Ethos and Exegesis

Studia i Materiały
Wydziału Teologicznego
Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

Nr 41

Redaktor serii:
Ks. ARTUR MALINA

Ethos and Exegesis

Edited by

Anna Kucz
Artur Malina

Księgarnia św. Jacka
Katowice 2007

© 2007 by Księgarnia św. Jacka, Katowice

Recenzent:
Prof. dr hab. Stanisław Pisarek

Redakcja i korekta książki:
Gabriela Pindur

ISSN 1643-0131
ISBN 978-83-7030-618-2

Wydział Teologiczny
Uniwersytetu Śląskiego
ul. Jordana 18, 40-043 Katowice
tel. (0-32) 356 90 56
faks (0-32) 356 90 55
internet: www.wtl.us.edu.pl
e-mail: sekretariat@wtl.us.edu.pl

Księgarnia św. Jacka Sp. z o.o.
ul. Warszawska 58, 40-008 Katowice
tel.: (0-prefiks-32) 355 48 00
faks: (0-prefiks-32) 355 81 30
e-mail: redakcja@ksj.pl
księgarnia internetowa: www.ksj.pl

Łamanie tekstu:
Gabriela Pindur

Druk i oprawa:
Drukarnia G.S. sp. z o.o.
ul. Zabłocie 43
Kraków

TABLE OF CONTENTS

Preface, *Tadeusz Sławek*, *Ethos* and Human Connection 7

Presentation, *Anna Kucz*, Identity of an Ancient Text 18

Łukasz Tofilski, In Search of Lost Meanings. Towards a Methodology of the Pragmatics of Ancient Texts..... 21

Massimo Grilli, Analisi pragmatica del testo biblico 33

Tadeusz Aleksandrowicz, "Soli Deo honor et gloria" autour de la pragmatique du text 46

Jan Kucharski, Modern Approaches to Greek Tragedy 54

Tomasz Sapota, Reading Juvenal's *Satires* 69

Przemysław Marciniak, Modern Theatre Theory and Medieval Text. The Case of Byzantine Theatre 75

Piotr Wilczek, Translating and Interpreting the Bible for Non-biblical Scholarship: Dilemmas of a Dilettante 82

Dariusz Dziadosz, La Bibbia del Millennio come l'evento religioso e il frutto dei biblisti polacchi 88

Ewa Jezierska, Polish Translations of the Bible and Inclusive Language. Characteristics of the Polish Biblical Style and Inclusive Language..... 104

Mirosław Kiedzik, Polish Ecumenical Translation of the New Testament from Original Languages – Main Assumptions and Changes in Translation and Their Foundations 111

Bogdan Poniży, The Book of Wisdom as a Witness of a Meeting of Semitic and Greek World 119

Craig E. Morrison, The Aramaic Versions of the Bible and their Exegesis . 127

Łukasz Toboła, "Curse God and die"? A Reconsideration of... in Job 2,9b (MT) 148

Mirosław Stanisław Wróbel, Anti-Judaism and Jn 8:44 152

Mariusz Rosik, Lo sfondo biblico del titolo "Maria Regina" 171

Zdzisław Żywica, L'Agnello ritto sul Monte Sion (studio esegetico) Ap 14,1-3) 182

Józef Kozyra, Die Christustitel in der Apokalypse als führender Gedanke der Adhortatio ‘Ecclesia in Europa’ 193

Henryk Witczyk, Il dialogo fra Dio e l’uomo come oggetto principale dell’esegesi. L’interpretazione antropologico-dialogica 205

Klemens Stock, Conoscenza della persona di Gesù come fine proprio dell’esegesi biblica 217

Luis Sánchez-Navarro, The Patrocentric Structure of the “Teaching on the Mount” 226

Petr Mareček, Il miracolo alle nozze di Cana. L’inizio dei segni di Gesù (Gv 2,1-11) 234

Jorge Umberto Morales Ríos, Lo Spirito Santo e la conoscenza del mistero di Gesù: Alcune riflessioni attorno a Mc 12,35-37 242

Maksimilijan Matjaž, Die Jünger bei Markus und das Motiv der Frucht 256

Anna Kucz, ‘Coraggio! Io sono! Non avete paura!’ – Due riflessioni sulla paura e sulla tempesta 264

Summary: *Bruce Duncan MacQueen,* The Pragmatics of the Ancient Text 269

Tadeusz Sławek
University of Silesia, Katowice

ETHOS AND HUMAN CONNECTION

Is there anything in the whole business of politics, economic, morals, education, save the construction of a proper human environment that will serve, by its very existence, to produce sound and whole human beings, who in turn will maintain a sound and healthy human environment?

John Dewey, "The Unity of Human Being"

1.

The word *ethos* marks one of the two trajectories of this book. Therefore, we cannot pass it by in silence because the light of its meaning(s) will, as it becomes obvious in allusions made in this essay to subjects central for several papers in this collection, guide us through these pages. Let us start by saying that *ethos* seems to operate on two levels of our being. First, embodied in habits and customs, it regulates our everyday conduct (Plato speaks about it in 792e section of his *Laws*. Second, shedding all material and political vestiges, it sinks into the very matter of our being becoming our "character", "mode of operating", "way of responding to the world". What has to be accentuated is that in this function *ethos* has nothing to do with consciously accepted ideology or well established habits which also determine our way of contributing to the reality; now *ethos* refers to the sphere which precedes all habits and ideologies, it reaches back to the very substance of our being, to its destiny, its fate, upon which habits and ideologies may grow only later. This is what Heraclitus indicates in one of his most frequently quoted fragments which Diels, listing it at number 119, renders as "A man's *ethos* is his *daimon*"[1].

2.

We can say then that *ethos* in a double sense constitutes a man. It regulates the social reality of man and designates his/her public space; but *ethos* also constitutes the very individuality of man before he/she enters the public sphere of *polis*. Kazimierz Mrówka, a Polish commentator of Heraclitus' work, rightly cites Conche

[1] H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1954.

who maintains that *ήθος* "indique la disposition d'être en tant qu'il garde sa propre manière d'être"[2]. To speak of *ήθος* therefore evokes both centerpetal and centerfugal forces: the former – because *ethos* is what constitutes a human individual in all his or her separateness of relating to the world, the latter – because *ethos* also opens us to the political. The political in question is conceived of not merely in terms of the human *polis* but also, and may be even primarily, as a reference to what is non-human, what transcends the merely human reality. In his classic work on Heraclitus Kostas Axelos claims that "L'éthos est la nature profonde de l'homme et constitue son être en devenir, et le démon est une puissance divine"[3]. When *ήθος* is involved we inevitably have to consider the question of what goes beyond our human capacity: the future and the gods.

3.

Hence, Axelos rereads Heraclitus's fragment 119 as "L'être de l'homme (son éthos) est une être divin (son démon)" which does not raise a human being to the ranks of a divinity but just the opposite – it introduces the divine within the human as a blank, unpredictable, undecided future which now – after it has entered the structure of each human individual – cannot be simply comprehended as a blind force (*Moira*). This, in turn, allows us to think of the human being as constantly displaced: on the one hand, he/she seems to be settled in his own character and *manière d'être* but, on the other hand, this supposedly precise localisation ("I within me") is betrayed by the fact that it has already been inhabited by a divine "someone/something" before me. We trace this line of thinking not only in the Levinasian concept of the Other who always precedes me, but, more pertinently in our context, in Martin Heidegger's reading of the 119 fragment of Heraclitus which he proposes in his 1947 *Letter on Humanism* where the Greek philosopher's statement *ethos anthropoi daimon* obtains a different reading which in its spatial character unsettles man's dwelling place and critically reflects upon the process of understanding.

4.

The appropriate passage from Heidegger suggests another translation of Heraclitus's saying which

> …is usually translated, 'A man's character is his daimon'. This translation thinks in a modern way, not a Greek one. *Ethos* means abode, dwelling place. The word names the open region in which man dwells. The open re-

[2] K. Mrówka, *Heraklit*, Scholar: Warszawa 2004, p. 221.

[3] K. Axelos, *Héraclite et la philosophie*. Les Editions de minuit: Paris 1962, p. 192.

> gion of his abode allows what pertains to man's essence, and what in thus arriving resides in nearness to him, to appear. The abode of man contains and preserves the advent of what belongs to man in his essence. According to Heraclitus' phrase this is *daimon*, the god.The fragment says: Man dwells, insofar as he is man, in the nearness of god"[4].

As the economy of space does not allow for any detailed analysis of the fragment, let us only say now three things. (1) if *ethos* names a dwelling place of man, then this abode is localizable only as far as what it is near to. Man dwells in a place which is to be understood only in terms of what it borders on, what it is a neighbour of; (2) if this neighbourhood is *daimon*, i.e. god, then it is also names what only announces itself as a promise, thus turning man's life into a permanent "advent", a time of waiting; (3) when speaking of man and his existential positioning we have to remember that we quite automatically tend to betray the "essence" on behalf of the inescapable temporality of man's being and thinking – we think in "modern way", rather, than the "Greek one". The last observation is particularly interesting as it marks the dilemma of understading of the so called "original" meaning which, if we are to believe Heidegger, is available only at a major cost of betraying what seems to be the most "natural" translation. Only by "mis"translating, by betraying our own time (abandoning thinking in "modern way"), by departing from the immediacy of "now" and "here", do we approach the meaning which now seems to be a question of a difference between "now" and "then".

5.

It follows that we are sheltered in between the two possible directions which language can take. It makes us feel at home among our everyday concerns and practices of "now", but, at the same time, if we take our efforts towards understanding seriously, it demonstrates that this "at homeness", this dwelling, exists due not to its own ability but to the power of its neighbourhood. This vicinity however, to keep its meaning, must remain precisely a "neighbourhood", i.e. can never be identical with the place where I dwell. "Neighbourhood", thus perceived, is a concept which modifies the idea of hospitality which inevitably is implicated in the, more or less subtle, ways of appropriating the guest by the host. If the other maintains the status, or at least its residue, of a neighbour, this will save him/her from the offensive side of the politics of hospitality. Neighbourhood thus defends the principle of differentiation as a necessary and fundamental mechanism of democracy because, as Ernesto Laclau puts it, "A society that tried to impose a strict

[4] M. Heidegger, *Basic Writings*, ed. D. Krell. Harper & Row: New York 1977, p. 233.

conception of good in all areas of life, would be constantly risking civil war"[5]. Hospitality, despite all its merits and values, can defy that danger but only through the ideal appropriation and domestication of the other. This is what Jacques Derrida notices in his philosophy of hospitality: "…being at home with oneself… supposes a reception or inclusion of the other which one seeks to appropriate, control, and master according to different modalities of violence…"[6]. Neighbourhood, on the other hand, wants to always maintain a gap, a distance, a perspective, which, at least theoretically, reduces the variety of "modalities of violence of appropriation" allowing for the separateness of particular agents.

6.

Hence, the key factor when we want to think understanding is that our thinking has to be grounded in the preposition "towards": dissatisfied with the "modern way", we begin to move in the direction of the "original" meaning (for instance, the "Greek one") without a chance of reaching the point of destination. The *ethos* of reading consists in the fact that it is an affirmative attitude "towards" understanding which allows us to conceive of the latter as of the process rather than a state. To (try to) understand, I must leave behind the convenient sheltering enclosure of what is "mine". The space which opens in this way is neither that of egoistic concerns nor of social priorities eradicating the individual; it is precisely the connection of the two that *ethos* helps us to conceive. The connection in question is sometimes referred to as "pure collective identification" in which "my concern is with an entity distinct from myself, but not entirely distinct from myself. I am part of it and it is part of what I am, so my concern reaches outside my own skin yet at the same time is a concern for an entity which exists in part within my own skin. My concern is therefore in the most literal sense a concern with a part of myself"[7]. In *ethos* I diminish myself, understand myself only as a "part", and this "part" is already social, communal in character.

7.

Both the communal and non-human play essential roles in one of the most memorable Biblical narratives which tells us a story of Christ's first miracle at the

---

[5] E. Laclau, "Deconstrucion, Pragmatism, Hegemony"; [in:] Ch. Mouffe (ed.), *Deconstruction and Pragmatism*. Routledge: London 1996, p. 51.

[6] J. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, tr. M. Dooley, M. Hughes. Routledge: London 2001, p. 17.

[7] K.Graham, *Practical Reasoning in Social World.* Cambridge University Press: Cambridge 2002, p.183.

wedding in Cana. Christ participates, along with his mother and his disciples, in the festive ceremony and ultimately is a guarantor of its joyful character: changing water into wine saves the wedding party and allows it to continue. It certainly also redeems the social status of the host who, otherwise, would be disgraced due to the lack of necessary foresight. The divine interferes in the human world not to disturb it but to achieve two purposes: to perpetuate its customs and, at the same time, to do it in a way which marks these customs as precisely "human", i.e. conventional and based on a certain generally accepted mode of acting – Christ does not respect the rule of serving better wine first thus exposing the bridegroom to a critical remark ("Every man at the beginning doth set forth good wine; and men have well drunk, then that which is worse; but thou hast kept the good wine until now"). Christ as a reluctant miracle-worker ("Woman, what have I to do with thee?") recognizes the rift between the human and divine chronology ("Mine hour is not yet come"), and his unobserved intervention, which follows the non-request on behalf of his mother ("They have no wine"), seems to specify the manner in which the divine neighbours with the human: it is not spectacular, it avoids performative splendour, it comes to the table and offers wine. Simone Weil interprets the scene radically: the divine, the godly, the *daimonic*, neighbours with our world, and although seemingly it strengthens our communal modes of being, it, in fact, makes us rethink its structures as well as our position in it. As Weil says on the margins of the Biblical narrative from the second chapter of the Gospel of St.John: "every man is now seated at god's table, if not as a child, then at least as a dog, and thus has a right to God's bread…"[8]. *Ethos* and *daimon* allow man to see himself/herself as a dog or, at least, in a space between the human and non-human. Paolo Veronese has made dogs very noticeable in his version of the wedding in Cana painted for San Giorgio in Venice.

8.

Christ's role in the episode from Cana is particularly interesting in the light of our concern with *ethos*. If the term names our individual rhythm of being (*manière d'être*), then Christ's initial straightforward denial ("Mine hour is not yet come") must be understood as his recognition of the fact that he cannot perform the deed suggested by his mother. And yet the miracle takes place, as if beside or beyond Christ himself, as if the intervention of the other were mandatory for the individual to recognize his *ethos*, i.e. his "hour". Despite Christ's flat rejection, St.Mary makes necessary preparations and arranges the stage by turning to the servants with the order of obedience: "Whatsoever he saith unto you, do it". Each presence is necessarily a co-presence, and our being is a being "with"; God is not exempt

[8] S. Weil, *Dzieła,* tr. M. Frankiewicz. Brama: Poznań 2004, p. 738.

from this rule the extension of which becomes a certain *law:* you cannot rely on yourself when it comes to your "hour", it is the other(s) that will cause your *ethos* to come to the open. As revealed in St.John's Gospel *ethos*, the approbation of my "hour", comes as a certain "scandal" which etymologically means a "trap" or "stumbling block" and "moral confusion", and which Joanna Zylinska, after Lyotard, explains as a sudden experience of a loss of control over oneself, a rejection of "one's narcissistic image"[9].

We read such a "scandal" in Christ's further actions. He has just flatly, if not even brutally, repelled his mother and admitted his unreadiness for action, and yet he gives out dispositions to the servants ("Fill the waterpots with water…"). Let us observe here only two things. First, both St.Mary and Jesus respond to the situation rather to any kind of human request; Mary does not command her son but merely observes "They have no wine", Jesus withdraws from his interpretation ("Mine hour is not yet come") to give way to the voice of the world and its particular constellation of events. Hence, *ethos* is my response to the world, the situation, and all human desires and requests are to be mediated by the situation. Second, I discover my *ethos* in a somehow strangely impersonal manner – not only is it not my decision to act this way, but my very action plainly goes against my conviction: Christ asks the servants to fill the waterpots although he has just stated that "his hour is not yet come". *Ethos* which is my *daimon* comes when I least expect it, when I do not know; it comes as a striking, scandalous denial of everything I know of myself. When I become an animal, a dog (once again let us remember the dogs in Veronese's version of the wedding in Cana), because "the property unique to animals and what in the final analysis distinguishes them from man, is their being naked without knowing it"[10].

9.

The "between" in which we have located the work of understanding also participates in the dialogue between the individual and the public. *Ethos* as belonging to the "between" must necessarily signify an opening of the horizon of individuality – it is where the human intuits his/her vicinity to the non-human. But, at the same time, it – as a way of acting and living characteristic of an individual – means a singular and lonely effort which no social group ideology can preempt. "Between" the individuality and singularity of each life and its inevitable sociability understanding occurs. Simone Weil reaches towards St.Matthew's Gospel to find a formula for this extraordinary domain where *ethos* generates understanding. Al-

[9] J. Zylinska, *The Ethics of Cultural Studies*. Continuum: London 2005, p. 126.

[10] J. Derrida, "The Animal That Therefore I Am (More to Follow)", tr. D. Wills; [in:] *Critical Enquiry* 28 (Winter), p.373.

luding to a famous verse 20 of chapter 18, "For where two or three are gathered together in my name, there am I in the midst of them", Weil's comment accentuates precisely this ambiguous, unnameable, and numerically unidentifiable space of togetherness where understanding, due to the work of *ethos*, mediates between the singular and the plural being neither of the two. Weil says laconically: "Not one. But not a hundred. Two or three"[11]. The *daimon* which constitutes my character and the way of living makes me who I am but, simultaneously, lets me know that my singular character and *manière d'être* is already somehow social and public in its character, although the meaning of this "social" does not coincide with the meaning routinely attached to this concept.

Thus, to understand a text is inevitably private and public, and *ethos* turns every act of understanding into a probing into the nature of a connection between them man and the world. This connecting link, however, is not to be thought of in terms of symbolic representations such as a bridge for example; it is, rather, a crossroads where many paths not so much "connect" but melt and twist together. Jean-Luc Nancy thus renders the character of this "between": "Everything passes *between us*. This 'between'… has neither a consistency nor continuity of its own. It does not lead from one to the other; it constitutes no connective tissue, no cement, no bridge (…) it is that which is at the heart of a connection, the *inter*lacing of strands whose extremities remain separate even at the very center of the knot"[12]. *Ethos*: to feel "connected" in such a way that when contributing to the world in a manner which puts things together, I do not find a convenient generalizing formula which seems to neatly subsume all the varied phenomena of the world. *Ethos* activates the sense of difference which flourishes even in between me and my closest neighbour. *Ethos* rediscovers the distance.

10.

Axelos suggests that Hercalitus' saying connects individual and general destiny thus emphasizing the fact that to understand our way of living we must be somehow "connected" to the reality. To read thoughfully is therefore to disclose and study this relation which holds between the human individual and the world. Heraclitean method, claims Axelos, "n'est point réductive, mais cherche l'harmonie cachée – ce qui relie l'homme, dont l'être est un être divin, au Tout…"[13]. *Ethos* is our *daimon* because it helps us, through an act of understanding, to re-connect ourselves and the world. The absence of the *daimon* is the cause of a serious disturbance

[11] S. Weil, *Dzieła*..., p. 774.

[12] J. L. Nancy, *Being Singular Plural*, tr.R.Richardson, and A. O'Byrne. Stanford University Press: Stanford 2000, p. 5.

[13] K. Axelos, *Héraclite*..., p. 194.

which can be specified as a lack of connectedness grounded, paradoxically, in a sense of false plenitude *and* self-sufficiency which man seems to enjoy. A removal of the *daimon* destablizes man by the false promise of stability and self-assurance because, as we have seen, *daimon* – by being man's neighbour – incessantly points at the insifficient character of man's dwelling. Erasing the *daimon,* we eliminate the very idea of neighbourhood, i.e. undermine the principle of ethics (rooted in *ethos* as the discovery of *daimon*) and construe a society which, in fact, does not recognize ideas of solidary connectedness.

11.

It is the idea of neighbourhood which is central to our considerations because to think *ethos* means to become aware of the significance of the neighbour. The very form of Heraclitus' saying – *ethos anthropoi daimon* – accentuates the presence of something/someone other than myself that is constitutive of my own existence. Hence, the neighbour describes the level of my insufficiency; to speak about *ethos* begins with the confession of my own incompleteness which, we should notice, does not have an abstract character, but it is incompleteness due to the recognition of my dependence upon a specific Other, a singular you. *Daimon* is a god embodied in the Other, thus *ethos* is my character of living, my *maniere d'être*, but this "my" has already been contaminated by what does not belong to me. To be loyal to one's *ethos* is thus to contribute to the communal, as "me" which is delivered by *ethos* is always already plural, singular plural, as Jean-Luc Nancy could say. Charles Sanders Peirce develops the idea of the Golden Rule which precisely allows us to think a third space in which the individual serves the communal without giving up his individuality. In his 1893 essay Peirce claims that this Golden Rule "does not, of course, say, Do everything possible to gratify the egoistic impulses of others, but it says, Sacrifice your own perfection to the perfectionment of your neighbor"[14]. *Ethos* serves the communal through a paradoxical reviving of the notion of sacrifice: we sacrifice our own perfection on behalf of the perfection of our neighbour. If, as Peirce maintains, modernity is a time fissured by an acute crisis, it results from neglecting the idea of the neighbour and withering of the third space in which the individual becomes the communal. For Peirce it is synonymous with abandoning the basic principles of Christianity: "The Gospel of Christ says that progress comes from every individual merging his individuality in sympathy with his neighbors. On the other side, the conviction of the nineteenth century is that progress takes place by virtue of every individual's striving for himself with all his might and trampling his neighbor under foot whenever he gets a chance to do so.

[14] Ch. Peirce, "Evolutionary Love"; [in:] H. Peterson (ed.), *Essays in Philosophy*. Pocket Library: New York 1960, p. 234.

This may accurately be called the Gospel of Greed"[15]. To discover one's *ethos* is also a corrective against the abuses of economy.

12.

Charles Olson, an important American artist, educator, and the last rector of the legendary Black Mountain College, dramatizes this issue in his 1951 poem called "A Glyph":

> Romans, my countrymen
> your daemons
> are neglected, abundance
> is what you have, all
> that you produce
>
> so you should be surprised
>
> what is left to us, except
> to shut us up in our houses
> like fattening birds and gorge
> our bellies in the dark until
> we burst with fat[16]

"Daemons" are what is opposed not so much to "abundance" as such but to "abundance" which defines human life as the ability to produce. Such an unheard of privileging of wealth results in a radical closure of man's world now reduced to the space of accumulation. The fate of the modern world is to be understood as a withdrawal or forgetfulness of *daimon* which seriously distorts individual lives and politically introduces the rule of what Olson called "pejorocracy", the rule of the worse. Thus, the oblivious attitude towards *daimon* ruins *ethos* in both its senses: it disfigures human individual by shutting him/her "in the dark" and favours wealth as the main criterion of public life.

13.

Olson follows in this respect the path prepared by Friedrich Hölderlin who turns his poem "Zu Sokrates Zeiten" into a prayer for a return of *daimon* as both

[15] ibid., p. 239.

[16] Ch. Olson, „A Glyph"; [in:] V. Katz (ed.), *Black Mountain College. Experiment in Art*. The MIT Press: Cambridge, Mass., 2002, p. 307.

individual and communal wisdom (*Weisheit*)[17]. Olson's "negligence" of "daemons" which brought about the closure of human horizon as well as the exclusive and exclusionary dictate of economic affluence is in Hölderlin's text viewed from the perspective of the question "who rules now?". If we remember Heraclitus' dictum according to which "man's *ethos* is his *daimon*", the abandonment of the latter must initiate the process of the corruption of former. Hence, the answer to the question *Wer richtet denn izt?* will take a double form: first, it will suggest what the situation was like "some time" in the past (*vormals*), then, it will openly refer to the present day condition. This, in fact, becomes a trajectory of devolution from the past to the present, i.e. from "God", through "kings" and "the wise", to a tribe of cowardly and hypocritical people likened to a lizard – *ein Natterngeschlecht! feig und falsch*. The movement from *Gott,* through *Weise,* to *Natterngeschlecht* describes the collapse of *ethos* caused by the elimination of *daimon.*

14.

The return of *daimon* is what is at stake when one wants to consider the plight of the modern man. What is important, however, is the fact the action aimed at re-establishing *daimon* cannot be conducted in merely human terms. *Daimon* returns when called, but this call does not resonate in the exclusively human voice. Hölderlin cries out for *Alter Dämon*, but this proclamation is done "in the name", i.e. gods, and destiny they bring to men, can be restored to an individual human life only when in between the two spheres there exists yet another agency, yet another sphere, another "name". This mysterious, unnamed name, a name which remains unsaid and pending, is nothing else but what we approach with the term *ethos;* it is true that *ethos* is what constitutes "my" manner of being, but the very peculiarity of *ethos* is that its operations, while allowing the individual to keep his/her "character", prevent him/her from thinking the world merely in terms of his/her interests and categories. We are "in between", i.e. "my" point of view has not been forgotten or erased but exchanged for a perspective of an other. As Hannah Arendt points out, one of the important lessons of Greek thought was the ability to perceive the world from different points of view which were disclosed in the space of *polis*. The work of *ethos* did not enforce abandonment of one's interests because that would cancel one's important relation with reality but created the ability to see the world from various perspectives[18].

[17] I am quoting from a bilingual edition F.Hölderlin, *Co się ostaje, ustanawiają poeci*, ed. A. Libera. Znak: Kraków 2003, p. 300.

[18] H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, przeł. W. Madej, M. Godyń. Prószyński: Warszawa 2006, p. 191.

This is why *daimon* can be called only *im Nahmen*: it opens the possibility of my integrity but only on condition of this integrity not being hinged upon what belongs exclusively to me. Olson's "abundance", which dominates the world after the removal of "daemons", is what describes the situation in which *daimon* has been neglected by being reduced to the sphere of mere concerns of an individual. As we read in Nancy: "Prior to 'me' and 'you', the 'self' is like 'we' that is neither a collective subject nor 'intersubjectivity', but rather the immediate mediation of Being in '(it)self', the plural fold of the origin"[19]. *Ethos* which is synonymous with *daimon* warns us not to be too quick in claiming our rights to the "origin"; guided by *ethos* we are only "on the way towards" without ever arriving at a destination.

[19] J. L. Nancy, *Being Singular Plural*, p. 94.

Anna Kucz
University of Silesia, Katowice

IDENTITY OF AN ANCIENT TEXT

"ETHOS AND EXEGESIS" is a book presenting various methodological approaches brought together by a common subject of studies: the analysis and interpretation of an ancient text. A particular difficulty is posed by limited access to the pragmatic aspect of the text, resulting from a partial or total lack of context. Such a situation has always required and continues to require innovative and specific attempts to solve that extremely complex problem in order to revive dead texts. Brought back to life, they still convey values which can influence the lives of their readers.

In their articles, the authors tackle different aspects of the issue which was the subject matter of two conferences: "ETHOS AND EXEGESIS" and "WORD AND LOGOS". The keynote text by Łukasz Teofilski [1] *In Search of Lost Meanings. Towards a Methodology of the Pragmatics of Ancient Texts* provides an outline of basic problems related to the reading and interpreting of ancient texts in the situation when access to their original pragmatic context and meaning is limited. It is necessary, though extremely difficult, to extract fragments of that meaning by purifying the text of any "unavoidable interpretive modification or superstructure". In the context of methods and approaches applied in the studies of ancient literature, the role of the reader is also brought to light. The issue has been illustrated in the article by Massimo Grilli [2] *Analisi pragmatica del testo biblico*. In his interpretation of the Latin inscription placed on the frontage of the Cathedral of Christ the King in Katowice, Tadeusz Aleksandrowicz [3], the author of *„Soli Deo honor et gloria" autour de la pragmatique du text*, takes account of the historical and cultural context. The article *Modern Approaches to Greek Tragedy* by Jan Kucharski [4] offers an overview of the new methods of reading Greek tragedy, based on the principles of the so-called New Historicism, whereby the meaning of the text (dynamic, not fixed) emerges as a result of a discursive relationship with its social and political context. For Greek tragedy and its context – the culture and society of the 5th century Athens – two elements of that discursive relationship are dominant: the religious life of the classical Athenians and the institutions and ideology of the Athenian *polis*. In *Reading Juvenal's Satires*, Tomasz Sapota [5] presents an analysis of two passages in *Satires* by Juvenal, focusing on their pragmatic content. Scholia and reference to other ancient texts help to resolve the uncertainty in

the understanding of the passages in question. The text by Przemysław Marciniak [6], *Modern Theatre Theory and Medieval Text. The Case of Byzantine Theatre,* illustrates the fact that the reading of the pragmatic layer is particularly susceptible to the interpretive superstructure or play on the language.

For Piotr Wilczek [7], one example proves sufficient to stress the need of co-operation between biblical theologians and philologists. In his article, *Translating and Interpreting the Bible for Non-biblical Scholarship: Dilemmas of a Dilettante*, describing the biblical and theological disputes of the 16th century, he demonstrates that discussion requires both a lay philologist/literary historian (who is a specialist in the historical, literary and rhetorical issues) and a professional biblical scholar (who knows the biblical languages and the whole biblical and theological context of the dispute). Polish translations of the Bible which resulted form the cooperation between philologists and biblical scholars are presented in three texts written on the 40th anniversary of the publication of the Millenium Bible: *La Bibbia del Millennio come l'evento religioso e il frutto dei biblisti polacchi* by Dariusz Dziadosz [8], *Polish Translations of the Bible and Inclusive Language. Characteristics of the Polish Biblical Style and Inclusive Language* by Ewa Jezierska [9] and *Polish Ecumenical Translation of the New Testament from Original Languages – Main Assumptions and Changes in Translation and Their Foundations* by Mirosław Kiedzik [10]. Bible translations are also a reflection of their times, which is illustrated in the interesting papers by Bogdan Poniży [11], *The Book of Wisdom as a Witness of a Meeting of Semitic and Greek World* and Craig E. Morrison [12], *The Aramaic Versions of the Bible and their Exegesis*.

It has to be noted that the study of a text must not be limited to philological analysis only. The scope of the studies has to be extended, and their dependence on philosophical, religious, anthropological and even artistic research needs to be taken into account. However, though the text itself provides a space for a creative and comprehensive study, its analysis must be subject to the same principles that govern the interpretation of a non-biblical text. This compliance is illustrated in the following articles: *"Curse God and die"? A Reconsideration of ...in Job 2,9b (MT)* by Łukasz Toboła [13], *Anti-Judaism and Jn 8:44* by Mirosław Wróbel [14], *Lo sfondo biblico del titolo "Maria Regina"* by Mariusz Rosik [15], *L'Agnello ritto sul Monte Sion* (*studio esegetico Ap 14,1-3*) by Zdzisław Żywica [16], *Die Christustitel in der Apokalypse als führender Gedanke der Adhortatio 'Ecclesia in Europa'* by Józef Kozyra [17].

What defines the identity of biblical exegesis? A real dialogue between man and God forms the basic content of the Scripture. Its reality calls for reference to the ancient culture, historical circumstances, *Sitz im Leben* and the literary genre of the interpreted text on the one hand, and for constant insight "into the dynamism of human life, which is a constant search for the presence of God and a response to

His deeds and words" (Henryk Witczyk [18], *Il dialogo fra Dio e l'uomo come oggetto principale dell'esegesi. L'interpretazione antropologico-dialogica*). Biblical exegesis is a cognitive process which proceeds in accordance with the dynamics of the whole Bible. Historical and literary interpretation alone does not provide sufficient basis for combining its texts into an organic whole, which can only be discovered when its full genesis and nature are accounted for. The way in which the biblical texts were written, decided upon, collected and joined together is an integral part of the history of revelation. A space for action of one and the same God and the reception of His action by men provide a proper context for the writings. Unity between the two parts of the Bible is implied by the primacy of God's action, which first resulted in the creation of Israel, then the Church and, correspondingly, their Holy Scriptures. The historical nature of this action means a long-lasting and gradual process of fulfilling God's promises on the one hand, and their final fulfillment in the person and the life of Jesus on the other. Such understanding of biblical history indicates the final goal of Bible interpretation, both at the synchronic and the diachronic level: "biblical exegesis aims at knowing the person of Jesus, not acquiring the knowledge of His teaching or the details of His earthly life, or any other aspects." (Klemens Stock [19], *Conoscenza della persona di Gesù come fine proprio dell'esegesi biblica*). An exegesis of selected texts points to the trinitarian dimension of that knowledge. The analysis stresses the patrocentric structure of the Sermon on the Mount (Luis Sánchez-Navarro [20], *The Patrocentric Structure of the „Teaching on the Mount"*), christocentric dimension of the pericope of the miracle at Cana (Petr Mareček [21], *Il miracolo alle nozze di Cana. L'inizio dei segni di Gesù (Gv 2,1-11)* and the pneumatological nature of knowing the sonship of the Messiah (Jorge Humberto Morales Ríos [22], *Lo Spirito Santo e la conoscenza del mistero di Gesù: Alcune riflessioni attorno a Mc 12,35-37*). Motifs of the same biblical pericope – the calming of the storm (Mk 4,35-41) have been analysed from two angles: literary-theological (Maksimilijan Matjaž [23], *Die Jünger bei Markus und das Motiv der Furcht*) and literary-existential (Anna Kucz [24], *'Coraggio! Io sono! Non avete paura!' –Due riflessioni sulla paura e sulla tempesta*).

The above-mentioned texts, which are of interdisciplinary nature, offer an opportunity to present a variety of methods applied in the study of comparable materials and in the confrontation of similar approaches to different subjects. They reflect the meeting and the dialogue between the researchers of ancient and Byzanthine texts and biblical scholars. The encounter confirms not only the need, but also a possibility of dialogue between those who study the Bible, a text which is still alive and functioning in the modern pragmatic context, and classical philologists.

Łukasz Tofilski
University of Silesia, Katowice

IN SEARCH OF LOST MEANINGS. TOWARDS A METHODOLOGY OF THE PRAGMATICS OF ANCIENT TEXTS

The term pragmatics is so broad in meaning that it is necessary to make some remarks on its definition[1]. I will not attempt to deal with particularities concerning the functioning of language in reference to various types of communicative acts, nor to analyse different kinds of utterances. I would like to focus on the very general pragmatic scope of a text, which gives it the effectiveness indispensable for the process of understanding. References to other disciplines that share the same area of research, such as psycholinguistics or communication theory[2], prove to be more important in this kind of approach than strictly linguistic analysis. The necessity of including the scientific perspective of these disciplines in the analysis and interpretation of language-related problems is an advantage in some respects (it widens the scope, makes verification more likely and precise), but on the other hand it can be a drawback. The same verification, which seems to be something more than merely a methodological option that adds to the matter, is then recommended, but in case of insufficient data regarding the matter of research it becomes indispensable. The lack of data, which imposes limits on understanding, is exactly what we shall consider, i.e. a particular aspect of the process of understanding perceived from a wide perspective. Since the crucial factors for the process of constituting the text are the context, the reality, and the communicative situation[3], any other interference or shortage of factors limits the process of communication or makes it impossible. This is particularly so when the sender and the receiver are separated by a distance of time. If we recognise the role of the pragmatic relationship, then the ancient text is either not a transmission directed towards contemporary people, or we ignore the temporal distance and as a result we question the importance of

---

[1] B. Lenartowicz, *Główne pojęcia i kierunki w pragmatyce językoznawczej*, [in:] *Prace z pragmatyki, semantyki i metodologii semiotyki*, Wrocław 1991, pp. 197-198.

[2] J. Lyons, *Language and Linguistics,* Cambridge 1981, pp. 239-240, 266-268.; M. Filipiak, *Homo comunicans*, Lublin 2004, pp. 26-35, passim.

[3] K. Brown, *Linguistics Today*, [in:] *Language and Communication*, Cambridge 1963, pp. 14-21.

pragmatic factors[4]. This thesis, though proposed perhaps too sharply, is the starting point for my deliberations[5].

I shall consider three aspects of the matter that refer to three main problems of this particular communicative act between ancient and present times, by which I mean difficulties we face in understanding a text:

1. the problem of the correct procedure for decoding the linguistic message[6] consistent with the relevant algorithms;
2. the problem of the process of communicative interaction;
3. the problem of understanding itself.

As for the first problem, the question that arises here is the increase of text entropy, according to which a text gets less and less clear with the passage of time, to become finally unintelligible for the receiver. This second thermodynamic formula[7], expressed mathematically and adopted by the theory of information, has a simpler form in the field of linguistics, and especially in work on text and context[8]. It has been noted that there are no sufficiently accurate measurement criteria, and this first of all makes it impossible to define the limits of the closed system[9]. The maximum entropy of a particular text means only pulling down the level of probability of occurrence of all elements. Probability should be understood as the degree of the receiver's certainty as to receiving particular information. It is clear

[4] The heated discussions on the pure structural, asemantic interpretation of a language utterance on one hand and the pragmatic one with reference to reality as a constituent element of the text on the other have not ceased yet. The latter option seems to have gained more supporters, although has not been widely applied in terms of the practical – pragmatic analysis of texts. For more technical and detailed literature go to: Ł. Tofilski, *Modality in Pindar's odes*, Katowice 2006. It is here interesting to refer to Whorf who suggests refusing pragmatic or even semantic conditions of the text and aims at its formal analysis exclusively. It has its roots in his researches carried out on the Indian languages where working out grammar rules was possible only through the material, phonetic form. However, in his work the intuition of an expert researcher makes him go rightly for a compromise. B. L. Whorf, *Język myśl i rzeczywistość*, Warszawa 2002, p. 233.

[5] Although the literature on linguistic pragmatics, linguistic communication or linguistic aspects of the theory of information is very extensive I have never encountered any mention, even superficial, of the issue that is the subject of my interest here. It is not discussed by philologists, especially classical scholars, who deal with reading and interpreting the sense of ancient texts. In the latter case theoretical deliberation is overwhelmed by traditional, practical reading, where the issue of diachronic distance, being a paradox itself, is not referred to. Cf: A. Akmajian, R. A. Demers, A. K. Farmer, R. M. Harnish, *Linguistics. An Introduction to Language and Communication*, London 2001, pp. 356-475.

[6] Cf: U. M. Żegleń, *Wprowadzenie do semiotyki teoretycznej i semiotyki kultury,* Toruń 2000, pp. 18-32, passim; J. Lyons, *Theoretical linguistics*, Cambridge 2001, p. 444; D. G. Ellis, *From Language to Communication*, New Jersey 1992, pp. 179-204.

[7] N. Lin, *The Study of Human Communication*, Indianapolis 1973, pp. 19-20; J. L. Kulikowski, *Informacja i świat w którym żyjemy*, Warszawa 1978, pp. 40, 42-49.

[8] B. L. Whorf , *Język*..., pp. 308-310.

[9] J. Lyons, *Semantics I*, Cambridge 1994, pp. 44-53.

that we then have to face two extreme situations: the text is close to the level of redundancy, or, which is more interesting, the text is close to the level of complete unintelligibility. We shall return to this later on. According to this rule ancient texts should be regarded as not understandable to the extent to which entropy affects them. Entropy is a process. Difficulty in understanding the text from distant past gets more and more severe. Any change of text reality makes it an isolated system, informatively non-functional. Step by step the text stops being recognisable at all in its structure levels i.e. phonology, particular components of the system, grammar, semantics. Gradually the text in its most durable sign, the graphic record, becomes more and more unintelligible.

As for the second problem: here we shall regard understanding as the ability to use a language sign, according to the classical model of meaning[10], based on the fact that the relation between the sign and the designate is born in the user's mind, both the sender and the receiver. The point at which they differ is their inner world. The common area is the system of codes, and the outer world is the denoted[11]. And here the problem of context arises[12]. One can hardly ignore the strikingly obvious fact that the situation which arises when the participants in a communicative act differ in their temporal co-ordinates is difficult to navigate, both for the sender and the receiver. The problem is much more complex, and refers to the question as to how long we can talk about the context that both sides of the communicative act share. In other words, how much is a sender aware of who the receiver is i.e. what is the status of the receiver in the sender's mind? It seems justified to establish a starting point for a qualitative change, which is nothing but the feeling of existing in the same temporal dimension of a particular cultural context. No matter whether we mean a message sent to a person we know, indirectly with delay in receiving the message natural for the situation, or to a larger group of unknown receivers (or even a society) who are on principle the addressee of a literary work, it is still impossible to exceed this temporal dimension. *Posteritas* is real for an author only on the condition that we apply imaginative transgression; and the common context here is only virtual widening of the context contemporary for the author. This – in my opinion – allows the receiver to gain an advantage, as he has the opportunity to penetrate contexts from the past. This advantage, however, is relative. A receiver enters the area unknown and alien, and it is thus the more difficult to interpret the more temporal dynamics separates its world from him. Therefore real – as we assume – access to the world of the sender is a sort of discomfort for the receiver. A receiver moves along an area that is unknown to him, or perhaps better, moves blind-folded, led only by a text that was not written for him, but for a receiver who

[10] Ogden and Richards's triangle is here referred to.

[11] Cf.: J. Lyons, *Semantics I*, pp. 97-110, passim.

[12] Ibid. pp. 185-247.

belonged to the world of the sender. Moreover, as the real receiver only of the texts that came into being in his times, he is able to penetrate only their cultural contexts. He is deluded into similar thinking – he performs the act of virtual enlargement, although he depends in that on given data.

The largest problem that I am particularly interested in is how to distinguish incomplete information from its interpreted supplement. The process of understanding a text requires a certain minimum of information, not to recognise thoroughly all the data of its subject and context, but to stimulate imagination, which acts together with experience to create the whole image. Symbolising, then, anticipates the process of cognition, and stops it when the comfort resulting from the feeling of understanding the text is achieved. Understanding is finding – as the receiver feels it – the right place for a particular object in the context of its own world. What is more, this moment is, from the receiver's point of view, the actual communicating with the sender. It is, as it were, his constitution as the receiver within a communicative act. He regards its coming into being as sure and obvious, even though too big context divergence may determine the solely imaginary character of the act. The vital difference between the two types of interaction can be presented as an opposition between the actual communicative act and the imagined one. The distinctive feature is its affiliation to their common cultural context or its lack. Pragmatic conditions then start the process of entropy. The text gradually undergoes further degradation, affecting also the language system.

The communicative situation is firstly made up of interaction between a sender and a receiver. Secondly, it is made up of the language context, which combines the grammar and the lexicon, as well as the unique and unrepeatable text that is related to the act. Thirdly, there is reality with its wide cultural context, which is sometimes called background[13]. A contemporary reader of ancient texts has no access to the first of the indispensable elements at all, and has hardly any access to the third. Therefore, it is a matter of utmost importance to examine the second area – the language context, which is cut off to a great extent because of incomplete texts, vague lexical grounds, and incomplete system rules. In this kind of research – I mean linguistic interpretation of the semantic structure of these linguistic messages – it is impossible to refer to the intuition of a native speaker[14] the way we can do with reference to contemporary texts. In that case, applying exemplification of incorrect sentences proves to be very efficient in verification and even interpretation of the function of a particular utterance. The meaning is given and the subject

[13] The contextual theory of meaning and occurring of 'every utterance in a culturally determined context-of-situation' has been particularly researched by J. R. Firth, *Personality and Language in Society*, "The Sociological Review", 42 (1950) pp. 37-52. Cf:. J. Lyons, *Semantics I*, pp. 607-613.

[14] G. Leech, *Semantics,* London 1990, pp. 320-323.

of description is distributed, i.e. it functions within the system and beyond all pragmatic scope.

The interpretation of ancient texts goes in opposite direction. It is aimed at establishing the meanings themselves. Their role, however, in determining systemic and pragmatic functions remains constantly the same, as it is in the interpretation of contemporary texts. This is then a kind of a feedback, which is perfectly understandable. With regard to limited access to pragmatic scope, the complete recognition of the semantic field is all the more a serious problem. It is only possible to find answers to the questions that have been asked within the text itself, because we cannot search for helpful elements outside the text, unless we examine the background. Its recognition, however, depends mainly on the background itself. Lack of comparative linguistic material, outside the interpreted text, makes the number of unknowns so large that it is impossible to give the final answer. Yet establishing whether we are dealing with a systemic or pragmatic function becomes a serious problem, especially as not all system functions are recognised.

To make this theoretical part clearer and more vivid let us use a simple and typical example. There is still no final answer to the interpretation of the Greek article. This extensively exploited element of *deixis* in a particular language is not a problem to a native speaker who uses it in a masterly fashion. I understand this as a part of their language competence (perfect language mastery), thanks to which a native speaker, knowing the system rules, is able to produce and understand contextually appropriate utterances. Grammar textbooks present precisely all the possible functions of articles existing within the framework of the system and, quite precisely, their usage in particular utterance situations. Yet it is highly improbable that a non-native would be able to master and use them correctly and intuitively the way native speakers do. The problem that occurs is the area of an individualised usage in which a participant of a language event moves around the communicative field, obeying the system rules and respecting language use. Our knowledge of the usage of the articles in ancient Greek is too poor to be called competence, although we can make use of a very detailed description of articles in Greek grammar books[15]. The reason for this is that we do not know precisely the use, and as a result we have difficulty in interpreting individual, unique but appropriate usage of articles in a particular text. This does not exhaust the subject. System description is also incomplete and vague. We need to refer to the famous statement about arti-

[15] These descriptive books are mainly based on copious exemplification. Cf.: H. W. Smyth, *Greek Grammar*, Cambridge, Massachusetts 1920; E. Schwyzer, *Griechische Grammatik*, München 1939; and particularly R. Kühner & B. Gerth, *Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache: Satzlehre*, Hannover 1898-1904. A detailed description of an item used in a text is closer to its exemplification in the dictionary and therefore less systematic. Kühner's grammar is here the best example, highly appraised by contemporary classical scholars – linguists. Cf.: A. Rijksbaron, H. A. Mulder, G. C. Wakker (ed.), *In the Footsteps of Raphael Kühner*, Amsterdam 1986.

cles made by Slater,[16] who admits that it is hardly possible to determine explicitly whether we should treat articles as personal pronouns, demonstrative or articles. Finding and recognising these system functions would only be possible on the grounds of text interpretation on the level of the intuition of a native speaker, but this depends on full competence as for system rules.

The third problem is one into which we shall not go too deeply, as it is a vast area of interdisciplinary research. I am particularly interested, though, in one relevant linguistic aspect. No matter what starting point we choose to discuss the sense of understanding a verbal message and no matter what scheme we accept to regard its different aspects, still, there are certain expected stages in the process of understanding. I will refer only to the two mentioned above i.e. reading data in the process of decoding a text and the role of imagination. The actual act of understanding is placed somewhere between these two poles. There is a point at which there is a total lack of the ability to read the data, and on the other side a point of full ability. In the former case, there is no communicative act, as the receiver does not have the right tools to read the message. In the latter, the receiver possesses the same knowledge of the message as the sender. In the former, communication is not possible, in the latter – which may seem not so obvious – redundant, as in fact no actual data transmission occurs: the linguistic message reaches its highest point of redundancy. The probability of occurrence of a particular component of a language message equals 1^{-17}. Creating new meaning in the human mind together, with new references and associations, is his reaction to *novum*, the acceptance of which is pushing the level of both the receiver's and the sender's knowledge, as far as the smallest part of the communicative act is concerned. Therefore it is understandable that the actual process of understanding occurs somewhere between these two poles. It requires a certain minimum of information that represents *datum* to stimulate imagination, and *novum*, which acts as an incentive motivating and inspiring the whole process of understanding.[18] This results in the final conclusion as for the ability to understand ancient texts. If the language-code competence, and thus the rules to produce correct syntactical structures, is not balanced by knowledge of the meaning references to reality, and especially the ability to react appropriately in a particular utterance situation, in other words if there is no balance between grammatical, lexical and pragmatic competence, then the situation is particularly challenging to the imagination. The text possesses too low a redundancy level and is too prone to information noise. Between these two extreme points, there have to be another two, which are the turning points for imagination in the process of

[16] W. J. Slater, *Lexicon to Pindar*, Berlin 1969, p. 359.

[17] M. Filipiak, *Homo…*, pp. 18-19.

[18] E. Zdankiewicz-Ścigała, T. Maruszewski, *Wyobrażenie jako pierwsza forma doświadczenia generowanego przez jednostkę*, [in:] J. Strelau, *Psychologia*, Gdańsk 2004, t. II, pp. 183-203.

understanding. The first is the point of stimulating imagination, and the other, the point of restricting imagination, the moment when we receive indispensable minimum of data to create image of a certain fragment of reality and the moment when we receive data as a complete image. In the former case, imagination helps us feel comfortable about understanding, in the latter, a clear picture becomes at most the subject of a further free play of imagination. Our pragmatic experience either helps us to fill in a semantically incomplete image, or a semantically clear image undergoes further processing. Then, the problem of understanding an ancient text results from the fact that it is closer to the first point, whereas understanding of a contemporary text is closer to the second.

In each case, however, the receiver may not be fully aware of to what extent their understanding depends on their imagination, supporting them in it. To illustrate the problem I shall use the parallel connected with the process of understanding and creating images. A similar but simpler version of understanding the verbal message may be the mental reaction to images[19]. There, we can also observe the process of reading data, which involves decoding and interpreting images by appealing to experience. Identification of the objects that surround us is continuous confronting *novum* with *datum*. The advantage of the former stimulates associations with objects belonging to the area of *datum*. The advantage of the latter gives imagination an option – lack of activity or stimulating further associations of the objects belonging to the area of *datum* with some other objects in this area. It is then the process of creating new objects that enrich our own version of the outer world. An image that is interpreted correctly may stimulate associations with other objects. Observation of objects that are hardly visible or not clear stimulates our imagination as well. The image is either totally unintelligible, or its structure or shape evokes certain associations. The clearer the image, the greater becomes the intensity of its completion, until it reaches the turning point when the clarity of the image makes the role of imagination useless.

So much for the parallel. In my opinion, interpretation of an ancient text is an attempt to make out unclear meanings. Imagination gives support to understanding through completing or creating a totally new image. It is necessary to stress once again the fact that material processed by imagination is the contemporary context with its semantic and pragmatic references. We obtain a particular cognitive dissonance, which consists in reconstruction of a particular image with the use of substitutes, elements that primarily did not constitute it – the reconstruction of the reality of the past with the use of modern objects. Antiquity is perceived then only from the angle of the present. The access to it is building up the imaginative

[19] P. G. Zimbardo, *Psychologia i życie*, Warszawa 2004, pp. 268-278; E. R. Hilgard, *Wprowadzenie do psychologii*, Warszawa 1967, pp. 136-140.

substitution, which is a virtual area created to achieve the comfort of understanding, necessary for constituting our role of receivers, who we actually are not.

Each of the three ways showing the inability to understand ancient texts was deliberately presented as a deadlock. Let me try to show ways to break it. I shall consider different approaches to them and show methods that have been used so far, with the emphasis on one aspect. In other words, I will discuss the three problems mentioned above and try to answer the question how it is possible to read and understand ancient texts despite the deadlock resulting from the limited access to pragmatic dimensions.

The first deadlock is the problem of increasing entropy. We shall stress firmly that if entropy is a fact the way it is regarded in physics, and if it was correct to apply the term in information theory, then there is no way out and no exception. Any attempt to explain any possibility of reading and understanding ancient texts to any extent must be based on proving that the process of entropy has not been completed, for some particular or standard reasons. This would mean that either the relevant period of time has not passed yet, or disintegration of the informational cohesion of a text has been delayed due to an additional load of energy. The attempts prolonging the communicative life-span of a text are easy to point out. I will return to this topic. At this point I shall mention the texts which fully confirm it, such as Etruscan texts or linear A inscriptions that are indisputably dead relics of the past, despite the fact that continuous research is done on them. What I find extremely interesting is another approach, which questions entropy and yet remains on the grounds of physics. When the entropy increase continues with the tendency of the macro-system to balance differences of the parameter quantity of its elements, then there appear stable micro-systems that are areas of low entropy. These are structures that remain different in conditions far from thermodynamic balance (such as, for example, whirls during gas or liquid flow). Their durability is then local non-completion of the condition of the second thermodynamic formula, although the macro-system state is close to balance.

It seems logical to look for similarities in the field of linguistics[20]. It is quite predictable that these similarities are a crucial argument for recognising text durability, together with its informative content. Then for a linguist-philologist the main goal is to reconstruct the pragmatic scope on the basis of the text. A linguist-theoretician, interested in more general issues of language pragmatics than in details, has to face a more serious problem. Texts preserve their independence and stability, which to some degree may push the pragmatic aspects to the sidelines, regarded so far as salient in the act of communication. We will not deal with this problem here. Fortunately, a philologist, who usually focuses on the analysis of a particular text, remains perfectly safe, as he does not pay any attention under what

[20] J. L. Kulikowski, *Informacja…*, pp. 193-198.

aegis he carries out his work. He recognises the increase of entropy and the hierarchy of pragmatic conditioning of a text, and searches for reasons for its durability, or questions, having accepted the idealistic assumption that it is timeless.

The second deadlock is the problem of the communicative act. I will raise only several questions regarding this extensive and multi-aspectual area of research[21], questions connected with text durability. First of all, we touch the problem of intercultural communication within its spatio-temporal dimension. Our position in research on ancient Greek and Latin texts makes time its main obstacle. This is obvious. Tradition provides us with a link between the culture of our times and antiquity. I will focus on one question connected with this multidimensional process. We owe reading and understanding ancient texts to their transmission. Reconstruction of meanings is in fact examining relics that have remained despite the natural course of events due to the intervention, that is – as I have said – a certain additional load of energy prolonging text durability. I do not mean, of course, the tradition, the role of reading and interpreting ancient texts in culture and the education of generations. I am interested in what is outside it – the transmission itself, centuries of copying and then printing, the beginning of professional text criticism and working on commentaries of texts. To characterise it briefly, I will use parallels again. Each of them represents, as I think, an appropriate methodological approach.

The archaeology of meaning refers to incompleteness, digging out pieces of meanings, remains, their detailed description and only hypothetical suggestions related to reconstruction of the whole. The reserve that an archaeologist keeps when he separates clearly the description of the status of preserved objects from hypotheses referring to historical status proves the best possible method of defence against illusion of understanding.

The mummification of meanings means any ancient comments referring to the texts themselves. This comprise scholia first of all, testimonia and any other kind of remarks on ancient texts. Their role cannot be overestimated. Nothing, though, can bring us back the texts in their primary functional version. The problem of distinguishing between postulated and attainable occurs again. We must not forget that these kinds of metatextual utterances are also pragmatically entangled in the cultural context of the times they appeared, just as were the books they refer to. We cannot, however, expect similar metatextual remarks related to commentaries. Hence, we should consider this kind of source carefully, not to say, cautiously and suspiciously, and judge and examine them thoroughly.

[21] Cf.: D. G. Ellis, *From Language…*, pp. 45-48; G. Leech, *Semantics*, pp. 3-23; N. Lin, *The Study of Human*, pp. 13-22; I. Kurcz, *Język i komunikacja*, [in:] Strelau 2004, t. II, pp. 231-268; S. Blum-Kulka, *Pragmatyka dyskursu*, [in:] T. A van Dijk (red.), *Dyskurs jako struktura i proces*, Warszawa 2001, pp. 214-241.

Reanimation of meanings is the biggest challenge. This is not about even the most complex and difficult procedure that would help to determine what is for us an indirect source of cognition of antiquity. This is about the question of the utmost importance and discretion. I mean to what degree these texts can be the actual medium between the present and the past. In other words – is it possible to understand the meanings so that they could regain the lost rank of a message in the act of communication? Recognising something that is not to be regained in terms of entropy and pragmatic conditioning of the interpretation of meaning may help us reach something that still remains accessible. Bringing a text back to life means that it returns to the process of communication. It is possible, on condition that we are able to define what part of physically preserved texts can be for us a real message, and what part of it is lost for us forever. It is then the interpretation of meaning in this fragment of it that is still intelligible and understandable for us, even if the whole meaning is not fully clear. Paradoxically enough, a text regains its communicative function not through restoring its meanings, but the other way round, through elimination of the interpretative superstructure resulting from the pragmatic habits of its interpreter. We can regain the meaning of the past only if we define the level of the incompleteness of meaning. An unintelligible and unclear image is closer to the primary version than its imaginary reconstruction.

The third deadlock is the problem of meaning itself. I will discuss briefly only the aspect I am interested at this point, which is the matter of relation between the denoting and the denoted. If we refer to the classical definitions, we can make the following assumption: reference is only possible if both of them are available. As the latter is available, the problem comes down to the degree of our knowledge of reality. Then the effectiveness of a sign as a communicative tool is its function. The relation can be expressed by the formula: in so far it is functional, the *semeion* as *pragma*[22] is intelligible. From this point of view, understanding the text is solely secondary in relation to recognition of reality. This, of course, is a simplified frame. We need to take into account two extremely important aspects of text understanding that are the subject of extensive research in the theory of text and semiotics. The first are universals, which I understand here as coming down to the basic elementary level of perception. Then we need to define everything that we can refer to in the text as constant and unchanged. If it is a matter of feelings, such as grief or pain, or time, or natural laws and phenomena, we assume without any doubts that there can be full communication in terms of understanding. The sender and the receiver are talking about exactly the same thing. Each next step requires, though, more and more caution. Talking about violence, revenge, time and space measures, understanding natural phenomena, means treading on uncertain ground where differences prevail. The goal a researcher sets then is to find difference be-

[22] A. Okopień-Sławińska, *Semantyka wypowiedzi poetyckiej*, Kraków 2001, pp. 40-52.

tween that which is constant and that which is conditioned by a cultural context. Another problem connected with remaining immune to the entropy increase of stable micro-systems in the macro-system is the internal consistency of a text that constitutes its structure. I am convinced that philologists of many generations take this assumption for granted in their work on ancient texts, the area methodologically monopolised by classical philology. The criteria of structural text consistency based mainly on paradigmatic oppositions and syntagmatic sequences are obviously an important subject of extensive research. Nowhere else, however, but in classical philology does so much depends on it, as the understanding of the text is the goal, and not just a starting point to further interpretation. Let me use once again a parallel to illustrate what I mean. No matter whether we assume or not the inadequacy of the three levels of language functioning – phonological, semantic, pragmatic – we may assume that there is certain relation between them. This consists in relation between the reconstructed that corresponds with the status from the past and what originates in our imagination. The idea of *Latinitas renovata* as remaining an unfulfilled wish is confirmed by the fact that the differences in Latin pronunciation between users of different European languages are the same no matter whether they tend to use traditional or so-called classical pronunciation. In both cases the phonological base is outside the scope and can merely be a subject of professional linguistic description. Yet, Latin texts are quite understandable. The serious deformation they undergo is not an obstacle. In both cases we apply the phonological basis of our mother tongue for Latin pronunciation. It is not the specific pronunciation that determines the distinctiveness, but the particularity of the phonological structure of Latin which remains understandable, despite such vital differences in pronunciation, or, in other words, lack of its correct realisation. The range of redundancy then is sufficient for phonological substitution so that it preserves its clarity, although it is much more difficult and – which is even more important – it is used when we pronounce the texts we know, if it is Roman literature or contemporary texts to which primary pragmatic scope of ancient Latin is utterly alien. Despite all the disadvantages we can assume that similar particularity of the inner structure, which constitutes text consistency, is an element that allows us to some extent to make more advances in understanding the text than result from our ability to recognise the meanings of the text's components. Similarly, a total lack of knowledge of Latin phonemes does not hamper the recognition of the larger components they constitute. We acquire Latin in alien phonetic form – a substitute which, however, to a certain degree may correspond with what constitutes the communicative act.

The final conclusion drawn in each case discussing the possibility of avoiding a deadlock was that it is the matter of utmost importance to find its primary meanings in the text. The way of doing so includes separating or purifying it from

its inevitable interpretative modification and the superstructure. Research, then, should be aimed mainly at distinguishing the modifications of ancient texts caused by connections and dependencies of contemporary pragmatic context from what has been preserved unchanged up till now. Pragmatic analysis of the text such as this is a type of deconstructing and reducing. It is therefore a sort of report, stating differences between elements primary in meaning and secondary, reconstruction of cultural context through reference to universal similarities and rejecting what is burdened with references entangled in contemporary pragmatics. Having recognised the text's consistency, we conduct an analysis that assumes the same rank for each element, rejecting at the same time any initial premises of interpretation. Then we obtain a kind of phenomenological description of the *pure* text, i.e. the text that during the process of interpretation is being freed from elements that are alien to it. This way of finding and setting meanings can make them weaker and unclear. This is, however, the postulated attempt to regain its primary level as much as is possible at present. Interpretation then goes paradoxically not in the direction of understanding but the opposite – we try to describe the text as hardly understandable or not understandable at all. We can observe therefore a particular interaction – by excavating archaic meanings of texts we approach its communicatively functional layer. The text becomes more difficult and less understandable, but this brings it back, in a limited extent, to the role of a real message. Its ideal description, then – analysis and linguistic interpretation giving full and detailed information about the condition of preserved meanings – is the only way to personate the text receiver from the past. They must, however, accept the fact that they may not understand, but only listen intently to the echo of the distant meanings.

