-Maria GÎNSAC, *Culture-specific items (realia) and their translation in the Old Romanian psalters of the 16th century*, Conferința internațională Translation Automatismes in Early Vernacular Texts: Units, Clusters, Networks, University of Verona, June 9–11.
- (10) Ana-Maria GÎNSAC, Dinu MOSCAL, *Les ainsi-nommées « reliques » lexicaux latines des psautiers roumains de XV^e siècle*, XXX Congrès International de Linguistique et de Philologie Romanes (XXX CILPR), Universidad de la Laguna, San Cristobal, July 4–9.
- (11) Mihai Alex MORUZ, Mădălina UNGUREANU, *17th Century Romanian Lexical Resources and Their Influence on Romanian Written Tradition*, Euralex International Congress, Mannheim, 12-16 iulie 2022.
- (12) Ana-Maria GÎNSAC, Mihai Alex MORUZ, Mădălina UNGUREANU, *The First Romanian Dictionaries (17th Century). Digital Aligned Corpus*, Euralex International Congress, Mannheim, 12- 16 iulie 2022.
- (13) Mihai Alex MORUZ, Mădălina UNGUREANU, *Les premiers dictionnaires bilingues roumains (le projet eRomLex) et leur valorisation dans le dictionnaire-trésor de la langue roumaine*, XXXe Congres International de Linguistique et Philologie Romane, 4- 9 iulie 2022.
- (14) Mădălina UNGUREANU, *Formal Slavonisms in the 16th century in the Romanian “Ciobanu” Psalter*, Translation Automatismes in Early Vernacular Texts: Units, Clusters, Networks, Verona, 9-11 iunie 2022.

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

În perioada 16-18 iunie 2022, Centrul de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum”, în parteneriat cu Asociația de Filologie și Hermeneutică Biblică din România, Mitropolia Moldovei și Bucovinei și Institutul de Filologie Română „A. Philippide” din Iași, a organizat a XI-a ediție a

Simpozionului Internațional „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”, desfășurat în format hibrid.

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 România, Polonia, Serbia, Franța au dezbătut diferite aspecte ale problematicii editării, traducerii, circulației și receptării textelor sacre în limba română și în alte limbi vernaculare.

Sesiunile de comunicări au fost deschise joi, 16 iunie, cu o ședință cu caracter aniversar, prilejuit de faptul că simpozionul a ajuns la a XI-a ediție. La discuție au fost invitați: Î.P.S. dr. Teofan Savu, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei; cercet. șt. II dr. Mihaela Mocanu, Directorul Institutului de Cercetări Interdisciplinare, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași; pr. prof. dr. Ion Vicovan, Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași; prof. dr. Eugen Munteanu, Coordonator al Centrului de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum” (moderator).

În cadrul ședinței de deschidere a simpozionului a fost organizată o sesiune de comunicări în plen, unde au conferențiat: prof. univ. dr. Tatjana Subotin-Golubović (Department of History, Faculty of Philosophy, University of Belgrade), *Readings (cēnia) from the Prophetologion and Medieval Serbian Hymnography*; Maria Francisca Băltăceanu/ Monica Broșteanu (Universitatea din București), *Traducerea Bibliei în limba română pentru contemporani: provocări și capcane*; Ioan Chirilă (Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca), *Revelația și comunicarea ei – traducerea mărturiilor sacre și comuniunea prin cuvânt. Un posibil elogiu adus primilor traducători din medievalul românesc*; Jerzy Ostapczuk (Christian Theological Academy in Warsaw, Orthodox Theology Department), *Tetraevangeliile liturgice chirilice tipărite timpuriu publicate în ținuturile medievale românești în secolul al XVI-lea. Prezentare generală și analiză Minologhioanelor*; Zamfira Mihail (Institutul de Studii Sud-Est Europene al Academiei Române), *Citatul biblic în predica românească din Basarabia (secolul XIX)*.

Prezentăm, în continuare, lista lucrărilor susținute în cadrul simpozionului:

Vladimir Agrigoroaei (Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale (CESCM), Université de Poitiers – CNRS), *Ps 50:6 indicaris or the difference between translation automatism, copies, and diorthoses in several medieval French texts based on the Psalms*.

Adriana Barbu Panfil (Universitatea din București), *Individualitatea afectiv-estetică a textelor de presă scrisă religioasă creștin-ortodoxă*.