Massimo Grilli,
Pontifical Gregorian University, Roma

ANALISI PRAGMATICA DEL TESTO BIBLICO

INTRODUZIONE

Vorrei anzitutto porre dei confini al mio breve intervento, dicendo che non intendo spiegare le origini storiche o le fondamenta teoriche di quella scienza che va sotto il nome di "Pragmatica", ma solo illustrare come questa prospettiva possa risultare utile – e forse necessaria – alla lettura di un testo biblico. Divido l'intervento in due parti: dapprima una breve considerazione sui tre assiomi che soggiacciono alla mia comprensione del testo biblico e, in un secondo momento, la lettura di un testo del NT – Mt 28,16-20 – nella prospettiva pragmatica.

1. I PRESUPPOSTI TEORICI

A. Il primo assioma: **La letteratura – e in particolar modo la letteratura biblica – è una forma di comunicazione**.

La *Dei Verbum*, dopo aver ricordato che "nella Sacra Scrittura è Dio che ha parlato", aggiunge che Dio ha parlato "alla maniera umana" (DV 12). Per cui "le parole di Dio… si sono fatte simili al parlare dell'uomo, come già il Verbo dell'Eterno Padre, avendo assunto le debolezze dell'umana natura, si fece simile all'uomo" (DV 13). Potremmo dunque dire che l'itinerario della salvezza è quello della parola comunicata[1] secondo le leggi del linguaggio umano e che lo studio del mondo della parola umana risulta indispensabile per avvicinare la Parola di Dio. Questo significa che la domanda sui meccanismi a cui obbedisce il linguaggio umano costituisce un presupposto necessario anche per una corretta ermeneutica biblica.

Con tante altre opere classiche, la letteratura biblica condivide il fatto che la comunicazione non avviene a viva voce, ma si presenta sotto forma di scrittura – si tratta di "Sacra Scrittura" – e questo implica, a livello di comunicazione, alcuni inconvenienti, ma anche qualche vantaggio. Ad esempio:

[1] Eb 1,1-2 offre una bella sintesi della storia della salvezza in termini di comunicazione: "Dio, che aveva già parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio…".

a. il mittente e il destinatario non sono compresenti e questo comporta una maggiore difficoltà di capire e capirsi (manca la gestualità, l'intonazione della voce, ecc.).

b. i contesti situazionali del mittente e del destinatario sono generalmente diversi. Per cui è proprio del mittente prevedere questa carenza e dare più riferimenti possibili per la comprensione del messaggio, mentre è dovere del destinatario interpretare correttamente i segnali dell'emittente.

c. spesso è diverso anche il codice, ossia il sistema di segni per mezzo del quale il messaggio viene trasmesso (per es., la lingua ebraica o quella greca, proprie della letteratura biblica, non appartengono alle naturali predisposizioni comunicative della maggioranza dei destinatari).

d. rispetto alla comunicazione orale, la comunicazione scritta offre, comunque, il vantaggio che il testo può essere ri-letto e assimilato sempre più profondamente.

B. Il secondo assioma: **colui che comunica – e in particolar modo l'autore sacro –** non offre solo delle informazioni o una rappresentazione dell'oggetto, ma **agisce sul destinatario.** Questo significa riconoscere che una determinata comunicazione non ha solo una funzione semplicemente referenziale o informativa, ma anche altre funzioni, quali, ad esempio, quella conativa (che spinge all'accettazione di determinati atteggiamenti o convinzioni). Roman Jakobson – un famoso linguista russo emigrato negli Stati Uniti – riconosce sei funzioni della comunicazione verbale: referenziale, espressiva, conativa, poetica, fàtica, metalinguistica[2]. In parole povere, potremmo dire che il linguaggio, in tutte le sue possibili manifestazioni, non serve solo a esprimere "come stanno le cose", ma anche a "fare le cose", insinuando dubbi, provocando domande, esigendo risposte, ecc.

Nell'ambito della Linguistica, la disciplina che si occupa delle azioni che vengono poste mediante il linguaggio si chiama, appunto, Pragmatica. L'etimologia del termine va ricercata nel termine πρᾶγμα, che, in greco, significa *azione*[3].

---

[2] Le sei funzioni individuate da Jakobson mettono l'accento su una pluralità di aspetti: a) descrizione o informazione dell'oggetto in questione (referenziale); b) manifestazione del proprio personale punto di vista (espressiva); c) incitamento all'accettazione di un determinato atteggiamento o convinzione (conativa); d) attenzione alla forma (poetica); e) richiamo dell'attenzione sul canale comunicativo (fàtica); f) spiegazione di una determinata espressione (metalinguistica). E' naturale che non possiamo attribuire, in maniera rigida, a un determinato messaggio un'unica specifica funzione, perché esso, nel momento in cui, ad esempio, svolge la funzione informativa, può anche contenere o nascondere altre intenzioni. Si può riconoscere una funzione "prevalente", ma non si deve mai dimenticare che il processo comunicativo è sempre più complesso di quello che appare.

[3] Nel contesto dello studio della lingua, il termine fu adoperato per la prima volta da due filosofi del linguaggio, Morris e Peirce, alla fine degli anni trenta e all'inizio dei quaranta. L'iniziatore è ritenuto Ch. Morris, che pubblicò nel 1938 una monografia dal titolo Foundations of the Theory of Signs, ristampata nel 1969 in O. Neurath – R. Carnap – C. Morris (ed.), *Foundations of the Unity of Science Towards an*

La valenza pragmatica della Parola contenuta nella Sacra Scrittura non è, in realtà, una scoperta recente perché la stessa Bibbia e tutta la tradizione della Chiesa hanno insistito sulla Parola che non ritorna a Dio "senza effetto", senza aver prodotto ciò che Dio desidera e senza aver compiuto ciò per cui è stata inviata (Is 55,11). Questo significa che la verità del messaggio biblico non è ancorato puramente a schemi "esplicativi", ma "operativi", come del resto è esigito dal concetto di *verità* presente nella Bibbia. Nel contesto della grecità classica, ἀ-λήθεια – con la lettera *a-* privativa e la radice λανθάνω *(nascondere)* – ha il senso di *disvelare, aprire*, sottolineando il rivelarsi della realtà nella sua essenza e, dunque, l'aspetto ontologico dell'ente. Il termine ebraico *'emet*, invece, è in relazione con la radice *'aman* e mette in evidenza la stabilità, la credibilità. La *verità* viene intesa non solo in termini di ortodossia, ma anche di ortoprassi, se è vero che – nella Bibbia – la verità di Dio si identifica con la sua *fedeltà* alle promesse (Sal 31,6; Is 38,18-19) e la verità dell'uomo con il *compimento della Volontà del Padre* (Mt 7,21).

C. Il terzo assioma. **La Pragmatica è una lettura che non si pone in alternativa ad altre letture (storico-critica, narrativa, retorica), ma le integra**, assumendo come proprio punto di vista l'agire che si produce nell'atto della lettura.

Il documento della Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, distingue tra "metodo e approccio" (p. 29). Un metodo sviluppa una serie di procedimenti scientifici che vengono messi in atto gradualmente allo scopo di interpretare i testi. Per es. *il metodo storico critico* comprende le varie tappe della critica testuale, della critica letteraria, critica delle forme, critica della redazione. L'approccio, invece, ricerca il significato del testo, orientata da un particolare punto di vista. La Pragmatica si inserisce in questa visuale prospettica, assumendo come suo punto di vista l'aspetto comunicativo dei testi, o meglio la comunicazione inter-attiva che si stabilisce tra emittente e destinatario/destinatari. Secondo la prospettiva pragmatica, il messaggio del testo è mediato da un sistema di segni organizzati tra di loro. Questi segni costituiscono dei veri e propri atti linguistici, mediante i quali il lettore viene interpellato e orientato, chiamato in causa e trasformato. In questa chiave, si comprende come la Pragmatica, nella lettura di un testo, si collochi non sull'asse della rappresentazione del mondo, ma su quello della comunicazione, rileggendo gli strumenti propri degli altri metodi come strategie finalizzate al conseguimento di un determinato effetto.

International Encyclopedia of Unified Science, vol. I, Chicago, IL 1969. C.S. Peirce, *dal 1931 al 1958, pubblicò Collected Papers, in 8 volumi*, presso la Harvard University Press di Cambridge.

II. LETTURA DI MT 28,16-20 IN CHIAVE PRAGMATICA

1. La collocazione strategica del testo

A livello comunicativo è molto importante riconoscere anzitutto che il brano:

a. è in un punto assolutamente cruciale del racconto, un alto piedistallo da cui il lettore: voltandosi indietro, vede convergere tutti i sentieri narrativi e teologici che si sono via via dipanati lungo il percorso, mentre guardando in avanti, vede aprirsi orizzonti sconfinati, che vanno fino alla "consumazione dell'evo" .

b. è la parola ultima e definitiva di Gesù (e del Vangelo). Matteo è l'unico Vangelo che si conclude con delle parole di Gesù: si tratta di un vero e proprio "testamento" per coloro che agiranno per conto suo, sulla terra. Sono le ultime volontà di colui che non è morto, perché è sempre presente, ma che dovrà comunque essere percepito in modo diverso.

Alla luce di queste prime considerazioni il passo va considerato, a giusto titolo – e lo è già stato fin dagli anni cinquanta[4] – la chiave interpretativa dell'intera opera. Ma non basta. Sull'asse della comunicazione, il testo si pone come un "modello di azione" per tutti i lettori che accetteranno di configurare il proprio agire secondo le "ultime" volontà del Risorto.

2. GLI ELEMENTI DI COESIONE E COERENZA FUNZIONALI A UNA STRATEGIA DEL TESTO

Il testo è un "tessuto (*textus*)", in quanto gli elementi che lo compongono (morfemi, sintagmi e frasi) sono organizzati internamente grazie a una coesione di tipo sintattico e a una coerenza di natura semantica. Questa organizzazione risponde a una determinata intenzione comunicativa. Ciò equivale a dire che l'autore, con la sua strategia testuale, tende a "costruire il suo lettore" e un testo non è altro che un artifizio teso a questo scopo. In questa ottica, decodificare un testo significa, allora, comprenderne l'intenzione comunicativa e la "costruzione del lettore" già nella sua coesione di tipo formale.

Nell'organizzazione del testo ho tenuto conto dell'asse narrativo principale del racconto (rappresentato dalle sentenze in aoristo), dell'asse secondario (rappresentato dall'imperfetto, piuccheperfetto e dalle proposizione secondarie) e di un terzo asse, rappresentato non dalla narrazione, ma dal discorso in stile diretto.

[4] Cf. O. Michel, *"Der Abschluss des Matthäusevangelium"*, EvT 10 (1950) 16-48.

Prima scena:

16 ***Ora, gli undici discepoli***
|*andarono nella Galilea, verso la montagna*
|*dove Gesù aveva loro disposto (di andare).*
17 |*Vistolo,*
|*si prostrarono,*
|*essi, però, dubitarono.*

Seconda scena:

18 *E Gesù,*
|*accostatosi,*
|*parlò loro,*
|*dicendo:*
a. |*Mi è stata data ogni autorità in cielo e sulla terra.*

19 **b.** *Andando dunque,*
|*fate discepole tutte le nazioni*
battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo
20 *insegnando loro a custodire*
tutto ciò che vi ho comandato.
c. |*Ed ecco, Io sono con voi tutti i giorni,*
fino alla consumazione dell'evo.

|Asse narrativo principale della comunicazione
|Asse narrativo secondario della comunicazione
|Discorso diretto

Nella prima scena (vv. 16-17), le proposizioni sono disposte in modo tale da formare due sequenze, la prima delle quali è contenuta nel v. 16 e la seconda nel v. 17. La participiale καὶ ἰδόντες αὐτόν = *Vistolo)* (17a) funge da elemento connettivo tra la prima e la seconda sequenza.

Lo stile è narrativo e il "focus" è su *gli undici discepoli* e sulle loro azioni, espresse con l'aoristo, che è il tempo della narrazione.

Andarono nella Galilea è la prima azione in aoristo: siamo nell'asse narrativo principale, mentre sullo sfondo rimane il comando di Gesù alle donne (28,7.10).

Gli altri due verbi dell'asse narrativo principale sono *si prostrarono* e *dubitarono*, ambedue all'aoristo, come *andarono*.

In questa prima scena non è pronunciata alcuna parola e il lettore resta con l'impressione di uno stile asciutto, tipico di Matteo, che richiede una concentrazione intensa sull'essenziale, espresso dalle azioni dei personaggi inquadrati. Nulla è lasciato all'improvvisazione, nulla a particolari che potrebbero distrarre il lettore

Nella seconda scena (vv. 18-20), la macchina da presa si sposta su *Gesù* che, solennemente, occupa il centro della scena. Lo stile diventa quasi liturgico e le

frasi assumono un andamento solenne. A differenza della prima scena, dove nessuna parola viene proferita, nella seconda le affermazioni di Gesù costituiscono l'elemento centrale e qualificante. Su di esse converge l'attenzione del lettore, che le considera, giustamente, parole decisive, perché pronunciate in un momento solenne e risolutivo.

L'introduzione al discorso diretto poggia sull'aoristo ἐλάλησεν *(parlò)* che costituisce il verbo della narrazione: l'attenzione del lettore viene così concentrata su quanto Gesù sta per dire; ἐλάλησεν è l'unico verbo finito di questa prima sequenza della seconda scena, all'aoristo, tra due participi (participio + verbo finito + participio: καὶ προσελθὼν ἐλάλησεν λέγων).

Il discorso diretto (vv. 18b-20) è ben compaginato ed è composto di tre enunciati, collegati tra loro mediante le congiunzioni οὖν*/dunque* (19a) e καὶ ἰδού*/ed ecco* (20b).

Ogni enunciato possiede una diversa forza linguistica:

a. una prima solenne dichiarazione di autorità, all'indicativo, di carattere assertivo (v. 18b). Abbiamo qui il "basamento" della successiva argomentazione (cf. la congiunzione οὖν */dunque* nello stico successivo).

b. segue un secondo enunciato all'imperativo, di carattere direttivo, (μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη*/fate discepole tutte le nazioni*), che si sviluppa in due participiali (βαπτίζοντες … διδάσκοντες), con la funzione di delineare in maniera circostanziale l'imperativo. In questo atto linguistico centrale abbiamo il "mandato".

c. Infine, un atto commissivo, introdotto da καὶ ἰδού (20b). Questa espressione introduttiva[5] svolge la funzione sintattica di richiamare l'attenzione sull'ultima parola conclusiva[6] e di saldare la "Promessa" del Signore (20b) al "Mandato" (19-20a).

3. IL MESSAGGIO

Lo sfondo dell'incontro tra Gesù e gli undici è costituito *dalla Galilea* e *dal monte*, elementi per niente estranei alla precomprensione del lettore.

La Galilea è lo scenario storico dell'opera di Gesù, ma è anche la Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν (Mt 4,15). Proletticamente, il lettore era stato già informato all'inizio del ministero di Gesù (4,15) sull'apertura universale della missione. Ora essa diviene realtà, dopo una lenta e faticosa educazione. Gesù che, durante il suo ministero

[5] Delle 17x che questa espressione ricorre nel Primo Vangelo, 13x riflette il lavoro dell'Evangelista.

[6] Una delle funzioni stilistiche di idou è di richiamare l'attenzione su quanto segue. Lo studio di A. Vargas-Machuca, *„(Kai) idou en el estilo narrativo de Mateo"* Bib 50 (1969) 233-244 s'interessa all'uso della particella nella narrazione e prescinde dai passaggi presenti nei discorsi e nelle citazioni in stile diretto.

terreno, non si era mai allontanato dalla terra d'Israele[7], vuole che la missione della sua Chiesa non abbia confini.

Siamo, infatti, nel contesto della risurrezione, richiamata dalla menzione del *monte*[8]. *La montagna elevata* della trasfigurazione (Mt 17,1) si poneva in stretto rapporto con la risurrezione, perché ne era, in qualche modo, la prolessi segreta (cf. 17,9). Ora non ci sono più segreti. Nell'ultima pagina, tutto diventa chiaro: Gesù è colui nel quale si rivela la pienezza del potere (cf. 20,18) e della figliolanza divina (28,19).

3.1 Il ritratto degli undici discepoli

Il lettore sapeva che *i dodici discepoli* (Mt 10,1) erano stati costituiti come garanti della trasmissione del messaggio di Cristo (cf. 10,1). Ora *i dodici* sono diventati *gli undici* (uno di loro ha tradito) e vengono caratterizzati come uomini *di poca fede*, in tensione tra *adorazione e dubbio* (cf. Pietro in 14,31)[9]. Il lettore è posto, così, in una tensione che accompagnerà il cammino della chiesa: da una parte, deve riconoscere in que*gli undici* – ossia in quel gruppo storico primordiale che ha condiviso la sua vita con Gesù – il fondamento della propria esistenza e, dall'altra, sa che questo non basta per farne delle figure "esemplari". Sul superamento del dubbio nulla viene detto; le parole che seguono sembrano voler costituire il fondamento del passaggio dal dubbio alla fede. Non la visione, ma la Parola rimane per il lettore il punto di riferimento sufficiente e necessario per risolvere i problemi.

3.2 L'investitura del Signore risorto (vv. 18-20)

In contrasto con il quadro semplice e disadorno dei vv. 16-17, le ultime parole di Gesù nei vv.18-20 sono racchiuse entro un imponente e articolato schema letterario, ricco di contenuti. L'entrata è solenne – καὶ προσελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν αὐτοῖς λέγων – e il lettore rimane in attesa di importanti dichiarazioni.

---

[7] Forse unica eccezione, subito risolta, in Mt 8,28.

[8] Cf. l'articolo nell'espressione εἰς τὸ ὄρος (28,16).

[9] Preferiamo vedere hoi de edistasan riferito a tutto il gruppo. In realtà non è un problema facile. L'espressione è tradotto da alcuni studiosi: „essi che avevano dubitato": cf., per es., M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Matthieu*, Paris 1923, 545. Questa traduzione, però, non ha sufficiente appoggio grammaticale perchè i tre verbi principali di questo verso sono tutti all'aoristo. Altri autori comprendono hoi de in senso partitivo, traducendo: „alcuni però dubitarono": così F. Blass – A. Debrunner – F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 197614, 201. Un altro gruppo di studiosi riferisce hoi de agli stessi undici che adorano: cf, per es., I.P. Ellis, *„But Some Doubted"*, NTS 14 (1967-68) 577-578 e W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, THKNT 1; Berlin 1968, 576. E' difficile dire se hoi de edistasan sia da riferirsi solo ad alcuni o a tutti gli undici. La forma grammaticale greca lascia spazio ad ambedue le interpretazioni. La sostanza del discorso, comunque, non ne viene intaccata.

E tuttavia, paradossalmente, nonostante la maestosità del momento, Gesù viene chiamato semplicemente con il Suo nome: ὁ Ἰησοῦς (cf. anche 28,16). Manca un grande titolo cristologico: non vengono utilizzati né Χριστός né Κύριος, che pure sono fra i titoli di maggior peso nel Primo Vangelo[10]. Con questo semplice segnale, il lettore viene richiamato a una considerazione previa e importante: il Signore Risorto, rivestito di ogni ἐξουσία (28,18), non è altri che il "Gesù" terreno, che ha sperimentato la sconfitta della croce, e che è stato conosciuto ed accompagnato da quegli stessi discepoli che ora sono davanti a Lui. La presenza carismatica del Signore nella Chiesa, grazie alla quale avvengono miracoli e prodigi (cf. 7,21-23), non va assolutamente disgiunta dal fondamento storico. Matteo si fa avvocato del Gesù storico, per mettere in guardia il lettore da eventuali fraintendimenti.

3.2.1. Dichiarazione di autorità (18b)

Dopo il solenne ingresso narrativo (18a), troneggia il primo atto linguistico che abbiamo definito rappresentativo, perché in esso Gesù asserisce che il mondo/la realtà hanno subito un cambiamento e si impegna alla verità di quanto afferma: colui che i discepoli hanno conosciuto semplicemente come "Gesù" si presenta come "Pantocrator", chiamato a partecipare alla pienezza della maestà divina (notare il passivo teologico!):

ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς.

Il lettore è invitato a dare credito a queste parole e a fondare la sua obbedienza su questa prima fondamentale verità. L'ἐξουσία aveva connotato tutta l'esistenza terrena di Gesù (cf. Mt 7,29; 9,6.8; 10,1; 21,23.24.27), ma la combinazione dei tre elementi πᾶσα – ἐξουσία – ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς è un'espressione unica nel suo genere[11]. Una formulazione simile si trova in Mt 11,27: πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου. Sia in Mt 28 che in Mt 11 la dichiarazione iniziale sull'autorità conferita dal Padre è posta a fondamento delle successive affermazioni. Mentre, però, in 11,27, essa fonda la potestà che il Figlio – e solo Lui – ha di rivelare il Padre, nel nostro testo essa costituisce la ragione fondamentale del conferimento di un'autorità plenipotenziaria agli *undici discepoli*.

---

[10] Cf. J.D. Kingsbury, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, Philadelphia 1975, 96-99; 103-113. Per Bornkamm il titolo „Signore", applicato a Gesù, esprime senza dubbio il carattere di una sovranità divina: G. Bornkamm, *„Enderwartung und Kirche im Mathäusevangelium"*, in: G. Bornkamm – G. Barth – H.J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, WMANT 1, Neukirchen 19612, 13-47.

[11] Πᾶσα esprime la totalità, ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς esprime l'universalità. Quest'ultima formula è usata anche in Mt 6,10b dove si chiede al Padre che il suo θέλημα non sia confinato ἐν οὐρανῷ, spazio della signoria di Dio (cf. Mt 6,9), ma si estenda anche ἐπὶ γῆς, luogo del dominio e della convivenza umana.

3.2.2. Il Mandato missionario (19-20a)

Dal fondamento della totale e universale *exousia* del Risorto scaturisce (cf. la congiunzione *oun*) il mandato missionario, espresso con un enunciato di carattere direttivo:

πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη

Gli atti direttivi sono quelli con cui il parlante cerca di indurre l'ascoltatore a fare (o a non fare) qualcosa, da realizzarsi mediante l'intervento dell'ascoltatore stesso. Ciò che viene richiesto è espresso dal verbo μαθητεύω (invece del classico verbo κηρύσσω: cf. Lc 24,47), del tutto inusuale in chiave missionaria.

Μαθητεύω ricorre quattro volte nel NT e tre sono in Matteo: 13,52; 27,57; 28,19[12]. Il verbo partecipa dell'esemplarità del sostantivo corrispondente (μαθητής)[13] e il suo uso, a questo punto del racconto, è un segnale lessicale importante, perché fa brillare davanti ai lettori il carattere paradigmatico del *discepolato*. E' l'adesione a Cristo – con tutto ciò che essa comporta – l'elemento caratterizzante la missione. Diversamente dal "Rabbi", Gesù pone la sua persona come centro della sequela e come scopo della missione dei discepoli[14].

Ma non solo il verbo costituisce un problema. Anche l'espressione πάντα τὰ ἔθνη destabilizza il lettore, istruito da altri testi evangelici a una visione più ristretta della missione di Gesù. Mt 10,5b-6 e 15,24 infatti prospettavano la missione di Gesù (e dei discepoli) come una missione destinata al solo Israele.

A livello pragmatico siamo, dunque, di fronte a una svolta ("Wende-Punkt"!). Matteo vede realizzarsi in Gesù l'indefettibile alleanza di Dio con Israele suo popolo, a cui sono stati chiamati a partecipare anche i gentili. Da una parte condivide con la tradizione anticotestamentaria che il progetto di Dio è la ricostituzione di Israele, e lo manifesta in 10,5b-6, in 15,24 e in 19,28; dall'altra denuncia come inadeguata al tempo escatologico, inauguratosi con la morte e la risurrezione di Gesù (cf. 26,64), una comprensione limitata che escluda le genti, e lo dichiara solennemente in 28,16-20. Matteo comprende la salvezza portata da Gesù come salvezza

---

[12] La quarta è in At 14,21. Mt 28,18 costituisce l'unico luogo in cui il verbo si trova all'imperativo attivo.

[13] Cf. U. Luz, *„Die Jünger im Matthäusevangelium"*, ZNW 62 (1971) 159. Non ha ragione Strecker a scindere i due termini: G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus*, Göttingen 19713, 192. In 13,52, infatti, μαθητευθείς è posto in relazione con συνίημι (cf. 13,51). Uno dei contrassegni del discepolo, in Matteo, è appunto la „comprensione" degli avvenimenti (cf. 16,12; 17,13), a differenza dell'immagine disegnata da Marco, per il quale l'incomprensione costituisce uno degli aspetti fondamentali dei seguaci di Gesù (cf. Mc 6,52; 8,17.21). In 27,57 il marciano προσδεχόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεου (Mc 15,43) diventa ἐμαθητεύθη τῷ Ἰησου. L'accoglienza del Vangelo del Regno significa per Matteo porsi alla sequela di Cristo (cf. Mt 4,17.18-22).

[14] Cf. il denso studio che M. Hengel ha già da tempo effettuato su questo aspetto in: M. Hengel, *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch- religionsgeschichtliche Studie zu Matt 8,21s und Jesu Ruf in die Nachfolge*, BZNTW 34, Berlin 1968.

di Israele e delle genti e con un atto direttivo cambia la precomprensione dei suoi lettori, indicando la missione ai popoli come il contesto adeguato al nuovo momento storico[15].

Questa missione viene specificata da due frasi circostanziali, introdotte da un participio, che riguardano il battesimo e l'osservanza dei comandamenti.

La prima menziona il battesimo. Al pari del verbo μαθητεύω, anche questo rimando lascia il lettore perplesso: non solo perché il contenuto della missione non è espresso da τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον (τῆς βασιλείας) (cf. Mt 24,14; 26,13), ma anche perché, nello svolgimento dei fatti e nei discorsi, non appariva nessun accenno al battesimo all'infuori di quanto riferito sulla pratica del Battista in Mt 3,1-17 e in 21,45[16]. Ancora di più: nella storia, il battesimo non era mai stato associato al discepolato, a differenza dell'osservanza dei comandamenti, l'elemento che segue in 20a. E tuttavia, non esiste alcun dubbio che il battesimo sia compreso come elemento costitutivo del discepolato. I lettori riconoscono nel battesimo il "nuovo segno dell'Alleanza"[17] e nella partecipazione alla vita trinitaria uno degli aspetti teologicamente più densi di tutto il Nuovo Testamento[18]. Matteo non sottolinea soltanto la relazione con Cristo, come fa Luca negli Atti, che parla del battesimo "nel nome di Gesù" (cf. At 2,38; 8,16; 10,48; 19,5) e neppure l'idea paolina di una partecipazione del battezzato alla morte e alla Resurrezione di Cristo (Rm 6). La testimonianza di 28,19 mostra che Matteo pensa all'innesto del battezzato nel dinamismo trinitario della stessa vita divina.

La seconda frase participiale fa riferimento all'insegnamento dei comandamenti di Cristo[19]. A motivo del verbo ἐντέλλομαι, tutta la predicazione – attività di Gesù (πάντα ὅσα) viene presentata come un "comandamento"[20]. La formulazione, poi, lascia trasparire l'intenzione di rimandare il lettore a tutta quella gamma di passi anticotestamentari, soprattutto deuteronomici, che si riferiscono alla volontà autoritativa di *Jhwh*: volontà che si manifesta anche in un ordine visibile, sia personale che sociale[21].

---

[15] Cf. lo studio di G. Barbaglio, *„Le genti nella genealogia di Mt 1"*, in: *Parola, Spirito e Vita* 26 (1992) 101-110, che giustamente riesamina la figura delle quattro donne menzionate da Mt 1,1-17 in questa prospettiva.

[16] Diversamente si comportano Marco e Luca: cf. Mc 10,38-39 e Lc 12,49-50.

[17] P. Nepper-Christensen, *„Die Taufe im Matthäusevangelium im Lichte der Traditionen über Johannes den Täufer"*, NTS 31 (1985) 201.

[18] Per i contenuti espressi richiama l'altro famoso testo matteano: 11,25-30.

[19] In un contesto simile, Luca caratterizza la predicazione apostolica con μετάνοιαν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (Lc 24,47).

[20] A questo elemento ha dato rilievo G. Bornkamm, *„Der Auferstandene und der Irdische. Mt 28,16-20"*, in: E. Dinkler, Hrsg., *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag im Auftrage der Alten Marburger und in Zusammenarbeit mit Hartwig Thyen*, Tübingen 1964, 186.

[21] Cf., ad esempio, Dt 1,3.41; 12,11.14; Ger 1,7; Es 7,2; 29,35.

E' chiaro, a questo punto, che il pronunciamento pone *l'osservanza dei comandamenti* come l'autentica risposta alla volontà autoritativa del Κύριος[22]. I destinatari del Vangelo sanno bene che la Legge di Cristo non è una παράδοσις degli uomini (cf. 15,3), ma una ἐντολή del Padre celeste (28,20). Alla sua *osservanza* è vincolato il popolo della Nuova Alleanza come quello della Prima (cf. Ger 31,31-34)[23].

3.2.3 La Promessa (20,20b)

L'ultima pagina di Matteo e l'intera opera si chiudono con questo pregnante atto commissivo, nel quale Gesù si impegna a fare qualcosa Lui stesso. E' Lui anzitutto che si impegna, e questo smentisce tutti coloro che vedono nel Gesù di Matteo il "mosissimus Moses" o il cultore dell'imperativo morale.

καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας
ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος

A livello illocutorio ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι / *Io sono con voi* corrisponde a una promessa. Si tratta di un "leitmotiv" della letteratura biblica e si trova nei più svariati contesti del Primo Testamento, rivolto sia ai singoli che alla comunità[24]. Sta sempre a significare l'impegno di *Jhwh*. E' stato giustamente osservato che, nel nostro testo, si tratta di un'assistenza attiva, di una presenza di Cristo negli eventi della storia, e non di una presenza statico-cultica in un luogo[25]. In 1,23 Matteo presenta la profezia di Is 7,14 con l'espressione μεθ' ἡμῶν ὁ θεός, traduzione del titolo *Emmanuele*, tanto più significativa quanto più si considera che, eccetto il grido di Gesù sulla croce (Mt 27,46), Mt 1,23 è l'unico luogo in cui si dà espressamente una traduzione. Il lettore vi riconosce un'intenzionalità esplicita: alla prima profezia corrisponde l'ultima parola del racconto. Mt 28 suggerisce che non è solo il bimbo nato a Betlemme il compimento della promessa, ma Gesù risorto, il Figlio di Dio che ha in mano i destini della storia del mondo: è Lui l'adempimento definitivo delle Scritture. Il Morto-e-Risorto si chiama *Dio-con-noi*: colui che, con la sua Presenza, si impegna ad assistere i discepoli nella loro missione tra i popoli[26].

---

[22] Τηρεῖν (Mt 6x; Mc 1x; Lc 0), nel Primo Vangelo, si presenta sempre in un uso redazionale. Le due espressioni più vicine a Mt 28,20 si trovano in 19,17 e 23,3. Nella prima il verbo ha il senso di un'obbedienza fedele, nella seconda è chiarito dal parallelo poiein.

[23] L'espressione ἐντέλλεσθαι + (πάντα) ὅσα nel Vecchio Testamento esprime appunto la volontà vincolante di Dio: cf. nei LXX Es 7,2; Dt 1,3.41; 12,11; 13,1; etc.

[24] Per i singoli: cf. Es 3,12; 6,7; 29,45; Gs. 1,5; 3,7; Ger 1,8; etc. Per il popolo: cf. Is 41,10; 43,2.5; etc.

[25] Cf. W. Trilling, *Das wahre Israel*, 40-43.

[26] A differenza di Luca (24,51), non è l'ascensione di Gesù in cielo a polarizzare l'attenzione di Matteo, ma piuttosto la Presenza del Signore esaltato in mezzo ai suoi. Eis synteleias tou aiônos è un'espressione che ricorre 5x in Matteo (13,39.40.49; 24,3; 28,20) e soltanto un'altra volta nel Nuovo Testamento (Eb 9,26). Al di fuori del nostro testo, l'espressione designa sempre il tempo escatologico finale (24,3), il momento del giudizio (13,39.40.49).

Ma non solo. Ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι costituisce un invito ai lettori delle diverse generazioni[27] a ricercare la Presenza del *Kyrios* nella *Parola*. Se, a differenza degli altri evangelisti – che si preoccupano di dissolvere i tentennamenti dei discepoli con nuove visioni o altri segni (cf. Mc 16,14; Lc 24,41-43; Gv 20,27) – Matteo insiste sulla Parola autoritativa di Gesù (vv. 18-20), ciò significa che *la Parola* è il tempio della *Presenza*. La visione di Gesù non sarà più decisiva[28]. Nel cammino degli uomini che diventano discepoli, *Dio-è-con-noi* soprattutto nella Parola di Cristo affidata alla sua Chiesa.

CONCLUSIONE: IL MODELLO DI CHIESA IN MT 28,16-20

Il modello di missione, o potremmo anche dire, il modello di chiesa che il testo propone, stimola il lettore a un confronto ricco e impegnativo, anche se, in questa sede, non possiamo che limitarci ad alcuni spunti di riflessione.

1. Matteo offre, anzitutto un modello di chiesa che non fa riferimento a se stessa. L'unica ragion d'essere è il mandato di Cristo, in vista di un servizio al Regno e all'uomo. Porre un accento esasperato su di sé e su alcuni problemi interni all'apparato della struttura ecclesiastica significa disconoscere il primato di Dio e del Suo Regno. In questa linea, sembrava muoversi anche il prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, J. Ratzinger, quando in una lezione sull'ecclesiologia del Vaticano II, tenuta nel 2001 nella diocesi di Aversa, affermava: "… la prima parola della Chiesa è Cristo e non se stessa; essa è sana nella misura in cui tutta la sua attenzione è rivolta a Lui… […] Infatti una Chiesa, che esiste solo per se stessa, sarebbe superflua…La crisi della Chiesa, come essa si rispecchia nel concetto di popolo di Dio, è «crisi di Dio»; essa risulta dall'abbandono dell'essenziale. Ciò che resta, è ormai solo una lotta per il potere. Di questa ve ne è abbastanza altrove nel mondo, per questa non c'è bisogno della Chiesa"[29].

2. L'importanza primaria che il testo dà alla figura de *gli undici discepoli*, riflette una tendenza sostanziale di Matteo, che affida al gruppo storico che ha seguito Gesù la funzione di "trait-d'union", e dunque di garante della fedele trasmissione del messaggio alle generazioni successive. I lettori di Matteo hanno la percezione che in tutta l'opera ci sia una preoccupata volontà di salvaguardare a tutti i costi l'autentica διδαχή di Gesù. I motivi di una tale preoccupazione potevano essere

[27] La menzione de la fine dei tempi fa in modo che nel pronome di seconda persona plurale siano ovviamente implicati non solo gli Undici discepoli presenti sulla scena (28,16), ma anche gli interlocutori successivi. La Comunità dei lettori è agganciata così ai personaggi della vicenda.

[28] Cf. G. Barth, *„Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus"*, in: G. Bornkamm – G. Barth – H.J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, WMANT 1, Neukirchen 19612, 123-124.

[29] L'osservatore romano, 17-18 Settembre 2001, 5-6.

esterni e interni. Membri qualificati del popolo d'Israele, con cui i primi destinatari del Vangelo, per forza di cose, erano messi a confronto, costituivano, di fatto, un banco di prova per la propria identità e per l'interpretazione autentica della Torah (cf. Mt 23). Nel seno stesso della chiesa, poi, l'annuncio poteva portare a un'ermeneutica strumentale e soggettiva dell'insegnamento di Gesù (cf. 7,15). La salvaguardia della sua autenticità era questione di sopravvivenza.

3. Il *discepolato* costituisce, per Matteo, il modello e il contenuto dell'evangelizzazione. In ogni tempo, diventare cristiani significherà essere-legati-a-Cristo in un rapporto totale e incondizionato (cf. 4,18-22 e 8,22), riconoscendolo presente nella storia della chiesa e del mondo. Questo legame costituisce il fondamento della Chiesa come "*familia Dei*", che i destinatari del Vangelo hanno la coscienza di formare (Mt 18,17; 23,8). Fratelli di Gesù (Mt 12,49-50; 28,10), uguali nella dignità (cf. 18,1-14), sono figli dello stesso Padre celeste (cf. 5,45), a cui tutti si rivolgono chiamandolo *Padre nostro* (6,9).

4. La missionarietà va compresa come *educazione all'etica della responsabilità*, che Matteo esprime, nell'ultima pagina della sua opera, con *l'insegnamento ad osservare i comandamenti*. All'origine di questa visuale matteana c'è la categoria fondamentale della *giustizia superiore* (6,1), che consiste essenzialmente nel *retto intendere, volere ed agire, in conformità all'autentica volontà di Dio*[30]. Il costitutivo fondamentale di questa giustizia è l'unità tra l'*homologein* e il *poiein,* tra la *confessione di fede* e la *prassi*[31]. Secondo Matteo l'ortodossia non sussiste senza ortoprassi.

[30] La qualifica superiore (cf. 6,1) caratterizza l'intendere e l'agire dei discepoli come non commensurabile a quello degli scribi e dei farisei.

[31] Numerosi passi contengono questo aspetto della vita cristiana secondo Matteo: cf. 3,8 (notare karpos, un termine caratteristico di Mt!); 6,1; 7,17.18.19; 7,21.24.26; 12,50; ecc.

Tadeusz Aleksandrowicz
University of Silesia, Katowice

«*SOLI DEO HONOR ET GLORIA*» – AUTOUR DE LA PRAGMATIQUE DU TEXTE ANTIQUE

Dans la partie supérieure du fronton de la cathédrale du Christ–Roi à Katowice, il y a une inscription majuscule dans la langue latine – *Soli Deo honor et gloria*. En rapport avec les études contemporaines de la pragmatique du texte antique, je voudrais présenter certaines remarques concernant justement cette courte phrase. Cependant, je dois souligner que je situe mes observations en marge des recherches sur la pragmatique du texte parce que je ne voudrais pas dissimuler le manque de compétences linguistiques suffisantes ni mon scepticisme face à cette conception d'études scientifiques. C'est justement pourquoi je souligne dans le titre de cet article que j'examine le texte choisi autour des recherches sur la pragmatique du texte et non pas dans leur domaine.

Les études sur la pragmatique du texte constituent un domaine des linguistes, surtout des sémioticiens pour qui la pragmatique, à côté de la sémantique et la syntaxe, est l'une des parties de la sémiologie. Pourtant, elles intéressent aussi des spécialistes d'autres disciplines. Pour l'historien de la culture antique, l'essentiel est de viser à connaître la vérité, sans recours à la conception de Charles William Morris et ses successeurs[1]. Je sais que parler de la recherche de la vérité n'est pas un postulat moderne d'études scientifiques parce que les tendances relativistes actuelles sont très fortes dans la science contemporaine. Une question célèbre de Pontius Pi-

[1] Comp. Ch. W. Morris, *Logical Positivism, Pragmatism and Scientific Empirism,* New York 1979[2], voir aussi D. Breuer, *Einführung in die pragmatische Textheorie*, München 1974; K. Pisarkowa, *Predykatywność określeń w polskim zdaniu*, Wrocław 1965; eadem, *Z pragmatycznej stylistyki, semantyki i historii języka. Wybór zagadnień*, Kraków 1994; eadem, *Język według Junga. O czytaniu intencji*, Kraków 1994; eadem, *Pragmatyka przekładu. Przypadki poetyckie,* Kraków 1998; A. Wierzbicka, *Cross-Cultural Pragmatics. The Semantics of Human Interaction*, Berlin – New York 1991, p. 1-24; eadem, *Semantics, Culture, and Cognition. Universal Human Concepts in Culture-Specific Configurations,* New York – Oxford 1992, p. 14-15; eadem, *Prototypy w semantyce i pragmatyce*. *Eksplikowanie znaczeń wyrażających postawy uczuciowe*, tłum. K. Korżyk, [in:] eadem, *Język – umysł – kultura*, red. J. Bartmiński, Warszawa 1999, p. 49-82; E. Sławkowa, *Stylistyka a pragmatyka. Uwagi wstępne, w: Kategorie pragmatyczne w tekście literackim*. *Wstęp do stylistyki pragmatycznej*, red. E. Sławkowa, Goleszów 2000, s. 7-15; J. Kořensky, *Stylistika a pragmatika*, [w:] *Stylistyka a pragmatyka*, red. B. Witosz, Katowice 2001, p. 32-36.

late est donc répétée: *qu'est-ce que la vérité?*[2], en original grec – Τί ἐστιν ἀλήθεια[3]; et en version latine – *Quid est ueritas?*[4] Je réponds à moi-même à cette question par une définition scolastique simple – *veritas est adaequatio rei et intellectus*.

Ainsi, quelle est la vérité sur l'inscription au fronton de la cathédrale de Katowice et ce que cette phrase signifie. Il semblerait qu'il n'y ait rien à en parler. Les pragmatistes s'intéressent au déchiffrement de ce texte aujourd'hui, en omettant et en rejetant son contexte historico-littéraire. Cependant, l'approche textuelle, dont le but principal est de chercher à déchiffrer les intentions de l'auteur du texte, est pour moi plus convaincant. Bref, il s'agit de ce que l'auteur du texte a voulu nous transmettre. Naturellement, le déchiffrement du sens propre d'un texte n'est pas toujours facile. En raison de cela, ses interprétations diverses sont possibles. Grâce à ce fait, on peut développer par exemple des recherches exégétiques. Pourtant, tout le problème est une conséquence de difficultés que l'homme rencontre pendant le processus de la communication avec autrui. Ces difficultés résultent parfois de démarches conscientes de l'auteur et de la volonté de dissimuler intentionnellement le sens littéral du texte, par exemple à l'aide de la polysémie, des différents moyens stylistiques ou bien des figures et des tropes rhétoriques.

Naturellement, nous pouvons interpréter le texte de notre inscription de points de vue divers**.** Mais en ce cas, c'est un contexte littéraire qui est essentiel pour moi, le contexte vu sur le plan d'événements historiques et culturels, y compris religieux.

L'expression *Soli Deo honor et gloria* est une traduction latine d'un fragment de *La première épître à Timothée*[5]. L'original est donc grec et sa traduction latine a été rédigée par saint Jérôme à la base de traductions latines précédentes, plus de trois cents ans plus tard. Je souligne cette chronologie parce que *la Vulgate* de saint Jérôme a été créée à l'époque où le christianisme était déjà la religion dominante.

---

[2] J 18,38; toutes les citations françaises du *Nouveau Testament* proviennent du *Nouveau Testament, Traduction oecuménique de la Bible, Sixième Édition revue,* Paris 1981.

[3] J 18,38; toutes les citations grecques du *Nouveau Testament* proviennent de *The Greek New Testament,* Edited by Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, and Alllen Wikgren in cooperation with the Institute for New Testament Textual Research, Münster/Westphalia under the direction of Kurt Aland and Barbara Aland, Third Edition (Corrected), Stuttgart 1983.

[4] J 18,38; toutes les citations de la *Vulgate* latine proviennent de *Nouum Testamentum Latine secundum editionem sancti Hieronymi*, ad codicum manuscriptorum fidem recensuerunt Iohannes Wordsworth S. T. P. Episcopus Sarisburiensis et Henricus Iulianus White A. M., S. T. P. Noui Testamenti Interpretationis Professor apud Collegium Regium Londini, Editio Minor Curante Henrico I. White, London 1980; comp. aussi *Novum Testamentum Graece et Latine,* apparatu critico instructum edidit Augustinus Merk, Romae 1964(ed.9); *Biblia Sacra iuxta Vulgatam*, versione adiuvantibus Bonifatio Fischer OSB, Iohanne Gribomot OSB, H. F. D. Sparks, W. Thiele, recensuit et brevi apparatu instruxit Robertus Weber OSB, editio tertia emendata quam paravit Bonifatius Fischer OSB cum sociis H. I. Frede, Iohanne Gribomont OSB, H. F. D. Sparks, W. Thiele, Tomus II, *Proverbia – Apocalypsis, Appendix*, Stuttgart 1983.

[5] 1 Tm 1,17.

Par contre, saint Paul a écrit le texte de *La première épître à Timothée* à la fin de l'empire de Néron. C'étaient deux mondes dramatiquement différents. On pourrait y ajouter encore une question concernant l'influence de la langue hébreu et araméenne sur la grecque κοινὴ de saint Paul.

Pour bien comprendre la traduction latine du texte *Soli Deo honor et gloria*, je crois qu'il faut d'abord le comparer avec son original grec. Malheureusement, je dois limiter mes investigations aux langues classiques, en omettant l'araméen et l'hébreu que je ne comprends pas. Pourtant, je crois que ce défaut n'est pas d'une grande importance parce que le sujet de cet article concerne le texte antique, tel est uniquement l'original grec et sa traduction latine. Tous les deux, ils appartiennent à l'Antiquité chrétienne, que je traite comme une partie intégrale d'une seule culture antique dont je distingue la culture classique avec ses deux périodes, c'est-à-dire celle d'avant l'ère chrétienne et celle postérieure, dite païenne.

Dans *la Vulgate*, le texte latin […] *soli Deo honor et gloria* […] correspond entièrement à l'original grec, qui est le suivant: […] μόνῳ θεῷ, τιμὴ καὶ δόξα […][6]. En comparant ces deux textes, nous remarquons l'ambiguïté des premiers mots: *soli Deo* et μόνῳ θεῷ, ce qui se reflète subtilement dans leurs traductions polonaises. Dans la *Bible du Millénaire*, μόνῳ a été interprété comme le datif de l'adjectif μόνος dans la fonction attributive avec le substantif θεός et il a été exprimé dans la langue polonaise par le mot *sam* en tant qu'adjectif, au datif – *samemu*. En plus, on a fait une inversion de deux premiers mots, ce qui a finalement mené à la traduction suivante: *Bogu samemu – cześć i chwała*[7], en français – *à Dieu seul honneur et gloire.* Cette traduction est ambiguë. Elle appelle à rendre grâce et honneur seulement à Dieu et à personne d'autre, mais, en même temps, elle souligne le caractère exceptionnel et l'importance de Dieu. Elle nous informe aussi d'un fait que Dieu est seul et unique. Ainsi, l'auteur de la traduction a rendu l'ambiguïté de l'original grec en excédent. Un phénomène pareil existe dans des éditions anciennes de la *Bible de Gdańsk*[8], protestante.

Toutefois, il ne manque pas de traductions polonaises dont les auteurs visaient à l'interprétation équivalente de la pensée comprise dans le texte analysé. Par exemple, dans la *Bible de Poznań* la traduction est la suivante: *jedynemu Bogu cześć i chwała*[9], ce qui est analogue dans la *Bible du prêtre Jakub Wujek*[10] et dans la

[6] 1 Tm 1,17.

[7] 1 Tm 1,17: *Bogu samemu – cześć i chwała*; je cite d'après: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, wydanie piąte na nowo opracowane i poprawione, Warszawa 2002.

[8] 1 Tm 1,17; je cite d'après: *Biblia Święta to jest całe Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z hebrajskiego i greckiego języka na polski pilnie i wiernie przetłumaczona,* Warszawa 1971.

[9] 1 Tm 1, 17; je cite d'après: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami,* t. 4, red. M. Wolniewicz, Poznań 1994.

[10] 1 Tm 1, 17; je cite d'après: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie W. O Jakuba Wujka S. J.*, Tekst poprawili oraz wstępami i krótkim komentarzem opatrzyli: *Stary Testament*

nouvelle traduction de la *Bible de Gdańsk*[11]. Cependant, dans la traduction du prêtre Seweryn Kowalski[12], nous avons la même interprétation renforcée en surplus par les mots *niech będzie*. Nous avons donc *jedynemu Bogu niech będzie chwała i cześć*. En plus, le prêtre Remigiusz Popowski traduit dans un dictionnaire gréco-polonais du *Nouveau Testament* l'expression μόνος θεός comme *jedyny Bóg*[13], ce qu'il a appliqué d'une façon conséquente dans sa traduction interlinéaire du Nouveau Testament[14]. Nous lisons le fragment qui nous intéresse: *Jedynemu Bogu, szacunek i chwała*. Cette idée est exprimée pareillement dans les traductions françaises, où nous avons: *au Dieu* […] *unique, honneur et gloire*[15].

En ayant recours à des réflexions plus exactes sur les tentations de déchiffrer d'une façon équivalente l'expression μόνῳ θεῷ, j'ajouterai seulement que le mot μόνος peut remplir aussi une fonction prédicative, en tant que datif neutre de μόνον, qui correspond à un adverbe polonais *jedynie*, *tylko* (*uniquement*, *seulement*). Alors, il serait possible de traduire notre texte de l'original grec comme: *jedynie Bogu cześć i chwała* ou *tylko Bogu cześć i chwała*.

Pourtant, en prenant en considération des conditions historiques et culturelles, ce qui me convainc plus, ce sont des interprétations selon lesquelles saint Paul avait une intention d'accentuer surtout le caractère monothéique du christianisme. Entre autres, c'est pourquoi j'interprète l'original par des mots polonais suivants: *jedynemu Bogu cześć i chwała*, en français – *au Dieu unique, honneur et gloire*.

J'ai déjà mentionné que l'interprétation de la traduction latine de notre texte est ambiguë. Cette expression peut aussi signifier: soit *jedynemu Bogu cześć i chwała*, soit *jedynie Bogu cześć i chwała*, soit *tylko Bogu cześć i chwała*. Cela dépendra du fait si nous traiterons le mot *soli* comme le datif de l'adjectif *solus* ou bien comme le neutre de l'adjectif *solus* dans le datif.

Les considérations présentées jusqu'ici constituaient une tentative de déchiffrer le texte latin *soli Deo honor et gloria*, venant de la fin du quatrième siècle après Jésus-Christ, en confrontation avec son original grec de la deuxième moitié du

ks. S. Styś S. J. Prof. Prof. Kolegium Teol. "Bobolanum" w Lublinie, *Nowy Testament* ks. W. Lohn S. J. Prof. Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie, Kraków 1962.

[11] 1 Tm 1, 17; je cite d'après: *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję przekładu Pisma Świętego,* Warszawa 1987.

[12] 1 Tm 1, 17; je cite d'après: *Pismo Święte Nowego Testamentu*, Tłumaczył z języka greckiego ks. prof. dr S. Kowalski, Warszawa 1988 (ed. 23).

[13] R. Popowski SDB (KUL), *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu, wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych,* Warszawa 1995, p. 403.

[14] *Grecko-polski Nowy Testament*, *wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tłum. R. Popowski, dr M. Wojciechowski, Warszawa 1994 (ed. 7), p. 988.

[15] 1 Tm 1, 17.

premier siècle. Du point de vue pragmatique, cette démarche comparative n'était pas nécessaire parce que l'objectif de cet exposé était la réponse à une question de savoir ce que ces mots latins signifient aujourd'hui, quand nous les lisons au fronton de la cathédrale de Katowice. Mais je voudrais d'abord déchiffrer la signification de notre texte conformément à l'intention de personnes qui ont décidé de l'y placer au début de la deuxième moitié du vingtième siècle. En ce cas aussi, le contexte historico-littéraire est plus important pour moi. Après, je dirai comment je déchiffre la signification de ce texte aujourd'hui, c'est-à-dire au début du vingt et unième siècle.

La construction de la cathédrale a été commencée en 1927, mais dans des projets architectoniques originaires il n'y avait pas encore de proposition de situer notre texte sur sa façade. Je ne sais pas quand cette idée est apparue mais il est connu qu'elle a été réalisée après l'année 1958, quand le prêtre Rudolf Adamczyk est devenu curé de la paroisse cathédrale. Il ne résulte pas du texte dactylographié non publié de son *Histiore de l'édification de la cathédrale à Katowice* qui était inspirateur du placement de cette inscription au fronton. Le prêtre Adamczyk en parle d'une façon très sobre, ce qui s'exprime par exemple par l'abus de formes impersonnelles de verbes. Ce qui en prouve c'est une citation dans l'original polonais[16] qui se traduit dans la langue française par: «On a placé dans la mosaïque au fronton une inscription: *Soli Deo honor et gloria*, qui veut dire *à Dieu seul honneur et gloire*. On a attendu d'autres propositions, malheureusement – comme en tant d'autres cas – on n'en a pas obtenu et c'est pourquoi on a placé une inscription que l'on trouvait la plus convenable et la plus actuelle». Selon le prêtre Stanisław Pisarek, professeur, le choix du texte de l'inscription pouvait être fait par le prêtre Adamczyk, dont les opinions finales comprises dans cette citation peuvent constituer une certaine confirmation.

Néanmoins, des archives gardées prouvent que des décisions pareilles étaient prises dans la Curie Diocésaine et que c'était l'évêque Herbert Bednorz, coadjuteur de l'évêque ordinaire Stanisław Adamski, qui signait des documents concrets le plus souvent. Pour l'interprétation de notre inscription, la personne qui a donné une idée de choisir justement ce texte n'est pas sans importance. Mais le manque d'information n'exclut pas de possibilité de faire une certaine hypothèse.

Dans la partie antérieure de son ouvrage**,** le prêtre Adamczyk évoque le fait que dans la période de la construction des voûtes, le cardinal Stefan Wyszyński a visité

[16] R. Adamczyk, *Historia budowy Katedry w Katowicach,* Jastrzębie Zdrój 1975, p. 135 [le manuscrit comptant 305 p. se trouve dans les Archives d'Archidiocèse à Katowice, Sygn. BK 192]: «Na frontonie umieszczono w mozaice napis: *Soli Deo honor et gloria*, czyli – *Samemu tylko Bogu cześć i chwała*. Czekano na inne propozycje, niestety – jak w tylu innych wypadkach – nie doczekano się propozycji i dlatego umieszczono napis, który uważano za najwłaściwszy i jak najbardziej na czasie».

la cathédrale. En voyant les travaux s'avancer, il a dit : «L'histoire se crée ici»[17]. Il n'est pas exclu que c'est justement cette visite du Primat de la Pologne qui a influencé le choix de notre texte pour le fronton de la cathédrale. La coïncidence du texte de l'inscription avec la devise d'évêque du Cardinal Wyszyński – *Soli Deo* est avant tout curieuse. Malheureusement, dans des écritures du Primat du Millénaire, je n'ai pas trouvé sa propre interprétation de cette devise, ce qui est dommage autant plus grand que par exemple *Zapiski więzienne* (*Notes de prison*) prouvent que le Cardinal connaissait très bien le latin et il exprimait aisément un part de ses pensées dans cette langue, dans des conditions de prison où, au début, il pouvait se servir seulement du bréviaire latin[18]. Et après, il ne demandait pas non plus de dictionnaire latin bien qu'il fasse des démarches pour lui envoyer un dictionnaire italien, français, anglais et russe[19]. Dans cette situation, je ne peux rien dire de certain à propos de ce comment le Cardinal interprétait sa devise d'évêque. Car il est difficile de tirer une conclusion finale dans cette affaire, à la base de sa demande de lui envoyer «[…] *L'Écriture sainte* en entier, dans une édition des Pères Jésuites […]»[20], où les mots qui nous intéressent, *soli Deo*, ont été traduits par *jedynemu Bogu* (*au Dieu unique*). L'attachement à la Bible du prêtre Wujek est compréhensible parce que, à ce moment, il n'y avait pas encore *de Bible du Millénaire* dont la création était patronnée plus tard par le Cardinal. Dans cette Bible *soli Deo* a été traduit par *Bogu samemu* (*à Dieu seul*). Les idées de ces deux traductions sont presque identiques, ce qui permet d'exprimer dans cette étape de recherches une supposition que le Primat a utilisé, lui-même, dans sa devise d'évêque les mots *soli Deo* en sens de *jedynemu Bogu* (*au Dieu unique*). Cette hypothèse devient plus véritable en prenant en considération un fait que cette proclamation (*proclamatio*) fait part du blason d'évêque. Sur son écusson, la Vierge noire de Częstochowa, à qui le Cardinal rendait grâce, est une figure centrale. L'interprétation de *soli Deo* comme *jedynie Bogu* (*uniquement à Dieu*) serait peu convaincante dans ces circonstances.

Cependant, je pense qu'indépendamment de ce qui était inspirateur du choix de notre inscription, c'est un choix très réussi pour l'église sous l'invocation du Christ-Roi. Il en prouve un contexte dans lequel ces mots apparaissent dans *La première épître à Timothée*. Nous y lisons en version latine: *Regi autem saeculorum*, *inmortali, invisibili, soli Deo, honor et gloria in saecula saeculorum. Amen*[21].

---

[17] Ibidem, p. 62: «Tu tworzy się historia».

[18] Comp. Stefan Kardynał Wyszyński Prymas Polski, *Zapiski więzienne*, Paris 1982, p. 14.

[19] Ibidem, p. 47.

[20] Comp. ibidem: «*Pismo Święte*, całość w wydaniu Ojców Jezuitów […]».

[21] Comp. 1 Tim 1, 17; d'après l'édition grecque: τῷ δὲ βασιλεῖ τῶν αἰώνων, ἀφθάρτῳ ἀοράτῳ μόνῳ θεῷ, τιμὴ καὶ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν; d'après l'édition française: *Au roi des siècles*, *au Dieu immortel*, *invisible et unique, honneur et gloire pour les siècles des siècles*. *Amen*;

Sans égard à ce quel était un rôle du prêtre Adamczyk dans le choix de l'inscription, il vaut citer son commentaire dont la traduction française est la suivante: «À l'époque d'adoration de la technique et de la raison humaine, il faut rappeler au monde que c'est la gloire de Dieu et non pas l'homme et la technique, qui est le but définitif de tout»[22]. L'inscription a été effectuée sous forme de mosaïque dorée. D'abord, Monsieur Kazimierz Morciszek a gravé des lettres creuses dans la façade de pierre, ensuite, on a placé la mosaïque dans les cannelures creusées par ce tailleur de pierres[23]. Ici, il vaut remarquer que, plus ou moins en même temps, on a installé non loin de la cathédrale de Katowice une inscription lumineuse sur la façade d'un bâtiment du Ministère de l'Industrie Minière. Cette inscription polonaise était la suivante: *Chwała górnikom*, ce qui se traduit en français par: *Gloire aux mineurs*.

Malheureusement, dans ses souvenirs, le prêtre Adamczyk n'attachait pas de grande importance à la chronologie d'événements. En cette situation, je peux seulement constater que l'inscription a été faite vers 1960, cela veut dire juste avant le Deuxième Concile de Vatican. En Pologne, c'était une période de la lutte du régime communiste athée contre l'Église. Cette lutte s'aggravait de nouveau. Justement dans ces circonstances le prêtre Adamczyk a interprété *soli Deo* par les mots *samemu tylko Bogu* (*seulement à Dieu seul*). Je suppose que ce fût une interprétation universelle dans le milieu de constructeurs de la cathédrale, y compris le milieu de la curie. On y aperçoit un renforcement distinct des mots *samemu Bogu* (*à Dieu seul*) par l'addition de l'adverbe *tylko* (*seulement*). La même pensée a été exprimée d'une façon plus lapidaire par l'archevêque Damian Zimoń dans l'introduction à la monographie intitulée *Katedra Chrystusa Króla w Katowicach*[24] (*La Cathédrale du Christ-Roi à Katowice*), qui a été publiée sous la rédaction du prêtre Stanisław Puchała et Anna Liskowacka, dans la dernière année du vingtième siècle. *Soli Deo honor et gloria* y a été rendu en polonais par *jedynie Bogu cześć i chwała*, en français – *à Dieu seul honneur et gloire* et en anglais – *only to God honour and glory*. Telle devrait ętre une interprétation de cette inscription lorsqu'elle est réalisée du point de vue historico-littéraire. Évidemment, un aspect intertextuel, dans le contexte des traductions polonaises canoniques du Nouveau Testament existant alors, est aussi important. Cependant, il ne faut pas oublier que

d'après la traduction polonaise du prêtre Popowski: *Zaś Królowi wieków, Niezniszczalnemu, Niewidzialnemu, Jedynemu Bogu, szacunek i chwała na wieki wieków. Amen*.

[22] R. Adamczyk, *Historia budowy Katedry*.., p. 135: «W czasach ubóstwienia techniki i rozumu ludzkiego trzeba było światu przypomnieć, że celem ostatecznym wszystkiego jest chwała Boża, a nie człowiek i technika».

[23] Ibidem, p. 135.

[24] *Katedra Chrystusa Króla w Katowicach*, red. S. Puchała, A. Liskowacka, Katowice, 2000, p. 5, voir aussi p. 20.

l'inscription a été faite dans une période où la langue latine était universellement connue parmi les gens d'Église catholique. On pourrait même dire qu'elle a été effectuée presque au dernier moment, c'est-à-dire juste avant les réformes conciliaires, qui ont beaucoup restreint le rôle du latin dans l'Église.

Toutes les interprétations mentionnées ci-dessus possèdent un caractère historico-littéraire. Pourtant, en rapport avec une interprétation pragmatique de notre inscription, je voudrais souligner que je préfère ne pas me libérer des contextes historico-littéraires présentés ci-dessus. Lorsque le sujet de cet article exige d'interpréter ce texte de nouveau, en omettant ses déchiffrements précédents, je dois dire que quand j'ai les mots de l'inscription *Soli Deo honor et gloria* devant les yeux, je les interprète à l'aide de mots polonais *Jedynemu Bogu cześć i chwała*, en français – *au Dieu unique honneur et gloire*. Je crois que l'adjectif polonais *jedyny*, en français – *unique*, rend le mieux la signification du mot latin *solus*. Une telle interprétation est libre de différents conditionnements de nos temps et elle exprime objectivement la conviction qu'il existe un seul Dieu à qui nous devons l'honneur et la gloire. Mais, dans la langue polonaise, l'adjectif *jedyny* signifie non seulement une personne qui est absolument unique et inégalable, mais aussi une personne exceptionnelle à tous les égards, la plus importante, la meilleure, bien-aimée, la plus chère de tous et la plus précieuse. En plus, *solus* en fonction attributive détermine la hiérarchie des valeurs sans limiter radicalement la liberté de choix que ce mot exprime en l'interprétant en fonction prédicative, en tant qu'adverbe polonais *jedynie* (*uniquement*). Pourtant, je voudrais souligner encore une fois que les deux interprétations de cette inscription latine sont correctes du point de vue philologique, parce que son premier mot (*soli*) est tout simplement ambigu, de même que son original grec (μόνος).

Telles sont mes réflexions autour de la pragmatique du texte antique, qui m'a tant intéressé que j'ai essayé d'abord de la comprendre et ensuite, d'exprimer une opinion sceptique à propos de son utilité dans la recherche de la vérité.

Jan Kucharski
University of Silesia, Katowice

MODERN APPROACHES TO GREEK TRAGEDY. READING THE *ORESTEIA*

Pro captu lectoris habent sua fata libelli, wrote an ancient grammarian. Every text lives its own life, depending on its context, a modern philologist might add. Indeed, not so long ago philology liberated itself from the biographical approach to literature, both in the most crude form, where a text was explicitly viewed through the author's own life-experiences, and in a more sophisticated, where scholars sought to grasp 'the poet's own design' and thus to perceive the 'true meaning' of a literary work of art. Nowadays any scholarly reading appreciates the fact that a literary text produces different meanings in different contexts, cultural contexts.

With this in mind, when approaching Greek tragedy, a student of ancient drama may find himself in a difficult position. On the one hand, he is dealing with texts, which in his own cultural context, not only are widely known, read and staged, but also provide an ever-lasting inspiration for artists, philosophers and even scientists. On the other the expanding knowledge on classical Greek history and culture provides more and more proof that we are dealing here with a civilization different in almost every respect than ours. How is it then, that a text originating in a culture so distant can yet be so firmly embedded in ours? How is it that for the modern reader the *Antigone* will always illustrate a metaphysical conflict of equal moral claims, the *Tyrannus* – a dramatic inquiry into human psychology or, perhaps, psychopathology, and so on, whereas the ancient Greeks hardly knew anything of such ideas? The answer is simple: *habent sua fata libelli*.

Now there is nothing wrong in approaching Greek drama through modern philosophy, aesthetics, or even science. In fact, this is the foremost reason, why Attic tragedy is still a living, important element of our culture. The flaw lies elsewhere, namely in the claim that these readings are the only 'true meaning' of the texts in question, 'the poet's own design' others would say, interpretations which were obvious to the fifth-century Athenians, and still are, through close reading, perceptible to modern scholars. Refuting such approach as anachronism hardly requires much effort. More important is to stress that a text can never be regarded as producing one unique and fixed meaning, as the Saussurian model of *signifiant – signifié* would suggest. Instead we should imagine its reading as a complex

and infinite semiotic web, which, of course, varies from one cultural context to another. Even when dealing with a text familiar to us, it is impossible to grasp all its potential threads of meaning. And what are we to say of a text originating in a different culture? Hence even those philological approaches which avoid reading Greek tragedy through our own, modern preconceptions, but instead seek to determine its 'one and only', true historical meaning, are bound to fail. It would be sheer folly to state that with ample historical knowledge we are able to perceive Greek tragedy through the Greek eyes. We will never be able to fully recreate the whole semiotic web 'produced' by it in fifth-century Athens. All we can do, is to try to bring back some of its threads; to try to read it through the ancient Greek eyes in some particular aspects.

1. RITUAL AND RELIGION IN THE READING OF THE *ORESTEIA*

The most obvious medium through which we can attempt to understand Greek culture – and thus to understand tragedy – is Greek religion. The relationship between tragedy and ritual – since the notions of religion and of ritual, when speaking of Greek culture, are largely interchangeable – has been examined so far in three distinct ways. The first is the question of ritual origins of Greek drama, its links with the Dionysiac cult. Its interest lies predominantly in the early history of tragedy, a period from which no plays – save the scanty fragments of Thespis, Choerilus and Phrynichus – have survived; as for the extant tragic corpus scholars were trying to find traces of the original ritual, from which tragedy evolved, preserved in individual dramas and dramatic performances[1]. Since this approach is concerned largely with reconstructing the ritual prehistory of Greek drama it is of secondary importance in interpreting, (re)reading the existing ones. The second aspect of the 'ritual approach' focuses on the religious context of theatrical performance in fifth-century Athens and on the metatheatrical, cultic elements (both in form and content) in extant tragedies themselves. Its crux lies in the assumption, that the plays are to be considered not only dramatic works of art, but also [] scenarios of ritual activities[2].

[1] The most prominent modern scholarly works in this particular fields are: W. Burkert, *Greek Tragedy and the Sacrificial Ritual*, GRBS 7, 1966; Sourvinou-Inwood, *Something to Do with Athens. Tragedy and Ritual*, [in:] R. Osborne, S. Hornblower, *Ritual Finance Politics*, Oxford, 1994; the problem of ritual origins of tragedy, however, despite its antiquity, is still subject to controversion; the most prominent works stressing the literary / artistic are: G. Else, *The Origin and Early Form of Greek Tragedy*, Harvard 1967; J. Herington, *Poetry into Drama*, London 1985, and more recently S. Scullion, *Nothing to Do with Dionysus*, CQ 52.1 (2002), who, however, concentrates on refuting the links of tragedy and Dionysiac ritual in particular, not of tragedy and ritual in general.

[2] This is the thesis proposed by Henrichs, *Why Should I Dance: Choral Self-Referentiality in Greek Tragedy*, Arion, 3/1, 1995, however it may well be traced back to Nietzsche's *Birth of Tragedy*.

The third attempt tends to pinpoint the ritual semiotics in both language and performance (as far as it can be reconstructed) of the extant tragedies. The idea here is that the, more or less obvious, allusions to ritual (most notably to sacrificial ritual) in the plays form a metalanguage through which tragedy articulates itself[3].

Before we turn to closer examination of these approaches a word of explanation is needed. It may be rightfully pointed out that at the threshold of the third millennium the religious reading can hardly be considered 'modern'. On the one hand, the question of the ritual (Dionysiac) origins of tragedy is an ancient tradition, attributed to Aristotle, and widely acknowledged throughout the centuries. On the other, the principles of reading extant tragedies as ritual performances were developed almost a century ago, by a group of scholars, among them Jane Harrison, Gilbert Murray and Francis Cornford, who came to be known as the 'Cambridge Ritualists'. One could even trace this approach back to the writings of Nietzsche, to whom, according to Harrison, the Cambridge School owed many fruitful ideas.

The ideas of the Cambridge Ritualists, although learned and inspiring did not survive long. They presented a model which was an attempt to explain almost every tragic phenomenon in terms of ritual, offering thus a Procrustean and unconvincing reading of many of them[4]. Furthermore its theoretical background, most notably the idea of the Year-God, the ἐνιαυτός δαίμων, was proved to have 'nothing to do with Dionysus' in particular nor with the fifth-century Athenian religion as a whole[5]. Thus the idea of interpreting Greek drama in terms of religion and ritual was abandoned for decades.

Among the new trends, which gave way to the return of ritual in the scholarly reading of tragedy, the most prominent was structuralism[6]. Structural analysis was the first to give a reliable explanation of ritual within the wider framework of the society where it was practised. According to structural analysis ritual is to be understood as a system of signs, symbols, a non-verbal language through which a community expresses and defines itself and affirms its social order[7]. This social order is founded upon crucial borderlines and differences which organize the relationships between different members of the society as men, women, children, ancestral dead, gods and beasts; between friends and enemies; finally between nature (i.e. savagery) and culture (i.e. civilization).

---

[3] For such reading see esp. F. I. Zeitlin, The Motif of Corrupt Sacrifice in the Oresteia, TAPA 1965; idem, *Postscript to the Sacrificial Imagery in the Oresteia*, 1966, H. Foley, *Ritual Irony*, Ithaca/New York, 1985; P. Easterling, *Tragedy and Ritual*, [in:] R. Scodel, *Theatre and Society in the Classical World*, Ann Arbor 1993.

[4] Cf.: A. Pickard-Cambridge, *Dithyramb, Tragedy and Comedy*, Oxford 1927, p. 199-206; as for the *Oresteia*, Murray himself comes to the conclusion that 'the [ritual] sequence in the individual plays [of the trilogy] is upset and confused' (J. E. Harrisson, *Themis*, Cambridge 1927, p. 357).

[5] A. Pickard-Cambridge, *Dithyramb*..., 206ff; see also eg. Henrichs, *Why Should I Dance*... (1984) p. 229-232.

[6] A general survey of structuralist-ritual approach to tragedy is to be found in S. Goldhill, *Modern Critical Approaches to Greek Tragedy*, [in:] P. Easterling (ed.), *Cambridge Companion to Greek Tragedy*, Cambridge 1998, p. 331-336.

[7] H. Foley, *Ritual Irony*, Ithaca/New York, 1985, p. 24, 31-46, esp. 39.

When speaking of Greek ritual the most obvious point of departure is the Greek sacrifice. The Greek sacrificial ritual falls roughly into two major groups: the alimentary rituals (θυσία) and the 'exclusion' rituals (σφαγή, ἐνάγισμα). The former was always followed by a communal feast, whereas the in the course of the latter the (dead) victim was wholly destroyed, most often burnt (ὁλόκαυτον). Whereas the θυσία is usually associated with the Olympian, celestial deities, the ἐνάγισμα is said to belong to the realm of the nether gods, the chthonic deities, and of the dead. Furthermore, various ordinary and extraordinary apotropaic rituals belong to this latter group, which may well have included some rare incidents of human sacrifice.

Let us now examine closer the alimentary sacrifice. The victim was always a domestic animal. The sacrificial killing is performed with observance of a scrupulous order. The victim approaches the altar willingly, without any constraint (its resistance was always considered a bad omen), accompanied by a solemn procession. The participants purify themselves with lustral water, referred to (both the water as well as the act itself) as χέρνιψ. What took place at the very altar is referred to as 'comedy of innocence'. Its crux was to acquire the victim's ritual consent to its own imminent death; most often, as its head was sprinkled with water, the victim nodded as if accepting what followed; sometimes the animal is given water or food and thus made bow his head[8]. The participants hurl barley grains at the victim; the sacrificer approaches the animal with the knife concealed and cuts of a stray of its hair, throwing it afterwards into the fire. The ritual killing followed next[9]. The blood, collected in a basin, was spread over the altar. Afterwards the flesh was divided by the μάγειρος, cooked and eaten by the participants, whereas the fat and bones, according to the Hesiodic account, were fumigated with the smoke being the gods' share in the ritual.

The most obvious borderlines set out by this ritual are that between man and beast (the sacrificer, the victim; the consumer, the consumed), and that between man and god (the eating participant, whose share is meat and entrails; the non-eating participant, whose share is the smoke from fumigated fat and bones)[10]. Apart from that another distinct borderline appears in this ritual, namely that between 'nature' and 'culture'. The 'culture', the civilized, is associated with eating cooked meat of domestic animals, exclusion of violence and scrupulous observance of

[8] οὔ σε θέμις κτείνειν οἰῶν γένος ἐστὶ βέβαιον, | ἔγγονε Θειοπρόπων· ὃ δ' ἑκούσιον ἂν κατανεύσῃ | χέρνιβ' ἐπιθύειν τὸ δ', Ἐπίσκοπε, φημὶ δικαίως. *App. Anth.* 263.

[9] When the victim was a bull, as in the Attic *bouphonia*, two sacrificers, a *boutypos* and a *mageiros* (the 'proper' sacrificer-butcher-cook) killed the animal.

[10] Cf.: J. Vernant, *Sacrificial and Alimentary Codes in Hesiod's Myth of Prometheus*, [in:] R. L. Gordon, *Myth, Religion & Society. Structuralist Essays*, Cambridge 1977.

ritual. The 'nature', i.e. the savage, on the other – with disordered, violent killing, eating raw flesh, hunt, cannibalism…

The sacrificial ritual is but a small part of the abundance of *known* ritual semiotics presented in Greek tragedy. Above all one should mention the various forms of *rites de passage*, as marriage, burial, initiation. As the sacrificial ritual, they are presented either directly, as an explicit ritual event (as the sacrifice of Iphigenia, Polyxene, the burial of the Seven, who fell at the gates of Thebes), or as a metaphoric 'undertext' (as the initiation patterns underlying the events presented in the *Ion*, the *Oresteia*). In this short recount, however, we shall concentrate exclusively on the sacrificial imagery discernible in the *Oresteia*, since not only has this ritual been most thoroughly examined, but also its working in the meaning of the trilogy was given much attention in the more recent approaches to Greek tragedy[11].

To any reader of Aeschylus' trilogy, who has at least basic knowledge of Greek culture, becomes obvious the persistence of sacrificial metaphor, most prominent in the first part. All the killings in the *Agamemnon*: that of the king himself, of Cassandra and – obviously – Iphigenia, as well as that of Thyestes' children are described using sacrificial imagery. The vocabulary employed here points both to the alimentary and exclusive sacrifices, however one should keep in mind, that the words θύειν and σφάζειν and derogatives were often applied indiscriminately to any sort of ritual slaughter, sometimes also (especially the latter) to non-ritual killing.

The sacrifice of Iphigenia is the most obvious case. Although the victim itself (human sacrifice) and the context of the ritual (Artemis' anger) may point to the apotropaic *sphagia*, the killing nevertheless is presented with the attributes of an alimentary sacrifice. The ritual itself is referred to as *proteleia*, which means preliminary sacrifice (most frequently before marriage – v.i.), in its direct context – before the departure of the fleet προτέλεια ναῶν (226). Iphigenia herself is compared to a she-goat, δίκαν χιμαίρας (232), and sacrificed above the altar, ὕπερθε βωμοῦ – the pattern typical for *thysia*. Last but not least, the ritual in Calchas' prophecy is refered to as θύσια ἄνομός τις ἄδαιτος (147-150), a sacrifice lawless (or not accompanied by a song, *nomos*) and not suited for feast, being thus clearly presented as a corrupt *thysia*, not a 'proper' apotropaic *sphage*. Its 'lawlessness' is stressed by startling violence with which this sacrifice is associated, quite unlike the proper ritual, where the victim's 'consent' played a significant role. Such interpretation correlates with the ethico-religious aspect of the sacrifice described as impure, unchaste (ἄναγνον ἀνίερον), a result of an impious impulse (δυσσεβῆ

[11] The most comprehensive study of sacrificial imagery is to be found in F. I. Zeitlin, *The Motif of Corrupt Sacrifice*....

τροπαίαν πνέων), of Agamemnon's own desire, not only of an external necessity imposed upon him[12].

The following deaths of Agamemnon and Cassandra are also presented using explicit sacrificial imagery. Clytaemnestra, the monstruous 'female killer of the male' (θῆλυς ἄρσενος φονεῦς – 1231) is pictured as a sacrificer, θύουσαν (1235). The king himself on the other hand is presented as a sacrificial victim (ταῦρος – 1126), ritually, sprinkled with lustral water before death τὸν ὁμοδέμνιον πόσιν λουτροῖσι φαιδρύνασα (1109)[13] and waiting for the sacrificial slaughter: τὰ μὲν γὰρ ἑστίας μεσομφάλου | ἕστηκεν ἤδη μῆλα πρὸς σφαγὰς πάρος (1056f). The ironic meaning of these words is manifest, for it is Clytaemnestra who utters them, having led Agamemnon inside, where he is to be killed[14]. Having killed her husband she gives a vivid description of his last moments, gushing out blood sprinkled over the murderess. This picture may well have evoked the well known ritual practice of sprinkling the blood of the sacrificial victim over the altar.

The sacrificing of Iphigenia, a corrupt, perverted *thysia*, is, quite naturally, ἄδαιτος. Even this ultimate taboo, however, the taboo against feasting on human flesh, is violated in the sacrficial imagery of the *Oresteia*, namely in the scattered allusions to the 'feast of Thyestes'. When referring in obscure, prophetic language to this event Kassandra speaks of the house of Atreids as ἀνδροσφαγεῖον καὶ πεδορραντήριον (1092). The former word is translated as 'slaughter place of men', whereas the latter as 'floor dripped in blood' – both Aeschylean *hapax*. ἀνδροσφαγεῖον, a derivate of *sphage*, a term applied, though not exclusively, to ritual killing, may well have evoked more specific connotations, namely to σφαγεῖον, a vessel used for catching the victims blood (*Suid.* s.v.)[15]. The other word, πεδορραντήριον according to Fraenkel, 'must have evoked in the name of a sacral vessel, the *perirrhanterion*, an instrument of ritual purification, whereas here the monstrous defilement is meant'[16]. The very act of killing Thyestes' children here is not presented within the frame of sacrificial ritual[17], however the very act of cannibalism bears very strong ritual connotations. Thyestes is presented as 'tasting' (ἐγεύσατο) the entrails of his sons σὺν ἐντέροις τὲ σπλάγχν' (…) ὧν πατὴρ ἐγεύσατο (1221f). This is an explicit allusion to the sacrificial feast, dur-

[12] In the past decades there was a significant dissent among the scholars regarding the issue of Agamemnon's freedom of will, which I do not wish to raise here. It should suffice to say that the ancient Greeks did not necessairly operate within our modern absolute categories of determinism and voluntarism; in other words a deed arising from external, supernatural necessity may well have been conceived as originating in the man's will at the same time.

[13] The motif of lustral water here has special significance, since Agamemnon was actually killed in bath, cf. F. I. Zeitlin, *The Motif of Corrupt Sacrifice*..., p. 467.

[14] Cf. F. I. Zeitlin, *The Motif of Corrupt Sacrifice*..., p. 468; after the killing Clytaemnestra again speaks of it as a sacrifice, this time however, using the word

[15] F. I. Zeitlin, *The Motif of Corrupt Sacrifice*..., p. 468.

[16] E. Fraenkel (ed.), *Agamemnon*, Oxford 1950, 3,496.

[17] Unlike in Seneca's *Thyestes* (682-695), where 'seruatur omnis ordo, ne tantum nefas | non rite fiat'. (689f).

ing which, naturally, it was the victim's meat, that was eaten, preliminary to this however was a ritual of 'tasting' of the animal's entrails by the innermost circle of participants[18].

The death of Kassandra is presented with yet another important sacrificial simile, which may well be applied to all the killings in the *Oresteia*, and in Greek tragedy in general, here however it is presented most explicitly. The heroine, having prophesized her imminent death at the hand of Clytaemnstra, most probably walks towards the house, symbolized by the *skene*, while the chorus leader asks: εἰ δ' ἐτητύμως | μόρον τὸν αὑτῆς οἶσθα, πῶς θελάτου | βοὸς δίκην πρὸς βωμὸν εὐτόλμως πατεῖς (1296ff). Here the sacrificial simile lies not only in words, but also in the stagecraft[19].

In the light of the structural analysis presented above, the ritual metaphor, employed so frequently in the *Oresteia*, acquires a specific meaning; no longer it is to be considered a simple rhetorical figure. The most obvious conclusion is that the ritual presented here is in some way corrupt. If we recall now how structural analysis interpreted the significance of properly observed ritual for a community, considering it a system of signs, a language through which this community articulated itself, its crucial differences, its order, we may arrive to a final conclusion. The corrupt-ritual imagery forms in the *Oresteia*, especially in its first part, the *Agamemnon*, a metalanguage of disorder[20].

The sacrifice of Iphigenia, although presented with all the attributes of a θυσία, instead of articulating the crucial borderlines and differences, blurs them; man, sacrificer, is confused with beast, sacrificial victim. The same applies to the sacrificial imagery within which the deaths of Agamemnon and Cassandra are presented. This corruption goes even further with the cannibalistic feast of Thyestes, where not only human is slaughtered but also eaten like a sacrificial victim.

The trilogy however is concluded with a reconciliation; the seemingly endless chain of violence is finally put to an end; the proper order and differentiation (mainly that of gender status) is re-established. All this also finds its expression in the ritual semiotics. After a series of benevolent wishes the appeased Erinyes, now Semnai, are escorted into their new place of inhabitance. This finale has, according to many, a strong resemblance with the ceremonial procession during the Panathenaic festival – a religious ceremony, this time however – not corrupt. Thus at the

[18] W. Burkert, *Greek Religion. Archaic and Classical*, tr. J. Raffan, Harvard 1985, p. 56.

[19] Cf.: O. Taplin, *The Stagecraft of Aeschylus*, Oxford 1977, p. 318-322.

[20] Cf. F. I. Zeitlin, *The Motif of Corrupt Sacrifice...*, p. 498-508; more generally P. Easterling, *Tragedy and Ritual*, [in:] R. Scodel, *Theatre and Society in the Classical World*, Ann Arbor 1993, p. 18f; S. Goldhill, *Modern Critical Approaches...*, p. 335f.

very end we witness yet another allusion to ritual which in its proper observance is being the ultimate confirmation to the re-establishment of order[21].

So far, beginning from the end, we have examined the third way of religious reading of tragedy, where through structural analysis the ritual semiotics of the play are explained. Let us now turn to the second way, which concentrates on interpreting tragic performance as performance of ritual. The crux of this approach lies in the understanding of the role of the chorus. Being a fixed element of each tragedy, the chorus was always in some way introduced into the plot. Yet its identity is vague, it does not, save few exceptions[22], interfere with the action, almost always it remains on stage[23]. Furthermore, in many plays it appears to have a double personality: the weak and dully neutral group presented in the *epeisodia* contrasted with the inspired dispensers of divine knowledge in the *stasima*. Last, but not least, in many plays the chorus is nothing more than an obstacle to the rational development of the tragic action; an obstacle which is often by-passed in disturbingly illogical ways. It almost appears as if it were not fit for drama after all.

These observations have lead some scholars to believe that during the spectacle the chorus, whose ritual origins were never doubted, was perceived as performing a religious ceremony, somehow formally attached to the tragic plot. These ritual activities would, of course, dominate the *stasima* and *kommoi*, as opposed to the *epeisodia*, the 'proper' dramatic parts. The main evidence to this theory were the metatheatrical references, transcending the scenic illusion, found in the choral songs; among them the most renown, which gave the title to one of most influential studies on the subject, was Sophocles' 'why should I dance?'[24] in the *OT*. Here 'the dancing to which the Theban elders refer is more properly, and more immediately, a function of their choral identity than it is of their dramatic character'[25]. These and other similar, metatheatrical references are taken as proof that the chorus was also

[21] The *propompoi* in a torch-lit procession (1005, 1022, 1029, 1041f) accompanied by citizens (1010f) and women (1024-1027) tending Athena' statue; the Eumenides presented as metics (1018) and as such participating in the ceremony dressed in red garments (1028); finally the specifically cultic activities: ritual silence (1035, 1038), singing of the *ololyge* (1043, 1047) and sacrifices (1006); cf. P. Easterling, *Tragedy and Ritual*..., p. 17.

[22] Aeschylus' *Supplices*, *Choephorae*, *Eumenides*, Euripides' *Supplices* and *Ion*. Except for the *Ion* (and with *Prometeus*) these are also the tragedies where the chorus is granted with a distinct mythological identity.

[23] Except for *Eumenides* and *Rhesus*.

[24] εἰ γὰρ αἱ τοιαίδε πράξεις τίμιαι, τί δεῖ με χορεύειν (895f).

[25] A. Henrichs, *Why Should I Dance*..., (1995) p. 67.

perceived as a 'self conscious performer of the Dionysiac dance in the orchestra and as an active participant in the festival of Dionysus'[26].

Unfortunately the *Oresteia* can hardly offer any corroboration to such reading. Indeed the chorus in the *Agamemnon* consists of vaguely characterized Argive elders, whose weakness, explicitly referred to, becomes manifest in the moment of the king's death. It is also true that in the *epeisodia* they appear nothing more than simple-minded, loyal subjects, whereas in the *stasima* they are possessed with superhuman knowledge. However in the *Libation Bearers*, the chorus, while also consisting of seemingly weak characters (slave women), without any distinct mythological identity, plays a crucial role in the development of the plot (770-773). The role and significance of the Erynies in the *Eumenides* are obvious and require no detailed demonstration.

There are also no traces of any metatheatrical self-referentiality, as that in the *OT*. Only few passages can be read independently as prayers or blessings, thus pointing to the ritual self-awareness of the chorus. Among them there is the famous 'Hymn to Zeus' (160-183) and the blessings bestowed upon Athens by the appeased Erinyes. Many an effort has been devoted so far to fix these parts, especially the 'Hymn to Zeus', into their direct dramatic context; although still somewhat problematic, there is no strong proof to reading these parts independently, as performed *hic et nunc*, transcending the dramatic illusion[27].

To sum up, whatever we may think of the presented religious ways of reading Greek tragedy, of reading the *Oresteia*, whether or not we are convinced by them in particular cases, they generally seem a step in the right direction. Unlike in modern times, the dramatic performances in ancient Athens were religious ceremonies. Hence an attempt to set aside the religion and ritual from the interpretation of tragedy, to read it as a strictly literary-aesthetic phenomenon, would be – and was – an anachronism.

2. 'ORESTEIA' AND THE *POLIS*

Separating the Greek *polis* from Greek religion and ritual is not my own idea, nor am I very happy about it. Despite the all too well known fact that religion and politics were in the classical Greek city-state inherently bound together, the 'political' and 'religious' reading of tragedy tend always to be treated separately.

---

[26] Ibid. 69f; a critical examination of Henrich's theory is to be found in S. Scullion, *Nothing to Do*..., 118-125.

[27] The ritual character of the hymn is (briefly) noted by C. Sourvinou-Inwood, *Tragedy and Athenian Religion*, Lanham 2003, 232; cf. E. Fraenkel (ed.), *Agamemnon*, Oxford 1950, 2.112ff; an attempt (recounting all previous) to fix it into its dramatic context is given by Smyth. As Goldhill (25, 1984) notes it does not address Zeus in the second person as a ritual prayer would.

If the earliest modern ideas underlying the approach to tragedy as a ritual event are to be found in Nietzsche's *BT*, the 'political' approach can be traced to the works of two XIX-century philosophers who developed this reading into a shape still vital nowadays, namely Marx and Engels (with greater emphasis on the latter).

Until the last few decades little interest has been given to the political reading of tragedy, which remained a minor branch of classical scholarship (the most prominent here were the works of G. Thomson)[28]. Recently however this approach has been given much attention. Apart from a number of unquestionable references to contemporary political events, which called (and still call) for explanation, there are two main reasons for this shift. Firstly modern scholars have begun to take more attention in the direct context of theatrical performances, the dramatic festivals, which, while being religious ceremonies, were also political events. The second reason is the rising interest in gender studies triggered by the feminist movement. Here the ancient cultures in general and the ancient Greek in particular, where women and 'the female' were consequently suppressed, proved an interesting object for various scholarly efforts[29].

It is a widely known fact that women in classical Athens, in the heyday of Athenian culture, enjoyed a social status dramatically inferior to that of men. The classical Athenian *polis* was a 'men's club'. In fact Athenian women were not even independent legal subjects, all there interests had to be taken care of by male representatives, guardians, κύριοι; their personal freedom was limited to the *oikos*, perhaps even to the *gynaikeion*. The only way they could participate, also physically – by leaving the house, in public life was under the supervision of a κύριος. Yet startling as it may be, in tragedy, poetry and performance produced by men for men – since there is very little proof to the presence of women in the fifth-century-Athenian theatre – in a totally male-dominated (chauvinist – to view it through modern terms) society, we find women (played by male actors) dominating the scene; women not only acting independently, but, frequently, explicitly opposing male authority. What was the significance of such a display of feminine power? This strange 'anomaly' badly needed some explication[30]. We shall turn to the working of this 'anomaly' in the *Oresteia* later on.

---

[28] A general survey of the political approaches to Greek tragedy is to be found in S. Goldhill, *Modern Critical Approaches*..., p. 343-346

[29] Among the most prominent here are the works of Foley (1981); N. Rabinowitz, *Anxiety Veiled: Euripides and the Traffic in Women*, Ithaca 1993; N. Rabinowitz & A. Richlin, *Feminist Theory and the Classics*, Routledge 1993; F. I. Zeitlin, *Playing the Other: Gender and Society in Classical Greek Literature*, Chicago 1996.

[30] Tragedy exploring the gender issues: H. Foley Female Acts in Greek Tragedy, Princeton 2003, see also Rabinowitz, *Anxiety Veiled: Euripides and the Traffic in Women*, Ithaca 1993; Cartledge P. Cartledge, *'Deep Plays': Theatre as Process in Greek Civic Life*, Easterling 1998, p. 29ff; E. Hall, *The*

Now back the first reason; why are the dramatic festivals of Athens to be considered political events? Firstly, they did not involve only a small elite of theatre-goers, but a large body of Athenian citizens; the only institution which involved a comparable number of citizens was the Assembly. The similarities between these two may be stressed by the fact that most probably women were excluded from the Theatre, as they were from the Pnyx. The dramatic *agon* was preceded by strictly political events, which took place in the very theatre: the proclaiming of honours voted to citizens, the display of the tribute from Athens' 'allies', the parade of war-orphans[31]. Furthermore, the organisation of the contest itself was firmly embedded in the political dimension of Athenian life: the *choregia* was one of the liturgies, alongside with other strictly political duties; the plays were accepted to the contest by a decision of the *archon*, not a body of subtle critics; nor did critics choose the winner – this was a duty of a body of democratically (i.e. by lot) elected citizens – just like most of the magistrates and judges. The whole ceremony was always inaugurated by the *strategoi*, the most powerful military and political leaders (unlike most other magistrates, not chosen by lot) in classical Athens. Last, but not least, the tragic contest was not, like e.g. in Rome, a simple leisure-day divertimento, only *attached* to the central celebrations. They themselves were the central celebration during the Great Dionysia, Lenaia (in Athens) and Rural Dionysia (in Attic demes).

The political impact of tragedy is acknowledged by its contemporaries: Aristophanes and Plato. According to their testimonies participation in the tragic *agon* was a form of citizen-education (negative or positive), as was the participation in the Assembly or Courts. This is the basic assumption underlying the various patterns of 'political reading' discernible in modern scholarship. It is not to be confused however, with the neo-classical postulates of moral purpose of drama. To become a better citizen of the Athenian polis is not the same as to become a better man in the modern, Christian understanding.

Now to the *Oresteia*. The first and oldest 'political' approach seeks to track down a narrowly defined message in the tragedy, and on its basis, the poet's own stance in regard to the events alluded to. The *Oresteia*, or, more precisely, the *Eumenides*, have long since been a battlefield for contradictory readings of this kind. Much of scholarly effort has been devoted to prove that Aeschylus was against / for the Areopagus reforms, against / for the zeugite admission to archonship,

Sociology of Athenian Tragedy, [in:] P. Easterling (ed.), *Cambridge Companion to Greek Tragedy*, Cambridge 1998.

[31] A. Pickard-Cambridge, *Dithyramb, Tragedy and Comedy*, Oxford 1927 (1988), p. 57-101, see also S. Goldhill, *The Great Dionysia and Civic Ideology*, [in:] J. Winkler & F. I. Zeitlin (eds), *Nothing to Do with Dionysus?*, Princeton 1990, esp. 99-107.

finally a democratic / aristocratic partisan himself[32]. No need to mention that with our rather vague knowledge on the working tragedies (the pragmatics of the text!) in fifth-century Athens such definite statements (both pro and contra) seem rather questionable; whereas the futility attempting to discern the poet's own thought was already spoken of[33].

Another, far more promising approach was to consider tragedy not as a direct commentary on contemporary political events, but to read it as an allegory for the political process itself[34]. Here *Oresteia*, with – again – a strong emphasis on its last part, provided also a suitable object for analysis. The earliest, most crude, and, unfortunately, still haunting the classical scholarship, was the orthodox Marxist reading of Aeschylus' trilogy. Initiated by Engels himself and years later expanded into a learned classical study by Thomson, it was a combination of Marxist economical ideas with an anthropological theory developed by J. J. Bachofen in his *Das Mutterrecht*. The *Oresteia*, according to Thomson, is a dramatization of the transition from matriarchy and primeval common property, represented by the Erinyes, their 'old laws', old order, to patriarchy and the democracy and private property represented by Athena and the Athenian *polis*. Consequently the role of Apollo and of the Delphic oracle would be to stand for the intermediate aristocratic principles. Thus *Oresteia* reflects the three major strata of, according to Thomson, the history and development of mankind. This tripartite plan would have been reflected in the very structure of the trilogy: the *Agamemnon* was expected to present the first stage of matriarchy and the *order* of vengeance, domination of the Erinyes; the *Libation Bearers* – the aristocratic, Apolline world, with its principles of purification; finally the *Eumenides* – the democratic polis with its patriarchal laws, under the benign leadership of Athena. The procrustean oddity of Thomson's political reading can only be matched with that of the ritual reading presented by the Cambridge school. Several inconsistencies in this interpretation were pointed out. More importantly, there is no proof that Bachofen's theory has any relevance to the Greek world and to the Greek thought.

The Marxist interpretation of the *Oresteia* has been abandoned in its rigid, orthodox shape, however its mutations still inspire various readings of Aeschylus' trilogy. The less fortunate, which, as said before, still haunts the classical scholarship, is basically the same as Thomson's, only without some of the theoretical premises

[32] S. Goldhill, *Civic Ideology and the Problem of Difference*, JHS 120 (2000) p. 35, 47; Macleod, *Politics in the Oresteia*, JHS 102 (1982) p. 127f; E. Hall, *The Sociology*..., p. 94.

[33] Cf. also S. Goldhill, *The Great Dionysia*..., p. 115; E. Hall, *The Sociology of Athenian Tragedy* [in:] P. Easterling (ed.), *Cambridge Companion to Greek Tragedy*, Cambridge 1998, p. 94.

[34] With the 'focus less on peculiarities of Athenian history' but 'on broader social tensions underlying the Athenian life' (E. Hall, *The Sociology*..., p. 94. Tragedy however, is not to be treated as a simple reflection of Athenian everyday life, since some things quite frequent in real life were unthinkable in tragedy and vice versa (ibid. 97)

concerned with matriarchy and private property. We are still being told the same tale of the sequence of the laws and order of vengeance, the laws and order of purification, the laws and order of the polis; against the orthodox Marxist view however, we are led to believe, that the *Oresteia* is a historiosophic tale of the *progress* of men, gods and the world itself. A blood-spattered progress, one might add.

Another, far more convincing interpretation pattern of Aeschylus' trilogy, which also stems from the Marxist analysis, is to read it not in terms of an old – new order, old laws – new laws, but order – disorder, lawlesness – law. Accordingly the first two parts would dramatize a chain of uncontrolled, corrupt violence arising from 'private' vengeance. Eventually, in the *Eumenides*, this violence is put under the control of the state, with the possibly endless chain of vendetta broken. Seemingly this interpretation differs little if at all from the previous one. However taking into account the political context of Greek tragedy it not only sheds new light upon the trilogy, but appears to be truly embedded in the *imaginaire grec*. The Greek *poleis* in the archaic and classical period, being miniature, independent communities, with poorly developed and fragile means of law enforcement, were always running the risk of lapsing into a state of disorder. A simple quarrel could end up a bloody chain of vengeance, of uncontrolled violence and destruction, which in the Greek thought was known under the name of *stasis*. The ordinary Athenian knew it and feared it; this fear was a part of his everyday experience. Whereas his anthropological knowledge of the evolution of civilisation, of the alleged sequence of old and new laws was rather vague[35].

Now to the feminist reading of the *Oresteia*, which may be considered another ramification of the Marxist analysis. The dominating feminine character in the trilogy is the daemonic figure of Clytaemnestra. First of all in the absence of Agamemnon she is released from her guardian's supervision. Thus she presents an anomalous state of personal freedom, leaving her house, speaking freely with other men etc. Secondly, it is she who actually rules the house, and the entire city during Agamemnon's absence, a woman endowed with power (κράτος), which was a specifically male prerogative. Finally, during her confrontation with men: Agamemnon (the carpet scene) and Aegisthus, it is she who prevails, a female dominating the male. Clytaemnestra herself appears a she-male, an androgynous figure, explicitly referred to as such (ὥδε γὰρ κρατεῖ | γυναικὸς ἀνδρόβουλον ἐλπίζον κέαρ *Ag*. 10f)[36]. So far we have dealt with the gender transgressions in her character, which

[35] Such reading may well be classified as a 'ritual' approach, since tragedy here is seen as a mimetic reversal of social norms and order, a pattern well documented by anthropologists and ethnologists (V. Turner, *The Ritual Process*, New York 1995, p. 166-203). However, as Goldhill (*The Great Dionysia*...) argues, tragedy (and comedy as well) do not simply reverse the Athenian social norms, but potentially 'undermine a secure and stable

[36] Whereas her partner, Aegisthus is referred to as a woman (*Ag*. 1625, *Cho*. 305)

are, of course not the only ones. Clytaemnestra is also a killer and an adulteress being thus tainted with two crimes considered most grave and disruptive in classical Athens[37]. Slaying her husband she inverts the social order, whereas performing it in the manner of corrupt sacrifice, she does the same with the religious. She is the embodiment of disorder. Thus we arrive at a more inspiring than the usual interpretation of the infamous, mysogynist, biological argument of Apollo. The final reestablishment of order includes also the subjecting of female to the male. In this light the phenomenon of female domination in tragedy acquires a new meaning.

There is yet another political reading, which has been given much attention recently. While its affiliations with the Marxist analysis are fewer than of the previous models, this pattern can be traced back to the aesthetic (!) writings of Hegel, since its crux lies in the opposition of the family / household (οἶκος) and the state (πόλις). Seminal to this reading was the study of Jean Vernant on the 'historic moment' of tragedy. According to it, Greek drama originated and thrived in the time of formation of a democratic city state. In this 'historical moment' there was a noticeable tension between the ideals of the archaic, aristocratic mode of life and the new, democratic. The former was founded upon powerful households and a network of relations between them based on positive (gift-giving) and negative (vendetta) reciprocity. The developing *polis* on the other hand owed its emergence and its very existence to the diminishing of the power of these households and of their networks. This was the aim, the argument follows, of the legislative, administrative and religious reforms made by the lawgivers Dracon, Solon and Cleisthenes. 'Aristocratic' gift-giving was replaced by the 'democratic' commodity exchange, whereas the 'aristocratic' vengeance was replaced by the 'democratic' courts and so on. Greek tragedy is said to reflect this historical moment with all its tensions. It presents the Hegelian conflict between family and state, where (in a very un-Hegelian manner) the former is utterly destroyed, usually from within, for the well-being of the latter. The destruction of an individual household is usually followed by a democratic celebration, most often this is an establishing of a hero-cult[38].

Now the *Oresteia* does not follow this pattern as neatly as some other tragedies do, it does however present some of its kernels quite clearly. First of all the destruction – although not utter – of a royal aristocratic family, furthermore, a destruction from within, through generations of intrafamilial violence. This is followed by a democratic celebration, although not involving hero-cult, but the

[37] An adulterer (this included not only seducing wives, but also daughters and slave-women kept for procreation) caught red-handed could be killed by the offended side (the cuckold) on the very spot, without trial; for general treatment cf. eg. E. Carawan, *Rhetoric and the Law of Draco*, Oxford 1998, p. 203-208.

[38] This is one of the main theses of R. Seaford, *Reciprocity and Ritual*, Oxford 1994, esp. 344-360; a different reading but still within the frame of the family-state tension is offered by Griffith (1995).

establishment of the court. The closing encomia of Athens – performed by the appeased Erinyes – clearly point to the well-being of the *polis*, although this is not Orestes' *polis*. Last but not least – the replacement of 'aristocratic' vendetta with a 'democratic' judicial process.

Although seemingly completely different, the various modern political approaches to the *Oresteia*, and to Greek tragedy in general tend to overlap. Their crux lies in the same interpretation of Aeschylus' trilogy, considered as an affirmation of the values of the Athenian *polis*, seen from different angles. The exclusive rights of the state to violence, with suppression of private vengeance; the male domination over the female; the supremacy of the democratic *polis* over the individual aristocratic *oikoi* – these were the cornerstones of still fragile Athenian democracy. Presented within the frame of public celebrations, before a large mass of Athenian citizens, they could and did partake in their civic *paideusis*.

The new 'religious' and 'political readings' presented offer a very significant step in understanding tragedy. To read it through historical context, will not suffice to simply know political events of that time; one needs to attempt to uncover the Greek mentality, the *imaginaire grecque*, the various codes through which tragedy, being a political and a religious event, operated. This is the scope of the presented methods: to approach tragedy not as a ready-to-read book, but as a text from another culture, whose intelligibility has largely been lost and needs to be painstakingly, thread by thread, reconstructed. To read Greek tragedy through the Greek eyes is surely beyond our grasp. What a modern philologist can do is to attempt to bring back some particular threads of the infinite semiotic web produced by Greek tragic performance in fifth-century Athens.

Tomasz Sapota
University of Silesia, Katowice

READING JUVENAL'S *SATIRES*

Juvenal is one of the most popular Roman satirists. His name has been so largely identified with the satiric genre that it came to epitomise this literary activity informed by vitriolic contempt for the subject and written from the standpoint of a haughty and self-righteous pontificator. Juvenal's descriptions of imperial Rome are used as a main source of information for the historians investigating everyday life in Rome. Yet, notwithstanding the richness of published material on the Poet and his work, his literary output is deemed to be difficult to understand and extremely obscure. As I have been reading Juvenal's *Satires* for some time preparing to write a book on the Poet and the world of his texts, I am often confronted with passages that make me doubt the skills I have obtained during my years in academia. In the present paper I would like to respond to the three questions the Satirist's reader is forced to face: 1. why is Juvenal's work so unfriendly to a modern reader? 2. what kind of interpretation difficulties are we faced with? 3. What are the methods of overcoming the problems arising from reading the author?

The understanding and interpretation of the texts in question is compounded by modern reader's inability of establishing who is speaking in Juvenal's poems and what is the speaker's emotional attitude towards the subject. Is the furious enumeration of vices a characteristic feature of the author's mind or is the narrator only a *persona* – a masque distorting the real system of the author's convictions – this is the reader's dilemma. This issue could impose a view that some parts of the *Satires* are imbued with irony. The studies of William Anderson and Susanna Morton Braund[1] lay stress on necessity of treating the 'speaking-self' of the text as a literary construction that may bear resemblance to the actual frame of mind of the Poet. This statement, obvious as it seems, opens an abyss of interpretation conundrums. It undermines, e.g., the commonly accepted thesis of an outright moral decay allegedly ravaging imperial Rome. This commonplace belief of widespread corruption of mores is, by the way, amply evidenced in Juvenal's writings. The yawning disparity between idealised former times and the debauched, luxurious present-day presented in the 3rd and the 6th *Satire* may be regarded as an interplay of much exploited literary motifs used by historiographers and orators. Conse-

[1] W. S. Anderson, *Anger in Juvenal and Seneca*, „Univ. Calif. Publ. Class. Philol." 19 (1964) p. 129; S. Morton Braund, *Juvenal. Satires Book I,* Cambridge 1996.

quently, the reader is still in doubt whether what he/she is dealing with is an exercise of rabid propaganda or a work of literature devoid of political aspirations.

These problems of interpretation may be, nonetheless, surmounted or at least minimised by dint of a modified methodological approach to the *Satires*. A reader finds oneself in a more serious trouble, when he/she tries to unravel the historical context of poetic allusions the Author is so prone to use. The reader may be baffled by Juvenal's attachment to things long passed especially if poring over verses 169-170 of the *Satire* I:

[…] *experiar quid concedatur in illos*
quorum Flaminia tegitur cinis atque Latina.

For myself, I shall try my hand on the famous dead, whose ashes
Rest beside the Latin and the Flaminian Ways.[2]

Afraid of the consequences of criticising the regime to which he should have remained a humble servant Juvenal prefers to provide the examples of vice for his writing from the times long since gone. In fact, the largest part of his attacks strikes at the Domitian's reign or even the earlier period, although the Satirist points out to anger and disgust for the present as a fuel for his passion. These complications make understanding of the poems even more haphazard, since some of the allusions may have been difficult to decipher at the very time of the publication of the *Satires'* books.

In order to exemplify the opinions of the author's relative unclarity, I would like to present two passages of the *Satires* and assist reader's comprehension of the text with the help of the most valuable commentaries.

First, the verses that seem quite easy to interpret: 336-341 of the *Satire* 6:

[…] *sed omnes*
noverunt Mauri atque Indi quae psaltria penem
maiorem, quam sunt duo Caesaris Anticatones,
illuc, testiculi sibi conscius unde fugit mus,
intulerit, ubi velari figura iubetur
*quaecumque alterius sexus imitata figuras***.**

[…] *But every Moor and Hindu*
Knows the identity of that 'lady'-harpist
Who brought a penis as long as both anti-Catonian
Pamphlets by Ceasar into the sanctuary where
All images of the other sex must be veiled, where even
A buckmouse, ball-conscious, beats an embarrassed retreat.[3]

[2] Trans. by Peter Green.

[3] Trans. by Peter Green.

How did all the people of Orient know so well how generously a certain lady-musician was endowed? I think that the clue to understanding this part lies in the bibliographical address: the Caesar's pamphlet on Cato. It follows from the above text that the scandal may have been connected to Caesar's times or to his entourage. If this deduction is plausible, one can use the *Life of Caesar* (6) by Suetonius to explain Juvenal's intention:

In place of Cornelia, he took as a wife Pompeia, the daughter of Quintus Pompeius, and granddaughter of Lucius Sulla. Later on he divorced her, on the grounds that she committed adultery with Publius Clodius, for the rumour that Clodius had approached her, disguised as a woman, in the course of a public religious festival was so persistent that the senate set up an inquiry into the profaning of rituals"[4].

Such explanation is corroborated by many commentaries:

1. Friedlaender[5] identifies *psaltria* with Clodius and the situation related by Suetonius;

2. Courtney[6] and Susanna Morton Braund sustain this opinion;

3. Yet Ferguson[7] is a little bit more wary and claims that 'we do not know the identity of this musical *lady*': it was presumably a genuine scandal'.

Also, the use of the expression *duo Caesaris Anticatones* seems to be tricky. Peter Green[8], whose translation I decided to use in this article, made undoubtedly a mistake introducing into his interpretation the phrase *both anti-Catonian pamphlets by Caesar*, since Caesar wrote only one slanted attack on Cato, which was published in two books. Both Ferguson and Green could have easily avoided falling into error had they read *Scholia*, i.e. ancient comments on Juvenal's text[9]. In *Scholia* we can find a very accurate explanation of this obscure passage: *de psaltria, id est de Clodio dicit*", and further: *Caesar bello civili, cognita Catonis morte – cuius virtutem dialogo illo, cui inscripsit 'Cato', Cicero etiam laudavit – libros duos famosissimos in vitam Catonis edidit, quos 'Anticatones' inscripsit. Dicit autem Iuvenalis de Clodio, qui templum Bonae Deae ingressus habitu psaltriae adulterium admisit.* Courtney gives us a more in-depth view of these verses:

---

[4] Trans. Catharine Edwards.

[5] L. Friedlaender, *D. Junii Juvenalis Saturarum libri v. mit erklärenden anmerkungen*, Leipzig 1895, ad loc.

[6] E. Courtney, *A Commentary on the Satires of Juvenal*, London 1980, ad loc., S. Morton Braund, op. cit., ad loc.

[7] J. Ferguson, *Juvenal The Satires,edited with introduction and commentary,* New York, Basingstoke, 1979; ad loc.

[8] Juvenal, *The Sixteen Satires, translation by* Peter Green, London 1998.

[9] *Scholia in Iuuenalem uetustiora*, ed. P. Wessner, Stuttgart 1968.

'A place where Latin's lack of an article causes ambiguity. Does Juvenal mean *two Anticatones* or *the two Anticatones*? In the former case he means that Clodius' penis was twice as big as Ceasar's work. In the latter he is referring to the fact that the work filled two volumina, and means that the penis was longer than these placed end to end; this would postulate an unusual method of expression (as if *duodecim Aeneides* could mean *the twelve books of the Aeneid*)'.

All the commentators agree on the meaning of the verses to follow: we witness an image of a mouse who flees the place of the sacred rituals conscious of having testicles – by conjuring up this image the author alludes to a commonly prevalent taboo entirely prohibiting male worshippers in the temple. The existence of such customs in Rome is testified by Plutarchus (*Quaestiones Romanae*), and Seneca (*Ep.* 97). Seemingly a Classics scholar could understand the Clodius passage without much ado. The anecdote of Caesar's wife who should always be outside of any suspicion of wrongdoing is known to all Latin scholars. However, we have medieval evidence that the Clodius story could be construed in an entirely different fashion – let us take a look at what the 12th century Bodleian manuscript [10] says:

Cesar templum Cereri construxit, in quo nullus virorum ingrediebat limen, etiam ut si ibi forma viri esset depicta, velum, ne videretur, ante eam deprendebatur. Dicit ergo notum esse omnibus barbaris, quod in illud quedam meretrix intromittere solebat virile membrum per foramen muri.

Caesar built a temple of Ceres, inside of which no man was allowed. And even if there was a picture of a man it was veiled so as not to be seen. He says thus, that all the barbarians knew, that a certain whore used to shove a virile member into through a hole in the temple wall.[11]

Well, it is confusing. We read about a shrine of Ceres and not of the temple of Bona Dea, instead Clodius an unidentified prostitute is mentioned. How could we be sure that the prevalent opinion is the best? I think that only a meticulous examination of sources can lead us to a plausible inference. In this case we have evidence given by *Scholia* and ancient authors. This evidence seems to be more reliable than a medieval concoction of exotic phantasmagorias.

The second passage I have chosen for analysis (*Satire* 5th, 153-155) brings more uncertainty than the first. It is taken from the description of a banquet thrown by a wealthy patrician who humiliates his clients in the course of the dinner:

[10] B. Löfstedt, *Vier Juvenal-Kommentare aus dem 12. Jh.*, Amsterdam, 1995, ad loc.

[11] Trans. Tomasz Sapota

Tu scabie mali, quod in aggere rodit
Qui tegitur parma et galea metuensque flagelli
discit ab hirsuta iaculum torquere capella

For yourself a rotten apple, only fit to be munched
By those performing you see along the Embankment,
Dressed up with shield and helmet, cringing beneath the whip
As they learn to hurl a spear from the back of some shaggy she-goat.[12]

In this case we are utterly deprived of knowledge about the situation presumably understood without much effort by the ancient public. The reality of the Romans is beyond our reach, yet we can use writings of other Greek and Roman authors to validate the growing suspicions as to who the performers are. Let us see Aelianus' *Historia animalium* 5.26[13]:

The monkey is a most imitative creature, and any bodily action that you teach it it acquires exactly, so as to be able to display its accomplishment. For instance, it will dance, once it has learnt, and if you teach it, it will play the pipe. And I myself have even seen it holding the reins, laying on the whip, and driving a chariot. And once it has learnt whatever it may be, it would never disappoint its teacher. So versatile and so adaptable a thing is Nature.

In light of this passage, it seems that Juvenal is talking about a monkey taught to defend a goat from missiles thrown by the public, the activity that must have been one of Romans' charming pastimes. Such interpretation is backed up by Martial's epigram (14. 202):

Callidus emissas eludere simmius hastas,
Si mihi cauda foret, cercopithecus eram.

A monkey clever to dodge spears thrown at it,
If I had a tail, I would be cercopithecus too.[14]

Such is also the explanation given by *Scholia*, where it is simply stated: *qualem simia manducat*[15].

While writing this text I intended to look at ancient literature and semiotic conundrums it evokes from a practical point of view. How can one but not feel at

[12] Trans. Peter Green.

[13] Trans. by A. F. Scholfield.

[14] Trans. Tomasz Sapota.

[15] *Scholia…,* ad loc.

a loss poring over a text so unclear to a modern mind? To decode a piece of literature so distant in time, sometimes incomprehensible linguistically and ideologically, it behoves one to approach the author equipped with centuries of classical learning and, *conditio sine qua non*, open mind to dare fresh interpretations. The position of a present-day Latin reader should be to accept achievements of past scholars and not feel exempt from further studies. In my opinion, the first mandatory step is to consult ancient commentaries, if such exist, then one should search for places in other writers which may elucidate the difficult part, and finally, one is obliged to use modern commentaries, aware of their possible imperfections.

Przemysław Marciniak
University of Silesia, Katowice
Queen's University Belfast

MODERN THEATRE THEORY AND MEDIEVAL TEXT. THE CASE OF BYZANTINE THEATRE

I strongly believe that reading Byzantine literature in a way common for other literatures, including Neo-Latin texts, might help us understand intentions of a given text. My aim, then, is to operate on a Byzantine text with tools that are accessible to me, even if they were by no means accessible to a Byzantine reader of the text. In this paper I will examine a work that most likely perform in Byzantium a function similar to Western theatre, i.e. the *Office of the Three Children in the Furnace*[1].

The text of the *Office of the Three Children in the Furnace* is based on the story of three young Jews in a furnace and comes from the book of Daniel (Daniel 3, 8-97). We have two testimonies from foreign travellers concerning the staging of the *Office*. Ignatius of Smolensk saw the preparation for the spectacle on Sunday before Christmas in 1389[2]. The second piece of evidence comes from Bertrandon de la Brouquière who was in Constantinople in 1432[3]. In addition to the two traveller's accounts we have several Byzantine manuscripts that contain the work[4], three of them were edited by Milos Velimirović[5]. These texts inform us about the possible dates of the performance which would have fallen sometime between December 16th and 22nd [6]. Dmitrievskii surmised that it had been staged in Haghia Sophia[7] which is confirmed by the testimony of Igantius of Smolensk[8].

---

[1] This text is a modified version of the article *Reading and Watching the Office of the Three Children in the Furnace*, „Byzantinoslavica", 63(2005), pp. 211-216.

[2] G. P. Majeska, *The Journey of Ignatius of Smolensk to Constantinople (1389-92),* Indiana University 1968, pp. 99-100.

[3] *The Voyage d'Outremer by Bertrandon de la Broquiére*, transl. G. R. Kline, New York 1988, pp.99-100.

[4] At the moment I know the following manuscripts that contain this work: A – Athens, National Library, MS 2406 (1453), I – Iviron Monastery, MS 1120 (1458), S – Mt. Sinai, MS 1527 (16th century), L- Lavra Monastery MS Λ 165, (17th century?).

[5] M. Velimirović, *"Liturgical Drama in Byzantium and Russia"*, DOP 16 (1962), pp. 351-385.

[6] Ibidem, p. 355.

[7] A. Dmitrievskii, *"Чинъ пещнаго дѣйства"*, **VV I**: 1894, p. 597.

[8] G. P. Majeska, *The Journey of Ignatius*...., p. 99.

On the basis of the information preserved in the manuscripts, Velimirović tried to reconstruct the possible staging of what he called a "liturgical drama."[9]. The *Office* was staged after the morning service (μετὰ τὸ τέλος τοῦ ὄρθρου) when the furnace was prepared (τῆς καμίνου εὐτρεπισθείσης)[10]. The *akolutheia* opens with the idio-melon "Πνευματικῶς ἡμᾶς πιστοι". After having sung the idiomelon the children entered the furnace (or rather a performance area – the ambo as suggested by A.W. White), and prostrated themselves three times towards the east (προσκυνοῦσι κατὰ ἀνατολὰς τρίς).

After the children entered the furnace, they all started singing canticles, based on the excerpts from the book of Daniel, antiphonally with the singers. While the singing takes place the angel sent by God appears (καταβιβάζουσι τὸν ἄγγελον). The Lavra manuscript contains information concerning the clothing of the angel (καταβιβάζουσι τὸν ἄγγελον λευκὰ ἐνδεδυμένον μετὰ ὡραρίου πορφυροῦ). The other manuscripts do not offer any detailed information about the angel and its role in the *akolouthia*.

The Iviron, Athens and Lavra manuscripts contain one more instruction concerning the children. While singing the canticles after the lowering of the angel they should walk inside the furnace, raise their arms and look upwards. The Athens manuscript reads: ὡς εἰς προσευχὴν ἱστάμενοι The same manuscript also contains an additional song in a form of a dialogue between the children and *domestikoi*. At the end of the eighth canticle a few hirmoi were sung after which the liturgy began.

The same performance also took place in Russia and as Velimirović noticed some different theatrical elements were added to this version: "Chaldeans" producing flames in the furnace and a loud noise accompanying the lowering of the angel were introduced[11]. The inclusion of these elements clearly shows that what we call today "visual codes" of the performance were by far more important in the Russian version than they were in the Byzantine one.

There exists one text which is a commentary on the *Office*. It is a part of the fifteenth century *Dialogue against Heresies* by bishop Symeon of Thessalonica. The relevant passage reads as follows:

> Εἰ καὶ περὶ τῆς καμίνου τῶν παίδων ἡμᾶς αἰτιάσονται, ἀλλεοὐ χαιρήσουσιν ὅλως. Οὐ γὰρ ἀνάπτομεν κάμινον, ἀλλὰ κηροὺς μετὰ φώτων, καὶ θυμίαμα Θεῷ κατὰ τὸ ἔθος προσφέρομεν, καὶ ἄγγελον εἰκονίζομεν, οὐκ ἄνθρωπον ἀποστέλλομεν. Παῖδας δὲ μόνον ὑμνουῦντας καθαροὺς ὡς ἐκείνους τοὺς παῖδας παριστῶμεν, ᾄδειν αὐτοὺς τὴν ᾠδὴν ἐκείνων ὡς παραδέδοται [12]

[9] M. Velimirović, *The Liturgical Drama*..., pp. 356 ff.

[10] Since Igantius did not mention preparing a furnace Majeska assumes that: "The furnace itself, the chief prop used in the play, would have been prepared and 'set up' beforehand."

[11] M. Velimirović, *The Liturgical Drama*..., p 365.

[12] Symeon of Thessalonika, Κατὰ πασῶν τῶν αἱρέσεων, PG 155, 113.

> "if [the Latins] reproach us for the furnace of the three children, they should not congratulate themselves. Because we light up not a furnace but candles and lights, and we offer incense to god according to custom; and we represent the angel, and it is not a man that we send. Furthermore, we place three boys, pure as those children, [only – PM] to sing their canticle according to tradition"[13].

As might be concluded from the text the specificity of the Byzantine version was its lack of theatrical tricks and possibly the fact that the issue of impersonation was not the key element of Byzantine theatre[14]. For an outsider such as Broquiére, the office seemed theatrical[15]. Importantly, bishop Symeon does not deny that the *Office* is more than a liturgical ceremony. The *Office* was acted out in a church and for the audience gathered in a church therefore, it might be described as liturgical spectacle[16].

The chief prop of the spectacle is the furnace[17]. Undoubtedly, it has several purposes. The first one is practical – a story told in the text requires the use of a furnace. Secondly the furnace evokes another time and space. In a somewhat simplified way we can say that it functions, as a bridge between the Byzantine and the biblical *hic et nunc*. It functions as a *pars pro toto* of the times of Nebuchadnezzar. It has to be remembered that the text was acted out in a church, the space of which is itself timeless. Thirdly, the usage of the furnace might be symbolic. The furnace is associated with fire, the element that is often referred to in the text (ἡ φλόξ, τὸ πύρ):

> Καὶ διεχεῖτο ἡ φλοξ ἐπάνω τῆς καμίνου
> ἐπὶ πήχεις τεσσαράκοντα ἐννέα.(I, 47-50)

Fire may have a double meaning. It provides light and warmth, but it also can be destructive[18]. The fire in the *Office* has a similar double function. On the

---

[13] Tran. after M. Velimirović, *The liturgical Drama…*, p. 352.

[14] As I understand the children were not intended to imitate the young Hebrews, they simply sung the canticles , what was emphasised by bishop Symeon.

[15] Maltese also highlights that: "E molto limitato parrebbe anche ogni apporto mimico-gestuale: i movimenti dei fanciulli nella 'fornace' si limitano all'indispensabile. Infine, è evidente la rigida convenzionalità dell'ambientazione 'scenica'[…]".E. Maltese, "Sulle trace dello 'spettacolo sacro' a Bisanzio", in: *Dimensioni bizantine. Donne, angeli e demoni nel Medioevo greco*, Torino 1995, p. 161.