Filotheu Bălan (Mănăstirea Petru Vodă), *Traducerea Noului Testament realizată de monahul Isaac Dascălul*.

- Ana Bobu (cercetător independent), *Reflecții pe marginea sferei conceptuale sfânt/sfințenie în Biblie*.
- Eusebiu Borca (Universitatea Tehnică din Cluj-Napoca), *A dona zi a Creației (Fac. 1:6-8) – perspective biblice, patristice și științifice*.
- Iosif Camară (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Ce știm azi despre sursele Psaltirilor rotacizante?*
- Nicoleta Dănilă Amargheoalei (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Elemente de erminie, diortosire și palingeneză prezente în discursul religios al mitropolitului Bartolomeu Valeriu Anania*.
- Irina Marinela Deftu (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Elemente de frazeologie biblică comparată româno-polonă în versiunile ortodoxe ale Noului Testament: rolul traducerilor în fixarea normelor lexicale*.
- Claudiu-George Dulgheru (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *O analiză preliminară asupra situației inseratelor biblice în Filocalia de la Neamț (Ms. 1455 BAR)*.
- Felicia Dumas (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Les traductions de l'écriture en langue française et la lecture biblique comme forme de prière*.
- Toma Traian Gania (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Noul Testament din Biblia „Anania” în contextul tradiției biblice românești: probleme de traducere*.
- Alin-Mihai Gherman (Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia), *O tipăritură pentru ardeleni: Îndreptarea păcatosului, Timișoara (Iași), 1765*.
- Ana-Maria Gînsac (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Pasajul ἀπὸ βύρσεων ἐλεφαντίνων în vechile traduceri românești ale Psaltirii*.
- Ágnes Korondi (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Surse maghiare prezumate ale traducerii Psaltirii în limba română (secolul al XVI-lea): funcții și forme în schimbare*.
- Ilie Melniciuc-Puică (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Citări și aluzii biblice din profeția lui Osea regăsite în Noul Testament*.
- Constantin-Ionuț Mihai (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Imaginarul medical în scrierile lui Clement din Alexandria: exegeză biblică și protreptic filosofic*.
- Dragoș Mîrșanu (Departamentul de Valorizare a Tezaurului Patristic, Arhiepiscopia Iașilor/ Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Exegeze biblice în scrierile lui Isaac Newton*.
- Svitlana Nasakina (Odessa State Agrarian University), *Biblical names in the speeches of Australian members of Parliament in the 20-21 centuries*.
- Mariana Nastasia (Institutul de Filologie Română „A. Philippide”), *Studiul inseratelor biblice în romanul popular Alexandria*.
- Daniel Olariu (Hebrew University of Jerusalem), *Etichetarea Bibliei Cornilescu (2014) cu codurile cuvintelor în original pentru programul de Biblie Accordance*.
- Dan-Adrian Petre (Universitatea Adventus din Cernica), *Mental Representation of John 13:31–38: a Discourse Analysis Approach*.

- Călin Popescu (Seminarul Teologic Ortodox „Justin Patriarhul”, Câmpulung Muscel), *Mânia din Ps. 4:4 (5), o traducere inspirată a Septuagintei*.
- Florin Purice (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Opțiunea de a traduce termenul ebraic prin κῆτος și receptarea lui în traducerile românești*.
- Constantin Răchită (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Principii și metode de critică textuală în prefața Septuagintei de la Franecker (1709)*.
- Andrei Sălăvăstru (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), „Vilain Herodes”: *The Biblical Image of the Evil King in Anti-Royalist Propaganda during the French Wars of Religion*.
- Adela-Marinela Stancu (Universitatea din Craiova), *Anthroponymes français provenant des fêtes religieuses (I)*.
- Cristian Ungureanu (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Referințe biblice în traducerile românești ale Infernului dantesco*.
- Cătălin Varga (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Expresia paulină καινή κτίσις și problematica ei traductologică*.

Lucrările Simpozionului au fost publicate în volumul *Receptarea Sfintei Scripturi: între filologie, hermeneutică și traductologie. Lucrările Simpozionului Internațional „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”, Iași, 16-18 iunie*, Eugen Munteanu (coord.), Iași, 2022, și pot fi consultate pe site-ul Centrului MLD: <http://consilr.info.uaic.ro/~mld/monumenta/simpozionMLD.html>.