[16] I use the definition proposed by S. Świontek, "Teatr jako widowisko", in: *Problemy teorii dramatu i teatru*. ed. J. Degler. Wrocław 2003, p. 446: We deal with a spectacle when certain acts are done in a certain space and time in the presence of an observer.

[17] See the detailed analysis in A.W. White, *The Artifice of Eternity: A Study of Liturgical and Theatrical Practices in Byzantium*, PhD thesis, pp. 182-183.

[18] "Die zwei Wirkungen des Feuers – einerseits die erleuchtende und warmände, anderseits die zerstörende – ließen es zum Symbol des Göttlichen wie auch Dämonischen werden", (M. Lurker, *Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole*, Kösel 1987, p.114.)

one hand it symbolises evil, it is a metonymy of a destructive tyrant that will be destroyed by God. This notion is strengthened by the fact that by the end of the spectacle a *hirmion* Νικηταὶ τυράννου (victors of the tyrant) would be sung. On the other hand, it represents the power of God who destroys his enemies:

Καὶ διώδευσε καὶ ἐνεπύρισεν οὓς ἐῦρε
περὶ τὴν κάμινον τῶν Χαλδαίων. (I, vv. 63-66)[19].

The second prop used in the spectacle was most likely an icon that represented an angel. Such a conclusion might be drawn from the statement of Symeon of Thessalonica:

[…]καὶ ἄγγελον εἰκονίζομεν, οὐκ ἄνθροπον ἀποστέλλομεν[20].

Both props, that is the furnace and the icon delineate space in the spectacle. The furnace symbolises the space directed downward, whereas the icon representing the messenger of god (ὁ δὲ ἀγγελος Κυρίου συγκατέβη) – upward. This division of space is clearly seen when we look at the children's gestures who, as it was noticed, were directed to walk with their arms raised and looking upward. Velimirović assumed they would be looking at the angel which is undoubtedly true[21]. In addition it should be remarked that the children's gesture is likely to be the so-called "orant" gesture signifying that the boys are praying to god to be rescued (ὡς εἰς προσευχὴν ἱστάμενοι)[22]. According to this spacial arrangment the space is organised vertically: from earth (or possibly even from hell, if we recall that the fire is so often referred to in the text) to heaven. The lowered icon shows the situation from God's perspective – from heaven to earth. This spatial arrenagement seems to be typical for relationships between God and human kind – one could quote Jesus' statement: You are from below; I am from above. You are of this world; I am not of this world (John 8,23)[23].

Apart from the furnace and the icon we have also other items that we should look at, i.e clothing. As it is suggested by the Iviron manuscript the children are clad

[19] "Im AT ist das Feuer ein beliebtes Bild für Gottes Sein und Wirken. […] und Daniel schreibt von der Herrlichkeit Gottes 'Feuerflammen waren sein Thron, dessen Räder flakernde Feuerbrunst' (Dan 7,9)" (ibidem, p. 115).

[20] Symeon of Thessalonika, Κατὰ πασῶν τῶν αἱρέσεων, PG 155, 113.

[21] M. Velimirović, *The liturgical drama*…, p. 362.

[22] It might be helpful to look at iconographical representations of the children, cf. C. Carletti, *I tre giovani Ebrei di Babilonia nell'arte cristiana antica*, Brescia 1975, pp. 34-35. On the orant gesture cf. H. Demisch, *Erhobene Hände. Geschichte einer Gebärde in der bildendem Kunst*, Stuttgart 1984, p. 135.

[23] The symbolism of the "top" and "bottom" is very profound, cf. M. Lurker, *Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole*, Kösel 1987, p. 255-257. *"Die Gegenüberstellung von Oben und Unten sind Ausdruck für die Ordnung der Welt"*, ibidem, p. 255.

in white clothes (ἐν ἐνδύμασι λευκοῖς). This leads us to the question whether these clothes were costumes? This was suggested by Velimirović who states that:

"The singers impersonating the children did not, in all probability, remain in their singers' attire but had to be 'prepared', implying the use of special costumes"[24].

As mentioned above the only manuscript that contains the information concerning the garment says it must be white. The question arises, then, whether the children were simply clad in their liturgical robes? The information offered by manuscript may also mean that only the children were to wear white clothing unlike the other singers. I am inclined to think there were no special costumes for the children, perhaps choir boys. The fact that so few items are specified in the texts makes us think that everything that was somehow emphasized must have its symbolic function[25]. Therefore, the white clothing, whether it was the liturgical garb or not, functioned as costumes conveying a message for the audience.

Symeon of Thessalonica commented on the children as follows:

Παῖδας δὲ μόνον ὑμνοῦντας καθαροὺς
ὡς ἐκείνους τοὺς παῖδας τρεῖς παριστῶμεν[26].

From this it can be concluded that the children's attire was a sign of their purity (καθαροί)[27].

As I stated above non-verbal means used in the spectacle are strictly limited. Similarly, the story told in the spectacle is very simple and must have been known to the audience. It does not meant that we cannot endeavour to describe mutual relationships between participants of the spectacle. It seems that the best way is to employ an actant model which can help understand us how relationships between characters of the play are organized.[28]

---

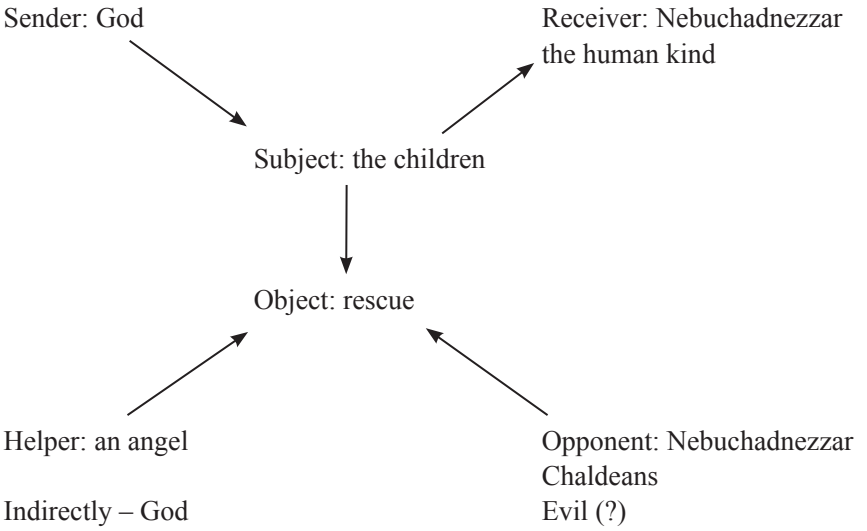
[24] M. Velimirović, *Liturgical Drama*..., p. 362.

[25] I agree with M. Fortier that in theatre there are elements that may not necessarily have any meaning and secondly that semiotics "because of its emphasis on language over all else […] has a problematic relationship to theatre and the understanding of theatre", cf. M. Fortier, *Theory/Theatre. An Introduction,* London and New York 1997, p. 18 I think however, that firstly, when we deal with such strictly enumerated items (furnace, clothing etc.) we are far from overestimating their meaning. Secondly, in our case the text/language are to be emphasized.

[26] Symeon of Thessalonika, Κατὰ πασῶν τῶν αἱρέσεων, PG 155, 113.

[27] In Lavra 165 the angel is described as being "dressed in white with a purple orarion" which means a deacon's garb.

[28] To put it in a very simplified way we could say that the actant model seeks to tell the story in one sentence. In order to do so it uses elements, actants, that could be either entities or ideas and shows possible relationships between them. Anne Ubersfeld commenting on the application



One peculiarity of this schema must be stressed. The actant e.g. Nebuchadnezzar might be present only in the discourse of other actants. In all probability, however, the audience of the spectacle was familiar with the story and it was more than obvious to them who had ordered the children to be thrown into the furnace[29]. Even if we imagine staging the *Office* for an audience for which the Biblical code is inactive, the opponent would be an unnamed tyrant and human kind would be the only receiver.

Some of the actants might be in more than one position – Nebuchadnezzar is clearly the opponent but he is also the receiver. We know from the Bible that having

---

of the so-called *actant-model* made the following remark: "on ne manquera pas de remarquer que la plupart des examples que nous choissisons sont empruntés au théâtre classique. le recherche d'un modèle actantiel paraît plus aléatoire chez un beckett, un ionesco – pour ne pas parler des tentatives de théâtre sans texte. […] **d'une certaine façon, ce ne sont pas les actant qui disparaissent, mais surtout le désir du sujet [P.M.]".**

[We must point out that the majority of examples that we have chosen are taken from classical theatre. searching for the actant model seems to be more hazardous in Beckett or Ionesco – not to mention theatre without text. […] In some way, however, these are not actants that disappear but the desire of the subject.].

It would be very difficult, if not impossible, to point out a desire of a subject in the *Bald Soprano* or even in the *Lesson* by Ionesco. or, in other words to find the thing or idea that is wanted by a subject. This does not apply, however, to our text. in spite of its conservative character and limited theatrical means, nonetheless it is heavily based on the Biblical story and we could clearly delineate the actant model. What Ubersfled thinks to be essential for it, the desire, can be easily pointed out -the children desired to be rescued.

[29] It has to be noted that there existed in the early Christian art iconographical representations of the three Children and Nabuchodonozor, cf. M. Rassart-Debergh, *Les trois Hébreux dans la fournaise dans l'art paléochrétien. Iconographie*, „Byzantin", 48(1978), p. 434 ff.

heard about the miracle he changed his unpleasant attitude. The presumption that the human kind is also the receiver might be deduced from the children's canticles – while singing they often use the second plural form (ὑμνεῖτε, εὐλογεῖτε).

The spectacle was performed just before Christmas so its story must have had a symbolic meaning – the tyrant defeated in the *Office* is to be associated with Satan and the rescue of the children with Jesus redeeming the human kind. Moreover, when we read the *Office*[30] we can identify three children as Christians who refuse to worship the Roman emperor even though this code might be "inactive" for the Byzantine audience[31] and we can read them as orthodox Christians who refuse to acknowledge the pope as their spiritual leader, perhaps a more "active" code for a late Byzantine audience.

Even if my analysis proves to be incomplete or false I would like to use it as a my contribution to a discussion on treating Byzantine texts as readable pieces of literature that might be read and analysed using all the tools we have. For if analysing literature is the game, introducing new rules can only make it more fun.

[30] A text exists together with all the possible discourses associated with it and could be read as a summary of the text and metatext, i.e. commentary on the text.

[31] M. Rassart-Debergh, *"Les trois Hébreux dans…"*, p. 450.

Piotr Wilczek
University of Silesia, Katowice

TRANSLATING AND INTERPRETING THE BIBLE FOR NON-BIBLICAL SCHOLARSHIP: DILEMMAS OF A DILETTANTE

The title of my article is very general and it is not my intention to survey all aspects of the problem of translating and interpreting the Bible for the purposes of non-biblical scholarship. I would just like to discuss those problems which a historian of literature can confront when s/he deals with biblical issues in literature. First I will present a short list of problems for cooperation between literary and biblical scholars. Then I will present one example from my own research to show that it is not possible to deal with such issues properly without considering research done by professional biblical scholars and theologians..

The list of problems for cooperation can look as follows:

1. **"Bible as literature"**, i.e. discussion of the literary shape and form of various fragments of the Bible – hymns, prayers, parables, gospels etc. We all know that a literary historian is not able to discuss these literary genres seriously by himself, without assistance from biblical scholars.
2. **"Biblical genres imitated in secular literature"**. Various biblical genres were imitated in thousands of literary works. A literary historian cannot assess their real value without knowledge of the nature of a biblical genre itself although it is his/her task to analyze the historical context of the literary work, of biblical translations used by a writer under discussion etc.
3. **"'Non-professional' translations of the Bible"**. There are hundreds of translations of the Bible done by poets and writers who were not professional biblical scholars, but learned either Latin or even Greek and Hebrew in order to translate some books of the Bible into the vernacular. A literary historian is not able to judge all aspects of such translations even when he or she knows the source languages.

The above mentioned problems become especially complicated when a literary historian does research on literature of the sixteenth century. At that time, as we all know, there was a revolution in biblical studies, especially significant when we take into account representatives of Radical Reformation churches. It is

practically impossible to understand literature of that period without a thorough study of biblical scholarship. Moreover, in this period – especially between Martin Luther's public declarations in 1517 and the Council of Trent – it is very difficult to determine the official position of the Roman Church in biblical scholarship. As we all know, the biblical studies of Erasmus of Rotterdam, who was a professional biblical scholar and never denied the Catholic doctrine, were the inspiration for the most radical interpretations of the Bible. Official Catholic biblical studies at that time did not keep pace with the dynamic development of biblical studies of the Reformation movement. For a literary historian it is especially difficult to discuss biblical poetry, prose and debates of that period without a deep knowledge of all contexts of the situation. However, no one will replace him/her in his/her duties to analyze the literary culture of the period and rhetorical aspects of the texts. I would like to present one example of such an issue which cannot be analyzed properly without the assistance of biblical scholars and historians of theology: the problem of debates between Catholics and Protestants in Poland at the end of the sixteenth century.

In the 1560s, the whole Christian community in Poland was challenged by the crisis in the Polish Calvinist church after the death in 1560 of Jan Łaski, a figure significant both for the Polish and English Reformations. Deprived of the powerful and dedicated leadership of Łaski, the Polish Reformed Church soon produced an offshoot, the so-called Minor Church (Ecclesia Minor) where dissident ministers practiced their antitrinitarian and Anabaptist beliefs. John Calvin himself became very concerned about the situation, as evidenced by his letters to the leaders of the Polish Reformed Church. Supported by the Italian Protestants such as Giorgio Biandrata and later, from the 1570s, by Fausto Sozzini, a group of Polish Reformed pastors formed the most radical and theologically sophisticated heresy of the Reformation period[1].

Fausto Sozzini (Latin name: Faustus Socinus) was an Italian theologian who, together with other foreign radical theologians, especially those of German extraction, found refuge in tolerant Poland. He was partly responsible for the theological

[1] On the history and doctrine of antitrinitarianizm cfr.: Maurice Wiles, *Archetypal Heresy: Arianism through the Centuries*, Oxford: Clarendon Press, 1996; Jaroslav J. Pelikan, *Repudiation of Trinitarian Dogma*, in: The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine, Chicago: Chicago University Press, 4(1991) p. 322-331; George Huntston Williams, *The Polish Brethren: Documentation of the History and Thought of Unitarianism in the Polish-Lithuanian Commonwealth and in the Diaspora, 1601- 1685*, Missoula: Scholars Press, 1978; Williams. *The Radical Reformation.* Kirksville : Sixteenth Century Journal Publishers, 1992. Stanislaw Kot. *Socinianism in Poland.* Boston, 1957; S. Kot. *Szymon Budny. Der grösste Häretiker Litauens im 16. Jahrhundert*, [in:] „Wiener Archiv für Geschichte des Slawentums und Osteuropa", 2.1 (1956) p. 64-118.

premises of the movement which for that reason is sometimes called Socinianism. This name is misleading and in some way anachronistic, because Socinus entered an already well established Minor Church, one that had been in existence for over ten years, and because there were many other important theologians in this church including Johann Crell, Andrzej Wiszowaty and Johann Ludwig Wolzogen. The dissidents called themselves the Polish Brethren or simply Christians; their enemies called them Arians because of an alleged connections with the ancient heresy of Arianism which rejected the dogma of the Holy Trinity.

The antitrinitarianism of the Polish Brethren was similar to the views of Miguel Servet burned at the stake in Calvinist Geneva. A rejection of infant baptism and of service in the army (especially in the early and most radical period) was reminiscent of the most extreme examples of European Anabaptism. The repudiation of the divinity of Jesus Christ (according to the Brethren, Jesus was a human being made divine by God after death in recognition of his merits) and of a co-equal divinity of Christ and the Father caused some people to assume that they were not Christians. Socinus and his followers also denied a number of other Catholic and/or Protestant beliefs, such as the original sin, predestination, vicarious atonement and justification by faith. This radical and exclusively Scriptural theology was based on a rationalistic interpretation of Scripture and it rejected many fundamental principles of the traditional Christian theology including the statements of the first Councils. It presented a serious challenge not only for the Roman Catholics but also for Calvinists and Lutherans.

The debate between the Socinians and their adversaries was conducted by theologians and preachers skilled at the level of theoretical and scholarly theology, and also at the level of popular polemic and preaching. The debate in Poland acquired a unique character and vigor by comparison to the religious polemics in other European countries at the time. At that time and also earlier, there were no pamphleteering activities in Europe which can be compared to the exchange of opinions that took place in the Polish-Lithuanian Commonwealth between the 1560s and the 1660s. It was only there that an adversary appeared who demanded a discussion of various fundamental biblical and theological questions, and it was only there that such a discussion was possible to sustain over a long period of time without resorting to violence. Apparently the social, political and religious situation in Poland was exceptionally favorable for such activities. They constituted a real challenge for the Catholic theologians and biblical scholars who were involved in a dialogue which often became public and which was held in the vernacular. Thus contrary to an erroneous view often encountered in popular writings on the Reformation, it was not always the

Roman Catholics who opposed the Calvinists and the Lutherans, or vice versa. There appeared during the Reformation other groups which were more radical than the „mainline" Protestants, and in such a situation, Lutherans and Calvinists were closer to the Catholics than to those radical reformers. Socinianism, or Polish Arianism, was one such group.

It happened quite often that public debates with the Socinians, held mostly in Roman Catholic churches were later summarized by the disputants or their followers. Such accounts of public debates comprise a special section of polemical literature of that time. A collection of such pamphlets was published in 1592. Two public disputes held in January and May between a Jesuit and a Socinian, both about the divine preexistence of Jesus Christ, were later chronicled by writers from the opposition groups[2]. In fact, the most significant polemics were held between the Jesuits and the Socinians. At that time, the Jesuits were the most efficient Catholic order so far as organization, learning and debates were concerned. Examples of Jesuit skill include the teachings about religious controversies in the Collegium Romanum and the works of Roberto Bellarmino.[3] The most interesting Polish polemics took place between 1580–1625: polemics about the output of Jakub Wujek (his translations of Bellarmino and of the Bible), tracts by Marcin Smiglecki, Marcin Laszcz's polemics with non-Catholics (mainly Socinians and Lutherans), and a series of polemics with the Socinians by the famous Jesuit orator, Piotr Skarga. The most significant pamphlets were produced by four distinguished Polish Jesuits, three of whom were associated with the city of Kraków.

Nobody has made an attempt so far to place these polemics in the wider context of European Reformation pamphlets. While it is too early in this stage of research to do so, one hypothesis may however be worth mentioning. As Robert W. Richgels observes "there has been a growing interest among scholars in recent

[2] Dispute between the Polish Brethren and the Jesuits in Lewartów, January 13-14, 1592: Wojciech z Kalisza, Jan Niemojewski, *Krótkie a prawdziwe opisanie dysputacyjej, która była w Lewartowie Anno 1592 dnia 13 i 14 stycznia*, Kraków 1592 (report from the Arian point of view); Marcin Łaszcz [pen name: Piotrowski Grzegorz], *Pogrom lewartowski, to jest o wygranej X. Adriana Radzimińskiego… dysputacyjej*, Kraków 1592 (report from the Jesuit point of view).

Dispute between the Polish Brethren and the Jesuits in Lublin, May 22-23, 1592 roku: Piotr Statorius, *Dysputacja lubelska… o przedwiecznym bóstwie syna Bożego z X. Adrianem Radzimińskim jezuitą 22 et 23 maii*, Kraków 1592 (report from the Arian point of view); Marcin Łaszcz [pen name: Przylepski Jan], *Dysputacja lubelska X. Adriana Radzimińskiego Societatis Iesu Teologa z Statoriuszem ministrem nowokrzczeńskim o przedwieczności Bóstwa Pana i Boga naszego Jezusa Chrystusa dnia 22 i 23 maja roku 1592*, Kraków 1592 (report from the Jesuit point of view).

[3] Cfr. Robert W. Richgels, *The Pattern of Controversy In a Counter-Reformation Classic: The Controversies of Robert Bellarmine*, [in:] "Sixteenth Century Journal", 1980, 2.

years in exploring the exact relationship between (…) the early clash of humanists and scholastics and the later struggle between Protestants and Catholics"[4]. In his comparative study of the thought of John Calvin and Roberto Bellarmino Richgels demonstrated how the neoscholastic speculative thought of Bellarmino clashes with the humanist aspects of Calvin's thought[5]. As we know from numerous studies by Erika Rummel and other authors, the history of the conflict between humanists and scholastics had several stages[6]. First – the early conflict between the humanists (Pico della Mirandola or Ermolao Barbaro) and the scholastic theologians. Second – later professional disputes on qualification necessary for Bible studies and «territorial boundaries of the respective disciplines». And the third stage «in the first half of the sixteenth century as the controversy entered the sphere of doctrinal dispute and was finally subsumed into the Reformation debate»[7].

Socinian radical theology undoubtedly had its roots in humanist biblical studies – this was clearly proved in a classical article by Konrad Górski entitled *Humanism and Antitrinitarianism*[8]. On the other hand, Jesuit controversial theology seemed to be another form of scholastic theology. It might be worth investigating whether the Socinian-Jesuit theological and biblical debate of the late 16th and early 17th centuries was a further stage of the long antagonism between humanists and scholastics which at that time seemed to have no such continuation in Western Europe.

I presented briefly only one issue – of biblical and theological debates in the 16th century – that cannot be properly discussed without cooperation between a secular philologist/historian of literature (who is a specialist in historical, literary, and rhetorical aspects of the problem) and a professional biblical scholar (who

[4] Robert W. Richgels, *Scholasticism Meets Humanism in the Counter-Reformation. The Clash of Cultures in Robert Bellarmine's Use of Calvin in the 'Controversies'*, [in:] "Sixteenth Century Journal", 6 (1975) p. 53.

[5] Ibidem, p. 53-66.

[6] Cfr. Erika Rummel, *'Et cum theologo bella poeta gerit'. The Conflict between Humanists and Scholastics Revisited*, [in:] "Sixteenth Century Journal", 23 (1992) p. 713-726; E. Rummel, *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation*, Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press 1995 (especially the following chapters: 1. "The Protagonists and the Issues", p. 1-18; 5. "Biblical Scholarship: Humanistic Innovators and Scholastic Defenders of Tradition", p. 96-125; 6. "The Debate and the Reformation", p. 126-152). See also: Charles G. Nauert Jr., *The Clash of Humanists and Scholastics: an Approach to Pre-Reformation Controversies*, Sixteenth Century Journal, 4 (1973) p. 1-18.

[7] Erika Rummel, *The Humanist-Scholastic Debate…* , p. 2.

[8] Cfr. Konrad Górski, *Studia nad dziejami polskiej literatury antytrynitarskiej XVI wieku*, Kraków 1949.

knows biblical languages and the entire biblical and theological context of the debates). This is only one example. I do believe that there will be fruitful cooperation between secular philologists and biblical scholars as they pursue the many issues of interest to both sides.

Dariusz Dziadosz,
John Paul II Catholic Univeristy of Lublin

LA BIBBIA DEL MILLENNIO COME L'EVENTO RELIGIOSO E IL FRUTTO DEI BIBLISTI POLACCHI

Nel 2005 ricorse in Polonia il 40-esimo anniversario della prima edizione della Bibbia del Millennio. Da allora sono passati parecchi anni, solo pochi di noi ricordano le emozioni, le speranze che hanno accompagnato la prima traduzione dell'intera Bibbia in lingua polacca nella storia, partendo dai testi originali, nel ricordo dei mille anni di cristianesimo in Polonia. È impossibile oggi pensare che in Polonia ci sia stato un tempo in cui non fosse conosciuto questo volume azzurro con il simbolo dello Spirito Santo avente come titolo: La Bibbia dell'Antico e del Nuovo Testamento. I semplici fedeli, come gli scienziati, che affrontano la realtà in cui viviamo con maggior spirito critico, hanno attribuito a questo volume un ruolo significativo nella loro vita. Quest'anniversario, però, non può limitarsi per noi solo a ricordare, ma deve stimolarci ad una riflessione sul passato, sull'oggi e sul domani di questa straordinaria traduzione. Forse in questo modo l'odierna ricorrenza farà maturare frutti buoni come quarant'anni fa, provocherà un'altra effusione dello Spirito Santo, simile a quella che ha dato la sapienza e la forza ai traduttori e ai redattori di questa Bibbia così popolare nel nostro paese.

Vorrei, dunque, proporre una riflessione che svilupperò in tre momenti: anzitutto vorrei brevemente ricordare la storia della traduzione della Bibbia del Millennio, poi esprimerei una valutazione sul ruolo che essa svolge nella Chiesa e nel campo delle ricerche bibliche e, infine, dedicherei un po' di spazio alle prospettive di un suo eventuale sviluppo.

1. LA STORIA DELLA BIBBIA DEL MILLENNIO NELL'AMBITO DELLE TRADUZIONI DEI TESTI BIBLICI NELLE LINGUE MODERNE

Tutti coloro che, in qualche modo, si sono impegnati a tradurre i testi biblici sanno benissimo quanto questo compito sia difficile e carico di responsabilità. Anche uno studioso competente ed esperto in questa materia fa fatica molte volte a conciliare l'obbligo della fedeltà al testo originale con un linguaggio compren-

sibile e moderno. Questa difficoltà è causata anche dal fatto che la traduzione dei testi biblici, a differenza degli altri tipi di traduzione, viene valutata e verificata non solo come un'unità letteraria, ma molto dettagliatamente, parola dopo parola per controllare se corrisponda fedelmente all'originale. Il traduttore della Bibbia non può contare solo sulla capacità di comprensione del lettore, di solito critico ed esperto, e sentirsi quindi libero nell'espressione letteraria dei testi tradotti, perché nei libri biblici ogni parola ha la sua importanza e porta un preciso e profondo carico teologico. Ogni concetto, allora, deve essere misurato e analizzato dal traduttore, e inoltre, deve cercare di esprimere al meglio anche il contesto religioso e culturale dei testi originari, perché non solo le singole parole, ma anche tutto l'insieme del messaggio biblico deve essere trasmesso in modo coerente e fedele. Per sfortuna non è arrivato a noi nessun *textus receptus*, cioè il testo originario dell'intera Bibbia, da tutti accettato che sarebbe potuto servire come modello ai traduttori. I manoscritti ed i codici che abbiamo a disposizione contengono le varie versioni dei libri biblici che alcune volte sono assai differenti e rispecchiano l'influsso dei diversi ambienti teologici. Per questo motivo il traduttore, anche se parte dai testi scritti nelle lingue originali, non può limitarsi ad essi, ma deve prendere in considerazione (soprattutto per quanto riguarda i testi dell'Antico Testamento) anche le traduzioni antiche (i LXX, la Vulgata, la Peshitta, i targumim aramaici) che aiutano non solo a capire meglio il testo ebraico, ma spesso contengono le varianti testuali più affidabili dal punto di vista della critica testuale.

La cosa più importante nella traduzione per ogni biblista è senz'altro la fedeltà esatta al testo originale. Occorre, però, prendere anche in considerazione la forma del testo tradotto, perché è troppo importante il modo in cui viene trasmessa la parola di Dio. La Bibbia stessa sottolinea spesso che la forza della Parola si nasconde nel suo contenuto e nel modo in cui essa viene proclamata. Per questa ragione i rappresentanti di tutti gli ambienti in cui nascevano gli scritti biblici (ad es. i circoli profetici, la scuola deuteronomistica, le prime comunità cristiane) ci tenevano molto ad esprimere degnamente il messaggio biblico. Ovviamente tutti questi problemi rendono difficile la traduzione dei libri dell'Antico e del Nuovo Testamento. Fermo restando l'impegno di tradurre con scrupolosa esattezza ogni passo biblico ed esporlo con un linguaggio comprensibile nella forma letteraria corretta, è necessario insistere anche sulla questione dell'unicità della traduzione. Essendo la Bibbia un'opera molto vasta e complessa dal punto di vista letterario, ed essendo stata scritta da molti autori di varie epoche e che, a loro volta, si sono serviti di metodologie diverse di trasmissione, nel tradurre è opportuno tenere fin dall'inizio un metodo unico ed avere una linea ferma per tutta l'opera che si basi su criteri metodologici chiari ed omogenei sia per quanto riguarda la redazione, sia per la terminologia teologica seguita nella traduzione.

Gli autori della Bibbia del Millennio che, quasi 50 anni fa (1958)[1] si impegnarono a tradurre la Bibbia in polacco a partendo dalle lingue originali non potevano ignorare tutti questi problemi, caratteristici di ogni traduzione biblica. I biblisti polacchi in realtà da anni pensavano a questo progetto ed in parte l'avevano anche realizzato[2]. Tutti erano d'accordo sulla necessità di una nuova traduzione della Bibbia in polacco. La traduzione della cosiddetta Bibbia di Wujek usata già da molti secoli in Polonia era superata e conteneva molte imperfezioni. L'enorme sviluppo delle scienze bibliche ne faceva emergere ancor più le lacune. Urgeva una nuova traduzione dell'Antico Testamento, perché, a parte il Salterio, in Polonia da secoli non usciva una valida traduzione dei libri veterotestamentari[3]. Nonostante questa necessità però non appariva la traduzione intera della Bibbia. I biblisti polacchi si scoraggiavano dinnanzi ad un compito così immane ed alle enormi difficoltà che esso imponeva. Si resero subito conto della mancanza di traduttori esperti, soprattutto per quanto riguardava i libri scritti in ebraico. In questa situazione la svolta venne dell'edizione della famosa opera francese *La Bible de Jérusalem*. Dopo questo evento nell'abbazia di Tyniec è nata l'idea di fare anche in Polonia una cosa simile destinata alla fruizione di un vasto pubblico di fedeli. I lavori vennero affidati al Padre A. Jankowski che allora godeva di grande stima e fiducia per la sua competenza scientifica. Padre Agostino, rendendosi conto delle difficoltà di questa iniziativa e dell'enorme lavoro che l'avrebbe aspettato, invitò a collaborare tutti gli studiosi durante un convegno dei biblisti a Lublin (10.09.1958) e la redazione dell'opera fu offerta all'ambiente scientifico dell'Università Cattolica di Lublin. Questo appello è rimasto però senza risposta. Allora l'Abbazia di Tyniec decise di realizzare l'iniziativa con le sue energie, chiedendo collaborazione al maggior numero di specialisti. In sei mesi si completò tutto il collegio degli esperti: 40 traduttori, 12 membri del Comitato di recensione e 6 letterati incaricati della correzione letteraria delle traduzioni[4]. Occorre sottolineare il fatto che l'iniziativa della nuova traduzione raccolse il consenso dei biblisti polacchi, e così, già nel-

[1] Cf. A. Jankowski, *Jak powstała Biblia Tysiąclecia?*, „Biuletyn ekumeniczny" 4 (1972), p. 39.

[2] Si possono notare qui alcune traduzioni dei singoli libri biblici dell'Antico e del Nuovo Testamento, ad esempio le traduzioni di E. Dąbrowski e di S. Kowalski uscite dopo la seconda guerra mondiale. Dopo la Bibbia del Millennio sono uscite ancora le altre traduzioni: *Bibbia di Poznań* (1975), *Traduzione Ecumenica della Bibbia* (1997), *Bibbia di Praga* (1998), *Bibbia delle Edizioni Paoline* (2005).

[3] A dire la verità nell'anno 1956 fu stampato in polacco tutto l'Antico Testamento, però sempre in base alla traduzione latina di Wujek. Per le informazioni più approfondite sulle traduzioni della Bibbia in polacco cf. I. Kwilecka, *Staropolskie przekłady Biblii i ich związki z biblistyką europejską*, [in]: M. Kamińska, *Biblia a kultura Europy*, vol. II (Łódź 1992), p. 272ss.

[4] Senz'altro il numero notevole di traduttori e di membri del Comitato di recensione era il fatto positivo perché garantiva la conclusione di lavori entro breve tempo. Però la loro scelta non sempre era felice. Sin dall'inizio sorgevano dei dubbi circa la competenza scientifica e l'esperienza degli alcuni incaricati.

l'autunno dell'anno 1959 cominciarono ad arrivare a Tyniec le prime traduzioni. Intanto padre Jankowski condusse le trattative con la casa editrice «Pallottinum» che, malgrado un certo timore provocato da questo immane progetto, assunse la responsabilità di pubblicare la Bibbia. Il Comitato di redazione ha stabilito precise regole per la realizzazione dell'opera: ogni traduttore avrebbe dovuto, per la parte a lui spettante, seguire fedelmente i criteri fissati dall'Abbazia di Tyniec ed inviare là le traduzioni. A Tyniec il Comitato di redazione verificava che fossero stati rispetti i criteri stabiliti e poi mandava i testi tradotti dai singoli recensenti. Le traduzioni poi venivano riviste dal punto di vista letterario. Il Comitato di redazione controllava ancora una volta le correzioni fatte durante questa duplice verifica e poi le inviava ai singoli traduttori per un'ulteriore verifica. Dopo il rinvio all'Abbazia delle traduzioni già approvate dai traduttori, i redattori le rivedevano e poi le inviavano alla casa editrice. Secondo la regola principale di questo processo di redazione ogni singolo traduttore si assumeva la responsabilità della traduzione dei singoli libri biblici, liberando così il Comitato di redazione di ogni responsabilità[5]. Lo scopo principale di quest'iniziativa consisteva nell'offrire una traduzione fedelissima e letterariamente corretta espressa in un polacco moderno, comprensibile e bello[6].

Secondo le intenzioni tutto il progetto avrebbe dovuto concludersi entro due anni. In realtà questo periodo si prolungò e solo il 15.05.1963 iniziò il lavoro editoriale vero e proprio. Esso però ha rivelato le lacune abbastanza serie e troppi errori nelle traduzioni tanto da richiedere un'altra revisione di tutta l'opera da parte dei recensenti e degli stessi traduttori. Per queste correzioni necessitava altro tempo. Il 3.06.1965 tutto era pronto per la pubblicazione, i primi libri però furono stampati solo il 2.08.1965. Ancora prima di questa edizione l'Abbazia di Tyniec era pronta per un'altra edizione. Questa era arricchita dell'esperienza fatta in questi sei anni di preparazione, grazie anche alle tante recensioni arrivate da tutta la Polonia[7]. Attorno a quest'opera si è creato un clima molto favorevole e ciò incoraggiava l'impegno. In più giungevano diverse valutazioni positive anche

[5] Gli autori di varie recensioni uscite dopo la pubblicazione della Bibbia del Millennio spesso dimenticavano questo fatto. Loro davano colpa al Comitato di redazione non solo per le mancanze editoriali e redazionali, ma anche per gli errori di traduzione nei singoli testi biblici.

[6] Per questo motivo tutte le recensioni che chiamavano la Bibbia del Millennio solo «una nuova modernizzazione della vecchia traduzione» erano fuori luogo. Lo scopo dei redattori era proprio il contrario. Loro non volevano più solo perfezionare le traduzioni polacche già esistenti (ad es. la *Bibbia di Wujek*), ma per la prima volta tradurre l'intera Bibbia partendo dalle lingue originali.

[7] Le recensioni e le proposte che sono arrivate all'Abbazia erano assai diverse; alcune erano molto favorevoli e costruttive, altre piuttosto soggettive e non del tutto giustificate (Cf. E. Dąbrowski, *Nowy polski przekład Pisma Świętego z języków oryginalnych. Krytyczna ocena tzw. Biblii Tysiąclecia*, Londyn 1967. Gli ambienti scientifici e universitari accolsero questa Bibbia in un modo positivo. Cf. recensioni dei professori della KUL, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 1 (1967) p. 81-98; S. Mędala, *Biblia Tysiąclecia*, „Collectanea Theologica" 2 (1967) p. 82–96; M. Kossowska, *O Biblii Tysiąclecia*

da parte di molte Chiese protestanti[8] che aprivano la strada per una traduzione ecumenica della Bibbia, dato che le maggiori differenze tra queste Chiese non riguardano tanto il testo stesso quanto la sua interpretazione. Anche il decreto del Primate della Polonia (7.03.1966) che dava disposizioni circa l'uso della Bibbia del Millennio nella liturgia della Chiesa Cattolica veniva valutato positivamente. Da allora la Bibbia del Millennio è sempre stata sotto il patronato della Conferenza Episcopale Polacca[9], e in pratica, resta la traduzione ufficiale dei libri dell'Antico e del Nuovo Testamento in Polonia. Che fosse positivo anche il giudizio dei fedeli lo dimostra il fatto che ogni edizioni che usciva sul mercato veniva esaurita in pochi anni ed emergeva sempre la necessità di una nuova edizione (l'ultima, la quinta, è dell'anno 2000).

Come si può definire la Bibbia del Millennio? Secondo i redattori, che si ispirarono all'edizione francese della *Bible de Jérusalem*, avrebbe dovuto uscire una traduzione popolare dell'Antico e del Nuovo Testamento in un volume solo tradotto dalle lingue bibliche originali: dall'ebraico, aramaico e greco. Inoltre erano richieste le introduzioni ad ogni singolo libro e brevi commenti per i testi più difficili[10]. Questa edizione si rese necessaria per vari motivi, tra i quali va particolarmente sottolineato lo sviluppo delle scienze bibliche ed il vivo interesse per i testi biblici originali da parte degli studiosi e di un gran numero di fedeli. Confortati poi anche dall'approvazione della Santa Sede[11] uscivano nel mondo traduzioni sempre nuove dei testi biblici nelle lingue moderne. Mancando, all'epoca, in Polonia questo tipo di traduzione, la Bibbia del Millennio si proponeva di colmare questa lacuna e di rispondere alle attese dei fedeli. I biblisti polacchi fecero riferimento alle edizioni critiche ufficiali del testo biblico. Per i libri in ebraico ed aramaico all'edizione di R. Kittel, A. Alt e O. Eissfeldt della *Biblia Hebraica* (Stuttgart 1945) che si avvaleva già delle scoperte fatte a Qumran. Per i libri veterotestamentari in greco dai *Settanta* di A. Rahfls (Stuttgart 1943), per quanto concerneva i libri

słów kilkoro, „Novum" 1/2 (1969) p. 125-160; J. Schnayder, *Z problematyki przekładu biblijnego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 24 (1971) p. 161-187.

[8] Cf. A. Wantuła, *Uwagi o Biblii Tysiąclecia*, „Roczniki Teologiczne" 2 (1969) p. 125-160.

[9] Il 19.02.1976 la Conferenza Episcopale Polacca decise di sostituire nella terza edizione della Bibbia del Millennio il nome divino «Jahvè» con i termini: «Dio», «Signore» o «Signore Dio» più tradizionali e comprensivi in polacco. La parola «Jahvè» poteva essere mantenuta però nei passi biblici dove era necessario lasciare il nome divino nella sua forma originaria per salvare il proprio significato del testo ebraico e il suo contesto culturale e religioso (ad es. Es 3,14).

[10] I commenti a piè pagina della Bibbia del Millennio si limitano solo alle informazioni fondamentali. A parte queste, alla fine di volume si trova il dizionario di basilari concetti biblici, di nomi propri e di luoghi geografici.

[11] Cf. L'Enciclica di Pio XII *Divino afflante Spiritu* („Acta Apostolicae Sedis" 35 [1943] p. 309-310) come anche la risposta della Commissione Biblica del 22.08.1943 („Acta Apostolicae Sedis" 35 [1943] p. 270-271).

del Nuovo Testamento dal *Novum Testamentum Graece et Latine* redatto da A. Merk (Romae [7]1951). Su queste basi ed altre edizioni critiche uscì il nuovo testo polacco della Bibbia. Tutte le differenze nella traduzione rispetto alla Bibbia usata in precedenza, cioè la Bibbia di Wujek tradotta dalla Vulgata, sono state segnalate nelle note a piè pagina. Essendo la Bibbia del Millennio una versione popolare dei testi biblici, non è dotata di un vasto e preciso apparato critico che solitamente accompagna tutte le traduzioni filologiche e scientifiche. Informa però il lettore su tutti i passi dove il testo originario è stato modificato e propone varie soluzioni per la sua retta ricostruzione.

Per quanto riguarda la forma letteraria in lingua polacca, in ossequio alle direttive della Santa Sede che suggerivano di tradurre i testi biblici in un linguaggio moderno però anche bello dal punto di vista letterario, il Comitato della redazione decise «di lasciare consapevolmente, ma non senza un certo timore e rammarico, la traduzione antica e venerabile di Wujek, circa la terminologia e lo stile, mantenendo invece la sua caratteristica più importante, cioè la dignità del testo ispirato»[12]. Per questo motivo la Bibbia del Millennio in polacco non riproduce meccanicamente il linguaggio ebraico del tutto diverso da quello a cui siamo abituati, ma cerca di adattarlo alle esigenze della lingua polacca moderna. Allo stesso tempo però, per mantenere il clima del mondo biblico antico, in questa traduzione si è conservata la pronuncia primitiva della maggior parte dei nomi propri e dei luoghi geografici, escluso i casi, in cui esisteva già un equivalente in lingua polacca. Si è cercato anche di conservare l'autenticità di tutti i testi poetici sia dal punto di vista del metro ritmico, sia adoperando la divisione del testo in stichi, però sempre in conformità col testo originale ebraico e greco.

Volendo definire la Bibbia del Millennio fra le tante traduzioni bibliche possiamo dire, che si tratta di «una traduzione filologica di confessione»[13] essendo stata elaborata da un gruppo di studiosi appartenenti ad una sola e ben definita confessione. Questa traduzione si basa sulla precisa analisi scientifica che si concentra sull'aspetto filologico e esegetico del testo tradotto e cerca di salvare il suo carattere sacro, interpretandolo alla luce delle fondamentali verità teologiche della propria confessione, ovviamente senza modificare o forzare il messaggio originale del testo ispirato. Tutto questo doveva servire per creare una traduzione adatta per l'uso religioso e liturgico del testo biblico[14].

---

[12] Cf. A. Jankowski, *Z uwag wstępnych Kolegium Redakcyjnego do pierwszego wydania*, [in:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych* (Poznań–Warszawa 1965).

[13] Cf. J. Frankowski, *Biblia Tysiąclecia i problematyka dzisiejszych polskich przekładów Pisma Świętego*, „Znak" 27 (252/6; 1975), p. 714-715.

[14] Questo carattere dimostra il maggior numero di traduzioni moderne della Bibbia. In più, ci sono anche le traduzioni ecumeniche che divergono per il fatto che i loro redattori appartengono a più di una confessione. In queste opere si cerca sempre una variante di traduzione che soddisfa tutti,

Questo carattere specifico della Bibbia del Millennio veniva poi perfezionato continuamente nelle successive edizioni (1971, 1976, 1983, 2000). Venivano aggiornati sia la traduzione sia commenti inseriti per facilitarne la comprensione del testo. Già nella seconda edizione le introduzioni ai singoli libri, in particolare quelle al Nuovo Testamento, venivano perfezionate tenendo conto dei risultati delle ultime ricerche bibliche[15]. Sono state modificate le note a piè pagina, sopprimendone alcune e completandone altre. Tenendo conto di diverse recensioni fatte pervenire ai redattori si decise di tradurre di nuovo alcuni libri o in parte o totalmente (ad es. Geremia, Daniele ed il Salterio[16]). Le nuove correzioni venivano fatte sia dal Comitato di redazione dell'opera[17], sia dagli stessi traduttori che, salvo qualche eccezione, hanno introdotto un notevole numero di ritocchi e puntualizzazioni. Gli autori preoccupandosi della trasmissione autentica degli scritti biblici gli autori hanno anche modificato la terminologia in lingua polacca. Risultava così uno stile sempre più omogeneo di tutta l'opera una cosa importante e non facile, se si prende in considerazione il numero notevole di traduttori. Nelle successive edizioni aumentava anche il numero dei membri del Comitato di redazione scientifica dell'opera e ciò garantiva anche una maggior credibilità alle traduzioni. Le innovazioni introdotte nell'ultima edizione, la quinta, sono un'ulteriore dimostrazione di questo continuo processo di perfezionamento. Anche in questa furono redatte di nuovo alcune parti nell'introduzione dell'intera Bibbia e dei suoi singoli libri tendendo conto degli ultimi risultati delle ricerche bibliche. Vennero inserite anche le indicazioni dei testi paralleli che aiutano a comprendere meglio il messaggio

e se tale non esiste, nelle note a piè pagina vanno puntualizzate le differenze e le soluzioni che vanno bene per le singole confessioni. Esistono anche le traduzioni scientifiche che interpretano la Bibbia come documento storico e insistono sull'esattezza filologica della traduzione. Tutti i commenti dentro questo tipo di opera hanno il carattere esclusivamente filologico e sottolineano l'aspetto linguistico ed esegetico del testo tradotto. Infine esistono anche le traduzioni poetiche della Bibbia che puntano sulla bellezza letteraria della traduzione e spesso interpretano il testo originale in modo libero, ogni tanto poco giustificato dal punto di vista filologico. Queste traduzioni adoperano spesso il linguaggio religioso-biblico tutto nuovo. Cf. C. Buzzetti, *La parola tradotta. Aspetti linguistici, ermeneutici e teologici della traduzione della Sacra Scrittura*, Brescia 1973, p. 30-71, 157-171, 273-300.

[15] I redattori hanno preso in considerazione le ultime ricerche nel campo dell'archeologia, della storia biblica, della critica testuale, della filologia e dell'esegesi biblica, come anche le pubblicazioni della Santa Sede e le diverse traduzioni della Bibbia nelle lingue moderne.

[16] La traduzione del Salterio nella nuova edizione non si poggiava più sul testo latino, come avvenne ad esempio nella prima edizione della Bibbia del Millennio, ma sul testo originale in ebraico nell'ultima edizione critica dell'anno 1969: *Liber Psalmorum* (*Biblia Hebraica Stuttgartensia*). Gli traduttori fecero riferimento alle edizioni critiche ufficiali del testo bilico anche per le traduzioni del Nuovo Testamento: *Novum Testamentum* redatto da A. Merk (Romae ^{9}1964) e *The Greek New Testament* redatto da A. Aland, M. Black, B. Metzger (London 1966).

[17] La seconda edizione della Bibbia del Millennio fu redatta gia dal Comitato più numeroso. Da quel momento con Padre Jankowski collaboravano: K. Romaniuk e L. Stachowiak, noti in tutta la Polonia per la loro competenza scientifica.

del testo. Furono riviste poi alcune traduzioni in passi particolarmente delicati, soprattutto nei testi ebraici. In questa edizione non ci sono molti riferimenti alla versione dei LXX, come nelle precedenti edizioni, ma nella maggior parte dei casi dubbi i traduttori hanno seguito il testo ebraico. Le diverse versioni dei LXX sono state messe in calce nelle note a piè pagina. Inoltre, grazie al lavoro scrupoloso dei recensenti, è stato ulteriormente perfezionato lo stile in lingua polacca. Questa è la situazione della Bibbia del Millennio dal punto di vista dei traduttori e redattori. Ora cercheremo di guardare questa opera con l'occhio dei suoi recensenti, cioè con maggior criticismo.

2. LA VALUTAZIONE ESSENZIALE E FORMALE DELLA BIBBIA DEL MILLENNIO

I primi volumi della Bibbia sono usciti nell'agosto del 1965. Il titolo originale *Bibbia di Tyniec* fu modificato in *Bibbia del Millennio* a motivo del millenario del battesimo della Polonia. Fin dall'inizio gli autori di quest'opera erano ben consapevoli sia del suo carattere provvisorio sia e del numero notevole di imperfezioni ed errori nella traduzione e nella redazione. Si può ben affermare che la Bibbia del Millennio rispecchiava le condizioni della biblistica polacca dell'epoca: da una parte c'era un gran entusiasmo e una gran voglia di fare, dall'altra una notevole fragilità scientifica e una grande mancanza di esperienza. L'accoglienza di una nuova traduzione della Bibbia in un ambiente in cui da decenni o da secoli si seguivano traduzioni antiche (Bibbia di Wujek /1599/, Bibbia di Danzica /1632/) non era certamente facile. Così è successo anche questa volta. Nonostante la Bibbia del Millennio, già dalla sua prima edizione, superasse le precedenti traduzioni quasi su tutti i punti di vista, la sua apparizione suscitò molte emozioni ed altrettante discussioni e controversie. I cattolici polacchi si erano abituati alla Bibbia di Wujek considerata una sorta di monumento letterario in lingua polacca e una preziosa eredita degli antenati[18], ma avvertivano anche che questa traduzione era sempre meno comprensibile[19]. La lingua polacca, come del resto tutte le lingue, era in continua evoluzione. Molte espressioni antiche non si usavano più nel linguaggio corrente, mentre altre mutavano di significato; anche l'ortografia e le forme grammaticali non erano più aggiornate. Occorreva dunque una traduzione che proponesse il messaggio in modo fedele al testo originario, ma in una forma chiara e comprensibile ad un lettore moderno. Dovevano essere abbandonate le espressioni arcaiche profondamente radicate nell'antico linguaggio polacco che

[18] Cf. W. Szczepański, *Przedmowa*, [in:] *Cztery Ewangelie*, Kraków 1917; P. Binek, *O współczesnych polskich przekładach biblijnych świadomie nawiązujących do tradycyjnego stylu biblijnego*, [in:] red. E. Woźniak, *Inspiracje chrześcijańskie w kulturze Europy*, Łódź 2000, p. 212.

[19] Cf. S. Kowalski, *Przedmowa*, [in:] *Pismo Święte Nowego Testamentu*, Warszawa 1957.

permanevano nelle traduzioni della Bibbia ed essere sostituite con terminologia e sintassi moderne[20]. La Bibbia del Millennio rappresentava la soluzione. È riuscita? Ha risposto alle aspettative religiose dei fedeli e alle esigenze scientifiche indispensabili per questo tipo di pubblicazioni?

Da subito riscontrò maggiori favori rispetto alle precedenti traduzioni perché c'era una grande attesa e se ne avvertiva la necessità. Quasi tutti l'accolsero e la valutarono positivamente. Pur essendo la sesta traduzione della Bibbia in polacco, per la prima volta non furono seguite le traduzioni già esistenti, ma le lingue bibliche originarie e questo costituiva un grande pregio. La Bibbia del Millennio ha tracciato dunque una pista nuova nel campo delle traduzioni bibliche in Polonia. Il suo linguaggio era chiaro, comprensibile, coretto e moderno e, in molti passi, anche molto bello[21]. E questo era un altro pregio.

Tuttavia, specialmente nelle prime edizioni, c'erano anche mancanze ed ombre, che ora cercheremo di evidenziare. Ovviamente, in questa presentazione lo possiamo fare solo in maniera molto breve e sintetica e lo faremo seguendo la recensione più critica della Bibbia del Millennio apparsa subito dopo la sua pubblicazione e fatta da un biblista molto noto e stimato in Polonia, Padre E. Dąbrowski. La sua già nota valutazione, secondo la quale questa traduzione non offriva la Bibbia del Millennio, ma quella dai mille errori sostanziali, formali e linguistici[22], obiettivamente è ritenuta come soggettiva ed esageratamente negativa, anche se alcune sue osservazioni sono sicuramente valide e giustificate. In particolare, questo biblista ha severamente criticato l'incompetenza dei traduttori[23] e la scarsa esperienza del Comitato di redazione che hanno secondo lui causato molti errori nell'opera. A suo parere alcuni testi non sono stati ben compresi e conseguentemente tradotti in modo sbagliato, incompleto e con un linguaggio improprio. Bisogna onestamente riconoscere che alcuni traduttori non avevano molta competenza, per cui le loro traduzioni rispecchiavano più altre traduzioni moderne che il testo originario. Lo stesso si può dire anche di alcuni membri del gruppo dei recensenti. Anche qui, almeno in alcuni casi, la competenza e l'esperienza dei recensenti, lasciava un po' a desiderare. Senza entrare in particolari dobbiamo riconoscere che, almeno in

[20] Cf. *Od Tłumaczy Nowego Testamentu*, [in:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, Poznań 1998.

[21] Cf. A. Wantuła, *Uwagi o Biblii Tysiąclecia*…, p. 159; M. Kossowska, *O Biblii Tysiąclecia*…, p. 67.

[22] Cf. E. Dąbrowski, *Nowy polski przekład Pisma Świętego*…, p. 58.

[23] E. Dąbrowski ha criticato sopratutto la qualità delle traduzioni dall'ebraico. A suo parere esse non corrispondevano al testo originario, ma rispecchiavano la traduzione della *Bible de Jérusalem*, mentre nel caso del Salterio dipendevano direttamente dalla traduzione latina del 1945. Secondo lui la nuova traduzione in un modo sbagliato riferisce alcuni salmi direttamente al Cristo invece al Messia, ciò deforma il loro significato originario (si tratta dei titoli nella Bibbia del Millennio assegnati ai Salmi 2 e 110).

parte, la critica di padre Dąbrowski era giustificata e sicuramente costruttiva. Voleva sottolineare che la traduzione della Bibbia rappresentava un impegno molto serio e la sua realizzazione non dipendeva solo dalla buona volontà, ma richiedeva una preparazione adeguata e un'organizzazione di lavoro competente e metodologicamente corretta.

Fortunatamente questo orientamento ha trovato un riscontro nel lavoro del Comitato che doveva preparare le successive edizioni della Bibbia del Millennio, perciò la sua valutazione globale non può che essere positiva. Il maggior numero di modifiche e cambiamenti riguardava ovviamente la seconda edizione[24], ma anche quelle fatte prima della terza edizione non erano poche (il loro elenco riempiva 90 pagine). Questo dimostra la serietà e la competenza dei traduttori e dei revisori dell'opera. Si può dire che la terza edizione è tuttora valida, perché per la quarta si trattava solo di una ristampa, e per quanto riguarda gli interventi redazionali fatti all'interno della quinta si riferiscono, in pochi casi, solo alla traduzione di espressioni più difficili e delicate. Come loro obiettivo primario si preoccupavano principalmente di perfezionare la forma nel tradurre la lingua polacca. In sintesi possiamo affermare che le modifiche fatte durante le successive edizioni della Bibbia[25] riguardavano principalmente gli aspetti letterari e redazionali di quest'opera. Innanzitutto si trattava di togliere tutti gli errori che offuscavano la veridicità della traduzione. Questo genere di errori riguardava solo le prime edizioni, ma a partire dalla terza, salvo in qualche caso, le correzioni di questo tipo non appaiono più. Le ulteriori modifiche si riferiscono alla forma del linguaggio in cui sono stati tradotti i libri biblici, cioè la lingua polacca che richiedeva una continua correzione a livello della morfologia, dell'ortografia, dello stile e delle sintassi[26]. Questo si rendeva particolarmente necessario nella seconda edizione, qualche modifica pure nella terza ed un po' meno nella quinta edizione. Per quanto concerne la correzione degli interventi redazionali, bisogna sottolineare l'assesto successivo dei commenti e delle note a piè pagina, cioè le verifiche del loro numero e del contenuto ed anche delle modifiche dei titoli e dei sottotitoli inseriti dai redattori dentro il testo biblico per renderlo più leggibile e chiaro[27]. Questi titoli nelle edizioni precedenti non erano sempre esatti e precisi.

Tutte le modifiche fin qui segnalate dimostrano che la Bibbia del Millennio è un'opera che si sta sviluppando e perfezionando sempre di più. Ogni successiva

[24] Per un'analisi precisa e dettagliata di questo tipo di correzioni, cf. J. Schnayder, *Z problematyki przekładu biblijnego*…, p. 163-186.

[25] Cf. J. Chmiel, *Textus receptus współczesnej Biblii polskiej. O trzecim wydaniu Biblii Tysiąclecia*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 34 z. 5 (1981) p. 276-278; S. Mędala, *Biblia Tysiąclecia*…, p. 82-96.

[26] Cf. J. Schnayder, *Z problematyki przekładu biblijnego*…, p. 174-182.

[27] Cf. Z. Ziółkowski, *O nowej Biblii Tysiąclecia*, „Życie i Myśl" 23 z. 3 (1973) p. 133-134.

edizione, quindi, non segna la fine, ma solo una tappa di un lungo processo che sicuramente continuerà anche in futuro. Indubbiamente questa Bibbia, come del resto ogni grande opera letteraria, contiene ombre e difetti (alcuni sono presenti anche nell'ultima edizione), ma questo non basta per squalificarla. A parte alcuni passi poco chiari e dubbi ci sono anche libri tradotti in modo perfetto e competente, ed il loro numero aumenta sempre più nelle nuove edizioni. Anche il linguaggio in cui sono stati tradotti i libri biblici, malgrado alcune espressioni e frasi inesatte e poco chiare, già nella prima edizione appariva più comprensibile di quello delle traduzioni precedenti[28]. La più perfetta tra di loro, la Bibbia di Wujek, che si appoggiava sulle traduzioni della Vulgata, in molti casi era poco comprensibile e chiara. In questo contesto la Bibbia del Millennio, malgrado i difetti e gli errori iniziali, ha risolto molti problemi in questo campo e col tempo è diventata uno dei grandi successi della biblistica polacca. Ovviamente in questo campo il lavoro non è finito. Nella prospettiva di una nuova edizione vale la pena pensare alla revisione del contenuto delle introduzioni dei singoli libri per renderle conformi ai recenti risultati delle ricerche bibliche. Si potrebbe anche migliorare la collocazione, il contenuto e la forma di alcuni titoli e sottotitoli inseriti nel testo ispirato. Rimane poi aperta la questione della traduzione di alcuni passi delicati e difficili, con i quali restano difficoltà non solo per tutte le edizioni precedenti della Bibbia del Millennio, ma anche per la biblistica mondiale.

Ricapitolando questa breve valutazione critica dell'opera di cui ricorre quest'anno il quarantennio, occorre ribadire che il quadro è molto positivo. Bisogna ringraziare ancora Padre A. Jankowski ed il Comitato di redazione per il loro coraggio, la competenza e la perseveranza nella realizzazione di questo progetto. Ovviamente la Bibbia del Millennio non offre una traduzione ideale (la perfezione in questo campo non esiste), è però una delle traduzioni più adoperate in Polonia che migliora di edizione in edizione. Tra le altre opere di questo genere essa è diventata una specie di *textus receptus* usato sia nell'insegnamento della Chiesa, sia nella maggior parte delle analisi bibliche.

3. LE ASPETTATIVE NEL CAMPO DELLE TRADUZIONI MODERNE DI TESTI BIBLICI

Alla luce delle precedenti osservazioni, soffermiamoci ancora un attimo sulle esigenze poste oggi ai biblisti dalla questione della traduzione dei testi biblici. Molti di noi si occupano professionalmente della lettura e dell'interpretazione della Bibbia, e per questo ci serviamo spesso delle nostre traduzioni di singoli libri

[28] Si può parlare grazie alla Bibbia del Millennio della nascita di uno stile biblico polacco che è una forma del linguaggio religioso usato soprattutto per le traduzioni dei testi biblici, cf. D. Bieńkowska, *Polski styl biblijny*, Łódź 2002, p. 12-13.

o di quelle fatte da altri. Alcuni di noi collaboravano, o tuttora collaborano, alle traduzioni già pubblicate o a quelle che usciranno fra poco, poiché il lavoro in questo campo non sarà mai finito. Sicuramente, la nuova traduzione della Bibbia non rientra tra i compiti più importanti dell'odierna biblistica polacca, tuttavia l'interesse da parte dei lettori per le questioni bibliche, che speriamo con il tempo diventerà ancora più vivo, postulerà certamente un'altra traduzione che in modo ancor più chiaro e comprensibile proporrà la Parola del Signore. Che cosa ci si aspetta oggi dalla traduzione della Bibbia? Quali sono i criteri che bisogna seguire per realizzare in modo competente questo compito?

La prima cosa da porre in evidenza è la grande utilità di questo tipo di ricerca. Infatti, anche se esistono già delle traduzioni valide e generalmente usate è necessario lavorare in questo campo. Ogni nuova traduzione è una prova, un tentativo che ha una propria caratteristica, una propria particolarità, un proprio valore. Oggigiorno in Polonia, proprio grazie in gran parte alla Bibbia del Millennio, si è creato un certo stile di traduzione che mette al centro dell'attenzione la precisione e la correttezza filologica. Ovviamente, ogni successiva traduzione di questo tipo potrà essere sempre più perfetta, ma quest'esattezza riguarderà solo i dettagli, mentre il concetto dell'intera opera rimarrà sempre uguale. Oggi dunque si potrebbe pensare non più solo ad una traduzione che si limita esclusivamente all'esattezza filologica ed alla precisione esegetica che, pur rimanendo la sostanza delle analisi bibliche, negli ultimi anni sembrano appesantire troppo le ricerche degli scienziati, ma di dedicare anche più spazio alla questione del clima, dello spirito dei testi biblici e della caratteristica degli ambienti in cui sono stati creati.

Ovviamente, questo tipo di traduzioni richiede anche una nuova metodologia nell'organizzazione del lavoro e dei nuovi criteri quali ad esempio la concisione, la vivacità, lo stile di parlare pittoresco e più libero, etc. il tutto espresso con un linguaggio biblico comprensibile a tutti. Questo tipo di traduzione non consisterebbe nella traduzione meccanica parola dopo parola, né nella riproposizione dello stile e della sintassi del testo originale, ma nella cura di tradurre fedelmente i concetti, i pensieri e le strutture di una lingua arcaica con gli equivalenti sintattici della lingua moderna. Si tratterebbe di vedere una cellula più piccola di traduzione non nella parola, ma nel versetto. Il traduttore quindi dovrebbe cercare degli equivalenti linguistici non a livello di singole parole, ma di frasi o addirittura di passi interi del testo.

Per la realizzazione di tale compito è ovviamente necessaria una squadra di specialisti competenti, e questa è la seconda regola che dovrebbe essere ricordata dagli odierni biblisti. Negli ultimi decenni le scienze bibliche si sono sviluppate in maniera strepitosa, perciò oggi è diventato quasi impossibile arrivare da soli ad una traduzione valida[29]. Oggi è necessaria la collaborazione e l'unità

[29] Cf. E. Nida, C. Taber, *Theory and Practice of Translation*, London–Leiden 1969, p. 151-164.

degli studiosi. A questo punto, sarebbe da prendere seriamente in considerazione un tentativo di creare dei gruppi specialistici nei vari settori delle scienze bibliche, con competenze ed esperienze tali da assicurare un alto livello di ricerca in ogni campo dell'analisi biblica. Come sia attuale e necessaria questa proposta lo dimostra il fatto che non molto purtroppo è cambiato dai tempi di padre A. Jankowski, che ebbe notevoli problemi nell'organizzazione e nel coordinamento del lavoro nelle prime edizioni della sua opera. L'individualismo che regna nei circoli dei biblisti in Polonia e la mancanza di contatti e di proficue collaborazioni che aiuterebbero a scambiare le proprie esperienze diventano spesso ostacoli insuperabili nella realizzazione di molte iniziative. Oggi ci troviamo in una situazione assai più favorevole rispetto a quella di quarant'anni fa. Gli studiosi polacchi riuniti nell'Associazione dei Biblisti Polacchi oppure intorno ai grandi centri universitari del paese creano un potenziale scientifico molto maggiore rispetto a quello degli anni sessanta. Basterebbe solo maggiore buona volontà ed unità per progettare e realizzare nuove iniziative e nuove opere.

Nella prospettiva di una nuova eventuale traduzione della Bibbia, diventa indispensabile una squadra di traduttori e di recensenti capaci di collaborare in armonia. Solo questa potrebbe garantire la competenza scientifica, la coerenza letteraria e la veridicità della traduzione. Tale gruppo degli studiosi sarebbe capace di assicurare all'opera anche il giusto equilibrio tra l'unicità (intesa come omogeneità terminologica e teologica all'interno dell'opera) e la varietà (intesa come conservazione, per quanto sia possibile, delle caratteristiche originali del linguaggio, del contesto e del clima dei singoli libri).

Questi sono ovviamente i criteri generali che vanno completati da una serie di regole più precise, tra le quali la prima è quella di salvare il carattere specifico e l'antichità dei testi da cui si parte. Le particolarità delle tradizioni bibliche fanno sì che spesso le loro traduzioni adeguate creino notevoli difficoltà. Bisogna dunque prendere in considerazione in questo tipo di lavoro la vecchia regola secondo la quale il traduttore rimarrà in qualche modo il traditore dell'opera, perché sarà sempre costretto ad allontanarsi almeno in parte dalla fedeltà al testo. Il testo stesso non è però oggi l'unico rivale del traduttore. Tale si dimostrerà sicuramente anche l'ambiente dei destinatari e dei recensori della traduzione. Nonostante ciò, i biblisti odierni dovrebbero intraprendere continuamente nuove iniziative in questo campo, affinché la Chiesa possa annunciare sempre la parola di Dio. Essa invece prima di essere accolta deve essere compresa ed espressa in un modo giusto, semplice e chiaro. Ciò non è frutto solamente di una valida traduzione. Le introduzioni ed i commenti al testo tradotto avranno sempre un ruolo molto importante e potranno aiutare a comprendere il messaggio biblico se saranno brevi ma densi di contenuti. In questo settore potrebbe essere utile anche un valido dizionario biblico alla fine del libro, con i più importanti concetti teologici. Questi strumenti

aiuteranno ad esprimere tutto ciò che la moderna traduzione non riesce a comunicare per le difficoltà nella spiegazione adeguata del linguaggio arcaico dei testi biblici. La traduzione ideale sarebbe quella che si poggia sulle solide basi della scienza, ma che riesce anche ad esprimere il risultato di queste analisi filologiche in un linguaggio moderno ed accessibile a tutti. Questo linguaggio dovrebbe prendere in considerazione la sensibilità dell'uomo moderno e il contesto pastorale della proclamazione pubblica della Parola, perché la stragrande maggioranza dei destinatari odierni della Bibbia entra purtroppo in contatto con essa solo tramite la lettura comunitaria durante le celebrazioni liturgiche.

Parlando delle basi scientifiche (filologiche) della traduzione, bisogna osservare che per ottenere una soddisfacente fedeltà al testo base non basta più limitarsi solo allo studio delle edizioni critiche dei libri biblici nelle loro lingue originarie e delle più famose traduzioni antiche. Bisogna anche prendere in considerazione i risultati delle varie discipline moderne, che hanno approfondito molto di più le tematiche della parola e della sua trasmissione rispetto agli traduttori antichi[30]. Il traduttore moderno deve quindi in qualche modo essere anche un commentatore del testo che traduce, svolgendo però questo ruolo con estrema cautela, per non offuscare il messaggio originale dei testi biblici con il numero troppo elevato delle informazioni e delle proposte sulla ricostruzione ed interpretazione delle tradizioni bibliche. Egli deve scoprire lo stile del testo che traduce, senza il quale la sua traduzione corrisponderà solo in parte alla fonte originale. Poiché per tradurre bene la Bibbia non basta conoscere il significato e la logica del testo, ci vuole anche una certa sensibilità ed il contatto quasi famigliare con i concreti libri biblici[31]. Solo in questo modo sarà possibile una traduzione coerente che conservi lo spirito del testo tradotto. Percorrere questo cammino non è per nulla semplice, per questo i traduttori inesperti possono sbagliarsi facilmente. Una volta i LXX con la loro lettura spirituale e teologica hanno in parte spogliato il testo ebraico della sua irripetibile forza espressiva[32]. Oggi la nostra mentalità occidentale ci obbliga quasi a tradurre ogni parola biblica con i nostri concetti moderni, spesso molto astratti, privando le parole ebraiche del loro senso primitivo. Bisogna dunque stare attenti a non produrre troppe traduzioni, tutte diverse una dall'altra, anche se in questa direzione spinge l'odierno sviluppo della filologia, della storia e dell'archeologia biblica. Bisogna dunque stare attenti a non spegnere la fiamma del testo originale con la scienza moderna, ma salvarne il suo carattere arcaico in un modo ripensato,

[30] Su questo argomento sono uscite molte pubblicazioni, ad es. W. Wonderly, *Bible Translations for Popular Use*, New York 1968; E. Nida, C. Taber, *Theory and Practice of Translation*, London-Leiden 1969.

[31] Cf. L. Alonso Schökel, *La parola ispirata*, Brescia 1967, p. 266.

[32] Cf. A. Jankowski, *Z problematyki współczesnego przekładu Pisma Świętego. Zasady – doświadczenia – perspektywy*, „Studia Gnesnensia" 1 (1975) p. 323.

per lasciare al lettore moderno la possibilità di entrare nel mondo straordinario e del tutto nuovo da cui provengono le tradizioni sacre[33].

Come deve essere dunque la traduzione odierna? Sicuramente deve conciliare il suo carattere scientifico con l'accessibilità per essere comprensibile anche a quelli che non posseggono una preparazione adeguata. Si possono conciliare queste due posizioni? Senz'altro bisogna provare. In questo consiste il ruolo dei traduttori moderni. Da un lato la traduzione deve essere rigorosamente fedele e competente, poiché si tratta della Parola di Dio, da l'altro invece deve essere chiara anche per tutti quelli che non conoscono gli argomenti dell'introduzione e dell'esegesi biblica. Nessuna di queste due posizioni può prevalere sull'altra né diventare autonoma, altrimenti deformerà l'idea della traduzione. In base a questo equilibrio va risolto anche il problema dell'omogeneità della traduzione. Trasmettere il senso teologico di ogni parola tradotta è senz'altro una cosa di primaria importanza, però è un compito assai difficile. Spesso il traduttore fatica a trovare un equivalente esatto nella sua lingua, perciò molte volte racchiude tutto dentro le virgolette, o rimanda il lettore alla nota a piè pagina, oppure ad un dizionario teologico. Questo problema riguarda anche l'unicità all'interno dell'opera, cioè la necessità di tradurre gli stessi concetti o le stesse espressioni sempre nella medesima maniera. Sicuramente questa regola salva in molti casi da un caos terminologico e rafforza notevolmente la veridicità della traduzione, rendendola però alcune volte anche molto monotona. Perciò si potrebbe provare ogni tanto, ovviamente senza danneggiare il messaggio originario del testo, a non copiare meccanicamente quelle espressioni bibliche che sono ripetitive e monotone, ma a cercare dei sinonimi equivalenti che rendano la traduzione molto più ricca e più bella dal punto di vista letterario. Dalla traduzione moderna bisognerebbe escludere tutte quelle espressioni e quei concetti arcaici illeggibili per il lettore odierno, come anche le parole che sono troppo confidenziali, comuni o volgari. Lo stesso riguarda anche i termini troppo tecnici od eruditi. Questa terminologia genera di solito emozioni inutili oppure noia e stanchezza per la mancata comprensione del testo. Naturalmente, anche in questo caso occorre agire con cautela, poiché questi criteri applicati troppo alla lettera possono uccidere lo spirito delle tradizioni originarie e privarle della forza espressiva che è così caratteristica nei testi biblici. Alla fine ci rimane l'ultimo, pur sempre attuale criterio per i traduttori: in tutte le questioni contese dopo aver esaurito tutte le soluzioni pacifiche offerte da un'armoniosa collaborazione di biblisti (linguisti) e letterati (stilisti), l'ultima parola appartiene ai biblisti.

[33] Nelle traduzioni si possono ad es. mantenere i nomi propri o gli altri concetti tipici della Bibbia ebraica e greca. Essi rimarranno comprensibili se saranno accompagnati dai commenti appropriati. In questo modo si potrebbero salvare anche la pronuncia e il clima originale del testo arcaico, cf. E. Breza, *Odmiana nazw własnych w Nowym Testamencie Biblii Wujka i Biblii Tysiąclecia*, [in:] M. Kamińska, *Biblia a kultura Europy*, vol. I , Łódź 1992, p. 152–156.

Così, in base all'esperienza vincolata alle successive edizioni della Bibbia del Millennio, si potrebbe presentare una visione teoretica della traduzione odierna dei testi biblici nelle lingue moderne. Ovviamente, questo è solo un assaggio di un argomento assai più vasto e complesso, che tuttavia ci pare sufficiente per convincere tutti della grande importanza di questo settore di ricerche bibliche e per incoraggiare una partecipazione più viva e sentita in questi lavori.

Ewa J. Jezierska OSU,
Pontifical Faculty of Theology in Wrocław

POLISH TRANSLATIONS OF THE BIBLE AND INCLUSIVE LANGUAGE. CHARACTERISTICS OF THE POLISH BIBLICAL STYLE AND INCLUSIVE LANGUAGE

After the first translations of Psalms into Polish ("Psalter of Puławy" – 13th century, "Floriański Psalter" – 14th century, "Psalter of Krakow"), there appeared during the 15th and 16th centuries four complete translations of the Bible. These were: "The Bible of Leopolita", "The Bible of Brześć", "The Bible of Szymon Budny" and "The Bible of Fr. Jakub Wujek". Not until the second part of the 20th century did the following complete Polish translations of the Bible appear: "The Bible of the Millennium", "The Bible of Poznań", "The Bible of the British Bible Society", "The Bible of KUL", "The Bible in the translation of Fr. Kazimierz Romaniuk". In 1994, we were given the interlinear translation of the New Testament. Studies of biblical books also appeared: the so called "Bible of Lublin", the "paulińska" translation of the New Testament and Psalms (in Częstochowa), and the ecumenical translation of the New Testament. We are currently waiting for the ecumenical translation of the Old Testament as well. In addition, we can mention that after 1945 there were a few translations of the New Testament from the Greek text. These were the following: two made by Fr. Eugeniusz Dąbrowski, one by Fr. Seweryn Kowalski and one by Fr. Marian Wolniewicz. It is important to point out that, in the panorama of the Polish translations of the books of the Bible, there are also translations of Psalms (critical and popular, e.g. made by Czesław Miłosz and Roman Brandstaetter), and several other biblical books, especially of the Gospels (e.g. Anna Świderkówna's translation). The year 1965 is considered a turning-point of the Polish translations of the Holy Scripture. This is the end of the use of "The Bible of Fr. Jakub Wujek". For 366 years, Wujek's Bible had been almost the "canonical" text of the Holy Scripture for Polish Catholics[1].

The style of the Polish biblical translations helps to establish three periods in the history of the Polish translations of Sacred Scripture (in the history of the development of the Polish biblical style). The first is the medieval period or the

[1] Cfr. S. Koziara, *Uwagi o języku polskich przekładów ewangelii*, [in:] *Język – Teoria – Dydaktyka*, Rzeszów 1999, p. 105.

period of the Old Polish translations (from the 14th century to the middle of the 16th century). The second period lasts from the time of the Fr. Jakub Wujek's translation to the first half of the 20th century. The third period is the present one (starting from the middle of the 20th century). The biblical style of the translations is the basic reason for these divisions. In this context, we can ask what is the Polish biblical style and its characterization and specificity.

1. THE DEFINITION OF THE POLISH BIBLICAL LANGUAGE (STYLE)

The Polish biblical language (style) is one of the variants of the Polish religious language (style) which belongs to the functional variant of the Polish national language. The Polish biblical language acts as a code or a pattern in the consciousness of the users of the Bible. This language is built from a variety of specific linguistic and stylistic features repeated in particular translations of Scripture and bears close relationship to the original biblical language[2]. At present, there are many different research centers in which Polish philologists work on the contemporary translations of the Holy Scripture. Among these centers, we can mention especially the Department of the History of Polish Language at the University of Łódź.

2. SOURCES OF THE LINGUISTIC DIFFERENCES (THE DIFFERENCES OF STYLE) OF THE POLISH BIBLICAL TRANSLATIONS

The sources of the linguistic differences in translations of the Bible into Polish can be discovered in the texts from which these translations are made. In the Old Polish period, the basic biblical text for translations was the Latin Vulgate and many times Czech (e. g. the so called Bible of Queen Zofia is the translation from Latin by means of the Czech translation).

In the 16th century (the second period of the Polish biblical style), the choices of the translated text depended on the denomination. For example, Szymon Budny together with other coauthors, had translated the Bible from Hebrew and Greek. The title of this Bible had an explanation: "The Bible That Is the Books of the Old and New Covenants, Translated Once More from Hebrew, Greek and Latin into Polish". Stanisław Muszyński had translated the New Testament from Greek (1551). In the translation of "The Bible of Brześć" (1563), "The New Testament of Czechowicz" (1577) and "The Bible of Gdańsk" Greek was used likewise. Yet, Catholics were using the Latin Vulgate. For instance, Fr. Jakub Wujek, following the tradition of the Catholic Church and to dissociate himself from a non-catholic

[2] D. Bieńkowska, *Polski styl biblijny*, Łódź 2002, p. 13.

environment, based his translation on the Latin Vulgate (Louvain edition from 1574 which he compared with "The Clementine Vulgate Bible" from 1592)[3]. Fr. Wujek used Hebrew and Greek texts of the Bible as well. The title of "The Wujek Bible" had the following explanatory subtitle: "The Bible That is the Books of the Old and New Testaments According to the Old Latin Translation, Accepted in the Catholic Church, Once More Diligently Translated into Polish with the Addition of the Jewish and Greek Texts, and with the Catholic Explanation of the Difficult Places to the Defense of the Holy Catholic Faith Against Heretics of These Times, by Jakub Wujek de Wągrowiec SJ, Krakow at Łazarz's Printing-office, 1599"[4].

Contemporary editions of the Bible are translated from the original languages (Hebrew and Greek). This is a professional requirement for translations, which already had been stressed in the encyclical letter "Divino Afflante Spiritu" (1943). In the Polish Catholic translations, a tradition of translating the Bible from the Latin Vulgate was changed, finally, with the edition of "The Bible of the Millennium" in the year 1965[5].

3. A METHOD OF TRANSLATION OF THE BIBLICAL TEXT

The Polish versions of the biblical text are diverse, not only because of their relationship to the different periods of the biblical style, but also, because of the method which is used for the translation. The Polish Catholic medieval translations are characterized by the method *verbum de verbo*. The translations of this period are literal ones. The one exception of this rule is Walenty Wrobel's "Żołdarz". Among non-catholic translations of the Scripture "The Budny Bible" is translated using the *verbum de verbo* method, whereas "The Brzeska Bible" takes into consideration the sense of the text and faithfulness to the translated ideas.

An example of the literal Catholic translation is "The Wujek Bible". Fr. Jakub Wujek, taking a better understanding of the Scripture into account, was trying to combine the *verbum de verbo* method with the idea of adjusting the text to the mentality of the reader. In the introduction to the Psalter he wrote: "First of all I was trying to translate *Vulgatam Psalmorum editionem* (…) word for word from Latin to Polish most faithfully and properly, and, if it were possible, most clearly. I know that this kind of translation of the Scripture is praised by St. Agustine and others, *quae sit verbum tenacior, cum perspicuitate sententiae,* that is, that which is literal, but which allows the comprehension of the sense and phrase. Because if translating word for word you do not have a clear sense, then it becomes necessary to depart from the literal translation to benefit the sense". We have to emphasize

[3] *Ibidem*, p. 26.

[4] *Ibidem*, p. 9.

[5] *Ibidem*, p. 27.

that the Polish language of Wujek's translation represented the so called "high style", because, according to the translator, only this variety of style of Polish was capable of expressing the text of the Bible and was suitable for the dignity of Scripture[6].

Contemporary translations use different methods of translation and represent various ways of reference to the source material. In principle, the Polish biblical scholars continue either the philological tradition or, more rarely, literary traditions. Compared to old and middle Polish translations the technique has changed. In our times, the rule of *verbum de verbo* is replaced by faithfulness to "the deep structure of the original text (i.e. faithfulness to the basic category of human thinking, which is common to all human beings). (…) This kind of faithfulness has an influence on the recipient of the translation (who does not know the original language), as the original text could have on somebody who knows the original language"[7].

4. CHARACTERISTICS OF THE CONTEMPORARY POLISH TRANSLATIONS OF THE BIBLE

Contemporary theories of modern Polish translations are distinguished by a few features. First is the variety of Bibles (I). For instance, according to J. Frankowski, among the contemporary translations it is possible to distinguish philological, confessional, ecumenical, poetic, strictly scholarly and literary ones[8]. R. Popowski and G. Wojciechowski mention literal, philological, artistic translations and a literary paraphrase[9]. The variety of the translations is in response to the different demands of the recipients[10].

Another feature (II) of the contemporary translations is a visible tension between a claim of the modernity of the translation's language and a deeply rooted biblical tradition. In a Preface to the Book of Psalms[11], Czesław Miłosz clearly affirms that "a translator of the work should make a choice of the style of language

[6] Cf. *Ibidem*, p. 29, 38.

[7] A. Zborowski, *Nowe tłumaczenia Biblii a teoria przekładu*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny", 30 (1977) p. 300.

[8] J. Frankowski, *Biblia Tysiąclecia i problematyka dzisiejszych przekładów Pisma Świętego*, „Znak" (1975) 252, p. 735.

[9] R. Popowski, G. Wojciechowski, *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, Warszawa 1994, p. XII.

[10] J. Warzecha, *Niektóre dylematy w przekładaniu Biblii*, [in:] *Mów Panie, bo sługa Twój słucha. Księga pamiątkowa dla ks. prof. Ryszarda Rubinkiewicza SDB w 60 rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 1999, p. 47.

[11] Cz. Miłosz, *Przedmowa tłumacza*, [in:] *Księga Psalmów. Tłumaczenie z hebrajskiego*, Paris 1979, p. 47.

into which he translates, because it is not sufficient simply to resolve to translate into Polish". Thus the quality of the Polish language is important: if this language is colloquial, educated, formal or an administrative one.

In our times, the Polish biblical scholars seem to represent three different tendencies regarding the problem of modernity and traditionalism of the translation's language. (a) Conformity to the translational tradition. This tendency considers the traditional biblical Polish and archaic, solemn, hieratic linguistic styles as equivalent. Examples of this tendency are works of Fr. Eugeniusz Dąbrowski. (b) Inventiveness and modernization. This tendency is understood as abandonment of both the translational tradition and the literalness of translation. Ecumenical translations are good examples of this approach. B. Szczepańska writes that an ecumenical translation of the Gospel according to St. Matthew uses colloquial vocabulary and a typical lexis for the everyday Polish[12]. (c) Traditionalism and modernization. In this tendency, there is a dialogue with tradition and careful and prudential modification of the biblical style, namely, "a tendency to maintain equilibrium between an indispensable text's inventiveness and a preservation of the hieratic, noble and solemn character of the Word of God[13]. Examples of this tendency are Catholic 20th century translations of the Bible: "The Bible of the Millennium", "The Bible of Poznań", "The Bible of KUL", and others.

A review of the new biblical translations shows the care of translators for the preservation of many traditional features of the Polish biblical style. However, in the opinion of linguists[14] Polish does not seem to be very suitable for inspired text. This insufficiency of the Polish language is visible in chosen examples of the Gospel based on the works of Fr. Kazimierz Romaniuk, Czesław Miłosz, Fr. Homerski and Anna Świderkówna. To a lesser degree, it is possible to detect the insufficiency of Polish in the text of "The Bible of the Millennium" and the translations of Roman Brandstaetter and Fr. Hugolin Langkammer[15]. It is interesting that Piotr Skarga had already been complaining of the insufficiency of the Polish language. He wrote: "Polish words are not suitable to express the mystery of the Catholic faith"[16].

---

[12] B. Szczepańska, *O słownictwie polskiego przekładu ekumenicznego ewangelii św. Mateusza*, [in:] *Tysiąc lat polskiego słownictwa religijnego*, Gdańsk 1999, p. 231.

[13] This is an opinion of S. Walczak and S. Rospond. S. Walczak, *W sprawie języka współczesnych przekładów Biblii (Głos w dyskusji)*, [in:] *Od Biblii Wujka do współczesnego języka religijnego*, Tarnów 1999, p. 79-85. S. Rospond, *Kościół w dziejach języka polskiego*, Wrocław 1985, p. 288.

[14] Cf. S. Koziara, *Uwagi o języku polskich przekładów*…, p. 111.

[15] This is the opinion of S. Koziara. Cf. Eadem, *Uwagi o języku polskich przekładów*…, p. 111.

[16] This statement of Piotr Skarga is quoted by D. Bieńkowska, *Polski styl biblijny*…, p. 58.

5. POLISH TRANSLATIONS OF THE BIBLE AND AN INCLUSIVE LANGUAGE

The Polish biblical style formed in the Middle Ages and in the first part of the 16th century shows variability and a tendency to evolve. It is necessary to point out that, in the contemporary Polish biblical translations, (as far as it is known) an inclusive language has not been introduced.

From the 1980s, in the English and German speaking countries, inclusive language has been used in biblical translations, liturgical texts, and theology. A major part of biblical translations influenced by this language has been created in Protestant communities. Inclusive language does not take into consideration such things as sex, race and gender. This language changes the gender of the noun and introduces new words to eliminate race, sex and social discrimination. For instance, inclusive language replaces the notion of "man" with a double notion "man and woman". In the prayer "Our Father" instead of "Our Father" inclusive language introduces "Our Mother and Father". The gender of the noun "Holy Spirit" is also changed. This practice is justified by saying that although the Latin noun *spiritus* (spirit) is of a masculine gender, its Hebrew equivalent *ruah* is masculine and feminine. An inclusive option replaces also St. Paul's expression "brothers" with the invocation "brothers and sisters". The Bible's passages which describe the place and the role of a woman in the Church and society are translated in a way which avoid their patriarchal character. Some translations describe God using words which are neutral in gender or using masculine and feminine pronouns as well. (Recently introduced guidelines "Liturgiam authenticam" of the Holy See concerning Catholic liturgical texts prohibit the use of an inclusive language proper to so called feminist translations). Feminist theology has not developed so much in Poland as it has developed in the English speaking countries and has not introduced the inclusive language into the Polish biblical translations.

SUMMARY

The Polish biblical translations are not avant-garde. Polish linguists state, however, that a contemporary biblical language is changing. These changes are inventive but happen inside of the tradition and pattern. In the opinion of linguists, the contemporary biblical Polish is a variant of the Polish biblical language.

As I mentioned above, linguistic and style diversity of contemporary Polish biblical translations is produced by their multiple designation: scientific, ecumenical and pastoral[17]. Particular necessities are decisive in the choice of the type of

[17] Cf. D. Bieńkowska, *Polski styl biblijny*…, pp. 143–145. J. Warzecha, *Niektóre dylematy*…, p. 228–236.

translation (philological, literary, artistic and others). I would say that the existence of many different translations of the Bible (or of particular books of the Bible) is considered to be good and even contemporary Polish biblical scholars regard them as treasures.

Finally, it is necessary to mention that the Religious Language Committee of the Council of Polish Language, which belongs to the Presidium of the Polish Academy of Science (PAN), is concerned about the number and diversity of the recently edited translations of the Bible in Poland. This critical opinion is focused primarily on translations of the "The Bible of the Millennium" into the Silesian and Podhale dialect and Hip Hop slang. According to the Committee, these translations do not take into consideration "the rich heritage of the Polish school of translation". We can add also the fact that they do not take into account the new recommendations of the Catholic Church with regard to translations from the original languages.

It seems that there is a need of stricter control of translations of the Bible on the national level. This control in the Committee's opinion would protect the Sacred Scripture from "trivialization", "privatization", and from the mingling of *sacrum* and *profanum*[18].

[18] *List Rady Języka Polskiego przy Prezydium PAN (Komisja Języka Religijnego), skierowany 8.09.2005 r. na ręce Prezesa Stowarzyszenia Biblistów Polskich = A Letter of the Council of Polish Language PAN to the President of the Polish Biblical Scholars Association, 09/08/2005*.

Mirosław Kiedzik
Cardinal Stefan Wyszyński University, Warszawa

POLISH ECUMENICAL TRANSLATION OF THE NEW TESTAMENT FROM ORIGINAL LANGUAGES – MAIN ASSUMPTIONS AND CHANGES IN TRANSLATION AND THEIR FOUNDATIONS[1]

In 1995 after short consultations of the Editorial Team of the Millennium Bible with the National Committee of the Polish Bible Society, it was decided that the work on an ecumenical Polish translation would start. Interdenominational group of translators consisted of thirty people coming from the following Churches: Roman Catholic, Orthodox, Evangelical-Augsburg, Evangelical Reformed, Evangelical Methodist, Polish National Catholic, Old Catholic Church of the Mariavites, Baptist, Pentecostal and Seventh-Day Adventists. Representatives of the Churches of Christ joined later. Preparing the realization of this long-awaited enterprise, they decided to work in the spirit of mutual understanding and properly understood ecumenism. It was agreed that the New Testament would be rendered from a critical edition *The Greek New Testament, ed. K. Aland, C. M. Martini, B. M. Metzger, Stuttgart 1994, Fourth edition*, the Old Testament from a critical edition of Hebrew text *Biblia Hebraica Stuttgartensia, ed. R. Kittel, Stuttgart 1990, Fourth edition* and the Greek OT books from the critical edition of the Greek text of the Old Testament *Septuaginta, ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1982*.

Board of translators, working at the same on the Old and New Testament, resolved to publish partial results of their translational and editorial work. The idea of partial publishing has been carried out as for the New Testament. *The Gospel according to St Matthew* appeared as first, *The Gospel according to St Mark* and *The Gospel according to St Luke* were next. Let us now look, in accordance with the title of the article, at the ecumenical translation of *The New Testament Scriptures*.

This translation, as well as other ecumenical translations of the Bible into modern languages, has been done in accordance with Guidelines for Interconfessional Cooperation in Translating the Bible worked out by the Pontifical Council for Promoting Christian Unity and the United Bible Societies in 1987, adapted to the Polish situation. About six years of the translational task and experience of partial publishing the attitude of the people engaged in the work towards the way of translating and the translated text gradually changed.

---

[1] The author of the article is a scientific editor of a translation *New Testament Scriptures and Psalms. Ecumenical Translation from Original Languages*, Bible Societies in Poland, Warsaw 2001, and a translator of *Acts of the Apostles* and *Letter to the Romans*.

After the final decision that the New Testament should be translated from *The Greek New Testament, ed. K. Aland, C. M. Martini, B. M. Metzger, Stuttgart 1994, Fourth edition* it was agreed that the verses which are missing in that critical edition and are put in footnotes would be treated in the same way in the translation. Also section headings, paragraph divisions, verse numbers, cross references, highlighting of quotations and poetic passages follow the critical edition mentioned above.

The committee of translators started their job with the Synoptic Gospels. However, it appeared that in such a large group of ten people, not always present in their entirety due to their many duties, it was difficult to translate sentence after sentence, word after word efficiently and maintain a roughly similar style and consistency with the agreed principles. Therefore it was decided to distribute the work among individual translators. Their translations were then given to other biblical scholars for consultation and analyzed by an interconfessional committee of translators. However, it occurred that although the process of translation had accelerated, the problem with maintaining the same style and adhering to the same translation principles still was not solved. On the contrary, the problem increased. Therefore I was entrusted with the task of academic editing. It took almost two years to get to the final edition of the text. The version of the text to be edited was simultaneously checked by Polish scholars and sent to the Churches. Each Church superior delegated his representatives. These people together with the academic editor are responsible for the final form of the ecumenical translation of the New Testament. In their – sometimes animated – discussions they tried to render the text so that taking into account Churches' opinions, not to make the translation be at variance with the original text message.

The basic principle of this translation is faithfulness to original, that is why the reader will not find added words in square brackets. Yet, where the Greek text is clear, and a literal translation is rather not, rarely but still it was decided to either repeat or omit a necessary word, at the same time making sure that faithfulness to original is assured. In places where the object and subject of the original text are implied, in Polish they were supplied as required. Typical Greek syntax or Semitic expressions were generally rendered according of the rules of modern Polish, still without forgetting about the fundamental question of faithfulness to original.

Joining co-ordinate main clauses was avoided whenever possible in order to achieve a greater clarity of text. So we tried to make the sentences quite brief and concise, what nevertheless was not always easy (see e.g. Rom 1:1-6).

The usage of participles – especially past participles with the endings "-wszy" and "-łszy", in accordance with the tendency of modern Polish – was limited. In most cases participles, so frequent in Greek, were replaced by personal verb forms. It is in agreement with the spirit of Polish language, and the very translation has become not only more lucid but also more up-to-date.

Some ancient terms – incomprehensible as it seems for today's reader – like *tunic* or *cohort* were replaced where possible with modern equivalents like *shirt* and *squad*. However, that was rarely done in the Acts of the Apostles, because it is mainly a chronicle, and even a journey diary in substantial part.

Our concern was to translate special key words for faith, essential to individual denominations, differently, depending on their contexts. A typical example is the Greek verb *metanoéō*, which is translated as *convert*, *repent*, *change one's mind*.

We consciously gave up archaizing the language which is – probably wrongly – too often identified with dignity and seriousness since our aim was to reflect modern Polish language. We wanted to avoid two extremes: being too informal and being too dignified and old-fashioned. That is why we definitely gave up "honourable" and well-established in translational tradition phrases like *verily I say unto you* and replace it with *I assure you* etc. The same thing happened to archaic conjunctions, e.g. *przeto, atoli, tedy, czemuż, pierwej*. Also moving the verbal ending -ś to other parts of speech or old form of *me* is not present in our translation. All of this happened because both a translator and a final editor were continuously asking this question: "Is it the way Poles speak today?" The question was being answered carefully and the team tried to find proper words as close to good modern Polish as possible. Nevertheless, there were situations when we had to accept so-called "honourable", no longer used, terms, like e. g. *niewiasta (woman)*. That word can be often replaced with *kobieta*, but when we read texts about Mary mother of Jesus it is odd to refer to her *kobieta*, especially when the Son is saying from the cross: "*Kobieto, this is your son*" (Joh 19:26). So we left the traditional translation *niewiasta*.

For the first time – when we consider Polish translations – there was an attempt of real Synopsis, that is the same translation of parallel identical Greek texts in three Synoptic Gospels.

Another feature of this translation is an attempt at a rereading of the text without the influence of traditional translations. That is why the fragment of Paul's speech in Athens (Acts 17:27) in the Ecumenical Bible was translated as follows:

So that they shall seek God, even grope for him and find him. Indeed He is not far from any of us[2].

The Millenium Bible[3]: *so they would seek God, perhaps will touch him and find him blindfold. Because indeed He is not far from any of us.*

[2] J.A. Fitzmyer translates similarly (*The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1998, AB 31, 600): *so that people might seek for God, perhaps even grope for him, and eventually find him, even though he is not really far from any one of us.*

[3] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich*, red. nauk. A. Jankowski, T. Hergesel, K. Romaniuk, R. Rubinkiewicz, L. Stachowiak, Pallottinum, Poznań 2000, 5th ed.

The Warsaw-Prague Bible[4]: *and all of this so that they would seek Him continuously and tried to contact him directly. As a matter of fact He is not far from any of us.*

We used different forms of the name *Jerusalem* as it is in the original. It is especially important in Luke's writings for – as it seems – it has a theological tenor. So the name of the city is *Jerozolima*, when the author means simply the city and *Jeruzalem* when there is theological meaning inferred[5].

We also intended to replace the term *Jew*, used both as a noun and as an adjective, with *Judaean* deriving from the original. Such a translation is in accordance with the original text and with contemporary tendencies resulting from a Christian – Jewish dialogue. It makes people realize that the biblical text does not deal with all the Jews but with specific ones, and only their attitude in a definite time and place is judged. Special attention to it was drawn at the 9th Theological Symposium *The Church versus Jews and Judaism* of which theme was *Jews in the New Testament* which was held on 15th Dec 1999 at Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw. But after many consultations and discussions we concluded that the traditional way of translating should be used because the term *Judaean* could be associated only with place of origin and might lost its essential religious associations and its original meaning for a contemporary reader.

During the translation we tried to be objective all the time. A traditional catholic rendering of the term *Kecharitōménē* (part. perf. pass. voc. fem. 2 per. sing.) in the Annunciation scene is "full of grace" (Luk 1:28, see Millenium Bible, Warsaw-Prague Bible, Poznań Bible[6]). However, the term is so called *passivum theologicum* underlying the activity of God so in the ecumenical translation it says unequivocally [who is] *given grace*[7] , like it is in the protestant Warsaw Bible[8], where there is [who is] *grace – given*.

Another example of solicitude for faithfulness to original and for theology of Churches is a fragment of Mar 7:14-23 which deals with foods; especially verses

---

[4] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, „Biblia Warszawsko-Praska", w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował K. Romaniuk, Pierwszy Biskup Warszawsko-Praski*, Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 1998.

[5] See J. Kudasiewicz, *Nazwy Jeruzalem i Jerozolima w użyciu św. Łukasza*, RTK 20 (1973) 1, 83-92.

[6] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, opr. zespół pod red. M. Petera (ST) i M. Wolniewicza (NT), Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 1999, 3rd ed.

[7] See I. de la Potterie, *Kecharitō ménē in Luca 1,28*, Roma 1990. The author thinks that the translation *transformed by grace* is also possible.

[8] *Biblia, to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego*, Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 1994, 20th ed.

18-19. In the ecumenical translation, on which Seventh-Day Adventists insisted, these verses are rendered as follows:

18 *He answered them: "Are even you likewise without understanding? Do you not realize that everything that goes into a person from outside cannot defile him* **19** *since it enters not the heart but the stomach and out of the body, cleaning all foods?"* (similarly the Warsaw Bible).

Taking into account Act 10:14 where during Peter's vision of something like a large sheet coming down containing all kinds of four-footed creatures and reptiles and birds (Act 10:11-12) both terms *koinós* i *akáthartos* are present and were translated as *defiled* and *unclean* respectively. In verse 18 we have *koinós*, that is why we translated *"cannot defile him"*.

A more serious problem concerns the last part of verse 19, precisely *katharídzōn* ("cleaning"). It is proved by scribes' interference in the original text. Instead of *katharídzōn* (part. praes. act. nom. masc. sing.) they wrote other forms of the verb:

— *katharídzon* (minuscules from 9th cent.: 33 157 597 700 1010 *Byz*^{pt} [Σ] *Lect*$^{pt, AD}$) – part. praes. act. nom. neut. sing.;

— *katharídzei* (from 5th cent.: D and *kaì katharídzei* it$^{i, r1}$ arm geo) – ind. praes. act. 3. per. sing.;

— *katharídzetai* (4th cent.: syr^{s}) – ind. praes. pass. 3. per. sing.

However, strong external evidence favours *katharídzōn* (ℵ (4th cent.) A (5th cent.) B (4th cent.) L (8th cent.) W (5th cent.) Δ (9th cent.) Θ (9th cent.) 0274 (5th cent.) f^{1} f^{13} 28 180 205 565 579 892 1006 1071 1241 1243 1292 1342 1424 1505 2427 and others).

To understand the meaning of the last sentence one should change the participle into a personal verb form. In order to do this it is necessary to determine the subject of the verb. Looking at the verses 18-19 which form a kind of literary unity we can notice two possible subjects:

- implied – Jesus (subst. masc. sing.). In that case the text could be read:

18 *He answered them: "Are even you likewise without understanding? Do you not realize that everything that goes into a person from outside cannot defile him* **19** *since it enters not the heart but the stomach and out of the body? In that way (thus) he declared all foods clean* (see the Millenium Bible, the Poznań Bible, the Warsaw-Prague Bible).

- if we translate v. 19 literally *and passes out into the latrine* (*afedrôna*) – *afedrôna* (sub. masc. sing. acc.)[9] the text goes as follows:

18 *He answered them: "Are even you likewise without understanding? Do you not realize that everything that goes into a person from outside cannot defile him*

[9] See J. Gnilka, *Marco*, Assisi 1987, 392.

19 *since it enters not the heart but the stomach and passes out into the latrine, which is cleaning all foods?*

Since there are two possible ways of rendering this text in the ecumenical translation we kept literal translation, part. *cleaning*, and pointed at two interpretations of this participle in a footnote.

A scene of Christ's temptation by Peter was rendered differently, for we appreciated the value of the context and took into consideration customs in Jesus' time (Mat 16:22-23). Previous translations were as follows:

— the Millenium Bible: *And Peter took him aside and began to rebuke him, "God forbid, Lord! No such thing shall ever happen to you". He turned and said to Peter, "Get out of my sight, Satan! You are an obstacle to me. You are thinking not as God does, but as human beings do*".

— the Warsaw Bible: *Then, taking him aside, Peter started to rebuke him, saying, "Have mercy on yourself, Lord! This shall never happen to you!" And He, having turned, said to Peter, "Go away from me, Satan! You are an obstacle to me, because you are not thinking about what God's but about what is human".*

— the Poznań Bible: *Then, taking him aside, Peter started to scold him, "Have mercy on yourself, Lord! This must not happen to you!" And having [Jesus] turned said to Peter, "Get out of my sight, tempter! You are urging me to evil, because you are not thinking in God's way, but in human way".*

— the Ecumenical translation: *Then Peter took him aside and began saying, "God is pleased with you, Lord, this shall never happen to you!" But he turned and said to Peter, "Come after me, Satan! You are an obstacle to me, because you are not thinking about what God's but about what is human".*

"Come after me, Satan!" is a literal translation, without seeking for a metaphor. In Jesus' times disciples walked after their teacher. Peter, who still does not grasp Jesus' teaching correctly and is a tempter, an opponent – Satan, has to join Jesus' school again as it were. He has to follow him in order to understand that following Jesus means co-suffering with him. Such a translation is suggested as well by the next verse: *Then Jesus told his disciples, "If any want to follow me, let them deny themselves and take up their cross and follow me"* (Mat 16:24)[10]. In this particular situation Jesus commands Peter: *hýpage* (imper. praes. act.) *opísō mou* (*Come after me*), but He encourages his disciples: *eí tis thélei opísō mou eltheîn* (*If any want to follow me*) – that is the reason of the difference between the words (in the ecumenical translation we intentionally used verbs: *go* and *come*). In twenty-four places where the NT writers used the word *hýpage*[11] it always meant unambiguously a

[10] See J. Gnilka, *Il vangelo di Matteo. Parte seconda. Testo greco, traduzione e commento*, Brescia 1991, 125-134.

[11] Matt 4,10; 5,24.41; 8,4.13; 9,6; 16,23; 18,15; 19,21; 20,14; 21,28; Mark 1,44; 2,11; 5,19.34; 7,29; 8,33; 10,21.52; Joh 4,16; 7,3; 9,7.11; Rev 10,8.

command, an order (that is why this word was also used during driving Satan away at the desert in Mat 4:10 but – what is important – without *opísō mou*).

The team working on the ecumenical translation was far from pursuit of novelty, nevertheless was open to all kinds of contemporary biblical achievements. In accordance with them the text of the first four verses of John's Prologue goes as follows:

1 *In the beginning was the Word, and the Word was turned toward God, and the Word was God.* **2** *He was in the beginning turned toward God.* **3** *All things came to be through him, and without him nothing came to be. What has come to be* **4** *in him was life, and the life was the light of men.*

It is different from former translations:

e. g. the Millenium Bible: *In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God. He was in the beginning with God. Through him all things were made; without him nothing was made that has been made. In him was life, and life was the light of men.*

the Poznań Bible: *In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God. He was in the beginning with God. Through him all things were made; without him nothing was made. What has been made, in him was life, and life was the light of men.*

The main difference is a punctuation in verses 3-4 and rendering of the phrase *pròs tòn Theón*. This phrase used to be translated statically – with God. It was thought that since John wrote his Gospel in a koine Greek *pròs* with the accusative – which is an equivalent of static *parà* with the dative – ought to be translated statically: *with* (*with God*). But it turned out that John is his Gospel used *pròs* with the accusative in all the places where this preposition appear in a dynamic sense typical for a classical Greek and not in the static meaning typical for a koine Greek[12]. Is there any logical reason why only in the Prologue John would have used a static meaning? Dynamics of relationship between the Word and God can be then a picture of Holy Spirit's activity in this symbolical hymn[13].

Let's look now at the punctuation in verses 3 and 4. Textual criticism shows that the punctuation of verse 3 accepted in the ecumenical translation is in accordance with the punctuation in the oldest manuscripts: P^{75c} (corrected in 3rd cent.), uncials with fragmentary punctuation: C (5th cent.), D (5th cent.), L (9th cent.), W^{s} (in an addition, 5th cent.), 050* (original reading, 9th cent.), *l* 2211 (10th cent.) and others, and also some versions: b (Latin, 5th cent.), vg^{s} (Vulgata Sixtina, 1590 r.),

[12] Joh **1**,1.2.19.29.42.47; **2**,3; **3**,2.4.20.21.26; **4**,15.30.33.35.40.47.48.49; **5**,33.35.40.45; **6**,5.17.28.34.35.37. 44.45.52.65.68; 7,3.33.35.37.45.50; **8**,2.31.33.57; **9**,13; **10**,35.41; **11**,3.4.15.19.21. 29.32.45.46; **12**,19.32; **13**,1.3.6. 28; **14**,3.6.12.18.23.28; **16**,5.7.10.17.28; **17**,11.13; **18**,13.16.24.29.38; **19**,3.24.39; **20**,2.10.11.12. 17; **21**,22.23.

[13] See U. Vanni, *Vangelo secondo Giovanni. Passi scelti*, Roma 1989, 11, 18.

syr^{c} (Syriac Curetonian, 3rd-4th cent.), sa (Sahidic), and Church fathers: Ptolemy (according to Irenaeus – before 180), Theofilus-Alexandria (†412), Irenaeus (Latin translation, before 395), Tertullian († after 220), Clement of Alexandria († before 215), Origen (†254). This punctuation was adopted in the Poznań Bible, too. But the punctuation in the Millennium Bible, Warsaw Bible or Warsaw-Prague Bible appeared in 4th cent. in the East in Eusebius (†339), Didymus (†398), John Chrysostom (†407) and Theodore (†428). It spread out in 5th cent. as a result of polemics with Arians who used – in defense of their ideas – a version accepted by the ecumenical translation.

The punctuation in verse 4 *What has come to be* (*gégonen*) *in him was life* is a consequence of the punctuation in verse 3 and of the logic of the text built on the basis of its exegesis. Greek word *gégonen* (*has come to be*) as indicativus perfecti activi, tense referring to reality which started to exist and lasts (as opposed to all that *came to be* /*egéneto*/ through Logos – indicativus aoristi medium dep., referring to a single action, v. 3) suggests the following interpretation of the text: *What has come to be* (the result of which exists until now) *in him was life*. *Zōē (life)* means here – with reference to Logos – Jesus supernatural life and power which gives that kind of vitality. Such a life *was* (Greek imperfect which has no beginning or end) *the light of men, and the light shines in the darkness, and the darkness has not overcome it* (vv. 4-5). It is in accordance with John's use of *zōē* as a technical term to describe the supernatural life.

Since the ecumenical translation is an interconfessional one, we decided that there would be only crucial historical, geographical, linguistic information or those connected with customs without theological commentary which is extremely difficult to agree on in so a wide group of representatives of different denominations.

The introduction to the whole edition of and introductions to particular books and a supplement introducing the reader into the world attached to the Bible, of the Ecumenical Translation of the New Testament to first and second edition, were worked out on a basis of materials made available by the Italian Bible Society.

I think that concluding this very brief elaboration of more important principles, changes and their reasons in the Ecumenical Translation of the New Testament it is worth emphasising that the ecumenical translation is something very specific. Agreeing on rendering of the text, sometimes word by word, verse by verse is not easy. The reason for that situation is that everyone is burden not only with translating and theological tradition of their Church but also their own, so varied, language predilections and preferences. In spite of that after long and sometimes difficult discussions consensus was reached. Probably it would not have been possible without special God's blessing for this work and good will of all people involved.

Bogdan Poniży,
Adam Mickiewicz University, Poznań

THE BOOK OF WISDOM AS A WITNESS OF A MEETING OF SEMITIC AND GREEK WORLD

The History of Israelites in Alexandria started in times of Alexander the Great who founded the city and called it after himself. Josephus informs that Alexander – in the appreciation of military help – gave the Jews not only a settlement permission but also privileges equal to those possessed by the Greeks *(Jewish War, 2,487)*. Kings of Egypt granted the Jews privileges in return for their support in battles and contribution to politics and economy. In early Ptolomaic times one of the five districts of Alexandria was already Jewish. In Roman times Philo confirms that Israelites lived in at least two districts. During Roman reign Alexandrian Jews constituted 30-36 % of citizens, which means that there were about 180,000 of them. When the Book of Wisdom was written Alexandria was not only a centre of Hebrew Diaspora. Israelites had been organized there and had their relative autonomy and own government.

A philology analysis and an attempt of reconstruction of a social and historical environment lead to a cautious conclusion that the political context which explains the content of the Book of Wisdom best, are events that took place in 38 BC, during the reign of Gains Caligula.

The hagiographer composed the Book of Wisdom in Greek, which was in common usage among cultural elites at that time. The language was suitable for expressing terms precisely, for specifying thoughts and building philosophical systems. It was also an appropriate material for creating a theological framework. In order to express the doctrine of the Old Testament faithfully, written mainly in Hebrew, the hagiographer had to maintain the spirit of the Hebrew language, which features Semitic way of thinking and understanding reality generally different from the Greek one.

a. Static-dynamic antithesis

A Hebrew understood reality in a dynamic way, for him everything manifested itself in action and motion. A Greek tried to contemplate inner essence. For him truthful is what is immutable. The Dynamic understanding of the world by Hebrews made them being interested in history. They were Israelites who created philosophy of history.

b. Time

In Hebrew writing time is depicted as a solid line. In the Bible it has its beginning which is the creation of the world. Greek – Hellenistic culture depicts time in a form of a circle. In this point of view events, situations happen again and again, return like seasons.

c. Abstraction-concretum antithesis

Greeks used concepts and categories, which is strictly connected with their way of thinking, as abstract concepts take out from reality what is static. However, for Hebrews the most important were events, that actually happened.

d. Unity and dichotomy antithesis

Hebrews thought of a human being as a unity, whereas Greeks saw dichotomy – a composition of soul and body – at the same time.

1. PHILOLOGICAL COMPARISON

The Book of Wisdom was written over 200 years later than the oldest parts of the Septuagint had been edited. So there was a different stage of development of *koine* and the context of Hellenistic world was also not the same as experienced by the seventy translators. It is worth examining the book in comparison with the rest of the books in the Septuagint. Let us start this juxtaposition with an observation on a linguistic level. The author of the Book of Wisdom[1] uses 6952 words, but 1734 of them are different, and as many as 1303 appear only once. Imitating Hebrew versification, he arranged the text in stiches or colons, using both of these forms 1127 times. Unlike the Seventies he writes in a good style, which proves his knowledge of Hellenistic rhetoric cultivated by sophistic schools. Even those commentators who think that the first part of the Book was based on Semitic original admit that the author transformed that model into typical to Greek style one. To a considerable degree he differs from the Septuagint in choosing the vocabulary – as many as 335 words (20% of the whole vocabulary) do not occur in the Old Testament. A lot of these terms are derived from Hellenistic milieu. Naturally, not every word must be ascribed to Hellenistic influence, but the examples show a connection with Hellenistic culture. One should note the fact that in the 1st century AD the words present in the Septuagint were already used in a different sense.

Examples of Hellenistic influence:

— Wis 10:19 ἀβύσσους; in a classical usage as an adjective «bottomless», rather than as a noun "abyss" (Gen 1:2; Deut 8:7).

[1] Cf. J.M. Reese, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences*, Rome 1970, p. 1-25.

— Wis 17:16; 19:4 ἀνάγκη meaning ..necessity", which is present in Greek philosophy since Plato, but in books translated from Hebrew it means "anguish" (Zephl:15).

— Wis 4:1; 5:13; 8:7 ἀρετή appears three times always meaning "virtue", a characteristic for late Hellenism moral sense, made popular by stoics. In the Septuagint the noun means "wonderful signs" or "valuable works" (Isa 42:8; Hab 3:3).

The term κόσμος is present in the Book sixteen times, always in a sense "universe", like in Presocratic philosophers. LXX uses the term in its non-technical sense "ornament".

— Wis 14:5-6 σχεδία literally "a raft". It is used in the description of Noah's ark. It becomes clear for the reader who knows that Homer uses the word as a name of the Odysseus' boat. In LXX it has a non-metaphorical meaning (1 Kgs 5:23; 2 Chr 2:15)

Interesting evidence of Hellenistic influence on the author of the Book of Wisdom are the terms which occur in OT books but here they indicate the context of pagan literature. They can be arranged in four groups of concepts:

— religious
— philosophical
— ethical
— psychological.

1.1. Religious terminology

Describing wisdom the author of the book uses words characteristic of Hellenistic religious vocabulary. Let us mention a few examples:

ἀμάραντος "unfading" (Wis 6:12) – is a term used for the first time on inscriptions and papyri in the 2nd cent. BC, often in connection with immortality.

ἀπαύγασμα "brightness" (Wis 7:26) of eternal light. It occurs in Philo, in Hebr 1:3, in Hermetic literature and magical papyri. The hagiographer uses the vocabulary of Egyptian religious practice. He chooses the active meaning "brightness" and not passive "reflection" because God's wisdom is praised for her active role in uniting people with God. Isis is similarly depicted in her aretology. She praises herself saying, "I am in the rays of the sun" (v. 43).

Wis 7:27: also God's wisdom as μεταβαίνουσα "passing" (coming) into holy souls. The term that is used by the author is a Pythagorean name for the process of transmigration of souls. "Passing" through people she "makes them friends of God and prophets". The expression "friends of God" is commonly present in pagan literature, but occurs nowhere in the Old Testament.

The hagiographer's extensive references to pagan religious practice (Wis 13-15) reveal his knowledge of Hellenistic cult terminology. Idols are described

as ἀνωνύμα ("nameless"). Like Euripides depicted the Furies who are ἄψυχος "lifeless" (13:17; 12:29). Timaios used this adjective as an expression of contempt for idols' statues. Attacks on pagan idols are already present in the Old Testament, but the Book of Wisdom adapts new vocabulary to get that result. It uses a Platonic term ἀπεικάσματα "likenesses". Like contemporary pagans the author speaks about objects of worship – σέβασμα. Describing God the hagiographer shows that He is φιλόψυχος "lover of life" (11:26). The Book of Wisdom underlines that great misery of human race – death – is not the Creator's work but it came into the world "through the devil's envy" (2:26). Interpreting the theme from Genesis (ch. 3), he introduces a motif of envy, so recurrent in Greek religious literature, telling about a rivalry between supernatural powers.

1.2. Philosophical vocabulary

The influence of Greek philosophy on the vocabulary of the Book of Wisdom has been recognized for a long time. Generally speaking, the author adapts popular terms present in his environment. He does not use pure Attic thoughts or expressions, as Josephus did.

Although many of his philosophical concepts are inspired by Plato, it should be noted how important is the model of pre-Aristotelian school, especially of Stoicism with its strong religious feelings and interest in moral problems.

1.3. Ethical terminology

The author also uses vocabulary that occurs in Greek pagan ethicists' works in a wide range. Doing so, he enriches biblical traditions with the fruit of Hellenistic philosophers' study on virtuous and sinful conduct.

1.4. Psychological terminology

Sinful motivation is expressed as a psychological attitude ἀλαζονεία "boasting or passion for show" (5:8; 17:7). It is one of the characteristic types for Theophrastus. Polibius mentions it as a reason of depopulation of Greece in Hellenistic tunes. Depicting sinners as receiving strangers ἀπεχθῶς "with hostility" (19:15) the hagiographer uses the term common for Greek writers since Aristotle.

Stagirite's psychological terminology occurs also in a description of God's wisdom (7:22-23:25-26). Talking about human desire for food the author of the Book of Wisdom uses ἀναγκαία ὄρεξις "necessary appetite" (16:3). Aristotle taught that if a soul had cognition it must have some desires, too.

2. COVENANT AND FRIENDSHIP WITH GOD

The author of the Book of Wisdom is the only Old Testament writer who uses the noun "friendship" (φιλία) when he describes the relationship between God and people. So far the word reserved for its description was "covenant" *(berith;* διαθήκη)[2].

It should be noted that the word "friendship" (φιλία) occurs late in canonical books of the OT. In LXX it occurs 35 times, in 1 Mace (16 times) and 2 Mace, but it refers to politics there. Outside the Book of Wisdom it occurs in the Proverbs and in the Book of Sirach, but it always means friendship between people or woman's love for man. In the Proverbs it is even a synonym of "sensual love" (ἔρως), whereas Sirach says that "many have been seduced by a woman's beauty, and by means of it passion *(*φιλία*)* is kindled like a fire" (9:8).

In the Book of Wisdom 4) φιλία occurs twice. In 7:14 it describes the relation of God to human being:

"For to men she [wisdom] is an unfailing treasure;
those who gain this treasure win the friendship of God,
to whom the gifts they have from discipline commend them".

In 8:18 "friendship" means relation of human being to wisdom:

"In friendship with her, pure delight,
and in the labours of her hands, unfailing wealth,
and in the experience of her company, understanding,
and renown in sharing her words,
I went about seeking how to get her for myself".

In Hebrew Bible Abraham is called „the friend of God" twice (Isa 41:8; 2 Chron 20:7). Similarly, in the Second Book of the Chronicles (20:7). So it seems that the authors of the Bible do not treat the expression „the friend of God" as appropriate. Among the Apocrypha only the Book of Jubilee uses this expression in reference to Abraham (Jub 19:19), Levi and his sons (Jub 30:20). In the Book of Jubilee the title „the friend of God" is a sign of influence of Greek thinking on the author. In fact, in the Greek secular literature this expression often occurs, e.g. at Xenophon, Plato and Stoics. The tendency to translate this title in a descriptive way results from the avoidance of anthropomorphisms by Seventy Translators. Therefore, if the author of the Book of Wisdom, who similarly avoids anthropomorphisms, uses expressions „friendship with God" or „the friend", he probably has serious reasons.

In the Book of Wisdom, unlike in the Old Testament but as in Greek authors, the wise is „the friend of God". Friendship with Him – as the hagiographer teaches – can

[2] B. Poniży, *Sapiencjalne przejście od „Przymierza" do „przyjaźni" z Bogiem*, [in:] Verbum vitae 4 (2003), p. 98-118.

be won through getting wisdom (7:14). Justification of that thought is written in 7:28: „for God loves only those who dwell with Wisdom". See also Sirach 4:14.

Only three times OT says that God loves individuals. It is referred to Salomon twice (2 Sa 12:24; Neh 13:26) and once to Cyrus (Isa 48:14). Salomon's privilege to be loved by God personally is expanded to everyone who loves wisdom. The Septuagint knows also another person who is personally loved by God: it is Abraham who in the Hebrew Bible is described as „the friend of God". And he is depicted in the Book of Wisdom is close relation to Wisdom (10:5).

Every Israelite reading an expression „the friend of God" must have remembered the person of the Patriarch. The Book of Wisdom, being under the influence of Greek philosophy, broadens Abraham's privilege to include all the wise.

Thinking about Salomon the author of the book teaches that worldly goods given to him by the wisdom are a symbol of spiritual and extraterrestrial gifts for „friends of God". Instead of wealth (7:11) the very Wisdom appears (7:13) and as an uncreated treasure (8:5). „Friends of God" receive true immortality, incorruptibility (6:18) in place of everlasting memory and honour (8:13.17), and eternal reign instead of earthly reign (6:21).

„Friendship with God" performs a role ascribed so far to the covenant. It is proved distinctly by verses 6:17-2, which have a role of a connecting link between a reflection on the righteous and their relation to God and a part treating of the wise – „friends of God". The text displays far-reaching resemblance, even identity, between „the righteous" and „the friend" of God, between „the covenant of the righteous" with Him and „friendship of the wise" with God. The one who keeps the laws of the Wisdom („the wise") is certain to have imperishability: „giving heed to her laws is assurance of immortality" (6:18b). The upright is close to God (3:9); similarly the wise is close to God because he is given immortality, which „brings one near to God" (6:19). The righteous will rule over peoples (3:8; 5:16), as well as „the friend of God" is promised eternal reign: „honour Wisdom, so that you may reign for ever" (6:21). In Wis 1,1 rulers of the earth are called to love justice, whereas in 6:9 they are told to learn wisdom. The way to the „friendship with God" is wide open for everyone (7:14). The function of the Law in the covenant, which has already features of „the friendship with God" was taken over by laws of the Wisdom (6:18).

The author's position on the Law, the foundation of the covenant, is peculiar in comparison with the rest of the OT. It is mentioned only twice (2:12; 18:4) and it is underlined that it is like light and allows people to know God's will. Omission of the term „Law" is a result of the fact that pagans are also recipients of the Book of Wisdom. Rather, it is spoken of Wisdom, which is like light (7:26) and reveals God's demands to people (6:18).

The author, on account of his pagan readers, passes over details referring to circumcision, cleanness of food and Sabbath (compare Wis 3:14 with Isa 56:3).

However, actually the Wise demands keeping the Law (see 2:15). It is by observing Jewish laws that Israelite is distinguished from a pagan environment.

Therefore one can ask: why does the author speaks first about the righteous and then about the friend of God if they both meet the same fate? First of all, he wants to show the essence of the covenant, which has no equivalents in Greek culture, by displaying the righteous and the wicked. Chapters 2-5 are completely pervaded with the spirit of prophetic literature and of Psalms.

In contrast with it, in the second part of his work (6:1-9:18) he bases mainly on wisdom literature, which from the very beginning was closely connected with universalist thought of the Middle East. Israel quickly learnt how to proclaim the old faith in the covenant of God with the fathers in an authentic way using new vocabulary. Thanks to that they could give universal values of the covenant of God with Israel (and David) to the contemporary world. Thus it is understandable that the author regards using the word "friendship" (φιλία) as more appropriate to describe the bond (covenant) of "the wise" with God than the noun "covenant" (διαθήκη). The word "friendship" (φιλία) is more suitable for describing the personal relation of people with God. Owing to it the hagiographer meets the self-consciousness of individuals halfway without absolute necessity of reference to Israel's past. It is in a personal prayer where a human being pleads for Wisdom, which makes him "the friend of God".