VI. Serile de filologie și hermeneutică biblică

Începând din martie 2018, Centrul de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum” și Asociația de Filologie și Hermeneutică Biblică din România organizează o reuniune lunară dedicată studiilor biblico-filologice, care începând din 2020 se desfășoară online (coordonator: Iosif Camară). Evenimentul are pe ordinea de zi o conferință, scurte comunicări, note și prezentări de cărți. Moderatorul întâlnirii este prof. dr. Eugen Munteanu. Seria întâlnirilor din 2022:

XXII. 24 februarie 2022

- Conferință: pr. Cătălin Varga, *Drepturile omului și Biblia*.
- Prezentare de carte: Cătălin Varga, Claudiu Coman, *Studii de Traductologie și Teologie Biblică*, Presa Universitară Clujeană, 2021, 396 p.

XXIII. 23 martie 2022

- Conferință: pr. Claudiu Coman, *Hermeneutica și teologia textelor biblice și liturgice referitoare la praznicul Bunei Vestiri*.
- Comunicare: Maria-Lucreția Cazac, *Opțiuni lexicale în Imnul Acatist al Maicii Domnului*.

- Presentare de carte: Ierotheos Vlachos, *Prașnicele Maicii Domnului – o perspectivă istorică și teologică*, traducere din limba greacă de Mănăstirea Diaconești și Tatiana Petrache, Editura Bonifaciu, 2019, 605 p. (pr. Claudiu Coman).

XXIV. 13 aprilie 2022

- Conferință: Irina Deftu, *Terminologia religioasă ortodoxă în limba polonă. Despre rolul traducerilor în fixarea normelor lexicale*.
- Prezentări de cărți (prof. dr. Eugen Munteanu)

XXV. 31 mai 2022

- Conferință: Iosif Camară, *Contextul apariției Psaltirilor rotacișante: mărturia textelor*.
- Prezentări de cărți:
Psaltirea Voronețeană, ediție facsimilată după manuscrisul românesc 693 al Bibliotecii Academiei Române, coordonator Gabriela Dumitrescu, București, Editura Stefadina, 2021 (Iosif Camară).
- Cătălin Varga, *Structuri retorice și omiletice reflectate în unele scrieri ale Noului Testament*, Cluj-Napoca, Editura Mega, 2019, 424 p. (prof. dr. Eugen Munteanu).

XXVI. 30 iunie 2022

- Conferință: drd. Mariana Nastasia, *Situația inseratelor biblice în romanul popular Archirie și Anadan*.
- Prezentări de cărți

XXVII. 31 octombrie 2022

- Conferință: pr. Claudiu Coman, *Poate fi interpretată icoana lui Hristos Pantocrator în termenii regalității biblice? Exegeza unor versete biblice și teologia rezultată din hermeneutica lor*.
- Prezentări de cărți

XXVIII. 19 decembrie 2022

- Conferință: Alexandru Mihăilă (București), *Traducerea textului biblic. Obiective și provocări*.
- Semnalare: Mădălina Ungureanu, *Corpusul primelor dicționare slavo-române (secolul al XVII-lea). Prezentarea bazei de date*.
- Presentare de carte: *Noul Testament bilingv greco-român*, Sfânta Mare Mănăstire Vatoped, Muntele Athos, 2022 (Iosif Camară).

VII. Stagii de documentare în străinătate

Iosif CAMARĂ: Muntele Athos (26 martie-21 aprilie 2022), Institutul Patriarhal de Studii Patristice, Salonic (3-14 iulie 2022), Biblioteca Națională a Serbiei și Biblioteca Patriarhiei Sârbe (5-16 noiembrie 2022) – finanțate în cadrul proiectului

de cercetare *O reevaluare a psaltirilor românești din secolul al XVI-lea. Corpus aliniat și studii comparative*, UEFISCDI, cod III-P4-ID-PCE-2020-2939 (2021-2023), director de proiect Ana-Maria GÎNSAC.

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, 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@botmail.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”, Universitatea “Alexandru Ioan Cuza”, Institutul de Cercetări Interdisciplinare, Departamentul de Științe Socio-Umane, Str. Alexandru Lăpușneanu 26, 700057 Iași, Romania.