3. CONCLUSION

Judeo-Hellenistic literature, both biblical and non-biblical, aims to defend and popularize a religious worldview originated in the Bible and a culture built on it. The anonymous author of the Book of Wisdom, an Israelite proud of his membership in the chosen people, is very knowledgeable about the contemporary philosophical problems (see 13:1.9), Greek literature and achievements of natural science (see 7:15-22). The wise man is therefore a man existing between two religions: monotheistic and polytheistic (pantheistic) and between two cultures: Jewish and Hellenistic. The characteristic feature of Hellenistic thinking was the critical attitude towards tradition and worldview based on it. Hellenism tended to revise former assumptions and to seek for intellectual arguments to confirm current accepted principles and views. Everyday confrontation with many religions and cultures created favourable conditions for the new overnational religion and culture to arise. Stoic philosophy, promoting a view that an over-national reason – being a principle connecting the world/ existed, came with the help to these unifying religious and cultural aspirations. Philosophical faith appeared instead of former religions. This faith is a real climate in which the Book of Wisdom was born. The author of the Book of Wisdom shares the conviction that Hellenistic culture not

only poses a threat for to cleanness of the Hebrews' faith but at the same time is a chance for Israel. That is why he takes an open attitude towards his contemporary world. He emphasises similarities between Israeli monotheism and pagan belief in the existence an overnational reason, penetrating and uniting everything. In order to draw pagans' attention and make them believe in the fathers' faith, the hagiographer used terms analogous with contemporary ones and demonstrated elements which are coincident between Jewish monotheism and pagan pantheism. The author used cultural achievements strategically – it creates the bridge between the revealed faith and Hellenistic culture. By making use of the achievements of pagan culture he actualises it and introduces wider range of readers to the truth about the only God, Creator and Saviour of everyone. It is inculturation of universal values, which is binding for the next generations.

Craig E. Morrison, O.Carm.
Pontifical Biblical Institute, Rome

THE ARAMAIC VERSIONS OF THE BIBLE AND THEIR EXEGESIS

INTRODUCTION

Studies in textual criticism of the Hebrew Bible have enjoyed two major developments over the past fifty years: the discovery of the Dead Sea scrolls and a new appreciation of the biblical versions. Scroll scholars have argued convincingly that the Hebrew text at the turn of the Christian era was in fact pluriform. Different editions of the same biblical book could be kept side by side[1]. Readers in the Qumran library, it seems, were not preoccupied with the question of the "original text" of the Bible. At the same time as the scrolls were under investigation, other scholars were focused on the biblical versions. In the past fifty years, new critical editions of the LXX, the Peshitta, the Targums and the Vulgate, along with computer assisted research tools, such as concordances, have revealed many insights into the character of these versions and their translation techniques. Comparing their readings to the Masoretic Text in search of the "original text" can, at times, fail to appreciate the unique character of each version. And that character must be appreciated before isolated readings are proffered as evidence in a text critical discussion with regard to a reading in the Hebrew text. This paper will focus on the interpretive character of the Targums and the Peshitta.

THE ARAMAIC VERSIONS

Targums Onkelos and *Jonathan* are written in what J. Fitzmyer has categorized as Middle Aramaic (from the second century B.C. to the second century A.D.) though portions of the text may be later. The subsequent period of Aramaic, known as Late Aramaic (from the third century to the eighth century)[2], is divided into Eastern and Western dialects. Western Aramaic includes Jewish Palestinian Aramaic in which

---

[1] For example, the text of the Psalter preserved in 11QPs^{a} is quite different from the Hebrew and Greek Psalters. See Eugene Ulrich's recent article, "Our Sharper Focus on the Bible and Theology Thanks to the Dead Sea Scrolls," *CBQ* 66 (2004) 1-24.

[2] Joseph Fitzmyer, "The Phases of the Aramaic Language", in *A Wandering Aramean* (Missoula, MT: Scholars Press, 1979) 62.

Targum Neofiti, *Targum Pseudo Jonathan* and the *Fragmentary Targums* are written. Eastern Aramaic, Syriac, is the language of the Peshitta. I will treat, in summary fashion, some of the introductory questions about these versions (dating, authorship, provenance, etc.). The reader is referred to the *Syriac Bibliography* by Sebastian Brock and *A Bibliography of Targum Literature* by Bernard Grossfeld.

THE TARGUMS

From the time of the Second Temple there was a decline in Hebrew as the language of the Jewish people in favour of Aramaic. The Aramaic translations of the Bible found at Qumran (parts of Leviticus and two Targums of Job, including the important find in Cave 11 that contains Job 17,14-42,11 [11QtgJob=11Q10][3]) witness to this decline and reveal that the earliest Targums predate the Christian era[4]. The Targums are normally divided into two groups: (1) the "official Targums": *Targum Onkelos* to the Pentateuch and *Targum Jonathan* to the Prophets and (2) the Palestinian Targums: *Targum Neofiti*, *Targum Pseudo-Jonathan*[5] (also known as *Jerusalem Targum I*), the *Fragmentary Targum* (also known as *Jerusalem Targum II, III*) and the Cairo Geniza Fragments[6]. With the exception of *Targum Jonathan*, these Targums are translations of the Pentateuch. *Targum Jonathan* is a translation of the "Former Prophets" (Joshua Judges, 1 and 2 Samuel, 1 and 2 Kings) and the "Latter Prophets," what we refer to as the "prophetic books" (from Isaiah through to the Twelve Prophets). It should be noted that the "*Fragmentary Targum*" is not "fragmentary" in the sense of a poorly preserved manuscript, but that its commentary is "fragmentary". Unlike the other Targums, it is not a running Aramaic translation of the entire Pentateuch, rather it comments only on particular verses. *Targums Onkelos* and *Jonathan* are available today in an edition by A. Sperber[7]. Though this edition is sometimes unfairly criticized, it is also the one most often cited[8]. The Palestinian Targums are available in a synoptic presentation that allows

[3] James C. VanderKam, *The Dead Sea Scrolls Today* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994) 32-33.

[4] The term itself, "Targum" (תרגם), means "interpretation" or "translation."

[5] Ernest G. Clark, *Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch: Text and Concordance* (Hoboken NJ: Ktav, 1984).

[6] Paul E. Kahle, *Masoreten des Westens* 2 (Hildesheim: Georg Olms, 1967); Michael Klein, *Genizah Manuscripts of Palestinian Targum to the Pentateuch* (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1986).

[7] A. Sperber (ed.), *The Bible in Aramaic* 4 vols. (Leiden: Brill, 1992).

[8] See Robert P. Gordon, "Alexander Sperber and the Study of the Targums," in D.R.G. Beattie & M.J. McNamara (eds.), *The Aramaic Bible: Targums in their Historical Context* (JSOT Supplement 166; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994) 92-102.

for a quick comparison of the readings in each Targum[9]. Other biblical books ("The Writings") were also translated into Aramaic, such as *Targum Psalms*[10] and *Targum Chronicles*[11]. Each of these translations has its own history and character.

Étan Levine offers a helpful characterization of Targumic literature:[12]

> It [a Targum] is a multivocal, dialectical "conversation" with the Hebrew Bible involving a miscellany of people of various sophistication, of diverse postures and historical circumstances, widely separate in place and time, yet constituting, through *process* rather than specific *content*, a community of letters. Their creativity provided a functioning aggregate of concepts, values, metaphors, symbols and behavioural norms providing biblical-based Judaism with evolving integrity and coherence[13].

Levine's definition underscores the composite nature of the Targums. Their dating is complicated by the various voices that can be heard within them. Today the official Targums, *Targum Onkelos* and *Targum Jonathan* are dated between 70 AD and the end of the second century. But these dates do not exclude the possibility that some of their material predates 70 AD or that material was added after the second century. The *Sitz im leben* from which they emerged was once thought to be the liturgy in the synagogue: the Jewish people no longer knew Hebrew, hence they needed the Aramaic translations to understand the Bible. But this theory has come into question recently and today it seems more likely that the *Sitz im leben*

---

[9] Alejandro Díez Macho (ed.), *Biblia Polyglotta Matritensia.* Series IV: *Targum Palaestinense in Pentateuchum*: additur Targum Pseudojonatan ejusque hispanica versio (Biblia Polyglotta Matritensia 1-5; Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1980-88.)

[10] Paulus de Lagarde (ed.), *Hagiographa chaldaice*. Lipsiae: in Aedibus B.G. Teubneri, 1873. See also Luis Díez Merino (ed.), *Targum de Salmos: edición príncipe del Ms. Villa-Amil n.5 de Alfonso de Zamorra* (Bibliotheca Hispana Biblica 6; Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1982); M. Wilcox, "The Aramaic Targm to Psalms" in *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies 1985* (Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1986) 143-150.

[11] Roger Le Déaut and Jacques Robert, *Targum des Chroniques (Cod. Vat. Urb. Ebr. 1)* (AB 51-51.1; Rome: Biblical Institute Press, 1971).

[12] I use the term "Targumic" to refer strictly to the Targums, namely, the translations of the Bible into Aramaic. This adjective, "Targumic", should not be used to refer to any other type of literature. I have in mind instances where "Targumic" is used to describe a Bible translation that is a sort of "free" translation. But this meaning does not characterize any of the Targums and it should be avoided in the literature.

[13] Étan Levine, "The Targums: Their Interpretative Character and Their Place in Jewish Text Tradition," in *Hebrew Bible/Old Testament: The History of its Interpretation*. Vol. 1: From the Beginning to the Middle Ages (Until 1300), Part 1: Antiquity (Magne Saebø ed.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996) 326.

from which the Targums emerged was Jewish educational Institutions, the *Bet Sefer*, since the Targums were studied in Jewish academies in Palestine[14].

The Targums in Biblical Research

Biblical scholars turn to the Targums for several reasons. Often the Targums assist in text critical problems in the MT, especially when the Hebrew seems to have a minor mechanical error such as dittography or haplography. They offer a window into the state of a Hebrew text in the second century, at a time when the MT was not yet established. Thus, they can, at times, suggest a reading different from that preserved in the MT. A careful text critical approach can determine if the reading in the Targum is better than that preserved in the MT[15]. In most cases where the Targum suggests a better reading, it is supported by the Greek text and one other biblical version, and only a minor change to the Hebrew text is suggested[16].

The Targums become a valuable resource for exegesis when the Hebrew text is difficult if not impossible to interpret. In such cases, the Targum can provide a unique understanding of the text—its own exegesis. While this exegesis has little text critical value, it witnesses to an ancient interpretation of the passage in question. For example, among the most disturbing texts in the Old Testament is the death of Uzzah. In 2 Samuel 6, David decides to relocate the ark of the covenant to Jerusalem. The ark is placed on a cart under the care of Uzzah and Ahio. The biblical narrator ominously notes that Ahio went in front of the cart (2 Sam 6,4). As the ark makes its way to the threshing floor of Nacon God strikes Uzzah dead (2 Sam 6,6-7; see also 1 Chr 13,9-10):

ויבאו עד־גרן נכון וישלח עזא אל־ארון האלהים
ויאחז בו כי שׂמטו הבקר׃ [7] ויחר־אף יהוה בעזה
ויכהו שׁם האלהים על־השׁל וימת שׁם עם ארון האלהים׃

> They came to the threshing floor of Nacon. Uzzah stretched out his hand to the ark of God and he seized it because the oxen shook[17] it. The Lord became angry with Uzzah and God struck him there.... So he died there beside the ark of God.

---

[14] See Smelik's extensive discussion of this question: Willem F. Smelik, *The Targum of Judges* (Oudtestamentische Studiën 36; Leiden: Brill, 1995) 41. See also Levine, "The Targums", 324.

[15] For this methodology see E. Wurtwein, *Der Text des Alten Testaments: Eine Einführung in die Biblia Hebraica* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1988) or E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress Press, ^{2}2001).

[16] See for example, 1 Sam 2,10 where the plural verb (יחתו) "they will be shattered" in the MT is read as singular in the LXX (ἀσθενῆ ποιήσει), Peshitta (ܢܫܒܪ), *Targum Jonathan* (יתבר) and 4QSam^{a}: "God shatters…"

[17] The meaning of שׂמטו is unclear in this context.

Why did God kill Uzzah? What was his capital crime? This enigmatic scene greatly disturbs the reader. In the Hebrew text, the explanation for his death is lost in the cryptic phrase על־השל (*'al haššal*). *Targum Jonathan* translates the Hebrew as follows:

ואתו עד אתר מתקן ואושיט עזא ידיה בארונא דיוי
ואחד ביה ארי מרנוהי תוריא [7] ותקיף רגזא דיוי בעזא ומחהי
תמן מימרא דיוי על דאשתלי ומית תמן עם ארונא דיוי

They came to the firm place. Uzzah stretched out his hand to the ark of the Lord and grabbed it because the oxen were making it wobble. And the wrath of the Lord was strong against Uzzah and the Memra of the Lord killed him there because he acted without thinking. He died there beside the ark of the Lord.

The author of the Targum must explain to his audience why God killed Uzzah. It is likely that he had the incomprehensible Hebrew על־השל (*'al haššal*) under his eyes since he plays on those Hebrew consonants (*š* and *l*) to arrive at a solution. His interpretation—אשתלי (*'ištělī*)—interprets the consonants של (*šl*) as if from the root √*šly* with the result that an intelligible meaning emerges: God killed Uzzah for reacting without thinking. What is important for this discussion is that *Targum Jonathan* offers an early interpretation of Uzzah's death and it reveals that the Targum tradition had as much difficulty with this event as we do today.

In other cases, the Targum makes sense out of a nonsensical Hebrew text. In 1 Sam 13,1 there is the famous crux in the Hebrew text: "Saul was one year old when he began his reign over Israel." English Bible translators often choose to leave blank Saul's age (NRSV: "Saul was . . . years old when he began to reign" [so too the NJPS translation]). But this was not an option for the ancient translator. The Targum here writes:

כבר שנא דלית ביה חובין שאול כד מלך

Saul was like a one year old child that is without sin
when he began his reign.

This reading has no text critical value (i.e., it does not suggest a different Hebrew text). In fact, the Targum translator most likely had the Hebrew text that is preserved in the MT under his eyes. Forced to make sense of it, he interpreted the phrase, "one year old", in light of Saul's later transgressions. Soon Saul would be

deposed because of his sin against the Lord (1 Sam 15,24). But, the Targum insists, when Saul became king, he was sinless like a newborn babe.

The Hebrew text need not be problematic for the Targums to introduce an interpretation into its translation. Because the Targums tend to be very faithful to its Hebrew *Vorlage,* its departures (expansions) can be clearly identified. For example, in Gen 2,7 we read:

וייצר יהוה אלהים את־האדם עפר מן־האדמה
ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה׃

> The Lord God formed the man from the dust of the earth and breathed into his nostrils the breath of life and the man became a living being.

The biblical text reports that the person, with the breath of God, became a living being, in Hebrew, a *nefesh ḥayyâ*. But the Targum translator noticed a problem. God had already created other *nefesh ḥayyâ* (a collective noun). The birds of the air (Gen 1,20) along with the cattle and creeping things (Gen 1,24) are all labelled *nefesh ḥayyâ.* So what distinguishes the person from all other creatures? *Targum Onkelos* offers its interpretation of Gen 2,7:

וברא יוי אלהים ית אדם עפרא מן ארעא ונפח
באפוהי נשמתא דחיי והות באדם לרוח ממללא

> The Lord God created the man from the dust of the earth and breathed into his nostrils the breath of life and the *power to speak* appeared in the man.

Targum Onkelos adds the phrase לרוח ממללא "power to speak" at the end of Gen 2,7. This ability distinguishes the person from other creatures, the other *nefesh ḥayyâ*.

The Targums and the New Testament

For Christian scholars the Targums are of particular interest because some of the interpretations of the Hebrew Bible preserved in the Targums may predate the Christian era. When Jesus cries out on the cross, he speaks Aramaic, *"Eloi, Eloi, lema sabachthani?"* (Mark 15:34)[18]. He quotes Psalm 22 according to the Aramaic translation of the Hebrew. This confirms that Aramaic translations of at least some parts of the Bible were known to the New Testament communities in Palestine.

[18] The verb "to abandon" √*šbq* does not appear in Hebrew.

Scholars have explored the Targums for instances where the theology of the Targums coincides with that of the NT. Moreover, the Targums assist in the "quest" for the historical Jesus, since they can offer a window into the world of Jesus, a first century Palestinian Jew. (I have dealt with the methodological questions in this field elsewhere and the reader should be aware of the erroneous conclusions that can result from a hasty comparison of Targum and New Testament passages[19]) Several studies on the relationship of the Targums to the NT have appeared[20]. But the major survey of this field remains *Targum and Testament* by Martin McNamara[21]. This groundbreaking work lists hundreds of similarities between the New Testament and the Targums, leaving for future scholars the task of probing into the significance of each one. In this paper, I want to explore further the relationship between Jesus' encounter with the Samaritan woman at Jacob's well (John 4) and the story of Jacob at the well in *Targum Neofiti* (Genesis 29).

Jacob's well in John

Jesus meets the Samaritan woman at "Sychar", an unknown location often identified with Shechem[22]. But perhaps the precise location is not important. What is important is that the well where they meet is associated with Jacob, as Jesus' interlocutor quickly underscores. The significance of *Jacob's* well in this scene should not be underestimated. Olsson's study of John 4 includes a review of the image of the "well" in Jewish literature[23]. He notes that many scholars have perceived the relationship between the Palestinian Targums and John 4 but have not penetrated the question. He focuses on Num 21,16-20 where God gives the people of Israel a well. As fascinating as this text is, John 4 makes clear that Jesus is at *Jacob's* well, and thus the direct ap-

[19] C. Morrison, "The "Hour of Distress" in Targum Neofiti and the "Hour" in the Gospel of John", *CBQ* 67 (2005) 590-603. I follow the methodology of G. Vermes, "Jewish Literature and New Testament Exegesis: Reflections on Methodology", *JJS* 33 (1982) 361-376. See also J. A. Fitzmyer, "The Study of the Aramaic Background of the New Testament," in *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays* (SBLMS 25; Missoula, MT: Scholars Press, 1979) 1-27 and B. D. Chilton, "Eight Theses on the Use of Targums in Interpreting the New Testament," in *Judaic Approaches to the Gospels* (International Studies in Formative Christianity and Judaism 2; Atlanta, GA: Scholars Press, 1994) 305-315. See also Chilton's recent article: "Four Types of Comparison between the Targumim and the New Testament", *Journal for the Study of the Aramaic Bible* 2 (2000) 163-88.

[20] See for example, Roger Le Déaut, "Targumic Literature and New Testament Interpretation", *Biblical Theology Bulletin* 4 (1974) 243-289.

[21] Martin J. McNamara, *Targum and Testament: Aramaic Paraphrases of the Hebrew Bible: a Light on the New Testament* (Shannon, Ireland: Irish University Press, 1972).

[22] Raymond Brown, *The Gospel according to John* (Anchor Bible 29; Garden City: Doubleday, 1966-1970) 169.

[23] Birger O. Olsson, *Structure and meaning in the Fourth Gospel: a text-linguistic analysis of John 2:1-11 and 4:1-42* (Coniectanea Biblica. New Testament Series 6; Lund: CWK Gleerup, 1974) 162-173.

plication of the Num 21,16-20 and its Targumic interpretations here seems unlikely except in the broadest sense of the term "well"[24]. If the references to Jacob in John 4 were secondary, then the author of the fourth gospel would have omitted them. Thus, I would argue that the Targumic text that best illuminates John 4 is Gen 28-31 in the Palestinian Targums. (I limit my remarks here to *Targum Neofiti*.)

As the scene opens, we learn that the woman's reason for coming to the well is to draw water. Jesus asks her for a drink. The woman responds by underscoring the difference between Samaritans and Jews. Jesus retorts that were she able to recognize him he could give water to her—"living water"[25]. Then, noting that Jesus has no bucket, she makes the link between Jesus and Jacob (John 4,12): "Are you greater than our ancestor Jacob who gave us the well, and he, his sons and his flocks drank from it?" Her question to Jesus raises a question for the reader: When did Jacob give the people a well? The woman's statement recalls Gen 29,1-30, but the well in this passage is hardly the same well as that of John 4. Moreover, the OT never reports that Jacob "gave" a well to anyone. Thus, the OT provides no background to the woman's assertion. But Jesus does not dispute the Samaritan woman's belief about Jacob and the well at which they are chatting. They share a common tradition about this well that is not found in the OT. But traces of that tradition may appear in Gen 28-31 of *Targum Neofiti* since the Targum has developed the story of that well beyond that which appears in the Old Testament.

Jacob's well in the MT

Before addressing the relationship between John 4 and the Palestinian Targums, a methodological consideration, noted by Moshe Bernstein, must be addressed. Since the Old Testament records the account of Jacob at a well (Genesis 29), it is important to consider if the biblical text alone can provide the background for John 4. If so, an appeal to *Targum Neofiti* would be unwarranted[26]. Thus, first we turn to the biblical account of Jacob and the well in Gen 29,1-30 with particular attention on the function of the "well" in the story. Gen 29,1-14 is a "betrothal story"[27]; Jacob, following Isaac's order (Gen 28,2), goes to Laban to take a wife.

---

[24] He writes: "there was in Judaism a belief concerning *a supernatural well which accompanied the Israelites throughout the desert journey,* manifested above all in the narrative in Ex 15, Ex 17 and Num 20. Through this well God gives his people water to drink" (Olsson, *Structure*, 171).

[25] Neofiti may also illuminate the meaning of "living water", but this possibility is not considered in this paper.

[26] M. J. Bernstein, "The 'Righteous' and the 'Wicked' in the Aramaic Version of Psalms," *Journal for the Aramaic Bible* 3/1&2 (2001) 5-26.

[27] Gordon J. Wenham, *Genesis* (Word Biblical Commentary 2; Waco, TX: Word Books, 1987-1994) 229.

When Jacob arrives in the "land of the people of the east" (Gen 29,1) he notices a well with its large covering stone and learns of the daily watering schedule for the flocks. He then violates this schedule by removing the large stone over the well (apparently by himself) and watering the flocks under Rachel's care. Jacob then kisses Rachel who runs back to her father. Though the scene takes place around the well, the well itself is a mere prop in the scene. Not so in the Targums[28].

The "Well" in the Jacob Cycle according to the Palestinian Targums

I will focus on non translation passages in the Targum since there we can observe *Neofiti's* particular interpretation of the scene. The first signal in *Targum Neofiti* of the well's importance comes in Gen 28,10:

חמשה נסין אתעבדו עם אבונן יעקב בזמנא דנפק
מבאר שבע למיזל לחרן נסא קדמיא אתקצרו שע[ו]י דיומא
ו[ט]מעת שמשא דלא באשונא מן בגלל דהוה דבירא מתחמד לממלל[ה]
עמיה וניסא תנינא אבניא דנסב אבונן יעקב ושוי יתהון
תחות אסדי רישיה כיון דקדם בצפרא
ואשכח כולהון לאבן חדא היא אבנא דאקים
קיימא ואריק משח על ראשה וניסא תליתאה כיון דנטל אבונן יעקב
רגלוי למזל לחרן קפצת ארעא קדמוי ואשתכח יתיב
בחרן וניסא רביעאה אבנא דהוון כל רעיא
מתכנשין למגללה יתה מעלוי פומא דבארה ולא
הוון יכלין כיון דאתא אבונן יעקב ארים יתה בחדא
ידא ואשקי ית ענא דלבן אחוי דאמה וניסא חמישאה
כיון דארים אבונן יעקב ית אבנא מעלוי פומא דבארה
טפת בארה וסליקת באפוי והוות טייפה עשרין שנין כל יומין דהוה
שרי בחרן אלין חמישיתי נסיא אתעבדו עם
אבונן יעקב בזמנא די נפק מן באר שבע למיזל
לחרן:

> Five miracles were done for our father Jacob when he went out from Beersheba to go to Haran. The first miracle: the hours of the day were shortened and the sun set off schedule because the *Dibbera* wanted to speak with him. The second miracle: the stones that our father Jacob took and he set them under his head pillow. When he got up in the morning, he found that all of them had become one stone. This is the stone that he set up as a monument and he poured oil on top of it. The third miracle: when our father Jacob lifted his feet to go to Haran, the land shrunk before him and

[28] *Targum Onkelos* makes no special reference to the well beyond what is found in the MT.

> he found himself dwelling in Haran. The fourth miracle: the stone that all the shepherds were gathering together to remove from over the mouth of the well and were not able. When our father Jacob came, he removed it with one hand and he allowed the flocks of Laban, his mother's brother, to drink. The fifth miracle: when our father Jacob raised the stone from the mouth of the well and the well overflowed. It came up to its mouth and it was overflowing for twenty years, the entire time that he dwelt in Haran. These are the five miracles that were done for our father Jacob at the time when he went out from Beersheba to go to Haran.

This expansion appears just after Isaac's order that Jacob is to go to Paddan-aram to take one of Laban's daughters as a wife and just before Jacob dreams of the ladder stretching to heaven and God renews his promise to him. Between these two scenes, the Targum introduces a summary of the "five miracles" that God worked for Jacob. The fourth and fifth miracles focus on the well in Genesis 29 and of these two, the fifth miracle is particularly important. The fourth miracle reports that Jacob removed the stone over the well with one hand. This is implied in the biblical account, which focuses on the large stone (Gen 29,2) that normally required more than one person to remove (Gen 29,3). The first four miracles have their basis in the biblical text. But the fifth is entirely absent from the biblical story and it is the one in which *Targum Neofiti* is most interested. The wells in Laban's territory became fountains during Jacob's stay. The author of *Targum Neofiti* ensures that the reader knows of this miracle before the scene in which Jacob arrives at the well in Laban's territory.

In the fifth miracle, *Neofiti* emphasizes the overflowing of the well by means of two verbs, √נוף and √סלק. This expansion reports that the well overflowed for twenty years, the entire time that Jacob spent with Laban. But at this point in the story (in *Targum Neofiti*), the reader has not yet observed this event and thus *Neofiti's* expansion here functions as an overture to what is to come, alerting the reader to observe carefully the scene at that well in Genesis 29. When Jacob rolls away the stone from the mouth of the well, the text of Neofiti follows the Hebrew text without adjustment (Gen 29,10). But the reader knows, based upon the expansion in Gen 28,10 that the Herculean Jacob did this with one hand (the fourth miracle). There is no mention at this point of the well overflowing either. We must wait until Gen 29,22 where *Targum Neofiti* introduces another expansion into the story of Jacob's marriage to Rachel just at the point when Jacob has finished his seven years of service and Laban hosts a banquet[29].

[29] The text of Targum Neofiti is taken from A. Díez Macho, Neophyti 1: *Targum Palestinense Ms de la Biblioteca Vaticana Tomos I-V* (Textos y estudios 7-11; Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1968-1978).

In the biblical account Leah is given instead of Rachel, and Laban explains to Jacob that the older daughter is given in marriage before the younger. The situation is quickly resolved by another seven years work after which Jacob receives his beloved Rachel. *Targum Neofiti* expands the text in Gen 29,22 to provide another reason for Laban's actions.

Gen 29,22: MT

ויאסף לבן את־כל־אנשי המקום ויעש משתה׃

Laban gathered all the people of the area and he held a banquet.

Tg Neofiti:

וכנש לבן ית כל עמה דאתרא ועבד שירו ענה לבן ואמר
להון הא שבע שנין גברא חסידא הדין שרי בינינן בארׄ[י]נן לא חסרו
ובית שקוותן סגון וכדון מה אתון יהבין עצה ונישרי יתה
בינינן הכה עוד שבע שנין ויהבו לה עצה דרמיו למסבה יתה
ללאה חלף רחל׃

Laban gathered all the people of the area and he made a banquet. He addressed them and said: See now for the seven years this just man has dwelt among us our wells have not decreased and our places for watering [the animals] have multiplied. Now what advice do you give? Should we make him dwell among us here for yet another seven years? They gave him deceitful advice, namely, to marry him to Leah instead of Rachel.

To the account of Laban's banquet in the biblical text, Neofiti adds the speech that Laban made to his neighbours. Laban cannot let Jacob leave his region because during Jacob's time among them their wells have not lacked water. In fact, the wells have increased in number. Thus Laban will prevent Jacob from leaving. It should, however, be noted that this text does not seem to emerge from exactly the same tradition as the expansion in Gen 28,10 as the language is quite different even though the themes are the same. *Targum Neofiti* in Gen 28,10 speaks of a single fountain that Jacob uncovered (Gen 29,10). That fountain overflowed (√טוף) and its water shot up over the edge (√סלק). The expansion above (Gen 29,22) knows of a different tradition in which Jacob's presence meant that all the wells in Laban's territory always had water (לא חסרו) and that the number of wells increased (√סגא). But these two distinct traditions preserved in *Targum Neofiti* link Jacob to the gift of water and wells.

Finally, at the end of Jacob's time with Laban, Neofiti introduces another expansion in Gen 31,22. In Genesis 31 the relationship between Laban and Jacob sours and God tells Jacob to return home. Jacob deceives Laban about his plan to flee. As soon as Jacob departs, Neofiti introduces an expansion[30]. The MT of Gen 31,22 reads:

ויגד ללבן ביום השלישי כי ברח יעקב

On the third day Laban was informed that Jacob had fled.

Tg Neofiti reads:

והוה כיון דאזלו רעוי דלבן למשקיה ענה מן בארה ולא
יכלו ואמתינו תרין תלתא יומין סברין דלמה דהיא טייפה
ולא טפת בכדין אתני ללבן ביומא תליתיא ארום ערק יעקב

When Laban's shepherds went to water the flocks from the well, they were unsuccessful. They waited two to three days expecting that it would overflow. But it did not overflow. So Laban was informed on the third day that Jacob had fled.

The biblical text does not explain how those who informed Laban of Jacob's flight came to learn of it. *Targum Neofiti* supplies this information. When Laban's shepherds follow their normal schedule to water their flocks they discover that the well is dry. Waiting two or three days, they expect the well to overflow as in the past and when it does not they realize that Jacob has fled. The terminology in this expansion relates to the fifth miracle in Gen 28,10: the overflowing well had ceased. These two expansions form an inclusion to the entire episode of Jacob and Laban. Again, this expansion does not appear to be related to the expansion in 29,22 which speaks not about overflowing wells but of a multiplicity of wells. But when taken together, both traditions report that Jacob's presence in Laban's territory meant an abundance of water for the people.

Returning to John 4

There is nothing here to suggest that *Targum Neofiti* influenced the author of the Fourth Gospel. The story in *Neofiti* is significantly different from the information about Jacob's well given in John 4. The well in John 4 is within Israel whereas the well in Genesis 29 is beyond the borders of Israel. Still, *Targum Neofiti* preserves traditions that are reflected in the woman's statement to Jesus about the significance

[30] *Targum Onkelos* follows the MT.

of the well at which they find themselves. (Recall that there is no mention of Jacob's well in the OT or any mention of Jacob *giving* the well to the people.) According to the expansion in *Targum Neofiti* in Gen 28,10, Jacob's presence in Laban's territory turned the wells into fountains. The expansion in Gen 29,22, a second tradition, notes that Jacob's stay among Laban's clan guaranteed water in a multiplicity of wells. Thus, *Targum Neofiti* seems to preserve something of the tradition that Jesus and the Samaritan woman shared regarding Jacob and wells. The precise tradition that Jacob gave the people the well in Samaria may be lost, but the traditions preserved in *Targum Neofiti* make the link between Jacob and wells/water far beyond what appears in the Hebrew text. The Samaritan woman's question presupposes something similar to these traditions in Neofiti. Is Jesus greater than Jacob who turned wells into fountains and multiplied the wells in the land of Laban? She is about to find out.

This is but one example among many points of contact between the New Testament and the Targums that reveal that early Christians shared with their Jewish brothers and sisters a common font of interpretation of Old Testament texts. The Targums and the New Testament enrich one another, and understanding their relationship increases our appreciation of our first century Jewish heritage.

The Peshitta

The New Testament Peshitta and the Old Testament Peshitta have very different histories and are always treated separately in the literature. The OT Peshitta emerged during the second century in Edessa and is still in use today in those oriental churches that preserve Syriac in their liturgies. It seems probable that the OT Peshitta was translated by Syriac-speaking Jews who lived in or around Edessa (modern day Urfa in Turkey). Weitzman theorizes that the translation of the Peshitta was made by a nonrabbinic Jewish community that converted to Christianity "bringing with it a version of the Hebrew Bible"[31]. This appealing theory still needs further investigation. For the moment there remains some mystery as to the origins of the OT Peshitta. The term itself—Peshitta—probably means "simple", as in a plain translation, in order to distinguish it from the Syro-Hexapla. A critical edition of the OT Peshitta was announced in 1950 by P. A. H. de Boer and today this edition (often referred to as the "Leiden Edition") is nearly complete[32]. A new concordance of the OT Peshitta, according to the Leiden

[31] M.P. Weitzman, *The Syriac Version of the Old Testament* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999) 259. This volume is particularly valuable for the current study of the OT Peshitta.

[32] *The Old Testament in Syriac according to the Peshitta version* edited on behalf of the International Organization for the Study of the Old Testament by the Peshitta Institute, Leiden (Leiden: Brill, 1972-).

Edition, is underway. The first volume, the Pentateuch, has appeared[33]. Also in preparation is an annotated English translation of the Leiden Edition[34].

The Syriac New Testament has an entirely different history. It begins with Tatian's Diatessaron, a harmony of the four gospels that was probably composed in Syriac (though some might argue for an original Greek text) at the end of the second century[35]. The Diatessaron continued to enjoy wide influence on the Syriac speaking world through to the fifth century. This influence can be seen in the third century translation of the four Gospels (see below). This text, known as the *Vetus Syra* or the Old Syriac Gospels (preserved in two fifth century manuscripts: Sinaiticus and Curetonianus), is composed in a fluid Syriac and contains many interesting readings. In the fifth century a new translation of the Greek NT appeared and is referred to as the Peshitta. One theory is that the NT Peshitta translator revised the *Vetus Syra* in order to bring it closer to the Greek text that he knew. In a recent study, Jan Joosten has reconsidered the relationship between these Syriac versions in the Gospel of Matthew[36]. Finally, a new translation of the Greek NT into Syriac was composed in the early sixth century by Philoxenus of Mabbug. This translation, which has not survived, was very close to the Greek NT, even trying to imitate the Greek text in Syriac as much as possible. Philoxenus' text was then taken up by Thomas of Harkel in the seventh century who produced another Syriac version of the Greek NT that has survived and is known as the Harklensis. A synoptic presentation of these three Syriac translations (the *Vetus Syra*, Peshitta and the Harklensis) of the Gospels has been done by G. Kiraz[37].

The Old Testament Peshitta

At the present time, OT Peshitta studies are primarily focused on two questions: the character of each book of the Bible and the reception of the Peshitta in Syriac patristic literature. In this paper I limit my discussion to the character of the Pes-

---

[33] *The Old Testament in Syriac according to the Peshitta version* edited on behalf of the International Organization for the Study of the Old Testament by the Peshitta Institute, Leiden (Leiden: Brill, 1997) Part V: Concordance, Vol.1: The Pentateuch.

[34] K.D. Jenner, A. Salvesen, R.B. ter Haar Romeny, W.T. van Peursen, "The New English Annotated Translation of the Syriac Bible (NEATSB): Retrospect and Prospect," *Aramaic Studies* 2 (2004) 85-106.

[35] See the excellent recent study of Tatian's Diatessaron by W. L. Petersen, *Tatian's Diatessaron: Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship* (VigChr.S 25; Leiden: Brill, 1994).

[36] Jan Joosten, *The Syriac Language of the Peshitta and Old Syriac Versions of Matthew: Syntactic Structure, Inner-Syriac Developments and Translation Technique* (Studies in Semitic Languages and Linguistics 22; Leiden: Brill, 1996).

[37] George Anton Kiraz, *A Comparative Edition of the Syriac Gospels: Aligning the Sinaiticus, Curetonianus, Peshîttâ and Harklean Versions* (New Testament Tools and Studies 21; Leiden: Brill, 1996).

hitta[38]. The Peshitta provides a lucid translation of the Hebrew text. The translator was not focused solely on representing in his translation what he had in his source text, namely, his Hebrew text. It is better to think of him as focused on the audience (and his "target" text) for whom he was translating. His version *had* to be comprehensible even when the Hebrew text was not. For example, the Hebrew text that reports the murder of Amasa is not easily understood (2 Sam 20,8-10). While the Hebrew itself is clear enough, the flow of the action makes little sense. (I provide a literal English translation so that the reader can readily identify the difficulties.)

MT 2 Sam 20,8-10:

הם עם־האבן הגדולה אשׁר בגבעון ועמשׂא בא
לפניהם ויואב חגור מדו לבשׁו ועלו חגור חרב מצמדת על־מתניו
בתערה והוא יצא ותפל׃ [9] ויאמר יואב לעמשׂא השׁלום
אתה אחי ותחז יד־ימין יואב בזקן עמשׂא לנשׁק־לו׃
[10] ועמשׂא לא־נשׁמר בחרב אשׁר ביד־יואב ויכהו בה
אל־החמשׁ

> When they were by the large stone, which is in Gibeon, Amasa was coming toward them. Now Joab was girt, his robe, his clothes[39], and on it the strap of the sword was fastened on his hips in its sheath and he went forth and it [the sword] fell. [9] Joab said to Amasa, "Are you well, my brother?" and Joab's right hand grabbed Amasa's beard to kiss him. [10] Amasa was not watching the sword that was in Joab's hand and he [Joab] struck him in the stomach.

The Hebrew text presents difficulties. If the sword, on its own accord, fell out of its sheath, how could Amasa not have noticed it crashing to the ground (20,10)? Furthermore, how could the fallen sword then appear in Joab's hand to kill Amasa?

The Peshitta translator clarifies the action:

[8] ܥܡܣܝ ܥܡ ܐܒܢܐ ܪܒܬܐ ܕܐܝܬ ܒܓܒܥܘܢ ܘܐܬܐ ܠܩܒܠܗ ܥܡܣܝ
ܘܝܘܐܒ ܚܓܪ ܠܒܘܫܗ ܘܣܠ ܚܓܪ ܣܝܦܐ ܕܡܫܚܠ ܥܠ ܐܝܣܘܪܘܗܝ ܒܬܪܥ
ܘܢܦܩ ܘܢܦܠ ܘܐܡܪ ܝܘܐܒ ܠܥܡܣܝ ܫܠܡ ܐܢܬ ܐܚܝ
ܘܐܚܕ ܝܡܝܢܗ ܕܝܘܐܒ ܒܕܩܢ ܥܡܣܝ ܠܡܢܫܩ ܠܗ׃
[9] ܥܡܣܝ ܠܐ ܢܛܪ ܠܣܝܦܐ ܕܒܝܕ ܝܘܐܒ ܘܡܚܐ ܠܗ ܒܗ ܠܟܪܣܗ
ܘܢܦܠ ܡܝܬ ܠܐ ܬܢܝܐ ܠܗ [10] ܘܝܘܐܒ ܘܐܚܝܗ ܢܦܩܘ ܠܩܒܠ ܥܡܣܝ
ܘܫܩܠ ܠܟܪܣܗ ܕܚܡܫܐ ܒܗ ܘܡܚܐ ܠܗ ܒܟܪܣܗ

[38] On the reception of the Peshitta in Syriac literature see: Craig Morrison, "The Reception of the Book of Daniel in Aphrahat's Fifth Demonstration, 'On Wars'", *Hugoye: Journal of Syriac Studies 7* (2003) 69-99 (also available at http://syrcom.cua.edu/hugoye/Vol7No1/index.html)

[39] Reading לבשׁ.

> They *came* to a large stone, which is in Gibeon, and Amasa was coming toward them. Now Joab was girt with the clothing of his armour, and the sword was fastened and it *was over* on this hips *like a dagger*. And he went forth and *his hand* fell *on his sword*. [9] Joab said to Amasa, "Greetings to you, my brother" and Joab's hand fell on Amasa's beard and he kissed him. [10] Now Amasa was not paying attention to the sword in Joab's hand. And he struck him with it in his stomach[40].

The Peshitta has resolved the difficulties in the Hebrew text[41]. It eliminates the term חגור ("the strap") in 2 Sam 20,8 as superfluous. The phrase בתערה "in its sheath" is translated ܟܐܟ ܟܣܝܐ "like a dagger." The problem here is with the Hebrew term תער (*ta'ar*), "sheath." Normally when a sword is involved it means "sheath." But it can also refer to a small knife or razor as in Num 6,5 (no "razor" [תער] shall shave the head of a nazirite). But in Num 6,5 Hebrew תער (*ta'ar*) is rendered ܡܕܟܝܐ (*mědakyā*), "razor." Since the Syriac term "daggar" (ܟܐܟ) does not appear anywhere else in the Peshitta, we are left to conjecture that the translator knew that Hebrew תער (*ta'ar*) could also be rendered with the sense "dagger." In any case, the translator offers a much clearer sense of the action. At the end of 2 Sam 20,8, where the Hebrew reads "it fell" (where the sword is the subject), the Peshitta reports that Joab's hand fell on the sword. The solution respects, to some extent, the Hebrew text since both "hand" and "sword" are feminine in both Syriac and Hebrew and the Hebrew verb, ותפל, requires a feminine subject. Thus, the Peshitta text reports that Joab is sporting a sword as if it were a dagger. And where the Hebrew text presents the sword falling to the ground, an event that would unquestionably have captured Amasa's attention, the Peshitta presents Joab's *hand* falling on the sword in preparation for Amasa's execution. When we come to 2 Sam 20,10 the Hebrew text fails to explain how the sword got into Joab's hand. But in the Peshitta, the sword never left his hand. This example illustrates one of the key characteristics of the Peshitta version of the Bible—it makes sense when the Hebrew does not[42].

Returning to the problem in the Hebrew text of 1 Sam 13,1 (discussed above with respect to the Targum)—"Saul was one year old when he began to reign"—the Peshitta offers a unique solution:

---

[40] The cursive script in the English translation is intended to help the reader identify the differences in the Peshitta.

[41] Perhaps the Hebrew source text before the translator had some or all of the readings that now appear in the Peshitta. This is not impossible, but it is a mute question since the only witness we have to that Hebrew source (its "Vorlage") is the Peshitta text.

[42] For further examples and study of techniques in the Peshitta, see Craig Morrison, *The Character of the Syriac Version of the First Book of Samuel* (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 11; Leiden: Brill, 2001).

ܒܫܢܬ ܬܪܬܝܢ ܡܠܟ ܫܐܘܠ ܥܠ ܝܫܪܝܠ

In a year or two, when Saul began his reign over Israel.

The Targum's explanation for Uzzah's death (2 Sam 6,6-7) was presented above. The Peshitta offers a different interpretation:

ܐܬܘ ܥܕ ܓܘܪܢ ܕܐܝܪܘܢ ܫܕܚ ܥܘܙܐ ܝܕܗ ܠܬܒܘܬܐ ܕܝܗ ܘܐܚܕ ܒܗ
ܡܛܠ ܕܫܠܚ ܝܕܗ ܥܠ ܬܒܘܬܐ ܕܐܠܗܐ ܘܬܪܥܝܬ ܒܗ ܡܪܝܐ
ܘܩܨܦ ܥܠ ܥܘܙܐ ܘܡܚܐ ܒܗ ܡܪܝܐ ܡܛܠ ܕܫܠܚ ܝܕܗ
ܥܠ ܬܒܘܬܐ ܕܐܠܗܐ ܘܡܝܬ ܬܡܢ ܩܕܡ ܐܠܗܐ ܥܠ ܬܒܘܬܐ ܕܐܠܗܐ

They came to the firm threshing floors. Uzzah stretched out his hand to the ark of the Lord and he seized it because the oxen slipped. The Lord became angry with Uzzah and the Lord struck him there *because he stretched out his hand*. So he died there beside the ark of God.

As was noted above, the phrase על־השׁל in 2 Sam 6,7 is incomprehensible. The problem here provoked the Chronicler, the first interpreter of this passage, to write "because he stretched out his hand to the ark" (1 Chr 13,10) where the Hebrew of 2 Sam 6,7 reads על־השׁל[43]. This explanation from 1 Chr 13,10 then found its way into the Peshitta text of 2 Sam 6,7 (ܥܠ ܬܒܘܬܐ ܕܐܠܗܐ). In this case the Peshitta uses harmonization to resolve the difficulty in the Hebrew. But what is important for our discussion is that the Peshitta provides an interpretation for this difficult Hebrew text.

Sometimes the exegetical voice of the Peshitta translator is detected. 2 Samuel 21 reports a famine in Israel. Seeking God's advice, David learns that there is a bloodguilt on Saul that must be atoned for. When David calls the Gibeonites the narrator provides some background to the events (2 Sam 21,2)

ויקרא המלך לגבעונים ויאמר אליהם והגבעונים לא מבני
ישׂראל המה כי אם־מיתר האמרי ובני ישׂראל נשׁבעו להם
ויבקשׁ שׁאול להכתם בקנאתו לבני־ישׂראל ויהודה׃

The king called to the Gibeonites and spoke with them. Now the Gibeonites were not part of the people of Israel. Rather they were a remnant of the Amorites. The people of Israel had sworn an oath but Saul tried to destroy them in his zeal for the people of Israel and Judah.

[43] ויחר־אף יהוה בעזא ויכהו על אשׁר־שׁלח ידו על־הארון וימת שׁם לפני אלהים׃

The Lord became angry with Uzzah and he struck him there because he stretched out his hand to the ark. So he died there before God.

The Peshitta reads as follows

ܡܠܟܐ ܩܪܐ ܠܓܒܝܢܝܐ ܘܡܠܠ ܥܡܗܘܢ ܘܓܒܝܢܝܐ ܠܐ ܡܢ ܒܢܝ ܐܝܣܪܝܠ ܗܢܘ ܐܠܐ ܡܫܪܝܬܐ ܕܐܡܪܝ ܘܒܢܝ ܐܝܣܪܝܠ ܐܝܬ ܠܗܘܢ ܕܡܐ ܠܗ ܠܫܐܘܠ ܕܩܛܠ ܠܗܘܢ ܒܡܛܘܠ ܕܩܢܝ ܠܗ ܠܫܐܘܠ ܠܡܥܒܕ ܠܒܢܝ ܐܝܣܪܝܠ ܘܠܒܢܝ ܝܗܘܕܐ ܚܛܝܐ

> The king called to the Gibeonites and spoke with them. Now the Gibeonites were not from the people of Israel. Rather they were from a remnant of the Amorites. The people of Israel had sworn an oath to them but Saul had sought to kill them when he became so jealous that *he made* the people of Israel and the people of Judah *sin.*

The Peshitta translation has added the verb "to cause someone to sin" at the end of the verse. At first glance it seems that the translator has presented Saul in a rather negative light. But there is more. In 1 and 2 Kings the biblical narrator condemns King Jeroboam in the strongest terms: he caused Israel to sin. King Jeroboam becomes the yardstick by which the corruption of all the kings of Israel is measured. The phrase "caused Israel to sin" becomes Jeroboam's epitaph. It appears in 1 Kgs 14,16; 15,26.30.34; 16,2.26; 22,52; 2 Kgs 3,3; 10,29.31; 13,2.6.11; 14,24; 15.9.18.24.28. Applying this same epitaph to Saul, the Syriac translator offers a resounding condemnation of Saul far beyond anything that we find in the Hebrew text.

These are but a few examples of the Peshitta translator's exegetical voice. They illustrate two key characteristics of this version: (1) its readiness to make the Hebrew text understandable for its audience and (2) its readiness to nuance the meaning of the Hebrew text.

The New Testament Peshitta

With regard to the New Testament, the *Vetus Syra,* under the influence of the Diatessaron, preserves many readings that witness to the harmonizing among the four gospels. An example appears in Luke 18,19-20. The Greek text reads:

> εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός. 20 τὰς ἐντολὰς οἶδας· μὴ μοιχεύσῃς, μὴ φονεύσῃς, μὴ κλέψῃς, μὴ ψευδομαρτυρήσῃς, τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα.
>
> Jesus said to him, "Why do you call me good? No one is good but God alone. [20] You know the commandments: You shall not

commit adultery; You shall not murder; You shall not steal; You shall not bear false witness; Honour your father and mother."

The *Vetus Syra* (the Curetonianus) reads:

ܐܡܪ ܠܗ ܝܫܘܥ ܠܡܢܐ ܐܡܪܬ ܠܝ ܛܒ
ܐܠܐ ܚܕ ܠܐ ܐܝܬ ܛܒ
ܐܠܐ ܐܠܗܐ ܒܠܚܘܕܘ
[20] ܐܢܬ ܝܕܥ ܦܩܕܢ̈ܐ ܠܐ ܬܩܛܠ ܠܐ ܬܙܢܐ ܠܐ ܬܓܢܘܒ ܠܐ
ܬܣܗܕ ܣܗܕܘܬܐ ܟܕܒܐ ܟܒܘܕ ܐܒܟ ܘܐܡܟ

Jesus said to him, "Why do you call me good *and why do you ask me about the good*? No one is good but God alone. [20] You know the commandments *if you want to enter life*: You shall not murder; You shall not commit adultery; You shall not steal; You shall not bear false witness; Honour your father and mother."

The *Vetus Syra* here combines the Luke text with additions from Matt 19,17-18:

ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός· εἰ δὲ θέλεις εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν, τήρησον τὰς ἐντολάς. 18 λέγει αὐτῷ· ποίας; ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν· τὸ οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐ ψευδομαρτυρήσεις

And he said to him, "Why do you ask me about what is good? There is only one who is good. If you wish to enter into life, keep the commandments." He said to him, "Which ones?" And Jesus said, "you shall not murder; you shall not commit adultery; you shall not steal; you shall not bear false witness.

The *Vetus Syra* (Curetonianus) of Matt 19,17-18 reads:

ܐܡܪ ܠܗ ܝܫܘܥ ܠܡܢܐ ܐܡܪܬ ܠܝ ܛܒ
ܐܠܐ ܚܕ ܠܐ ܐܝܬ ܛܒ ܐܠܐ ܐܠܗܐ ܐܢ ܨܒܐ ܐܢܬ ܕܬܥܘܠ ܠܚܝܐ
ܢܛܪ ܦܩܕܢ̈ܐ ܠܐ ܬܩܛܠ ܠܐ ܬܙܢܐ [18]
ܠܐ ܬܓܢܘܒ ܠܐ ܬܣܗܕ ܣܗܕܘܬܐ ܟܕܒܐ ܟܒܘܕ ܐܒܟ ܘܐܡܟ

And Jesus said to him, "Why do you ask me about what is good? There is only one who is good, God. If you wish to enter into life, keep the commandments." He said to him, "Which ones?" Jesus said

> to him, "you shall not murder; you shall not commit adultery; you shall not steal; you shall not bear false witness.

Thus the *Vetus Syra* combines Luke 18,19-20 with Matt 19,17-18. The source of this reading in the *Vetus Syra* may have been the Diatessaron.

On a few occasions the Harklensis preserves a reading that is unique. Given that, as was noted above, this text is extremely faithful to its Greek *Vorlage*, instances where it diverges from the Greek provide important text critical information for the Greek New Testament (albeit late evidence). In John 19,28 the Harklensis preserves a reading not found in any extant Greek MS or in Philoxenus' Syriac translation of the NT (Thomas of Harkel marks this reading with an asterisk (*) to indicate that it does not appear in Philoxenus' text). But it must have appeared in the Greek MS that Thomas had under his eyes.

John 19,28

> Μετὰ τοῦτο εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἤδη πάντα τετέλεσται, ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή, λέγει· διψῶ.
>
> After this, Jesus, knowing that everything was now finished, in order that scripture might be fulfilled, he said "I thirst."

The Peshitta here follows the Greek text fairly closely:

ܟܕܐ ܟܕܡܗܢܐ ܡܕܥ ܕܟܠ ܡܫܬܟܠܡ ܗܘܐ ܒܬܪ ܗܠܝܢ ܐܡܪ ܝܫܘܥ
ܟܝ ܢܬܡܠܝ ܟܬܒܐ ܐܡܪ ܒܛܝ

> After these things, Jesus knew that everything was finished and so that the scripture might be fulfilled, he said, "I thirst."

But the Harklensis here reads:

ܟܕܐ ܟܕܡܗܢܐ ܡܕܥ ܕܟܠ ܡܫܬܟܠܡ ܗܘܐ ܒܬܪ ܗܠܝܢ ܐܡܪ ܝܫܘܥ
ܟܕ ܐܡܪ ܕܝܗܒ ܠܝ ܚܠ ܘܡܪܪ ܒܡܫܬܝ ܟܝ ܢܬܡܠܝ ܟܬܒܐ ܐܡܪ ܒܛܝ
ܟܝ ܢܬܡܠܝ ܟܬܒܐ ܐܡܪ ܒܛܝ

> After these things, when Jesus knew that everything was now completed, so that the scripture might be fulfilled *which says they gave vinegar and gall in my drink,* he said, "I thirst."

Given the fidelity of the Harklensis to the Greek text, this addition, appearing only in the Syriac tradition, must have appeared in a Greek manuscript (now lost). It makes explicit the allusion to Ps 69,22:

MT:

ויתנו בברותי ראש ולצמאי ישקוני חמץ׃

> They gave poison for my food and for my thirst they made me drink vinegar.

Peshitta:

ܘܝܗܒ ܒܡܐܟܠܝ ܡܪܝܪܐ ܘܒܥܝܢ ܠܡܫܩܝ ܚܠܐ.

> They gave poison for my food and for my thirst they made me drink vinegar.

The Harklensis is the only textual witness that makes explicit the allusion to Ps 69,22. Because it is not in precise agreement with the Hebrew text or the Peshitta text of the Psalm, the scribe who made this addition was probably citing the text from memory. In any case, this addition provides a sixth century (but most likely earlier) exegesis of John 19,28, that Jesus final words are, in fact, an allusion to Ps 69,22.

CONCLUSION

The character of the Targum and the Peshitta and their exegesis are central questions in current research as these versions offer some of the earliest interpretations of the Hebrew text. Perhaps they are better appreciated as literary works than as "translations" in our modern sense of the term. When the Hebrew text lacks any intelligible sense, the Targums and the Peshitta versions are ready to step into the breach to interpret the text for their respective audiences. And even where the meaning of the Hebrew text is transparent, the Targum is ready to introduce expansions into the story. Some of these expansions have echoes in the New Testament, witnessing to the Jewish roots of Jesus and the early Christian community in Palestine. The Peshitta too, as we saw in the case of the presentation of Saul, is also ready to nuance the meaning of the Hebrew text. The struggle of the Peshitta and Targum translators to interpret difficult passages in the Hebrew Bible, such as Uzzah's death, gives solace to modern exegetes who continue to struggle with the same passages today.

Łukasz Toboła,
Adam Mickiewicz University, Poznań

"CURSE GOD AND DIE"? A RECONSIDERATION OF מת IN JOB 2,9B (MT)

The seemingly elementary phrase of Job's wife, ברך אלהים ומת "Bless/Curse God and die" (Job 2,9), may be a bit more complex than it appears at first glance. In my opinion, character of Job's wife is an excellent example of "false naivety" in Prologue to Job[1]. In this short paper, paying close attention to the MT, to the rhetorical structure of Prologue and to better understanding of Semitic lexicography, I propose a different reading and understanding of Job 2,9 which, in turn, points to a radically different understanding of the theological meaning of Job's wife.

It is not sure why Job's wife is spared the fate of the children. Rhetoric analysis of Job 1-2 shows, that intervention of Job's wife plays essential role in the parallel order of Prologue. In the strictly terms of structure, her function can be paralleled with the function of messengers in the first chapter[2]. The key-word מלט in Job 1,15-19 has theological connotation: it means not only a departure from the point of danger[3] but also implicates, that survivor has something very important to say. It is connected with God's acts of justice and should be listen (נגד)[4]. Moreover, in Prov 19,25 we read, that "false witness will not survive (לו ימלט)". In light of the parallel evidence, theological meaning of Job's wife becomes more problematic. I suppose, that her intervention plays essential role in the plot. She is a true witness and has something very important to say.

The key-word may be seemingly obvious verb מת. The re-discovery of its different meaning could explain not only ambiguities concerned on the first verb, ברך[5] but could also explain the theological function of Job's wife in the Book of

[1] About the phenomenon of "false naivety", see, D.A.J. Clines, "False Naivety in the Prologue to Job" *Hebrew Annual Review* 9 (1985),127-36.

[2] The appearances of the messengers heightens our expectation for Job's reaction. According to Clines, also the character of Job's wife serves the purpose of introducing tension, delay, and eventually resolution, when Job responds to her in 2,10. See, D.A.J. Clines, *Word Biblical Commentary, Volume 17: Job 1-20*, (Dallas, Texas: Word Books, Publisher, 1989) 50.

[3] P.J. Williams, "The Difference between the Roots mlṭ and plṭ," *ZAW* 114 (2002), 438–442.

[4] H. Strauss, "Theologische, form- und traditionsgeschichtliche Bemerkungen zur Literargeschichte des (vorderen) Hiobrahmens. Hiob 1-2", *ZAW* 113 (2001), 564.

[5] Strauss, "Theologische, form- und traditionsgeschichtliche Bemerkungen…", 558.

Job. The MT מת, at first glance, appears to be the imperative of מות "to die". But this form of מות (Qual imperative, masculine singular) appears only in Job 2,9. However, מת may also be derived from the root מתת[6]. The proposed stem would be analogous in form to the stem תמם/תם "to complete". The lexeme מתת is not cited in the current standard Hebrew lexicons, but it was cited in the two folio volumes of *Lexicon Heptaglotton. Hebraicum, Chaldaicum, Syricum, Samaritanicum, Æthiopicum, Arabicum, et Persicum Separatim,* by E. Castell (1669) in column 2166[7]. Castell cited cognates of this root in Ethiopic and Arabic. The semantic range of these cognates includes: a) in Ethiopic, "husband" (maritus), "fiancé/bride-groom" (sponsus), "fiancée/bride" (sponsa), "the betrothed" (desponsatus); b) in Arabic, "an extended family" (familiam saturavit), "a blood relative" (consanguinitas), and the phrase "he sought to close relationship" (propinquitatem quaesivit)[8]. These definitions survive down to the present in modern literary Arabic. According to E. W. Lane (1885: 2687c–2688a), the cognate "matta" means "he sought to bring himself near [to another] or to gain access [to him]…by affection, by love, by relationship." The noun "mattat" means "anything that is sacred or inviolable, that which renders one entitled to respect and reverence"[9]. H. Wehr (1979: 1045) renders "matta" as "to seek to establish a link to someone", to be most intimately connected with someone"[10]. Similarly, the noun "mattat" retains the meaning of "close ties, family ties". About a presence of מתת in classical Hebrew we have only "second-hand" information. Castell considered the Hebrew names Amitai (אמתי) and Mattihiah (מתתיה) to be derived from this stem[11]. Unfortunately, Castell doesn't explain in detail the etymology of these names. My own hypothesis for Amitai is "I will become family (of) Yah[weh]"; אימת יה ([12]). The derivation of מתתיה from מתת, may be confirmed by the analogous name Ahijah (אחיה), "YH[WH] is my brother". Hebrew מתת, like its Castell's cognates, denotes a familial relationship, similar to אח "brother, relative". In this context the name מתתיה can mean the "family of YH" or the "relative of YH". So, the root מתת should be defined as "to be associated, to be most intimately connected with someone in a inviolable relationship".

---

[6] The ע"ע and ע"ו verbs share a number of identical forms (see, *GKC* §77).

[7] E. Castell, *Lexicon Heptaglotton. Hebraicum, Chaldaicum, Syricum, Samaritanicum, Æthiopicum, Arabicum, et Persicum Separatim,* (2 volumes *in folio*, London, 1669).

[8] About Arabic influences on the language of the book of Job, see, E. L. Greenstein, "The Language of Job and its poetic function", *JBL* 122.4 (2003) 651–666.

[9] E.W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, *8 volumes* (Williams, Edinburgh 1863–1893).

[10] H. Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, (J. M. Cowan, Wiesbaden, 1979).

[11] Other lexicographers derive אמתי from אמן "to confirm" or אמת "truth" and מתתיה from מתת "gift" or נתן "to give"(*BDB*).

[12] I reconstruct the imperfect form of מתת on the basis of analogical תמם (see איתם in Ps 19,14).

In light of this evidence, it seems quite possible that the phrase of Job's wife should be translated "Bless God and seek to establish a relationship [with Him]". The enigmatic ברך becomes clear. The imperative מת most probably indicates the consequence of the first imperative ברך[13]. Looking back, if the ומת means "make inviolable relationship", ברך cannot mean "curse". It should be translated as "bless". The semantic range of the stem ברך ("to kneel down and give a gift", *BDB*) fits here very well. This verse may be a reminiscent of Near Eastern religious customs[14]. Humans do some recourse in their dealings with the gods. Often this involves shaming the gods, which plays off a key value at work in a patronage system. Honor comes to patrons and clients when they fulfill their obligations. To do otherwise exposes the offending party to shame. The stratagem of shaming the gods for being bad patrons is employed in several ancient texts. In Atrahasis, the god Enki counsels his client Atraḫasis that the way to stop divine punishment is to increase offerings to this god, who is responsible for the suffering (the suruppu-disease). Enki advises Atraḫasis to have the people stop praying to their personal gods and to start praying and offering sacrifices the plague, deathly god, Namtar[15]. Namtar is so shamed by this show of attention that he wipes "away his hand" and the plague ends[16]. So, phrase of Job's wife may be not an invitation to blasphemy, but interesting עצה, a wise advice, connected with wisdom meaning of whole book. In the wife's opinion, Job's fidelity can shame God, who acts against him. If it is a right idea, the context of Job 2,9b needs a new interpretation. As W. Vogels and E. M. Good note, the 2,9a has no interrogative mark[17]. So, the initial עדך may be understood not as "How long?" but as affirmative "You still"[18]. More problematic is severe Job's response (2,10) He characterizes his spouse as one of נבלות.

[13] Compare, *GKC*, §110.

[14] T.M. Bolin, "The Role of Exchange in Ancient Mediterranean Religion and Its Implications for Reading Genesis 18–19" *JSOT* 29.1 (2004) 37-56.

[15] It is significant, that the god Namtar, the messenger (*mār šipri*) and son of Ereshigal, appears also in the Book of Job! He may be identified with מלך בלהות/ בכור מות "the firstborn of Môt / the King of Terrors" in Job 18,13-14.

[16] Also Israelites have shamed their patron. Moses persuades YHWH in Exod 32,12 not to kill all the Israelites by appealing to the god's sense of honor: "Why should the Egyptians say, 'With evil intent he brought them [the Israelites] out, in order to slaughter them in the mountains and wipe them from the face of the earth'?" Yahweh's proposed punishment is not commensurate with the crime and, rather than accomplishing its intended task of restoring his affronted dignity, will only bring more shame upon him. The Egyptians will scorn him as a poor patron who abused and ultimately destroyed the clients he should have protected.

[17] E. Good, *In Turns of Tempest: a Reading of Job, with a Translation*, (Stanford University Press, Stanford 1990) 52.W. Vogels, „Job's Superficial Faith in His First Reactions to Suffering", *Eglise et Theologie* 25(1994) 353.

[18] *BDB* discusses עד as an adverb of time which may express "continuance, persistence". Compare, Ugaritic *'d* "still" and *'dt / 'dy* "lifetime".

It is interesting, that Job's wife is not mentioned in Job 42,8, where YHWH says about foolishness (נבלה) of the friends. So, I suppose that the נבלות in the 2,10 is used with radically different meaning. It may be even a conscious pun on נבלה in Epilogue[19]. We know, that Arabic "nabala" or "nabula" can mean "be gracious", "be noble" (BDB). These nuances of נבל have been also recognized in Castell's Semitic Lexicon in column 2190. He defines Arabic cognates for this root as "solers, peritus, industrius", "peritia superior" (exactly, "in disputatione de sagacitate") and cites the 1Sam 9,7 where it appears in Arabic translation for the Hebrew חסד. This meaning fits here very well. My proposed translation is: "You speak as sagacious woman speak. Yes![20] the good we accept from God: Verily[21], we must accept the evil". The Job 2,10b take shape of blessing formula. The diptych of קבל/מת in 2,9-10 goes straight to the heart of intellectual issues of the book. The קבל[22] in 2,10 is the term of wisdom acceptance (Prov 19,20) and "self-identification with something/someone, adoption" (see, Esth 9,23). Job's spouse invitees her husband to create a community of answerability with God. Finally, Job follows his wife's advice; his dramatic speeches are the clear evidence, that he seeks to be most intimately connected with the Most High in a inviolable relationship.

[19] Strauss proposes similar theological wordplay for ברך. See, Strauss, "Theologische, form- und traditionsgeschichtliche Bemerkungen…", 558-559. In light of my interpretation, his hypothesis is unreliable. But I am convinced, that we can employ the idea of wordplay in the case of ambigious נבל.

[20] I recognize here emphatic function of particle גם. The Hebrew גם might be compared with Ugaritic *gm*, *g* "voice," plus the mimatic element – *m*, signifying "aloud, with a loud voice". Compare, also M. Dahood, "Hebrew-Ugaritic Lexicography II" *Bib* 45 (1964), 399.

[21] I translate לא not as preposition but as emphatic particle *l'* Arabic *la* and Akkadian *lû* "verily". Compare similar phrase in Lam 3,37-38, "Verily, from the mouth of the most High go forth good and evil!".

[22] The rhetoric pair קבל / קבל occurs also in Sir 31,3 and in Ugaritic in *KTU* 1. 17 v 35-36; *qšt yqb*[*l 'l b*]*rk* / *'l aq*[*h*]*t ky*[*qblh*] "the mysterious bow he received upon his knee / on behalf of Aqhat indeed he received it".

Mirosław Stanisław Wróbel,
John Paul II Catholic University of Lublin

ANTI-JUDAISM AND JN 8:44?

Jn 8:44 is a part of a severe polemic between Jesus and *Ioudaioi*[1] in the Temple during the feast of the Tabernacles. It contains very fierce words of Jesus towards His interlocutors:

Greek New Testament Jn 8:44	Translation
ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὲ καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν. ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ. ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ, ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ.	*You are from your father the devil,* *and you choose to do your father's desires.* *He was a murderer from the beginning,* *and does not stand in the truth,* *because there is no truth in him.* *When he lies,* *he speaks according to his own nature,* *for he is a liar and the father of lies.*

Jesus' diatribes in this speech is a source of difficulty and embarrassment for the contemporary reader who is bewildered by "a Gospel that proclaims love for the world while fostering hatred for Jews"[3]. The great chasm between Jesus and the *Ioudaioi* in Jn 8:44 seems to contradict the reality that Jesus was a "deeply devout Jew"[4]. Some authors regard Jn 8:44 as *locus classicus* of John's anti-Juda-

[1] In present article Johannine "Jews" will be designated by the word Ioudaioi - in italics (except in the quotations of other writers, titles of footnotes and occurrences when this term has unambiguous meaning). It is a transcription of the Greek term Ἰουδαῖοι (Jews). In the Gospel of John this term is very enigmatic and among scholars there is much discussion concerning its meaning and interpretation. In using this term in its transcription the article of U.C. VON WAHLDE, "The Johannine 'Jews',: A Critical Survey," NTS 28 (1982) pp. 33-60 will be followed.

[2] Translation is taken from: New Revised Standard Version, p. 98

[3] A. CULPEPPER, "The Gospel of John and the Jews," *RExp* 84 (1987) p. 285.

[4] J. CHARLESWORTH, "The Gospel of John: Exclusivism Caused by a Social Setting Different from that of Jesus (John 11:54 and 14:6)," *Anti-Judaism and the Fourth Gospel: Papers of the Leuven Colloquium* (eds. R. BIERINGER et al.) (Assen 2001) p. 483; Id., *Jesus within Judaism. New Light from Exciting Archaeological Discoveries* (New York 1988); Id., *Jesus' Jewishness. Exploring the Place of Jesus in Early Judaism* (New York 1991); Id., *Jesus and the Dead Sea Scrolls* (New York 1992); D. FLUSSER,

ism[5]. For some scholars the Johannine text is so difficult that they suggest to leave it without translation or even to remove it from the Gospel[6].

In my opinion these proposals attempt to change the revealed text of the Fourth Gospel and limit its authority. However, it is a fact that in the post-Vatican Second lectionary of the Roman Catholic Church Jn 8:44 (whole passage Jn 8:43-50) never occurs as a liturgical reading. In present article I tried to study Jn 8:44 and its context in literary, historical, sociological and theological dimensions in order to find the answer on the question of its anti-Judaism.

1. Jn 8:44 and its context

There are the following problems of Jn 8:44:

a. the identity of the father in v. 44a. (ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ).

b. the identity of ἀνθρωποκτόνος.

c. the meaning of the end of the verse ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ. Does the expression ὁ πατὴρ αὐτοῦ refer to ψεύστης (liar) or to τὸ ψεῦδος (lie)?

d. the relation of v. 44 to v. 38 and v. 41. Who is the "father" mentioned in these verses.

e. the influence of different sources on Jn 8:44 (Old Testament, targumic traditions, gnostic literature).

Jn 8:44 is a part of Jesus' intervention, which begins in Jn 8:42 and lasts until Jn 8:47. It belongs to a longer conversation between himself and the *Ioudaioi*, beginning in 8:31 and ending in 8:59. The structure of Jn 8:31-59 has been the source of much discussion. The many proposals regarding the divisions in Jn 8:31-59 prove that this text is complex and has no obvious structure. I propose to use the interventions of the main characters as criterion by which 13 sections can be distinguished:

Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (Hamburg 1968); P. FREDRIKSEN, *Jesus of Nazareth: King of the Jews* (New York 1999); B. CHILTON, *Rabbi Jesus. An Intimate Biography* (New York 2000).

[5] J. BECKER, *Das Evangelium des Johannes* (Gütersloh 1984) p. 304 regards Jesus response to *the Ioudaioi* in Jn 8:44 as "die antijudaistischste Äußerung des NT…" D. COHN-SHERBOK in his book *The Crucified Jew. Twenty Centuries of Christian Anti-Semitism* (London 1992) p. 24, commented Jn 8:44 this way: "Not surprisingly, such a diatribe against the Jews and the Jewish faith has served as a basis for Christian persecution of the Jews through the centuries." Similar attitude to the author of the Fourth Gospel expressed L. FREUDMANN, *Antisemitism in the New Testament* (New York 1994) p. 265, "John especially has been labeled 'the father of anti-Semitism'. John gave the word 'Jews' a specially abusive meaning. He designated Jesus' adversaries -elders, scribes, priests, Pharisees- as the Jews. In his writing Jews literally reached the depth of hell as they become descendants of the Devil…Passages like this one…make anti-Semitism respectable and encourage aggression against Jews".

[6] T. PIPPIN, " 'For Fear of the Jews': Lying and Truth – Telling in Translating the Gospel of John" *Semeia* 76 (1996) pp. 81-97; R. BURGGRAEVE, "Biblical Thinking as the Wisdom of Love," *Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium* (eds. R. BIERINGER et al.) (Assen 2001) pp. 202-225.

Narrator	Jesus	*Ioudaioi*
1. 31a	31b-32	
2. 33a		33b
3. 34a	34b-38	
4. 39a		39b
5. 39c	39d-41a	
6. 41b		41c
7. 42a	42b-47	
8. 48a		48b
9. 49a	49b-51	
10. 52a		52b-53
11. 54a	54b-56	
12. 57a		57b
13. 58a	58b	

Regarding the disposition of the narrative material the following observations can be made. The text contains 13 sections in which Jesus always appears alone in the dialogue, while the *Ioudaioi* always constitute a group. Jn 8:44 is in the central (7th) and the longest section of the pericope (6 verses – vv. 42-47). The term ὁ Ἰησοῦς as subject in vv. 31.59 and the presence of the *Ioudaioi* explicitly in v. 31 (πεπιστευκότας αὐτῷ Ἰουδαίους) and implicitly in v. 59 (ἦραν οὖν λίθους ἵνα βάλωσιν ἐπ' αὐτόν) – form an inclusion.

One may note two perspectives regarding the "father-children" relationship. In sections 1-5 and 8-13 the point is the paternity of Abraham while in sections 6-7 the paternity of God is developed. These two perspectives referring to the *Ioudaioi* are presented in the background of the relationship between God and his son Jesus. In the second perspective (v. 44) the presence of the Devil as the father of the *Ioudaioi* is contrasted with God. Taking into consideration both perspectives one can distinguish two patterns: God – his son Jesus – and Abraham who by his works had the relation with God. On the other side the devil – and the *Ioudaioi* who did not believe in God. In the second pattern it seems that one link is missing – the son of the devil. The presence of the different perspectives can be the sign of long process of redaction. This question can be also better recognized in the light of textual criticism.

2. The textual criticism

There are scholars who underline the significant role of the "Western" text for reconstructing a primitive text of the New Testament and for a better understanding of the historical development of the textual tradition[7]. The existence and

[7] A.F.J. KLIJN, *A Survey of the Researches into the Western Text of the Gospels and Acts* (vol. I-II, Utrecht – Leiden 1949. 1969); J. DUPLACY – J. SUGGS, "Les citations grecques et la critique

significance of this text cannot be ignored by modern exegesis of John's Gospel[8]. Most scholars date the emergence of this text to the mid-second century or even earlier. The "Western" text is very helpful in answering many questions connected with textual and literary criticism. The main witnesses for the "Western" text of the Fourth Gospel are the manuscripts of *Vetus Latina*, *Vetus Syra*, the quotations of the earliest Fathers (John Chrysostom, Didymus the Blind, Epiphanius of Salamis, Cyril of Alexandria, Nonnus of Panopolis) and the Coptic, Persian, Georgian, and Ethiopic versions. In order to distinguish and explain some variants of the "Western" text in Jn 8:44 we have to make a comparative analysis – particularly of patristic quotations and versions. Using different witnesses of the "Western" Text we note the following variants in Jn 8:44:

ὑμεῖς ἐκ[1] (τοῦ πατρὸς)[2] τοῦ διαβόλου[3] ἐστὲ καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν. ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν, (ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ)[4] ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ, ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ.

a. υἱοί: Ephrem Pepys (children) Epiph Nonnus (τέκνα)
b. Om.: Epiph Syr^{S} Ephrem Pepys
Add.: ὑμῶν – Cop$^{pbo, bo, sa, ach2}$ Eth
c. τοῦ Σατανᾶ: Epiph Ephrem Syr^{S} (**בישא**) Syr^{PH} (**אכלקרצא**) Syr^{Pal} (**סטנא**)
d. Om.: Chr Cyr Epiph Didymus

a. In the *Commentary* of Ephrem[9], the *Harmony of Pepys*[10] and Epiphanius[11] we find the term υἱοί (children) instead of ἐκ and the omission of τοῦ πατρός. The

du texte du Nouveau Testament: le passé, le présent, et l'avenir," *La Bible et les Pères* (eds. A. BENOIT – P. PRIGENT) (Paris 1971) pp. 187-213; G. KENYON, *The Text of the Greek Bible* (London 1975) pp. 223-244; J.N. BIRDSALL, "The Western Text in the Second Century," Gospel Traditions in the Second Century: Origins, Recensions, Text and Transmission (ed. W.L. PETERSEN) (Notre Dame 1989) pp. 3-17; D.C. PARKER, *Codex Bezae: An Early Christian Manuscript and Its Text* (Cambridge 1991); M.-É. BOISMARD, *Un évangile pré-johannique* (vol. I-III, Paris 1993-1996); Id., *Critique textuelle ou critique littéraire? Jn 7,1-51* (Paris 1998).

[8] The importance of the "Western" text for the Gospel of Luke and Acts was already underlined in the research of B.F. WESCOTT – F.J.A. HORT, *Introduction to the New Testament in the Original Greek* (Cambridge 1881); P. HEAD, "Acts and the Problem of Its Text," *The Book of Acts in Its First Century Setting* (eds. B.W. WINTER – A.D. CLARKE) (Grand Rapids-Carlisle 1993) pp. 415-444; M.-É. BOISMARD – A. LAMOUILLE, *Le Texte occidental des Actes des Apôtres, reconstitution et réhabilitation* (vol. I-II, Paris 1994); E. NODET – J. TAYLOR, *The Origins of Christianity. An Exploration* (Collegeville 1998) pp. 14-22.

[9] L. LELOIR, *St. Ephrem. Commentaire de l'Evangile Concordant. Texte Syriaque (Manuscript Chester Beatty 709)* (Dublin 1963) p. 184.

[10] M. GOATES, *The Pepysian Gospel Harmony* (London 1922) p. 55.

[11] *Pan B* 66,63,1.11.

other variants which we found may indicate modifications of the primitive text. In fact, in the quotations of Epiphanius and Nonnus, there are variants where the term υἱοί (τέκνα) is connected with the term τοῦ πατρός:

Epiphanius:

(Pan A 38,4,2, ὑμεῖς υἱοί ἐστε τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ διαβόλου.)

Nonnos: [12]

ὑμεῖς τέκνα τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστε.

b. Also in Epiphanius and the Old Syriac (Sinaiticus) one notes the omission of the words "children" and "father":

Epiphanius:

Pan A 40,5,5, ὑμεῖς ἐκ τοῦ Σατανᾶ ἐστε.

Codex Sinaiticus:[13]

אנתון דן דבישא אנתון

c. The term ὁ διάβολος in some quotations and versions can be expressed in different ways τοῦ Σατανᾶ (Epiphanius, Ephrem), בישא (*Codex Sinaiticus*), אכלקרצא (Peshitta), סטנא (Palestinian Aramaic).

d. Another indication that v. 44 was strongly elaborated during the formation of an early tradition is the variant attested to in the witnesses of John Chrysostom, Cyril of Alexandria and Epiphanius. They omit the expression ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ. The omitted sentence seems to be a doublet to the previous statement ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν.

The close agreement between Ephrem, Epiphanius, *Liber Graduum*, the *Harmony of Pepys* supported by the *Codex Sinaiticus* is significant for textual criticism. The Ephrem *Commentary on the Concordant Gospel* and the *Harmony of Pepys* belong to the leading witnesses of the Tatian *Diatessaron*[14]. From the text of the Jacobite Bishop Dionysius bar Salibi (d. 1171) we learn that Tatian's *Diatessaron* began with Jn 1:1[15]. According to Theodoret (bishop of Cyrrhus in 423-427)

---

[12] R. JANSSEN, *Das Johannes-Evangelium nach der Paraphrase des Nonnus* (Leipzig 1903) p. 32.

[13] G.A. KIRAZ, *Comparative Edition of the Syriac Gospels Aligning the Sinaiticus, Curetonianus, Peshitta and Harklean Versions* (vol. IV, Leiden) p. 165.

[14] See M. -É. BOISMARD, *Le Diatessaron: de Tatien à Justin* (Paris 1992); W.L. PETERSEN, *Tatian's Diatessaron. Its Creation, Dissemination, Significance and History in Scholarship* (Leiden 1994).

[15] For the quotation in Syriac see in A. VASCHALDE (ed.) *Dionysii Bar Salibi*, p. 173. The English translation is as follows: "Tatian, the disciple of Justin the Philosopher and Martyr, selected from the four Gospels and wove them together and made a Gospel and called it Diatessaron, that is, the Mixed, and Mar Ephrem explained this book. The beginning of this ran: 'In the beginning was the Word'."

the text of the *Diatessaron* did not contain the genealogies[16]. It is worthwhile noting that both, the Ephrem *Commentary* and the *Harmony of Pepys*, began with the Prologue of the Gospel of John and do not contain any trace of genealogies. In the Ephrem *Commentary* the quotation of Jn 8:44a is clear and distinct from the text. It also contains a sentence from v. 44b ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ᾽ ἀρχῆς[17]. In analyzing Epiphanius' texts it would appear that he was familiar with many early sources, including Tatian's *Diatessaron* and the Judaic-Christian Gospel called the *Gospel according to the Ebionites*.[18]

A variant of Jn 8:44 may be compared with an example offered by W. L. Petersen in his book about Tatian's *Diatessaron*,[19] where he presented ancient texts concerning the scene of Jesus' baptism in the Jordan (Mt 3:16a βαπτισθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εὐθὺς ἀνέβη ἀπὸ τοῦ ὕδατος). Justin gave a variant in which the information about the fire in the Jordan was included (*...a fire was kindled in the Jordan*.[20]). Among the textual witnesses which support this variant is Ephrem's *Commentary* (*Et cum vidisset, ex splendore lucis super aquas et per vocem factam de caelis...*"[21]) and the *Pepysian Harmony* (*And Ţo baptiȝed John Jesus. And whan he was baptiȝed, and was in praiere for hem Ţat resceyueden baptiȝinge in his name, so com Ţe briȝthnesse of heuene and Ţe Holy Gost, and aliȝth wiŢinne hym*"[22].

In this case like in Jn 8:44 the *Pepysian Harmony* is alone among all *Diatessaron Harmonies* who preserved this variant. Also Epiphanius noticed that in the *Gospel of the Ebionites* (a Judaic-Christian group) the text describing the baptism

---

[16] THEODORET, *Haereticarum fabularum compendium*, I, 20 (MIGNE PG 83, p. 372), "This one (Tatian) also composed the gospel called Diatessaron by cutting out the genealogies and whatever goes to prove the Lord to have been born of the seed of David according to the flesh. And this work was in use not only among his own party but also among those who follow the Apostolic teachings, who used it somewhat too innocently as a compendium of the Gospels, because they did not recognize the wickedness of its composition. I myself found more than two hundred copies in reverential use in the churches of our diocese, and all of them I collected and removed and instead of them I introduced the Gospels of the four Evangelists."

[17] See L. LELOIR, *Saint Éphrem*, p. 184.

[18] In *Haer*. 46.1.8-9 he writes: λέγεται δὲ τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον ὑπ᾽ αὐτοῦ γεγενῆσθαι ὅπερ κατὰ᾽ Εβραίους τίνες καλοῦσι (it is said the Diatessaron Gospel was created by him [Tatian], which some call according to the Hebrews).

[19] W. L. PETERSEN, *Tatian's Diatessaron,* p. 14. See also M.-É. BOISMARD, *Le Diatessaron*, pp. 127.134.145; C.V. MALZONI, "L'ancienne tradition syriaque des évangiles, sa place et sa signification," *L'autorité de l'Écriture* (ed. J.-M. POFFET) (Paris 2002) p. 102.

[20] JUSTIN, *Dialogue with Trypho the Jew*, 88.3.

[21] L. LELOIR, *Saint Éphrem*, p. 36.

[22] M. GOATES, *The Pepysian Harmony*, p. 10. See the edition in modern English by Y. KUCHINSKY, *The Magdalene Gospel*. A Journey Behind the New Testament (Toronto 2002) p. 375: "And so, John baptized Jesus. And when he was baptised, and was in prayer for them that received baptism in his name, there came the brightness of heaven and the Holy Spirit, and alighted in him."

of Jesus contained a statement about a great light around the water[23]. The textual connection of Ephrem's *Commentary* and the *Pepysian Harmony* with Justin and the *Gospel of the Ebionites* indicates a very early textual tradition (before the middle of the second century). Regarding the variant in Jn 8:44 one may ask if the shorter text, ὑμεῖς υἱοὶ τοῦ διαβόλου ἐστέ (*you are children of the devil*) is not a primitive version of John's Gospel. One cannot exclude the possibility that Tatian used this text in his *Diatessaron*. The long process of redaction of our text leads us to question about its Aramaic background.

3. The Aramaic background

In the research into the Aramaic background of John's Gospel most authors stressed linguistic structures, logical sequences and other internal evidence present in the text[24]. It is clear that Hellenistic culture greatly influenced the ultimate redaction of the Gospels in *koine* Greek. But Jesus and the apostles, who all came from Galilee, must have spoken a Galilean dialect of Aramaic, which was also the language of the people to whom Jesus directed his teaching. In the process of the development of the text from Jesus's teaching, through oral tradition to the written text, the Aramaic factor should not be dismissed. The text of Jn 8:44 receives a new interpretative perspective in an Aramaic rendering. A comparison of the variants of Alexandrian and "Western" text allows us to detect its Aramaic background. Some variants can be explained as different translation of common Aramaic source.

8:44a

The current text	The variants
ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ.	ὑμεῖς υἱοὶ τοῦ Σατανᾶ ἐστέ.

The Aramaic text (proposal)
אנתון מן אבוכון באישא אנתון

[23] Hear. 30,13: "… καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸ φῶς μέγα." (… and immediately a great light shone around the place).

[24] A. MEYER, *Jesu Muttersprache* (Leipzig 1896); G. DALMAN, *Die Worte Jesu* (Leipzig 1898); J. WELLHAUSEN, *Einleitung in die drei ersten Evangelien* (Berlin 1905); F. SCHULTHESS, *Das Problem der Sprache Jesu* (Tübingen 1917); C.F. BURNEY, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel* (Oxford 1922); C.C. TORREY, "The Aramaic Origin of the Gospel of John," *HTR* 16 (1923) pp. 305-344; J.A. MONTGOMERY, *The Origin of the Gospel according to St. John* (Philadelphia 1923); P. JOÜON, *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ* (Paris 1930); M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford 1967); F. ZIMMERMANN, *The Aramaic Origin of the Four Gospels* (New York 1979); B.D. CHILTON, *Targumic Approaches to the Gospels* (London 1986); Fr. BERNARD-MARIE, *La langue de Jésus. L'araméen dans le Nouveau Testament* (Paris 1996).

The term διάβολος is found in the current text. The text of the Palestinian Aramaic contains the term סטנא (Satan). The Greek word σατανᾶς is also attested in the quotations of Epiphanius and Ephrem. In the Syriac versions we note different terms. In *Codex Sinaiticus* בישא is used and in Peshitta אכלקרצא. The existence of many terms for the devil in the variants points to the possibility of one generic Aramaic term (באישא) which was later translated in different ways.

8:44b

The current text	The variants
ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἕστηκεν	ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν

The Aramaic text (proposal)
ובקושטא לא קם

In the sentence ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἕστηκεν the word ἕστηκεν (stood) can be a translation of the Aramaic term קם. In Hebrew (קום) and Aramaic this verb has many meanings. Among the textual evidence we find many variants (ἔστηκεν, ἔμεἶνεν,) which may be different translations of קם. In v. 44 this verb has its idiomatic meaning based on a Semitic language.

8:44c

The current text	The variants
ὅτι ψεύστός ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ.	ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ τοῦ ψεύδους.

The Aramaic text (proposal)
די שקר הוא ואבוהי

Regarding the sentence ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ, ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ the pronoun αὐτοῦ may be referring to τὸ ψεῦδος (for he is a liar and the father of it – the lie) or to ψεύστης (for he is the liar and the father of him – the liar). The use of the pronoun αὐτοῦ is typical for Aramaic proleptic pronouns[25]. The variants found in the *Arabic*, *Liège* and *Venetian Diatessaron* and Ethiopic version have the pronoun αὐτοῦ refering to τὸ ψεῦδος (quia mendax est et pater[26] menda-

[25] See the Aramaic examples C.F. BURNEY, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, p. 85n; M. BLACK, *An Aramaic Approach,* pp. 96-100.

[26] The term "father" in Semitic sense can be understand as "progenitor, producer." See L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden 1999) pp. 1-2.

cii). In the Aramaic rendering we can express the sentence from variants as follows: דִי שקר הוא ואב שקרא[27].

The whole dialogue in Jn 8:31-59, when rendered in Aramaic, provides a more logical and understandable text in its context. A comparison of the variants of the "Western" and Alexandrian text allows us to detect an Aramaic background for the Fourth Gospel. The existence of many "Aramaic traces" in the dialogue of Jn 8:31-59 points to a Semitic background which lies behind the discourses of Jesus and his interlocutors.

4. THE IDENTITY OF THE FATHER AND THE CHILDREN IN JN 8:44

At first glance there seems to be no difficulty with the identification of the father and his children in Jn 8:44 (the devil and the *Ioudaioi*). When one begins a more careful analysis of this verse, however, the answer seems less obvious and more difficult to find. In the current text the expressions ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ and ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ are ambiguous and can refer to both the devil and to the father of the devil. Furthermore, the expression ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς may contain a reference to Cain, the murderer of his brother, Abel. In this expression an allusion to the first fratricide and to the first murderer may be discerned. In the context of Jn 8:44 is also expressed the relation of the Jews to God (8:41-42) and to Abraham (8:37.39-40.53.56). The "children" are identified with the *Ioudaioi* who may be described as: a. Jewish Christians who are still members of the synagogue, b. Jewish Christians with a 'judaising' theology, c. Jewish Christians in danger of lapsing back into Judaism, d. former Jewish Christians who have already abandoned their faith, e. heretical 'believers', f. new converts from Judaism; g. Jewish Christians of weak, untrustworthy faith, or h. Jews of fickle faith (who are inclined to believe, but never really do)[28]. Therefore the question of the identity of the father and children in Jn 8:44 seems to be more difficult and in my opinion it becomes an interpretative key for better understanding of this ambiguous verse.

a. The father

In the history of interpretation of Jn 8:44 we can distinguish 3 main proposals regarding the identity of the father: a. the father of the devil; b. the devil; c. Cain.

---

[27] According to F. ZIMMERMANN, *The Aramaic Origin,* pp. 164-165: we have here an example of misvocalisation. The Aramaic term שִׁקְרָא (lie, falsehood) was misread as שַׁקְרָא (liar).

[28] S. MOTYER, *Your Father the Devil? A New Approach to John and 'the Jews'* (Carlisle 1997).

The father of the devil

The presence of "the father of the devil" in Jn 8:44 supports the gnostic explanation about the devil and his father. It is not suprising that this interpletation was very well received by gnostic writers. This concept was supported in patristic exegesis (Nonnus of Panopolis)[29] and in modern exegesis (H. Conzelmann)[30]. However this kind of interpretation is strange to the biblical tradition and is further weakened if one treats τοῦ διαβόλου as an apposition in the expression ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ. In such case we can translate it as "you are from your father, i.e. the devil,"[31] or "you are of the devil as father"[32]. The last part of verse 44, however, still remains ambiguous. The pronoun αὐτοῦ in the expression ὅταν λαλῇ, τὸ ψεῦδος ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ, ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ may refer to τὸ ψεῦδος (for he is a liar and the father of it – the lie) or to ψεύστης (for he is the liar and the father of him – the liar). In the first case the devil is the father of the lie and should be identified as a liar and a murderer. If however, one takes the second case, a question concerning the identity of the liar and his father emerges. The answer to this question leads to a deeper investigation into the presence of the devil and his son in Jn 8:44 and its context.

The devil

According to many ancient and modern authors Jn 8:44 contains a description of the devil who should be regarded as the father of the *Ioudaioi*. He brought death into the world by misleading Adam and therefore he can be described as a murderer of man (ἀνθρωποκτόνος) and a liar (ψεύστης). The main arguments of these scholars are based on an analysis of the role of the devil during the fall of humankind and an analysis of the traditions which described the devil as a murderer and a liar. The Old Testament, Targums and apocryphal literature contain a number of texts, which present the devil as the author of death and as a murderer. The fall of humankind in paradise is described in Gen 3:15:

Gen 3:15 Hebrew (MT)	Gen 3:15 Hebrew (MT)
וְאֵיבָה אָשִׁית בֵּינְךָ וּבֵין הָאִשָּׁה	*I will put enmity between you and the woman,*
וּבֵין זַרְעֲךָ וּבֵין זַרְעָהּ	*and between your offspring and hers*
הוּא יְשׁוּפְךָ רֹאשׁ	*he will strike your head,*
וְאַתָּה תְּשׁוּפֶנּוּ עָקֵב	*and you will strike his heel.*

[29] A. SCHEINDLER, *Nonni Panopolitani* (Leipzig 1881) pp. 95-96; R. JANSSEN, *Das Johannes-Evangelium nach der Paraphrase des Nonnus Panopolitanus* (Leipzig 1903) p. 32.

[30] H. CONZELMANN, ψεῦδος, *TWNT*, vol. IX, p. 598 n. 80.

[31] N. TURNER, *Grammatical Insights into the New Testament* (Edinburgh 1965) p. 206

[32] M. ZERWICK, *Biblical Greek Illustrated by Examples* (Rome 1994) §45

Wisdom 2:24 presents the idea of death entering the world through the devil:

Wis 2:24 (LXX)	**Translation**
Φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον, πειράζουσιν δὲ αὐτὸν οἱ τῆς ἐκείνου μερίδος ὄντες.	*But through the devil's envy death entered the world,* *and those who belong to his company experience it.*

The text of Sir 25:24 expresses a connection of the first sin committed in Paradise by the woman and death:

Sir 25:24 (LXX)	**Translation**
ἀπὸ γυναικὸς ἀρχὴ ἁμαρτίας καὶ δι' αὐτὴν ἀποθνῄσκομεν πάντες.	*From the woman is the beginning of sin* *and we all die because of her.*

In Tob 3:8a we read about the destroying power of the demon Asmodeus who killed the husbands of the future wife of Tobias:

Tob 3:8a (LXX)	**Translation**
ὅτι ἦν δεδομένη ἀνδράσιν ἑπτά καὶ Ασμοδαυς τὸ πονηρὸν δαιμόνιον ἀπέκτεινεν αὐτοὺς πρὶν ἢ γενέσθαι αὐτοὺς μετ' αὐτῆς ὡς ἐν γυναιξίν…	*for she was given to seven husbands,* *and the evil demon Asmodeus killed them* *before they were with her as it is customary with wives…*

Among the Qumran manuscripts an Aramaic text of Tobit was found dating from 25 BCE to 25 CE:

Tob 3:8a (Aramaic, 4Q 197)	**Translation**
שדא באישא קטל אנון	*The evil demon killed them.*

The representation of the devil who is a murderer and who remains in the sphere of death can be also found in other targumic traditions. The Targum Pseudo-Jonathan of Gen 3:6 describes Sammael as the angel of death:

Gen 3:6 (Targum Pseudo-Jonathan)	**Translation**
וחמת איתתא ית סמאל מלאך מותא	*And the woman saw Sammael the angel of death.*

In Targum Pseudo-Jonathan of Gen 4:1 Sammael is again presented in relation to Eve:

Gen 4:1 (Targum Pseudo-Jonathan)	Translation
ואדם ידע ית חוה איתתיה דהיא מתעברא מן סמאל מלאכא דיי	*Adam knew his wife Eve* *who had conceived from Sammael, the angel of the Lord.*

Targum Pseudo-Jonathan of Gen 3:14 contains the idea of the devil whose "mouth" is in the sphere of death:

Gen 3:14 (Targum Pseudo-Jonathan)	Translation
ואיריסא דמותא בפמך	*And the poison of death is in your mouth*.

Targum Neofiti mentions a strong battle between the man and the devil using the expression קטלין יתך (kill you). The tradition about the devil as a murderer and liar can also be found in peritestamental literature (*The Book of Jubilees* 48,2-3; *Testament of Dan* VI, 3) in the works of Philo of Alexandria, Josephus, and Qumran literature).

There are some texts in the Old Testament, targumic and apocryphal literature which present the devil as a liar. These texts are connected to the idea expressed in Jn 8:44 that: ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ, ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ:

Gen 3:4-5 (MT)	Translation
וַיֹּאמֶר הַנָּחָשׁ אֶל־הָאִשָּׁה לֹא־מוֹת תְּמֻתוּן כִּי יֹדֵעַ אֱלֹהִים כִּי בְּיוֹם אֲכָלְכֶם מִמֶּנּוּ וְנִפְקְחוּ עֵינֵיכֶם וִהְיִיתֶם כֵּאלֹהִים יֹדְעֵי טוֹב וָרָע	*But the serpent said to the woman, 'You will not die* *for God knows that when you eat of it your eyes will be opened, and you will be like God knowing good and evil.'*

Gen 3:4.13 (Targum Pseudo-Jonathan)	Translation
בי היא שעתא אמר חויא דלטור על ברייה…	3:4 *At that moment the serpent spoke slander against his Creator…*
חויא אשיניי בחוכמתיה ואטעייני ברשיעותיה	3:13 *The serpent lured me with his cleverness and led me astray in his evil.*

The tradition about the devil as a murderer and a liar presented in Jn 8:44 does not exclude the possibility of the presence of an ancient tradition about Cain as the son of the devil fulfills the evil acts of his father. In fact, this tradition can be detected in some ancient texts.

Cain

In discussing Jn 8:44 some ancient (Cyril of Alexandria[33], Theodore of Heraclea[34], Ammonius[35]) and modern (J. Wellhausen[36], E. Hirsch[37], A.B. Drachmann[38], N.A. Dahl[39], G. Reim[40]) authors argue that the presence of Cain may be recognized in this verse and its context. The main point of their arguments is based on a tradition that Cain was born from the devil. Traces of this tradition are detected in gnostic, targumic, rabbinic and apocryphal sources. According to some of the authors the lack of Cain in the present text is the result of an error. As we saw above they contend that in the original text there was a clear allusion to Cain or even that his very name was mentioned. Scholars noticed an ambiguous expression in the last part of Jn 8:44: ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ. It might suggest the existence of two persons: Cain as the "liar," and the devil as "his father". Such an interpretation is supported by some textual evidence which preserved the term καθώς or ὡς before καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ (Cod. Ψ, 157, 850, VLat, Geo). An analysis of the context of Jn 8:44 also can suggest an implicit presence of Cain in the text. The statement that the *Ioudaioi* want to kill Jesus occurs twice in Jn 8:31-59 (8:37.40 ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι). In v. 38 and v. 41 it is noted that the *Ioudaioi* are doing the things of their father: v. 38 ὑμεῖς οὖν ἃ ἠκούσατε παρὰ τοῦ πατρὸς ποιεῖτε (you do what you have heard from your father); v. 41 ὑμεῖς ποιεῖτε τὰ ἔργα τοῦ πατρὸ ς ὑμῶν (you do what your father did). According to N.A. Dahl in vv. 38 and 41 the implicit reference is to Cain and not to the devil, because the *Ioudaioi* relate to Jesus like Cain to Abel and not like the devil to Adam. The traces of ancient Jewish

[33] P.E. PUSEY, *Sancti patris nostri Cyrilli* (Bruxelles 1965) pp. 93-102.

[34] J. REUSS, *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche* (Berlin 1966), pp. 81-82.

[35] J. REUSS, *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche*, pp. 270-271.

[36] J. WELLHAUSEN, *Erweiterungen und Änderungen im Vierten Evangelium* (Berlin 1907) pp. 19-24; Id., *Das Evangelium Johannis* (Berlin 1908), pp. 42-45.

[37] E. HIRSCH, *Studien zum vierten Evangelium* (Tübingen 1936) pp.78-80.

[38] A.B. DRACHMANN, "Zu Joh 8:44," *ZNW* 12 (1911) pp. 84-85.

[39] N.A. DAHL, "Der Erstgeborene Satans und der Vater des Teufels (Polyk. 7:1 und Joh 8:44)," *Apophereta. Festschrift für Ernst HAENCHEN* (ed. W. ELTESTER) (Berlin 1964) pp. 70-84.

[40] G. REIM, "Joh 8:44 – Gotteskinder/Teufelskinder. Wie ist die wohl antijudaistischste Äusserung des NT?" *NTS* 30 (1984) pp. 619-624.

tradition about Cain's origin from the devil and the devil's deception towards Eve can be recognized in some texts of the New Testament:

New Testament	Translation
1 Jn 3:12. οὐ καθὼς Κάϊν ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν καὶ ἔσφαξεν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. καὶ χάριν τίνος ἔσφαξεν αὐτόν; ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἦν τὰ δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ δίκαια.	*And not [be] like Cain who was of the evil one and murdered his brother.* *And why did he murder him? Because his own deeds were evil and his brother's righteous.*
2 Cor 11:3. φοβοῦμαι δὲ μή πως, ὡς ὁ ὄφις ἐξηπάτησεν Εὔαν ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτοῦ, φθαρῇ τὰ νοήματα ὑμῶν ἀπὸ τῆς ἁπλότητος [καὶ τῆς ἁγνότητος] τῆς εἰς τὸν Χριστόν.	*But I am afraid that as the serpent deceived Eve by his cunning, your thoughts will be led astray from a sincere and pure devotion to Christ.*
1 Tim 2:14. καὶ Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη, ἡ δὲ γυνὴ ἐξαπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονεν.	*And Adam was not deceived, but the woman was deceived and became a transgressor.*

There is very close relation between Jn 8:44 an 1 Jn. The beginning of Jn 8:44 ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ has some equivalent expressions in 1 Jn (3:8, ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν, 3:10, τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου). The children of the devil are contrasted with the children of God (1 Jn 3:1.2.10; 5:2).[41] The term "devil" (διάβολος) occurs 4 times in 1 Jn and its usage is limited only to two verses of the third chapter (v. 8 and v. 10). It is very important to note that it appears in the same context where the figure of Cain is mentioned (v. 12). The statement of 1 Jn 3:8a (ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν) is linked to 1 Jn 3:9a (πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ). The presence of Cain in 1 Jn 3:12 (Κάϊν ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν), who according to the Jewish tradition has been begotten by the devil, could be a counterpart to this. With the presence of Cain, the contrast between the children of God and children of the devil is more readily expressed. God's descent is in total opposition to the devil's. The sentence in 1 Jn 3:8 (ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει) can be related to Jn 8:44 (ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς). The phrase "from the beginning" (ἀπ' ἀρχῆς) in Jn

[41] See the expression "children of God" in Jn 1:12; 11:52.

8:44 may describe the lie of the snake in Paradise which caused death (Gen 2:17; 3:4.19) or the story about Cain and Abel (Gen 4:1-16). One cannot exclude the possibility that author(s) combine the two traditions about the devil and Cain. In fact in the case of 1 Jn 3:8 the author(s) explicitly mention (s) the story of Cain and Abel (1 Jn 3:12, not like Cain who belonged to the evil one and killed his brother) and closely links the devil with Cain:

First Letter of John	Translation
3:8 ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν…	3:8 *Everyone who commits sin is from the devil…*
3:12 οὐ καθὼς Κάϊν ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν καὶ ἔσφαξεν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ· καὶ χάριν τίνος ἔσφαξεν αὐτόν; ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἦν…	3:12 *We must not be like Cain who was from the evil one and murdered his brother. And why did he murder him? Because his own deeds were evil…*

It is quite possible that the author of 1 Jn, while writing the sentence ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν, combined the story about the temptation by the serpent (Gen 3:1-4) with the Cain-Abel *haggada* in which sin is presented as a personified force crouching at the door and seeking to control Cain (Gen 4:7).[42] On this basis we may conclude that in Jn 8:44 and its context the author(s) has (have) in mind the stories in Gen 2-4 where the devil and Cain are presented as liars and murderers. This conclusion finds support in the research of R.E. Brown who asserts:

"Since in Jewish thought the evil in Gen 4 was the continuation and cursed result of the evil in Gen 2-3, and since the epistolary author must have shared such an idea in order to associate Cain with the Evil One, it is most likely that by using "from the beginning" the author is thinking of sin inspired by the devil in the whole complex of Gen 1-4…"[43]

The close relation between the devil and Cain helps to develop our investigation into the identity of the father in Jn 8:44. In fact, the explicit reference to the devil does not exclude the possibility of an implicit presence of Cain in Jn 8:44 and its context. The complexity of the text enables us to make conjectures about the long process of redaction in which the tradition of the devil and the tradition of Cain were both included in the Johannine text. But there is the question – who are

[42] See R.E. BROWN, *The Epistles of John* (New York 1982) p. 442, "Cain illustrates two principles: 'The person who acts sinfully belongs to the devil' (1 Jn 3:8a), and 'the devil…was a murderer from the beginning' (Jn 8:44)."

[43] R.E. BROWN, *The Epistles of John*, p. 406.

the children in Jn 8:44? This question invites us to enter into a complex problem related to the meaning and function of the Johannine *Ioudaioi*.

b. The children (Johannine *Ioudaioi*)

The question of the identity of the children is closely connected with the question of their paternity. Jn 8:44 is placed in the context of a dialogue between Jesus and the *Ioudaioi*. In Jn 8:44 these *Ioudaioi* are related to their father. This term occurs in the Fourth Gospel 77 times. In the synoptic Gospels the term is rare (Mt -5 times; Mk -6 times; Lk -5 times). According to U.C. von Wahlde[44] this term contains the idea of hostility and carries a negative meaning 38 times. The problem of the interpretation of the Johannine *Ioudaioi* is very complex. Scholars dealing with this term in the Gospel of John use different approaches to the text in order to detect its meaning and function. Among the different interpretative proposals connected with the *Ioudaioi* in the Fourth Gospel one can distinguish the following: a. historical; b. sociological; c. geographical; d. symbolical; e. narrative.

Most authors who underline the historical aspect of the term *Ioudaioi,* express the view that this notion refers to those persons who tried to maintain their Jewish identity after the destruction of the Temple. The proposal of J.L. Martyn[45] about two levels in the text of the Fourth Gospel (a. witness of the earthly lifetime of Jesus; b. witness of the actual events experienced by the Johannine community) is acknowledged by many Johannine experts. There is a large consensus among scholars that the second level reflects the time of the redaction of the Gospel of John at the end of the first century. At this time a severe polemic is supposed to have taken place between early rabbinic Judaism and the Johannine community. This tension can be found in the text of the Fourth Gospel in which the *Ioudaioi* can be connected with the Rabbis who after the fall of Jerusalem made an effort to maintain the power and purity of Judaism. The tension between the Johannine community and rabbinic Judaism can be clearly seen in the light of the term ἀποσυνάγωγος, which appears three times in the Fourth Gospel (Jn 9:22; 12:42; 16,2) meaning "excommunicated from the Synagogue." The term συναγωγή refers here to the Jewish community, not to a building or house of prayer. The term ἀποσυνάγωγος appears neither in the LXX nor in the synoptic Gospels nor in classical Greek and has no precise parallel in rabbinical terminology. It reflects a dramatic situation of the Jewish believers who, by their faith in Jesus as Messiah, suffered excommunication from their mother community – Synagogue.

Some scholars find a link between the content of the Fourth Gospel and the liturgical formula known as the *Birkat ha-Minim* (ברכת המינים – *the blessing of*

[44] U.C. VON WAHLDE, "The Johannine Jews," *NTS* 28 (1982) pp. 33-60.

[45] J.L. MARTYN, *History and Theology in the Fourth Gospel* (New York 1968).

the heretics). The harsh speech of Jesus to the *Ioudaioi* in Jn 8:44 can find its historical explanation in the polemic between orthodox Judaism and Jewish-Christians. The *Birkat ha-Minim* allows one to better imagine the process of their gradual separation and struggle for identity. The polemical dialogue in Jn 8:31-59 may, in an anachronistic way, transfer the situation of the end of the first century back to the time of Jesus' public ministry.

The symbolical and narrative interpretations by using a synchronical approach to the text ignore its sources and the historical process of its development (history of form, tradition and redaction). Authors using these methods of interpretation base their research on the assumption that the text of the Gospel is coherent and the fruit of the work of a single Author. In the case of the Fourth Gospel, however, the textual problems related to authorship are far more complex and this problematic cannot be adequately tackled on the basis of this type of premise.

The general identification of the Johannine *Ioudaioi* with either the crowd, the Pharisees or the religious authorities appears rather subjective and unfounded. Each individual text in which occurs the term *Ioudaioi* should be carefully analyzed in its own context. In my opinion one cannot translate the term *Ioudaioi* as "Jews" in every text of the Fourth Gospel. A serious and detailed investigation is in order if one is to recognize the intention of the author and the proper translation of this term. I fully support the opinion of J.H. Charlesworth who says, "to translate Ἰουδαῖοι everywhere in John as 'Jews' is simply poor lexicography, historiography, narrative or rhetorical exegesis, and theology."[46] Investigation into the identity and function of the *Ioudaioi* in Jn 8:44 obtain new historical and theological dimensions in the relation "children – father."

CONCLUSION

An analysis of Jn 8:44 as *crux interpretum*, focusing particularly on the identity of the father and his children, reveals that this Johannine text is easily misunderstood and is often misinterpreted by authors who described it as anti-Semitic and full of hostility towards Jews. It should now be clear to the reader that the harsh words used by Jesus in Jn 8:44 are not directed against Jews in an ethnical or religious group but are an expression of a growing polemic between two communities emerging out of first century Judaism; the Jewish-Christian community and the community that would become rabbinic Judaism at the end of the first century. Jn 8 should therefore be read in a wider context of the discussion between the Synagogue and the Church. One particular focus of this lively discussion is related to

[46] J.H. CHARLESWORTH, "The Priority of John? Reflections on the Essenes and the First Edition of John," *Für und wider die Priorität des Johannesevangeliums* (ed. P.L. HOFRICHTER) (Hildesheim-Zürich-New York 2002) p. 87.

questions concerning the identity of the "true" Israel, the Synagogue and the "new movement" now emerging from within its very walls.

An investigation into the history of the exegesis of Jn 8:44 exposes the main problems with this text and enables us to detect different patterns of the "father-children" relationship in which the father may be identified with: a. father of the devil; b. the devil; c. Cain.

Textual criticism is very helpful for modern exegesis. The problems of textual criticism provoke problems of literary criticism. Textual criticism provides us with variants which shed new light upon the interpretation of the text. Textual criticism also opens new areas of research connected with the emergence, transmission and redaction of the text, and, in the case of Jn 8:31-59, helps us to explain some of its anomalies. A textual analysis of Jn 8:31-59 shows us that we cannot take as "dogma" the choices presented in the critical apparatus of modern editions such us the *Greek New Testament* and the choices of its *Committee*. In fact these "choices" show a particular preference for only one group of manuscripts (Greek papyri and codices of Alexandrian text) and are silent about some important variants preserved in patristic quotations and old versions of the Fourth Gospel. These patristic quotations and witnesses of different versions of the Fourth Gospel should not be ignored in the process of textual criticism. An analysis of Greek, Latin, Syriac, Persian, Georgian, Coptic and Ethiopian documentation for Jn 8:31-59 enabled us to distinguish the variants of the "Western Text" (ancient Antiochene Text) which may be regarded as an earlier redaction of the Fourth Gospel, pre-dating the Alexandrian text. According to me neither text ("Western" or Alexandrian) is "better" than the other. Both are authentic and differ only in the levels of textual redaction. The importance and function of the "Western Text" cannot be neglected in modern Johannine exegesis. More work should be done in order to "rehabilitate" this form of the text.

The children in Jn 8:44 are related to the complex term *Ioudaioi* which in the Fourth Gospel may be interpreted in different ways. For a better understanding of this term one must consider its semantic and syntactic aspect. The identity of the *Ioudaioi* (historical aspect) is as important as their function in the text (narrative aspect). One simply cannot reject the historical factors that stand as a backdrop to the formation of the Fourth Gospel and hope to gain a better understanding and insight into the meaning of the term *Ioudaioi*. In dealing with the research on the Johannine *Ioudaioi* one should distinguish three levels of approach in the text: a. the level of the author (intentio auctoris); b. the level of the text (sensus textus); c. the level of the interpreter (intentio lectoris). The texts containing the term *Ioudaioi* with a negative connotation have an anachronistic character, "retrojecting" into the time of Jesus some tensions and polemics that existed between Judaism and Christianity at the end of the Ist century. It is therefore very important that in analyzing the Johannine *Ioudaioi* a two-level reading be used. One must consider

that the witness from the time of Jesus and the witness of the Johannine community are related to each other. It is therefore necessary to distinguish between the tradition and the redaction of the Fourth Gospel. In my opinion a better understanding of the *Sitz im Leben* of the Fourth Gospel enables us to solve the problem of the Johannine *Ioudaioi*.

In the light of an analysis of Jn 8:44 it is possible to recognize the process of its redaction while the author(s) of the Fourth Gospel combined two traditions in the text: the devil and Cain. The devil and Cain are both presented as the liars and murders. Analyzing the pattern "devil-Cain-*Ioudaioi*" we can better recognize the relationship of God-Jesus-Abraham which stands in opposition to this pattern. The complex redaction of Jn 8:44 and its context is confirmed by the presence of doublets and two different perspectives (a. the relation to Abraham; b. the relation to God). The pattern "devil-Cain-*Ioudaioi*" can be better understood in the light of Jewish, Gnostic and Christian sources. The analysis of these sources indicates that the traditions which are reflected in the Johannine text were ancient and known in Jewish and Christian literature. The ethical and apocalyptic dualism of the Gospel of John can be better recognized and understood in the light of targumic traditions, the *Book of Jubilees*, the *Testament of the Twelve Patriarches*, Qumran writings, and 1 Jn.

The presence of the same concepts and terminology in the Fourth Gospel and the 1 Jn indicates that they were closely related in the process of redaction. In my opinion, although the ultimate redaction of 1 Jn was later than the Gospel, it is not impossible that some traditions present in 1 Jn are earlier than the final redaction of the Gospel.

It should now be clear that in searching for answers to the question regarding the father and his children in Jn 8:44 one is lead to the very roots of the text and at the same time one is opened to new perspectives. The answers are complex because the text of the Gospel of John and the process of its redaction and reception are complex. I would like that this analysis which describes only a "fragment" of the richness of the Johannine text, will be an inspiration for its further investigation. I also hope that the clear and firm Palestinian context of the Fourth Gospel enables us to a deeper understanding both of the past and of the future relations between Jews and Christians, children of the One God.

Mariusz Rosik,
Pontifical Faculty of Theology in Wrocław

LO SFONDO BIBLICO DEL TITOLO "MARIA REGINA"

Nella sua lettera *Rosarium Virginis Mariae* Giovanni Paolo II sottolinea la verità che la Chiesa venera Maria Vergine come la Regina: "A questa gloria che, con l'Ascensione, pone il Cristo alla destra del Padre, Ella (Maria) stessa sarà sollevata con l'Assunzione, giungendo, per specialissimo privilegio, ad anticipare il destino riservato a tutti i giusti con la risurrezione della carne. Coronata infine di gloria – come appare nell'ultimo mistero glorioso – Ella rifulge quale Regina degli Angeli e dei Santi, anticipazione e vertice della condizione escatologica della Chiesa" (*RVM* 23). Il Santo Padre vede chiaramente – concorde con l'antica tradizione ecclesiastica – lo stretto legame tra l'Assunzione e incoronamento di Maria come la Regina del cielo e della terra. Sulla stessa linea si situa la dichiarazione di Paolo VI nel *Marialis cultus*: "La solennità dell'Assunzione ha un prolungamento festoso nella celebrazione della beata Maria Vergine Regina, che ricorre otto giorni dopo, nella quale si contempla colei che, assisa accanto al Re dei secoli, splende come Regina e intercede come Madre" (*MC* 6). La frase – chiave per le nostre considerazioni sembra il detto che Maria, per quanto la Regina, è "assisa accanto al Re dei secoli". In questo modo il regnare di Maria e la sua regalità vengono presentati come uniti con il regnare e la regalità di Gesù.

Vogliamo porsi una domanda se si possa trovare la testimonianza biblica in riguardo di Maria come Regina. Senza dubbio l'idea di regalità nella Bibbia si esprime mediante la terminologia reale, alla quale appartengono i verbi "regnare", "dominare" ed i sostantivi "re / regina", "regno" e "signore". Facendo la ricerca sullo sfondo biblico della verità di regnare di Maria, si deve prima presentare l'idea biblica di dominio di Dio sulla terra e l'idea del regno di Dio, e dopo, in questo contesto, indicare i testi biblici, i quali parlano – secondo la Tradizione della Chiesa – di Maria come la Regina. Dunque la nostra riflessione si svolge in tre tappe seguenti: idea di dominio (signoria) di Dio (1), idea del regno di Dio (2) e i testi biblici su Maria per quanto la Regina (3). Il risultato di questa ricerca verrà brevemente presentato nelle conclusioni (4).

1. IDEA DI DOMINIO (SIGNORIA) DI DIO

Il Vangelo di Matteo è stato chiamato dai esegeti "il vangelo del regno do Dio"[1]. Il motivo del regno dei cieli e del dominio di Dio ritorna in esso più spesso. Per il nostro tema non è necessario di dipingere un'immagine del domnio di Dio in tutta la Bibbia. Vogliamo dunque presentare l'idea della signoria di Dio, soffermadosi sul Vangelo di Matteo. Presentando questa idea bisogna con attenzione esaminare i testi, dove appaiono i titoli "Signore" (*Kyrios*) e "Re" (*Basileus*), mostrando come l'evagelista presenta il dominare di Dio per mezzo di Gesù sopra la natura, sui peccati e sul potere di Satana.

Nel racconto d'infanzia di Gesù (capp. 1-2) il titolo *Kyrios* ("il Signore") appare sei volte, sempre nello stesso significato, quale l'Antico Testamento dà al Dio Jahve. Gesù stesso non viene ancora chiamato con questo titolo, ma le apparenze di esso preannunziano già la potestà reale del Figlio di Dio. Basta menzionare il racconto della visita dei Magi (Matt 2,1-12), dove si proclama la nascità del re del mondo intero, sia degli Ebrei, sia pagani. Secondo gli oracoli in Num 24,7 e 24,17, il Messia dovrebbe essere il re sia per i Giudei, sia per pagani.

Dio aveva preannunziato di suscitare per Israele "un capo che pascerà i mio popolo" (Matt 2,6), perciò Gesù viene chiamato "il re dei Giudei" (Matt 2,2). Il re dei Giudei è stato putroppo rifiutato dal proprio popolo, ma viene adorato per la gente pagana. Il racconto intero è pieno di simboli della dignità reale di Gesù. Alcuni di essi non sono più così chiari e limpidi come erano per le società antiche del Medio Oriente. Molti termini e usanze derivano in questo racconto dal ceremoniale di corte. Per esempio l'evagelista tre volte usa il verbo "adorare" (*proskynein*), in Matt 2,2.8.11; proschinesi è il gesto reverenziale che si faceva davati ai re[2].

Dopo aver finito il racconto dei Magi, Matteo descrive attività del predecessore del Signore, Giovanni Battista, a cui vengono applicate le parole d'Isaia: "Voce di uno che grida in deserto: Preparate la via del Signore, raddrizzate i suoi sentieri!" (Matt 3,3; cfr. Isa 40,3). Qui per la prima volta il titolo "Signore" si riferisce a Gesù stesso. Il suo pieno significato cristologico quel titolo assume alla conclusione del Discorso della Montagna: "Non chiunque mi dice: Signore, Signore, entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli. Molti mi diranno in quel giorno: Signore, Signore, non abbiamo noi profetato nel tuo nome e cacciato demoni nel tuo nome e compiuto molti miracoli nel tuo nome?" (Matt

[1] K. Stock sviluppa questo pensiero: "Nel Vangelo secondo Matteo Gesù parla del tesoro nascosto in un campo e della perla preziosa (13,44-46). Chi li trova e ne riconosce il valore è pieno di felicità e deciso a impegnare tutto per acquistarli; così Gesù annuncia il suo messaggio sul regno dei cieli"; *Gesù annuncia la beatidudine. Il messaggio di Matteo*, Roma 1989,5.

[2] T. Hergesel, „Adoracja Cudotwórcy – Mateuszowa interpretacja cudów Jezusa", *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 12 (1979) 104-114.

7,21-22). *Sitz im Leben* di queste frasi è naturalmente pasquale e probabilmente anche liturgico.

Anche un'altra esclamazione rivolta a Gesù ha un carattere liturgico: "Signore, se vuoi, tu puoi sanarmi" (Matt 8,2). La lebbra dell'uomo che grida queste parole è diventata per i primi cristiani un simbolo di peccato, dunque l'intera esclamazione veniva interpretata come un grido per ottenere la gurigione spirituale, cioé per ricevere il perdono dei peccati.

Anche i pagani si rivolgono a Gesù con il titolo "Signore". Il centurione di Cafarnao scongiurava Gesù: "Signore, il mio servo giace in casa paralizzato e soffre terribilmente" (Matt 8,6). Anche se nella bocca del soldato romano l'esclamazione "Signore" potrebbe essere solo una forma di cortesia, non c'è dubbio che l'evangelista vede in essa il valore cristologico. Proprio per mettere nella bocca sia dei Giudei sia pagani il titolo *Kyrios*, Matteo dimostra universalismo della salvezza. Questa idea viene ancora sottolineata per il motivo di grandissima stima e reverenzia davanti a Gesù: "Signore, io non sono degno, che tu entri sotto il mio tetto, di' soltanto una parola e il mio servo sarà guarito" (Matt 8,8). Un'altra guarigione dimostra che anche la donna pagana – in questo caso la Cananèa – si rivolge a Gesù, chiamandolo "Signore"; anzi, lo fa tre volte (Matt 15,22.25.27)[3].

Kyriologia di Matteo contiene una tradizione di autentici seguaci di Gesù (Matt 8,18-22). Gesù gli ammonisce che tutta la vita dell'uomo dovrebbe essere orientata verso il regno di Dio che è il Signore: "E un altro dei discepoli gli disse: Signore, permettimi di andar prima a sepellire mio padre. Ma Gesù gli rispose: Seguimi e lascia i morti sepellire i loro morti" (Matt 8,21-22). Vita orientata verso il Signore trova aiuto e liberazione nelle situazioni di pericolo. Quando si scatenò una tempesta sadata nel mare, i discepoli svegliarono Gesù dicendo: "Salvaci, Signore, siamo perduti!" (Matt 8,25). Poiché la signoria di Gesù si estende anche sopra le forze di natura, la liberazione venne presto: "Quindi levatosi, sgridò i venti e il mare e si fece una grande bonaccia" (Matt 8,26)[4].

A Gesù per quanto il Signore si rivolgono anche: uno dei capi della sinagoga (Matt 9 18), i due ciechi (Matt 9,28), ancora una volta i discepoli sul mare (Matt 14,28-31), il padre di un figlio epilettico (Matt 17,15), i due ciechi di Gerico (Matt 20,30) e le folle, quando Gesù faceva il suo ingresso messianico a Gerusalemme (Matt 21,1-10), i discepoli durante l'ultima cena (26,22). Soprattutto la scena con Pietro assicura il lettore del Vangelo che aiuto e liberazione proviene dal Signore

[3] "Pietà di me, Signore, Figlio di Davide" (Matt 15,22); "Signore, aiutami!" (Matt 15,25);. "È vero, Signore, ma anche i cagnolini si cibano delle bricciole che cadono dalla tavola dei loro padroni" (Matt 15,27).

[4] Per i contemporanei di Gesù i suoi miracoli erano i segni della venuta del regno di Dio; A. George, "Il miracolo nell'opera di Luca", in: *I miracoli di Gesù secondo il Nuovo Testamento*, red. X. Léon-Dufour, tr. P. Crespi, Brescia 1990, 215.

di tutto il creato; basta rivolgersi a Lui con la richiesta: "Signore, salvami!" (Matt 14,30)[5]. In altra occasione lo stesso Pietro domanda Gesù: "Signore, quante volte dovrò perdonare al mio fratello, se pecca contro di me?" (Matt 18,21). La risposta di Gesù è precisa: quelli che lo chiamano "il Signore" devono perdonare sempre.

Tutte le apparenze del titolo *Kyrios* nel Vangelo di Matteo sottolineano la signoria di Dio esercitata per mezzo di Gesù e preparano pian piano le ultime costatazioni del Cristo risorto: "Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra" (Matt 28,18). E' facile ritrovare in queste parole un eco della visione dell'Figlio di Uomo, presentata nel Libro di Daniele:

> "Guardando ancora nelle visioni notturne,
> ecco apparire, sulle nubi del cielo,
> uno, simile ad un figlio di uomo;
> giunse fino al vegliardo e fu presentato a lui,
> che gli diede potere, gloria e regno;
> tutti i popoli, nazioni e lingue lo serviranno;
> il suo potere è un potere eterno,
> che non tramonta mai, e il suo regno è tale
> che non sarà mai distrutto" (Dan 7,13-14)[6].

La visione del profeta trova il suo compimento nella persona di Gesù: è propio Lui che ottiene da Dio il potere reale, il quale durerà in eterno. Descrivendo il processo di Gesù, Matteo quattro volte applica a Lui il titolo *Basileus*[7], anche se nella bocca dei Giudei questo termine non è privo di valore ironico. Questo potere reale di Gesù si estende "sul cielo e la terra". Nell'Antico Testamento la frase "cielo e terra" copre tutto il creato. Questo potere di Gesù era già preannunziato nella sua attività terrena: Egli insegnava "come uno che ha autorità" (Matt 7,29), aveva "il potere in terra di rimettere i peccati" (Matt 9,6) e il potere di scacciare i demoni (Matt 12,28); poi lo stesso suo potere aveva tramandato ai discepoli (Matt 10,1-4)[8].

2. IDEA DI REGNO DI DIO

Per comprendere meglio l'idea di regalità nella Bibbia e nel giudaismo, bisogna esaminare l'idea del regno di Dio. Infatti "regno di Dio" è nella Bibbia e nel giudaismo strettamente collegato con l'idea di regnare. Le tradizioni dell'Antico

[5] A.S. Jasiński, *Jezus jest Panem. Kyriologia Nowego Testamentu*, Wrocław 1996, 74.

[6] J. Kudasiewicz, *Odkrywanie Ducha Świętego. Medytacje biblijne*, Kielce 1998, 262.

[7] Matt 27,11.29.37.42.

[8] M. Rosik, *Światło dnia trzeciego. Biblijne relacje o otwartym grobie i chrystofaniach*, Wrocław 2004, 47-50.

Testamento per quanto riguarda il regno di Dio si concentrano e abbreviano nei Vageli. Tema del regno di Dio (detto anche "il regno dei cieli") è il tema prinipale dell'insegnamento di Gesù. Il termine "regno" (*basileia*) appartiene alla terminologia politica e reale, ed è presente non solo nella Bibbia Ebraica ma anche nella letteratura intertestamentaria (cioé negli scritti apocrifi e rotoli di Qumran) e quella rabbinica. Nell'ambiente religioso quel termine indica prima di tutto Dio stesso che regna il suo popolo nel suo territorio, e nel senso più largo – il potere universale di Dio su tutta la terra. Durante i tempi di monarchia in Israele (dal regno di Davide fino alla destruzione del Tempio per Nabucodonosor) "il regno di Dio" era per gli Israeliti il modello del regno terreno; quel modello esisteva nei cieli, presso Dio. Il re terreno era solo il rappresentante del Re Eterno, Dio stesso; le leggi statali dovevano essere uguali a quelli religiosi. Infatti non esisteva la divisione tra la vita sociale e religiosa. La convinzione che il re d'Israele era il rappresetante di Jahve viene ammessa dal salmista, che nel Salmo 2 (oltre che messianico anche reale) riporta le parole del re:

> "Annunzierò il decreto del Signore.
> Egli mi ha detto: Tu sei mio figlio,
> io oggi ti ho generato.
> Chiedi a me, ti darò in posesso le genti
> e in dominio i confini della terra" (Sal 2,7-8).

Una frode contro il re terreno era considerata una frode contro Dio stesso[9]. La consequenza di una tale idea di monarchia era la speranza che un giorno il re d'Israele regnerà su tutte le nazioni della terra e li condurrà alla conoscenza del vero Dio (Sal 2,8.11; 99,1). La caduta del Regno di Giuda (586 a.C.) cambia questa prospettiva radicalmente. Dopo la perduta d'indipendenza politica fra il popolo d'Israele nacque il messianismo, cioé la speranza per la venuta del Messia che libererà il popolo eletto dala schiavitù politica. Proprio in questa ottica gli Israeliti interpretavano le parole dei salmi messianici (soprattutto Sal 2 e Sal 110) ed anche la predizione di Ezechiele: "Susciterò per loro un pastore che le pascerà, Davide mio servo. Egli le condurrà al pascolo, sarà il loro pastore; io, il Signore, sarò il loro Dio e Davide mio servo sarà principe in mezzo a loro" (Ez 34,23-24). Le profezie del Deutero- e Trito-Isaia (Isa 40-66) preannunziavano la nascità (senza le arme) del regno messianico di Dio. Anche i re pagani dovrebbero convertirsi e confessare la fede d'Israele (Isa 45,14)[10].

[9] Un buon esempio di questa convinzione sono le parole di Dio rivolte a Samuele: "Ascolta la voce del popolo per quanto ti ha detto, perché costoro non hanno rigettato te, ma hanno rigettato me, perché io non regni più su di essi" (1Sam 8,7).

[10] Cfr. il testo aramaico di Dan 3,33; 4,31; 6,21.

Nella letteratura intertestamentarie (II sec. a.C. fino ai tempi di Gesù) si vede da un lato la continuazione dell'idea veterotestamentaria del regno di Dio, da un'altro nascono le idee nuove. Le orme di esse possono essere facilmente ritrovate nei apocrifi e nei rotoli di Qumran, ma anche nel menzionato sopra Libro di Daniele, di cui defnitiva redazione è stata fatta verso 160 a.C.[11] L'idea del regno di Dio assume allora il carattere escatologico. Questo si vede chiaramente in 4Q*Shirr.Shab.* 400,2, dove il termine „regno" appare 25 volte[12], ed in 4Q 510, 1-5. Un po' diversamente il regno di Dio presenta lo storico ebreo Giuseppe Flavio; egli riporta le opinioni di sostenitori di "quarta filosofia" (cioé zeloti) e difensori di Masada. Per gli zeloti il regno messianico aveva la dimensione solamente politica; era famoso il loro motto: "Nessun padrone tranne Dio!"[13].

I rabbini accentuano due punti nel loro insegnamento sul regno di Dio: il parallelismo tra il regno di Dio nei cieli e quello in terra e le indicazioni pratiche, in che modo uno può ottenere il regno do Dio (cioè entrare in esso). Mettevano in rilievo il carattere escatologico del regno messianico, che sta in contrasto con Impero Romano, identificato con il regno del male.

Gesù insegnva sul regno di Dio soprattutto nelle parabole, ma anche nei detti profetici[14]. Il detto programmatico "Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete al vangelo" (Mc 1,15) appartiene alle escatologiche esclamazioni profetiche (Isa 50,8; 51,5; Ez 7,7). C'è da notare una certa tensione nell'insegnamento di Gesù sul regno: da una parte questo regno è già presente, da un'altra deve ancora venire (cfr. Mc 9,1; 14,25). Questa tensione ha un significato molto preciso: il regno di Dio ha un carattere dinamico, è sempre *in statu fieri*. Gli inizi di questo regno sono quasi invisibili (Mc 4,30-32) ma il risultato finale è impressionante; i ricchi difficilmene entreranno nel regno dei cieli (Mc 10,23-25);

[11] Ci sono alcuni tratti caratteristici del regno di Dio, presenti nel Libro di Daniele e ripetuti nella letteratura qumranica ed apocalittica: "The reception of the elements from Dan 7 in the Qumran writings and the Jewish apocalyptic literature is concentrated around common themes. There are: a) the total victory of God over all enemies in the last days; b) the judgment and destruction of all enemies; c) the salvation of the faithful of God; d) the ruling of the Messiah and the righteous"; M. Parchem, *Pojęcie królestwa Bożego w Księdze Daniela oraz jego recepcja w pismach qumrańskich i w apokaliptyce żydowskiej*, Rozprawy i Studia Biblijne 9, Warszawa 2002, 509.

[12] P. Zdun, *Pieśni Ofiary Szabatowej z Qumran i Masady*, Teksty z Pustyni Judzkiej 1, Kraków 1996, 29. Similmente del regno di Dio parla il *Libro dei Giubilei* (50,9) e il *Libro di Enoc* (91,11-17).

[13] E.P. Sanders spiega: „Poniamoci un'altra domanda: che cosa significava esattamente 'Nessun padrone tranne Dio'? Evidentemente non l'anarchia. I sostenitori di questa filosofia sembra l'abbiano applicata principalmente contro il dominio da parte di Roma, di solito non contro i dominatori locali, e mai contro i propri capi"; *Il giudaismo. Fede e prassi (63 a.C.-66 d.C.)*, Brescia 1999, 392. „The later Zealots rejected Roman rule, not because it was Roman, but because it was alien, and it is well known that Jews who inclined to Pharisaism never recognised the family of the Idumean Herod as a legitimate dynasty"; K.H. Rengstorf, „lhs thς", *Theological Dictionary of the New Testament* IV, red. G. Kittel, Grand Rapids 1999, 258.

[14] C.H. Dodd aveva intitolato il suo libro *The Parables of the Kingdom* (London 1948).

se uno non diventa come un fanciullo, neanche lui entrerà nel regno (Mc 10,15); la condizione *sine qua non* per ottenere il regno è abbandonare la vita del peccato (Mc 9,47). L'annuncio del regno di Dio e chiamata alla conversine da parte di Gesù situa il suo insegnamento sulla linea profetica dell'Antico Testamento[15].

Avendo davanti agli occhi questa prospettiva dell'idea del regno di Dio nella Bibbia e nel giudaismo, vogliamo adesso riflettere sul tema di "regnare di Maria" e sul suo sfondo biblico.

3. MARIA COME REGINA

Dopo aver esaminato l'idea della signoria di Dio e del regno di Dio nella Bibbia e nel giudaismo, poniamoci una domanda precisa: esistono nella Bibbia dell'Antico e del Nuovo Testamento le ragioni per chiamare Madre di Dio con il titolo "Regina" o forse no? Naturalmente *expressis verbis* a Maria non viene mai attribuito questo titolo. Nonostante questo fatto, antica tradizione cristiana evoca due testi biblici, in cui si possono vedere le fonti per questo titolo. Il primo deriva dall'Apocalisse di san Giovanni (Ap 12,1-8), un altro dal Libro dei Salmi (45,10)[16]. Questi due testi costituiscono lo sfondo biblico per il titolo "Maria Regina".

3.1. "Una donna vestita di sole" (Ap 12,1)

Il significato principale di Ap 12,1-18 è ecclesiologico. San Giovanni dipinge davanti agli occhi dei destinatari del libro visione di una donna che deve lottare con il drago. Questa visione riprende le immagini dalle prime pagine della Bibbia e rimanda al Protovangelo: "Io porrò inimicizia tra te e la donna, tra la tua stirpe e la sua stirpe: questa ti schiaccerà la testa e tu le insidierai il calcagno" (Gen 3,15). La traduzione mariologica di questo versetto, fatta da Girolamo, è divenuta tradizionale nella Chiesa: "inimicitias ponam inter te et mulierem et semen tuum et semen illius; ipsa conteret caput tuum et tu insidiaberis calcaneo eius". Il pronome "ipsa" viene riferito a Maria.

Il senso principale della visione di Giovanni tocca la Chiesa, rappresentata dalla "donna vestisa di sole". Si tratta di Chiesa in persecuzione. Ma questa donna, alla luce di Isa 7,11.14; Mi 5,2, ha anche le caratteristiche individuali di madre del Messia: "Essa partorě un figlio maschio, destinato a governare tutte le nazioni con scetro di ferro" (v.5)[17]. Dall'inizio del II° secolo l'immagine della donna per i cri-

[15] M. Rosik, *Jezus a judaizm w świetle Ewangelii według św. Marka*, Warszawa 2004, 594-600.

[16] Questi due testi fanno parte della Liturgia della Parola nella Solennità dell'Assunzione di Maria Santissima.

[17] R.H. Mounce, *The Book of Revelation*, The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids 1998, 231; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, I, Poznań – Kraków 1999, 637.

stiani rappresentava Maria per quanto Madre della Chiesa. Le persecuzioni della donna e la sua definitiva vittoria i cristiani interpretavano come preannunzio delle persecuzioni e della vittoria della Chiesa.

L'immagine della donna apocalittica si assomiglia ad una regina, perchè questa donna tiene sul capo "una corona di dodici stelle" (v.1). Il simbolo della corona di dodici stelle rimanda al sogno di Giacobbe: "Ho fatto ancora un sogno, sentite: il sole, la luna e undici stelle si prostravano davanti a me" (Gen 37,9). Le dodici stelle simboleggiano le dodici tribù d'Israele; dunque la donna apocalittica è una regina del nuovo Israle, cioè della Chiesa. La veste di sole indica profonda vicinanza, anzi – intimitezza con Dio, perché nella tradizione veterotestamentaria Dio stesso veniva metaforicamente paragonato al sole:

> "Poiché sole e scudo è il Signore Dio;
> il Signore concede grazia e gloria,
> non rifiuta il bene
> a chi cammina con rettitudine" (Sal 84,12)[18].

Il vestito di sole viene collegato con il motivo di luce, che è sempre un attributo di divinità. Secondo il Libro di Daniele, la luce abita presso Dio: Il Signore "svela cose profonde e occulte e sa quel che è celato nelle tenebre e presso di Lui è la luce" (Dan 2,22). Egli fa risplendere il suo volto (Num 6,25; Sal 4,7). La sua legge è la luce per le nazioni (Isa 54,1; Sal 119,105). Questa simbolica del sole viene ancora allargata nei scritti qumranici. Gli abitanti di Qumran aspettavano il mondo futuro, quando "i figli della luce" prevaleranno sopra "i figli delle tenebre" (1QS 3,13–4,26). Nei rotoli di Qumran idea del regno messianico viene strettamente collegata con l'idea della lotta tra le luce e le tenebre[19]. *Regola della guerra* descrive la lotta dei "figli della luce" insieme alle schiere angeliche contro i "figli delle tenebre" e le schiere dei demoni (1QM 17,6-8)[20].

Negli apocrifi dell'Antico Testamento, la luce non è solo abitazione di Dio ma anche abitazione dei santi. *Il Libro di Enoc* descrive la vita futura dei giusti: "Felici siete voi, giusti ed eletti, e la vostra sorte sarà splendida! I giusti si troveranno nella luce del sole, gli eletti nella luce di vita eterna" (58,2-3). Tradizione ebraica collega il motivo della luce con la comparsa di Elia: "Il Messia-Re, quando arriverà, si metterà alla cima del Tempio e Israele sentirà la sua voce: I poveri miei, ecco

[18] Cfr. anche Ct 6,10; Matt 17,2; Atti 26,13.

[19] Il momento cruciale in questa guerra sarà comparsa del profeta Elia che dovrebbe ristabilire la pace sulla terra (Mal 4,5) e preparare la via per il Messia; I.M. Zeitlin, *Jesus and the Judaism of His Time*, Cambridge 1988, 116.

[20] Cfr. anche 1QM 12,11-18; 19,4.11.

il tempo della vostra redenzione! Se non credete ancora, guardate la luce, che mi veste!" (*Pes. Rabba* 35,37).

Nel Nuovo Testaento il significato del simbolo della luce è ancora più larga, soprattutto nei scritti di Paolo e Giovanni. Nel Prologo del Vangelo di Giovanni *Logos* e la luce sono segnati da un certo parallelismo. Per Giovanni Gesù è la luce e Dio stesso è la luce; questo vuol dire, che la luce divina risplende nelle opere e nell'insegnamento di Gesù. Egli è "irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza" (Ebr 1,3). Quelli che seguono Gesù, avranno la luce della vita (Giov 8,12).

In questa prospettiva Maria "vestita di sole", cioè inclusa nell'ambiente della luce divina, partecipa nella gloria del Re Eterno. La donna nella visione di Giovanni, come abbiamo già menzionato, è anche il un simbolo della Chiesa, ma la Chiesa nella Bibbia è sempre legata all'idea del regno di Dio; così la Chiesa stessa assume le caratteristiche regali.

3.2. "Sta alla tua destra la regina" (Sal 45,10)

Il Salmo 45 è un canto nuziale per il Re-Messia[21]. Con molta probabilità nella sua origine il salmo si riferiva ad un re di Giuda; più tardi si cominciò a proiettarlo verso il Messia. I primi cristiani ammattevano il senso messianico senza rifiutare il senso letterale storico. Tradizione della Chiesa applica il v.10 alla Madonna: "Figlie di re stanno tra le tue predilette, alla tua destra la regina in ori di Ofir". Il sostantivo ebraico *shegal* nella LXX viene tradotto come "la regina" (*he basilissa*), similmente nella Vlg: "astitit regina". Alcuni esegeti vogliono vedere in *shegal* la promessa sposa del re, ma questa interpretazione non quadra con il testo. Il v.10 parla della "regina-madre"; dal v.11 in poi si tratta di "figlia"[22]. Anche le antiche usanze ebraiche sostengono tale interpretazione. Regina-madre è sempre più importante di moglie del re. Per esempio quando Batseba si avvicina a Davide, rimane ai suoi piedi, ma quando regna Salomone, la sua madre sta alla sua destra e il re si inchina davanti a lei.

Nelle cronache dei monarchi si evoca con grandissima stima il nome di madre di re[23], non di sua moglie, probabilmente anche perchè re poteva avere più di una

[21] Secondo alcuni esegeti, Salmo 45 è un canto profano per uno dei re israelita (Salomone, Geroboàmo II o Acab), ma la tradizione, sia cristiana, sia quella giudaica lo interpreta delle nozze del Re-Messia con Israele o la Chiesa. Infatti Israele è qui la figura della Chiesa (cfr. Ez 16,8-13; Isa 62,5; Ct 3,11). L. Alonso Schökel spiega: "lo scriba o notaio che volle immortalare un nome non volle ricordarlo. Di che re si tratta? Di nessuno, di ciascuno, del Messia. Di nessuno in particolare: è un brano di repertorio. Di ciascuno: ogni investigatore sceglierà il suo preferito. Del Messia: così hanno pensato una tradizione giudaica e quella cristiana"; *Trenta salmi. Poesia e preghiera*, tr. A. Ranon, Studi biblici, Bologna, 1982, 193.

[22] Può darsi che il salmista non segue un ordine cronologico; C. Schedl, "Neue Vorschläge zu Text und Deutung des Psalmes 45", *Vetus Testamenum* 14 (1964) 310-318.

[23] G. Molin, "Die Stelung der Gebirah im Staate Juda", *Theologische Zeitschrift* 10 (1954) 161-175.

moglie[24]. Geremia parla della madre del re, e non della sua moglie: "Dite al re e alla regina madre: Sedete giù in basso, poiché vi è caduta dalla testa la vostra preziosa corona" (Ger 13,18). I parenti di Acazia vanno a salutare "i figli del re e i figli della regina madre"(2Re 10,13). Quando Ieu faceva complotto contro del re Ioram, lo faceva a causa delle numerose magie della sua madre Gezabele (2Re 9,22). Ioiakin si arrende con i suoi ministri e con sua madre (2Re 24,12.15); poi va anche in esilio con sua madre. Anche per autore del Canto dei cantici regina-madre è al centro di interesse:

> "Uscite, figlie di Sion,
> guardate il re Salomone
> con la corona che gli pose sua madre,
> nel giorno delle sue nozze,
> nel giorno della gioia del suo cuore" (Ct 3,11).

Possiamo dire con grandissima probabilità che in Sal 45,10 si tratta della regina-madre. E se le cose stanno così, niente di strano che i cristiani dei primi secoli hanno trovato qui la figura di Gesù Cristo e della sua Madre[25]. Per loro Gesù era il Messia, ma anche nella tradizione giudaica questo salmo veniva letto come messianico[26]. Questa convinzione basava sul seguente raggionamento: il salmo non può essere applicato a Salomone, perché Salomone on era un uomo di guerra e i suoi figli non erano principi di tutta terra; acnora meno probabile sembra applicazione del salmo ad un altro re; si deve dunque applicare le parole del salmo al Messia, cioè a Gesù Cristo, e il v.10 alla sua Madre.

---

[24] "Maaca conservò il titolo (di regina) anche rispetto al nipote, e lo perdette per decisione di costui (1Re 15,13). Manca il nome della madre di Ioram e di Acaz; forse erano morte prima che i figli iniziassero a regnare. Attalia prende le redini del governo come madre del defunto Acozia; non si spiegano le sue relazioni con la madre di Ioacaz, il successore (1Re 12,2). Quando regno Ioacaz e Sedecia, si menziona la loro madre Camutàl, quando regna Ioiakim si nomina sua madre Zebida"; L. Alonso Schökel, *Trenta salmi. Poesia e preghiera*, 183.

[25] In un altro modo questo versetto aveva interpretato sant'Agostino: "In qual modo (il Figlio di Dio) abbandonò anche la madre? Abbandonando la gente giudea, quella Sinagoga che si teneva stretta ai vecchi riti. A questo si vogliono riferire le prole che dicono: Chi è mia madre, o chi sono i miei fratelli? Perché egli all'interno insegnava, mentre essi stavano al i fuori. Vedete un po' se non sono proprio così i Giudei: Cristo insegna nella Chiesa, essi stanno al di fuori. E chi è dunque la suocera? La madre dello sposo. La madre dello sposo, del nostro Signore Gesù Cristo, è la Sinagoga. Per questo la sua nuora, la Chiesa, che, venendo dalle genti, non ha acconsentito alla circoncisione carnale, si è divisa dalla suocera"; *Ennarriationes in Psalmos: Ps 45.*

[26] A. Allegier, „Der König und die Königin des 44 (45) Psalms im Lichte des N.T. und der altchristlichen Auslegung", *Der Katholik* 19 (1917) 145-173; F. Ogara, „Christo Regi, Ecclesiae Sponso dedicatus Psalmus 44", *Verbum Dei* 14 (1934) 33-39; S. Minocchi, "I salmi messianici: Ps 45", *Rivista Biblica* 12 (1903) 198-202. Sul messianismo del salmo in chiave giudaica cfr.: J.J. Brierre-Narbone, *Exégèse targumique des Prophéties messianiques de l'Ancien Testament*, Paris 1936, 66-69.

Poi si deve notare che tutti i brani menzionati sopra (Sal 45,10 incluso) mettono in luce il fatto che il tipo della regina-madre dell'Antico Testamento annuncia Maria Regina Madre di Cristo Re. L'analisi dettagliata dei brani dell'Antico Testamento, i quali riguardano la regina-madre (1Re 2,19-24; 15,13; 2Cron 15,16; 22,3; 2Re 10,12-13; 24,12-15; Isa 47,4-11; Ger 13,24-26), mettono in rilievo alcuni tratti caratteristici della vita, ruolo e posizione sociale di essa. Fra i più importanti sono i seguenti: la regina-madre deve essere un esempio della condotta morale e della saggezza; deve condividere la sorte del suo figlio re; molte volte deve sopportare le sofferenze; non può dimostrare la sua superiorità e non può usare la sua posizione per i proprii fini[27]. Tutte queste esigenze poste alla figura di regina-madre nel mondo ebraico si possono applicare in modo tipico alla Madre di Gesù, Re dell'universo.

4. CONCLUSIONE

L'idea del regnare di Maria non appare *expressis verbis* nella Bibbia. Nonostante questo, la tradizione cristiana trova due testi scritturistici, che – letti nel senso mariologico – possono indicare le fondamenta bibliche per il titolo "Regina" applicato alla Madre di Gesù Cristo. Nel testo di Apocalisse (12,1-18), oltre il senso ecclesiastico, appare anche il senso mariano ed è il senso letterale, perchè la figura della donna ha anche le charatteristiche individuali della Madre di Cristo. Sal 45,10 è un testo accomodato, già nell'antica tradizione della Chiesa applicato a Maria. Interpretando quel verso secondo le usanze ebraiche, secondo le quali regina-madre era sempre stimata più di moglie di re, si può vedere qui l'idea di regnare di Maria in prospettiva del regnare di Cristo[28]. Ma si deve dire con chiarezza che il titolo "Regina" applicato a Maria ha le sue radici prima di tutto nella Tradizione cristiana, non nella Bibbia stessa. I testi biblici assumono solo la funzione ausiliare per giustificazione del titolo "Maria-Regina", ma non sono gli argomenti principali. Possiamo dunque concludere con affermazione che la Tradizione cristiana trova in alcuni testi biblici ispirazione per dimostrare la verità su Maria come Regina, anche se l'idea di regalità di Maria non appare direttamente nela Bibbia. La regalità di Maria si deve vedere sempre nel contesto e in stretta relazione con la regalità di Cristo.

[27] U. Szwarc, "Królowa-matka w świetle tekstów Starego Testamentu", *Salvatoris Mater* 6 (2004) 3,11-30.

[28] Questa convinzione è stata esposta da Paolo VI in *Marialis Cultus*: "secondo il perenne sentire della Chiesa, autorevolmente ribadito ai nostri giorni, vien riferito al Signore quel che è offerto in servizio all'Ancella; così ridonda sul Figlio quel che è attribuito alla Madre; (…) così ricade sul Re l'onore che vien reso in umile tributo alla Regina" (*MC* 6). Il Papa rievoca qui le parole di S. Ildefonso, *De virginitate perpetua sanctae Mariae*, cap. XII: PL 96, 108.

Zdzisław Żywica
University of Warmia and Mazury, Olsztyn

L'AGNELLO RITTO SUL MONTE SION (studio esegetico Ap 14,1-3)

Chi è veramente l'Agnello ritto in piedi sul monte Sion e quale significato anno le circostanze della sua presenza insieme ai centoquarantaquattromila riscattati dalla terra e dagli uomini?[1]

Καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ τὸ ἀρνίον ἑστὸς ἐπὶ τὸ ὄρος Σιών (Poi guardai e vidi l'Agnello ritto in piedi sul monte Sion)

Καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ (Poi guardai, e vidi) – appre la parte visiva (Ap 14, 1)[2], introducendo un quadro simbolico costituito da una visione che, nell'uso dell'apocalittica e dell'Apocalisse, indica un messaggio simbolico che l'autore ha formulato dentro di sè e che propone al lettore o ascoltatore, coinvolgendolo nella sua simbolizzazione, nel modo in cui, quello che l'autore vide, deve essere visto anche dal lettore e ascoltatore.

τὸ ἀρνίον ἑστὸς (l'Agnello ritto in piedi) – si riferisce alla prima presentazione in 5,6: ἀρνίον ἑστηκὸς ὡς ἐσφαγμένον (l'Agnello ritto in piedi, come immolato)[3] – dove l'Agnello si avvicina al trono di Dio, con una solennità tipicamente liturgica e prende dalla mano destra di Dio il libro illeggibile, libro che prima di lui

---

[1] Per vedere le difficoltà dell'interpretazione Ap 14,1-3 guarda: W. Weichts, Die dem Lamme folgen. Eine Untersuchung der Auslegung von Offb 14, 1-5 in den letzen 80 Jahren, TR 75 (1979) 372-375.

[2] La pericope Ap 14, 1-5 ha un sviluppo letterario tipico in due fasi: **1) 14, 1-3** – contiene due parti: visiva – v. 1 e uditiva vv. 2-3. È costituita da un quadro simbolico, costruito anche con una certa rafinatezza: si parte dalla terra, ci si sposta in cielo, per ritornare alla fine sulla terra. **2) 14, 4-5** – è di carattere applicativo. Tutte le volte dove c'è il passaggio ermeneutico da un quadro simbolico alla sua realizzazione concreta nell'ambito della esperienza storica propria del gruppo di ascolto, l'Apocalisse usa un'espressione tipica, riducibile allo schema: „questo è…", dove „questo" si riferisce a un quadro simbolico che precede ed „è" aggancia una realtà presente fattualmente nella storia. Qui questo fenomeno è introdotto esplicitamente da „οὗτοί εἰσιν" di 14,4 e ripreso da una duplice „οὗτοι" sempre nell'ambito dello stesso versetto. Si indicano così tre categorie collegate tra di loro, le quali realizzano in concreto le caratteristiche espresse nel quadro simbolico immediatamente precedente.

[3] Il termine ἀρνίον l'autore dell'Apocalise usa 29 volte, riferendolo sempre a Cristo, al singolare che non ricorre altrove nel Nuovo Testamento. Nel primo uso l'autore gli attribuisce un contenuto teologico biblico; nelle altre 28 volte senza alcuna aggiunta specificatrice, però esse sempre richiamano il contenuto teologico biblico espresso nel primo uso. Cf. W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testament und übrigen urchristlichen Literatur, Berlin – New York 1988[6], p. 217; U. Vanni, Questi seguono l'agnello dovunque vada (Ap 14,4), in seguimi!, PrSpV 2 (1980), p. 173.

nessuno era in grado di leggere, „nè in cielo nè sulla terra nè sotto la terra" (5,3). Lui sarà in grado di leggerlo e di rivelarne e attuarne dinamicamente il contenuto. Il termine riassume la funzione sacrificale dell'agnello pasquale dell'Esodo[4] e quella del dono di sè del servo sofferente di Jahvè di cui parla il Deutero-Isaia[5] e come quello del Vangelo di Giovanni che possiede insieme tutte le virtualità della sua passione e della sua risurrezione[6]. È l'Agnello – Cristo con la pienezza dell'efficienza messianica (7 corna) e con la pienezza dello Spirito (7 occhi che sono i 7 spiriti di Dio) che vuole inviare su tutta la terra[7]. Con la sua potenza dello Spirito è presente attivamente nello sviluppo della storia della salvezza. La totalità della sua energia messianica combatterà e riuscirà a sopraffare irreversibilmente tutte le forze negative della violenza, dell'ingiustizia sociale e della morte (Ap 19). Sopratutto e in modo particolare è presente e vivente nella liturgia della chiesa-assemblea, in cui i cristiani lo celebrano e lo esprimono come risorto ed anche lo vedono e avvertono come ucciso. Qui, nel nostro testo, questo riferimento viene fatto dalla ripresa di ἑστηκός mediante ἑστός l'Agnello „in piedi" nella posizione eretta ciò è un simbolismo antropologico che indica la risurrezione. È lo „stare in piedi" efficiente e attivo, proprio appunto della risurrezione. In dipendenza dall'ἀρνίον (dall'Agnello) c'è lo stare in piedi degli uomini: indica, anche qui, la situazione di forza tipica della risurrezione: i due testimoni, dopo la loro uccisione pervasi dallo Spirito di vita „stettero dritti poggiando sui loro piedi" (11,11): i vincitori „stanno in piedi"(15,2) sul mare di cristallo misto a fuoco della nuova creazione e davanti al trono di Dio (7,9)[8]. Quindi, il popolo di Dio, con Cristo risorto e nella forza della sua risurrezione, saprà resistere l'opera delle due bestie e del drago.

ἐπὶ τὸ ὄρος Σιών (sul monte Sion) – l'espressione è desunta dall'Antico Testamento[9]. Nell'uso appunto dell'Antico Testamento il monte di Sion richiama Gerusalemme – città santa. Luogo che ha avuto sempre un valore simbolico tutto speciale, qui abita il Signore[10] e per questo diventa un luogo sacro conesso con la

[4] Cf. Es 12.

[5] Cf. Is 42,1-7; 49,1-7; 50,4-9; 52,13 – 53,12.

[6] Cf. Gv 20,20.27.

[7] Cf. N. Hohnjec, Das Lamm Lamm – τὸ ἀρνίον in der Offenbarung des Johannes. Eine exegetischtheologische Untersuchung, Roma 1980, pp. 46-52.

[8] Cf. J. Jeremias, ἀρνίον, TWNT, I, pp. 344-355; U. Vanni, L'Apocalisse: ermeneutica, esegesi, teologia, Bologna 1991, pp.177-184; U. Vanni, L'Apocalisse: una assemblea liturgica interpreta la storia, Brescia 1995[8], pp. 83-84; N. Hohnjec, Das Lamm, op. cit. pp. 113. 23-33; B. Maggini, L'Apocalisse per una lettura profetica del tempo presente, Assisi 1988[3], pp. 135-137; H. Ritt, Offenbarung des Johannes. Die neue Echter Bibel NT 21, Würzburg 1986, p.73; J. Roloff, Die Offenbarung des Johannes. Zürcher Bibelkommentare NT 18, Zürich 1984, pp. 147-148.

[9] Cf. G. Fohrer, Σιών κτλ., TWNT, VII, pp. 291-318; F. Stolz, Sijjon, THAT, II, pp. 543-551; W. Bauer, Σιών, op. cit. pp. 1503-1504.

[10] Cf. Sal 2,6; 48,3; 74,2; 132,15.

terra e con gli uomini, ma disponibile ad accogliere immediatamente la ricchezza della presenza di Dio. È sinonimo di tempio, ma senza alcuna implicazione culturale. Dio, particolarmente presente, vi si rivela, esce la sua legge, fa sentire la sua voce. Messa più volte in paralellismo sinonimico con Gerusalemme, Sion non ne rappresenta un duplicato, ma appare come un condensato di Gerusalemme stessa sotto il profilo di una presenza attiva ed efficace[11]. Diventa così simbolo di sicurezza: la presenza di Dio in Sion è una forza sovrastante che domina qualunque minaccia nemica[12]. È il luogo della salvezza: „Chiunque invocherà il nome di Jahvè sarà salvato, perchè sul Monte Sion e in Gerusalemme vi sarà la salvezza"[13]. Tale convinzione si trova diffusa in tutta la letteratura giudaica posteriore[14]. Specialmente lo stretto legame si vede con *IV Libro di Esdra 13, 35-36*[15], dove ἑστός corrisponde „stabit"; a ἐπὶ τὸ ὄρος Σιών corrisponde „super cacumen montis Sion".

Nella nostra pericope l'autore dell'Apocalisse, proprio mediante l'espressione ἐπὶ τὸ ὄρος Σιών (sul monte Sion) richiama questo contesto veterotestamentario, che costituisce per lui punto di partenza per una rielaborazione creativa. Sul monte di Sion converge la presenza di Cristo ἀρνίον, di Cristo che, come deduciamo da Ap 5,6 – dove l'ἀρνίον è presentato per la prima volta morto e risorto, possiede la pienezza dell'efficienza messianica e dello Spirito da inviare sulla terra. È il Cristo nel pieno dinamismo della sua risurrezione[16].

καὶ μετ' αὐτοῦ ἑκατὸν τεσσεράκοντα τέσσαρες χιλιάδες ἔχουσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ γεγραμμένον ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν (e con lui centoquarantaquattromila che avevano il suo nome e il nome di suo Padre scritto sulla fronte)

Questo testo richiama la visione precedente di 7,1-8 e visione della Gerusalemme nuova-messianica (21,12-14), dove sopra le porte dell'alto muro sono scritti i nomi delle dodici tribù d'Israele e sopra i basamenti delle mura della città i dodici nomi dei dodici apostoli dell'Agnello. La cifra centoquarantaquatromila è un simbolo aritmetico dell'Apocalisse e ha un valore qualitativo[17]; sembra essere il

[11] Cf. U. Vanni, L'Apocalisse, op. cit. p.100; E. Schüssler Fiorenza, The Followers of the Lamb: Visionary Rhetoric and Social-Politic Situation, Semeia 36 (1986), 129.

[12] Cf. G. Fohrer, Σιών κτλ., TWNT, VII, pp. 307-315.

[13] Gl 3,5. cf. Mich 4,6-8; Zc 3,13; Is 11,9; 23; 24; 25,7-10.

[14] Cf. E. Lohse, Σιών κτλ., TWNT, VII, pp. 318-325.

[15] „Ipse autem stabit super cacumen montis Sion. Sion autem veniet et ostendetur omnibus parata et aedificata, sicut vidisti montem sculpi sine manibus." Cf. anche 4 Esd 2, 42-47; Ap. Bar, 40,1-2.

[16] Cf. U. Vanni, L'Apocalisse: ermeneutica, op. cit. pp. 376-377; U. Vanni, Questi seguono, art. cit. pp. 177-178.

[17] Cf. U. Vanni, L'Apocalisse: ermeneutica, op. cit. pp. 52-54.

risultato della moltiplicazione di 12 x 12 x 1000[18] indicherebbe allora persone che è possibile trovare sia nell'Antico sia nel Nuovo Testamento. Nella visione 7,1-8 si parla di centoquarantaquattromila ἐσφραγισμένοι: il valore del numero sembra risultare qui dalla moltiplicazione per 1000 di ciascuna delle tribù e dalla somma dei risultati. Si tratterebbe del „resto d'Israele" rapportato al divenire della salvezza che è, per l'Apocalisse, il regnare dinamico di Cristo nella storia (1000). I centoquarantaquattromila sono infatti accuratamente distinti dalla moltitudine dei salvati: questi costituiscono una folla „che nessuno può numerare (ὃν ἀριθμῆσαι αὐτὸν οὐδεὶς ἐδύνατο), mentre i centoquarantaquattromila costituiscono una cifra esatta, percepita come tale dall'autore che ἤκουσα τὸν ἀριθμὸν τῶν ἐσφραγισμένων – udii il numero dei sigillati (7,4)[19].

Il nostro testo precisa più dettagliatamente i centoquarantaquattromila: tutti tengono in permanenza (ἔχουσαι – part. pres. attiv. con valore continuativo) il nome di Cristo e il nome del Padre suo scritto sulla fronte. Questo fatto ha un rapporto con Ez 9,4, però il segno „TAU" non è equivalente al nome del Padre e dell'Agnello, ciò indica che non si tratta qui del contatto letterario diretto. Più stretto contatto letterario esiste col Sal 15(14),1-2: sul monte santo dimorerà „colui che cammina senza colpa, agisce con giustizia e parla lealmente"[20].

Il nome scritto, ricorda l'uso di imprimere a fuoco nella carne degli schiavi il nome o un sigillo riferentesi al padrone[21], ciò indicava un'appartenenza per sempre, irreversibile, al padrone. Probabilmente l'autore dell'Apocalisse, richiamando qui quest'uso, vuole indicare tale appartenenza dei centoquarantaquattromila a Dio e a Cristo – per sempre e irreversibile[22]. Il particolare della fronte è significativo. Secondo il simbolismo antropologico dell'Apocalisse indica la persona,

---

[18] 12 apostoli e12 tribù d'Israele, il numero 1000 è una qualifica religiosa del nostro tempo cronologico (Ap 20,1-10), in esso si ha una presenza attiva di Cristo, che sta realizzando il suo regno (Ap 20,1-6).

[19] Cf. U. Vanni, L'Apocalisse: ermeneutica, op. cit. p. 54; E. Schüssler Fiorenza, The Followers, art. cit. pp. 131-134; R. Devine, The Virgin Followers of the Lamb, Scripture 16 (1964) 1-2.

[20] Cf. R. McCornack, A Note on Apoc 14,1-5, ExpT 32 (1920-1) 473; N. Hohnjec, Das Lamm, op. cit. p.112.

[21] Tradizionalmente si imprimeva un nome o un segno sull'avambraccio degli schiavi.

[22] Di per sè tale appartenenza è tipica della situazione escatologica. Nella Gerusalemme nuova il nome di Dio sarà scritto sulla fronte di tutti (22,4). Si vede qui anche un rapporto contestuale con 3,12, però nel nostro testo manca sulla fronte dei centoquarantaquattromila il nome di Gerusalemme. Qesta omissione può significare che attualmente appartengono a Dio e all'Agnello e sono ancora in movimento verso l'appartenenza alla città santa – Gerusalemme.

Assolutamente diversa è l'appartenenza alla bestia di coloro che hanno ricevuto da essa un marchio sulla mano destra e sulla fronte (13,16).

Secondo N. Hohnjec, Das Lamm, op. cit. p. 114, il nome dell'Agnello e del suo Padre potrebbe esprimere il battesimo, nonostante non vi siano precise indicazioni, perciò non si può insistere troppo su questo punto, perchè l'autore sicuramente non intendeva dare qui alcuna parenesi battesimale.

intesa in ciò che più la qualifica. L'appartenenza a Dio e all'Agnello è definitiva, ma non è quella dello schiavo – il nome è scritto, non impresso a fuoco, sulla fronte e non sull'avambraccio. Inoltre si tratta del nome di Dio e dell'Agnello – Cristo. La distinzione dei due nomi non indica una duplice appartenenza. Tutti i centoquarantaquattromila appartengono completamente a Dio e sono anche in un rapporto particolare con Cristo – Agnello, come già suggerisce il fatto di essere insieme a lui, e poi sarà spiegato di più nei versetti seguenti[23].

καὶ ἤκουσα φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὡς φωνὴν ὑδάτων πολλῶν καὶ ὡς φωνὴν βροντῆς μεγάλης, καὶ ἡ φωνὴ ἣν ἤκουσα ὡς κιθαρῳδῶν κιθαριζόντων ἐν ταῖς κιθάραις αὐτῶν (Udii una voce dal cielo simile a un fragore di grandi acque e al rumore di un forte tuono; e la voce che udii era come il suono prodotto da arpisti che suonano le loro arpe)

καὶ ἤκουσα (e udii) – apre la parte uditiva, sempre nell'ambito dello stesso quadro simbolico, secondo uno schema consueto dell'autore dell'Apocalisse. Si riferisce soprattutto a φωνήν (una voce) che, ricorrendo quattro volte costituisce un motivo letterario di questo versetto. La voce, udita dall'autore che si colloca idealmente sulla terra al livello del gruppo centoquarantaquattromila, proviene ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (dal cielo), quindi dalla trascendenza divina – è la voce stessa di Dio. Ha una duplice caratterizzazione:

ὡς φωνὴν ὑδάτων πολλῶν (simile a un fragore di grandi acque) – richiama i esti dell'Antico Testamento, particolarmente stretto esiste un contatto letterario letterale con Ez 1,24 e 43,2. Ambedue testi col riferimento alle „molte acque" caratterizzano Dio stesso in persona[24]. Quindi, l'autore dell'Apocalisse, riprendendo alla lettera le frasi di Ezechiele, ci dice che la voce è non solo proveniente dalla trascendenza – potrebbe essere quella di uno dei „viventi" – ma che è addiritura la voce di Dio stesso in persona. E siccome nei testi di Ezechiele si parla esplicitamente della gloria di Dio, la voce che ora si fa sentire, fa sperare in una manifestazione della gloria di Dio.[25]

ὡς φωνὴν βροντῆς μεγάλης (simile al rumore di un forte tuono) – in genere nell'Antico Testamento,[26] specialmente nelle teofanie del Sinai,[27] esprime la voce di Dio. Non appare un contatto letterario letterale con qualche testo in particolare, ma il riferimento costante a Dio nell'ambito dell'Antico Testamento non lascia dubbi

[23] Cf. C.H. Lindijer, Die Jungfrauen in der Offenbarung des Johanes 14,4 in Fs. J.N. Sevenster, Brill–Leiden 1970, pp. 136-137; U. Vanni, L'Apocalisse, op. cit. p. 111; J. Roloff, Die Offenbarung, op. cit. p. 148.

[24] Cf. O. Betz, φωνή κτλ, TWNT, IX, pp. 274-278.

[25] Cf. O. Betz, φωνή κτλ, TWNT, IX, pp. 287-292; W. Bauer, φωνή, op. cit. pp. 1736-1738.

[26] Cf. Sal 29(28); 46(45),7; 68(67),34; Ger 25,30; Gl 4,16.

[27] Cf. Es 19,16-19.

che l'autore dell'Apocalisse voglia di nuovo indicare e sottolineare che è proprio Dio che sta parlando. Un riferimento al Sinai inquadrerebbe questo richiamo a Dio nel contesto della Torah e dell'alleanza.[28]

Con la caratterizzazione ὡς κιθαρῳδῶν κιθαριζόντων ἐν ταῖς κιθάραις αὐτῶν (come il suono prodotto da arpisti che suonano le loro arpe), introdotta dalla ripresa iniziale di questa parte uditiva καὶ ἡ φωνὴ ἣν ἤκουσα (e la voce che udii), l'autore dell'Apocalisse qualifica ulteriormente la voce stessa e il contenuto che essa esprime. Ora la voce di Dio viene espressa in termini di canto e di musica, che si svolge con particolare solennità.[29] Questo strumento musicale, sulla linea dell'Antico Testamento, è nell'Apocalisse tipicamente liturgico. L'autore ne menziona altre due volte: nella solenne dossologia che gli anziani e i viventi rivolgono all'Agnello quando si è appropriato del libro (5,8) e quando cantano il cantico di Mosè e dell'Agnello coloro che stanno vincendo nel contesto della nuova creazione (15,2-3). Anche nel nostro contesto l'insistenza sulle κιθαρῳδῶν κιθαριζόντων ἐν ταῖς κιθάραις αὐτῶν sottolinea il carattere liturgico – al livello celeste – di una celebrazione nella quale viene interpretata la „voce" di Dio. Il fatto che nelle altre due ricorrenze le arpe siano sempre collegate con l'Agnello, suscita anche qui un'aspettiva di questo genere.[30]

καὶ ᾄδουσιν ὡς ᾠδὴν καινὴν ἐνώπιον τοῦ θρόνου καὶ ἐνώπιον τῶν τεσσάρων ζῴων καὶ τῶν πρεσβυτέρων (e cantavano come un cantico nuovo davanti al trono, davanti alle quattro viventi e agli anziani)

καὶ ᾄδουσιν (e cantavano) – ha il suo soggetto nel termine κιθαρῳδῶν κιθαριζόντων: sono gli arpisti che suonano e cantano.

ὡς ᾠδὴν καινὴν (come un cantico nuovo) – richiama tanti testi dall'Antico Testamento,[31]soprattutto la frase in Isaia 42,10: „Cantate al Signore un *canto nuovo*". Nei luoghi dove ricorre, si tratta di una celebrazione di Dio presente e attivo nella storia del suo popolo, un ringraziamento celebrativo per la sua grande cura con cui seguono le vicende dei suoi eletti e per i suoi prodigi. Nell'Apocalisse ci sono molti inni liturgici[32]. Svolgono diverse funzioni: sono la risposta di fede e di ringraziamento nei confronti dell'azione salvifica di Dio, della sua vittoria su satana; sono professione di fede in Dio e in Cristo; sono anticipazioni del risultato finale della

[28] Cf. O. Betz , φωνή κτλ, TWNT, IX, pp. 274-278. 287-292.

[29] Il termine κιθαρῳδῶν descrive una persona che suona di cetra, arpa o chitarra e canta. Cf. W. Bauer, κιθάρῳδος, op. cit. p. 878.

[3028] Cf. U. Vanni, Questi seguono, art. cit. p. 179; J. Roloff, Die Offenbarung, op. cit. p. 148 149; H. Ritt, Offenbarung, op. cit. p. 74.

[31] Specialmente i Salmi 33(32),3; 40(39),4; 96(95),1; 98(97),1; 144(143),9; 149,1; Cf. J. Behm, καινός, TWNT, III, pp. 450-452; W. Bauer, καινός, op. cit. pp.799-800.

[32] Ap 4,1-11; 5,1-14; 7,9-17; 11,15-19; 12,10-12; 15,2-4; 19,1-10.

storia. Nel nostro testo non è indicato il contenuto del canto, sarà trascritto soltanto nel capitolo 19, 1-10. La visione è solo un'anticipazione del compimento futuro e come tale va letta. Si tratta di un canto nuovo (καινήν). Di un canto nuovo si era già parlato in 5,9: canto dei quattro viventi e dei ventiquattro anziani all'Agnello degno di prendere il libro e di rompere sigilli – la novità ha quindi una dimensione cristologica[33]. La stessa conclusione riguarda all'Ap 15,3-4, sempre nel contesto di musica delle arpe, dove viene cantato il cantico di Mosè e dell'Agnello, che risulta tutto riferito allo sviluppo della storia della salvezza. Dunque si tratta della novità del mondo di Dio, un mondo che in pienezza è nel futuro, ma che già ora è anticipato. Tale novità è cristologica, il canto nuovo celebra la presenza attiva di Cristo-Agnello nella storia dell'uomo[34].

ἐνώπιον τοῦ θρόνου (davanti al trono) – si tratta qui di un simbolo antropologico e indica, proprio nella sfera dell'esperienza umana di cui è preso, un livello di dignità e la capacità di esercitare un influsso sugli altri. Nell'Antico Testamento significa il trono dei re, che esercitavano il loro potere su d'Israele, ma anche il trono di Dio – Re d'Israele[35]. Questo termine nel nostro testo, chiaramente, si riferisce a 4,1-11, dove il trono di cui si parla è quello di Dio che seduto su di esso esercita il suo influsso attivo sulla storia, cioè spinge avanti dinamicamente lo sviluppo della storia della salvezza. Rispetto a quest'azione di Dio, l'Agnello-Cristo morto e risorto, occupa idealmente una posizione centrale (5,6). L'azione di Dio sulla storia è rapportata a Cristo, ora proprio lui condurrà avanti, nella forza della sua risurrezione e nella totalità dello Spirito, la salvezza mediante la vittoria sulle forze ostili[36]. In essa sono coinvolti sia „i quattro viventi" che gli „anziani".

ἐνώπιον τῶν τεσσάρων ζῴων (davanti alle quattro viventi) – sempre nel riferimento sopratutto al capitolo quattro, dove vengono menzionati per la prima volta, ed altre 19 ricorrenze in tutto libro dell'Apocalisse. Rappresentano schematicamente il dinamismo che, partendo dal livello di Dio si indirizza verso la storia umana e poi, ripartendo dalla storia umana, raggiunge di nuovo il livello divino. Tale dinamismo è tutto permeato, sia nella fase discendente come in quella ascendente, dall'azione dello Spirito. Quello che i viventi esprimono, sia nella loro presentazione statica, sia in quella dinamica, corrisponde a questo duplice dinamismo: situati a livello di Dio, tendenti attivamente verso di lui, sono tutti e quattro

[33] Nelle lettere alle 7 chiese, si è parlato di un „nome nuovo" promesso al discepolo vittorioso (2,17) e anche di un nome nuovo di Cristo (3,12). Ma è soprattutto al capitolo 21 che il motivo della novità si presenterà con una certa insistenza: „Vidi un *nuovo* cielo e una *nuova* Gerusalemme, discesa dal cielo" (21,2); „e colui che sedeva sul trono disse: ecco, io faccio *nuove* tutte le cose" (21,5).

[34] Cf. B. Maggini, L'Apocalisse, op. cit. pp. 138-139; U. Vanni, Questi seguono, art. cit. p. 179.

[35] Cf. O. Schmitz, θρόνος, TWNT, III, pp. 161-163; W. Bauer, θρόνος, op. cit. pp. 740.

[36] Cf. O. Schmitz, θρόνος, TWNT, III, pp.165-166; U. Vanni, L'Apocalisse: ermeneutica, op. cit. p.169.

rapportati al mondo degli uomini, abbracciando tutta la realtà terrestre. In modo particolare, questo movimento viene visto nella celebrazione di Dio. Dio è celebrato in se stesso, nella sua santità ed è celebrato nella sua potenza che mette in atto lo sviluppo della storia della salvezza. Nelle sue ricorrenze i viventi appariranno come situati al livello di Dio (4,9), li troviamo nel movimento discendente di Dio agli uomini (6,1.3.5.7; 17,7), li troviamo animatori del movimento ascendente (5,8. 11.14; 19,4); in tutte queste con il punto di riferimento centrale di Cristo come Agnello. Quando poi, la storia della salvezza sarà conclusa, non ci sarà più questo movimento perchè si avrà, nella convivenza paritetica tra Dio e gli uomini della Gerusalemme nuova, un superamento della trascendenza e dell'immanenza. I viventi come gli anziani si troveranno per l'ultima volta in 19,4 – dicendo: Ἀμήν ῾Αλληλουϊά – e non compariranno nella Gerusalemme[37].

καὶ τῶν πρεσβυτέρων (e agli anziani) – questo termine appare molto spesso nell'Antico Testamento nei vari contesti, sempre strettamente collegato con la storia del popolo d'Israele e rapportati in qualche modo alle dodici tribù d'Israele[38]. I personaggi nominati con questo termine sono presenti nella predicazione di Gesù ed ebbero fin dall'inizio grande importanza nelle comunità dei cristiani.[39] Nell'Apocalisse è presente ripetutamente con un valore simbolico, spesso nello stesso contesto con i quattro viventi e strettamente collegato con l'Agnello. Per poter bene decodificare il suo significato si deve ritornare alla prima ricorrenza in 4,4[40]. La loro presenza intorno al trono di Dio indica una partecipazione attiva, una capacità di influenza per quanto riguarda lo sviluppo della storia di salvezza. Il numero di 24 sembra essere la somma dei 12 tribù d'Israele e 12 apostoli dell'Agnello, inseriti gli uni e le altre nel contesto strettamente unitario delle mura della Gerusalemme nuova in 21,12.14. Avremmo così una distribuzione omogenea nell'ambito dell'unico popolo di Dio, tenendo conto delle due grandi fasi della sua evoluzione: Antico e Nuovo Testamento. Il termine πρέσβυς si riferisce a un ruolo di influsso riguardante gli altri che è possibile esercitare in base a un'esperienza sapienziale di applicazione alla vita. I loro vestiti bianchi li fanno partecipi nella risurrezione di Cristo. Le corone sulle loro teste li mette in una situazione di salvezza attuata e riconosciuta, situazione di particolare vicinanza con Dio e collegati con l'assemblea liturgica. Dopo il loro „Ἀμήν ῾Αλληλουϊά" (19,4) non si ritro-

[37] Cf. R. Bultmann, ζῴον, TWNT, II, p. 875; W. Bauer, ζῴον, op. cit. pp.690-691. Per lo studio dettagliato del problema dell'interpretazione dei quattro viventi: U. Vanni, L'Apocalisse: ermeneutica, op. cit. pp. 169-175.

[38] Cf. G. Bornkamm, πρέσβυς κτλ, TWNT, VI, pp. 655-661.

[39] Cf. G. Bornkamm, πρέσβυς κτλ, TWNT, VI, pp. 661-668.

[40] Cf. J. Roloff, Die Offenbarung, op. cit. p. 149.

vano più: mancano nella Gerusalemme nuova[41]. Ciò accentua la loro funzionalità che come viventi si esplica solo nello sviluppo della storia di salvezza fino alla sua conclusione e indica che essi non sono dei personaggi già definiti, ma piuttosto degli schemi letterari di personaggi. Questi schemi sono „vuoti": il gruppo degli ascoltatori dovrà riempirli, collocandovi personaggi e nomi che potranno essere desunti sia dall'Antico che dal Nuovo Testameneto. Sono sostanzialmente i santi, canonizzati o meno, a cui il gruppo si ispira[42].

καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο μαθεῖν τὴν ᾠδὴν εἰ μὴ αἱ ἑκατὸν τεσσεράκοντα τέσσαρες χιλιάδες, οἱ ἠγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς (e nessuno poteva imparare il cantico se non i centoquarantaquattromila, che sono stati riscattati dalla terra)

La formula negativa: καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο μαθεῖν τὴν ᾠδὴν εἰ μὴ (e nessuno poteva imparare il cantico se non…), indica che solo essi sono in grado di imparare il cantico nuovo, col messaggio cristologico, e lo imparano veramente. I centoquarantaquattromila sono stati di fatto già riscattati e rimangono tali[43]. Questa azione di ἀγοράζω (riscattare) si riferisce all'opera di Cristo che ha effettivamente pagato il riscatto degli uomini e al prezzo più alto che si possa immaginare. Perchè regolarmente pagò il riscatto, ha liberato dalla maledizione della Legge dando agli uomini una libertà che consiste la garanzia della sua irreversibilità, così l'umanità passò dalla subordinazione alla Legge alla figliolanza adottiva di Dio e alla giustificazione attraverso la fede[44]. Quindi Cristo-Agnello, secondo il linguaggio del libro dell'Apocalisse, mediante l'impiego delle potenzialità della sua morte nel suo sangue e risurrezione ἠγόρασθη a Dio „persone provenienti da ogni tribù e lingua e popolo e nazione, facendo di loro un regno al nostro Dio e sacerdoti e regneranno sulla terra (5,9-10)[45]. Tutti loro sono ἠγοράσθησαν ἀπὸ τῆς γῆς (stati riscattati dalla terra) – ciò non significa una separazione fisica dal mondo, al contrario, sono pensati idealmente come ancora sulla terra – sul monte Sion, anche se questo posto rimane una zona particolare a sè. Terra ha qui il significato dell'umanità che abita sulla terra. Questo viene confermato ancora una volta nel versetto quattro con l'espresione parallela ἠγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων (sono stati riscattati dagli uomini), dove ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων (dagli uomini) corrisponde a ἀπὸ τῆς γῆς

[41] Cf. G. Bornkamm, πρέσβυς κτλ, TWNT, VI, pp. 668-670; W. Bauer, πρέσβυς, op. cit. pp.1402-1403.

[42] Per lo studio dettagliato del problema dell'interpretazione dei 24 anziani: U. Vanni, L'Apocalisse: ermeneutica, op. cit. pp. 175-177.

[43] È da rilevare la variazione del genere: dal femminile χιλιάδες si passa al maschile οἱ ἠγορασμένοι. Il partc.pf.pass. οἱ ἠγορασμένοι suggerisce la costanza del loro essere riscattai.

[44] Cf. Gal 3,3-24; 4,1-5; Rom 3,25; 5,8.

[45] Cf. F. Büchsel, ἀγοράζω, TWNT, I, pp.126-128; W. Bauer, ἀγοράζω, op. cit. p. 22; U. Vanni, Il sangue nell'Apocalisse, in: Atti della Settimana di studio „sangue e antropologia biblica", 11, 1981, p. 871.

(dalla terra). Rispetto alla moltitudine ancora da ἀγοράζειν, i centoquarantaquattro si trovano in una situazione di acquisto realizzato, ciò li distingue in qualche modo dal resto degli uomini sulla terra, ma solo momentaneamente e funzionalmente. Essi sono ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ (la primizia a Dio e all'Agnello), dell'unico grande raccolto della storia di salvezza[46].

Riasumendo, possiamo costatare che l'Apocalisse 14, 1-3 presenta l'Agnello ritto sul monte Sion, cioè Cristo risorto con la pienezza dell'efficienza messainica e con la pienezza dello Spirito, che vuole inviare su tutta la terra, insieme ai centoquarantaquattromila riscattati dalla terra. Tutti insieme sono presenti sul luogo santo, dove abita Dio, ma sempre conesso con la terra e con gli uomini, disponibile ad accogliere immediatamente la ricchezza della presenza di Dio. Vi si rivela Dio stesso, insegna il popolo della legge e fa sentire la sua voce. La sua presenza rende di questo posto una forza sovrastante che domina qualunque minaccia nemica, dà la salvezza per ognuno che invocherà il nome di Dio. La presenza dell'Agnello sul monte Sion significa che adesso lui possiede gli atributi di Dio stesso – lui è diventato vincitore e salvatore del suo popolo. I centoquarantaquattromila sono distinti dalla moltitudine dei salvati. Indicano persone che è possibile trovare sia nell'Antico sia nel Nuovo Testamneto, particolarmente rapportate al divenire del regno di Cristo salvatore nella storia. Tutti tengono in permanenza il nome di Cristo e il nome del suo Padre scritto sulla fronte, ciò indica la loro appartenenza definitiva e irreversibile a Cristo e a Dio. Sentono la voce dal cielo ciò ancora una volta conferma che tutti loro si trovano nell'ambito della trascendenza divina, perchè è la voce di Dio stesso in persona. L'insistenza sull'arpisti che suonano le loro arpe, sottolinea il carattere liturgico, al livello celeste, di una celebrazione nella quale viene interpretata la „voce" di Dio presente e attivo nella storia del suo popolo. Mentre questa celebrazione, gli ascoltatori hanno udito un cantico nuovo, quindi anticipano del compimento futuro, della novità del mondo di Dio, un mondo che in pienezza è nel futuro, ma che già ora è anticipato. Tale novità del mondo è pienamente cristologica, perchè il cantico nuovo celebra la presenza attiva di Cristo-Agnello nella storia dell'umanità. La celebrazione della liturgia e la partecipazione in essa dei centoquarantaquattromila riscattat dalla terra si svolge davanti al trono, ai quattro viventi ed agli anziani, perchè la voce viene udita davanti del trono di Dio che seduto su di esso esercita il suo influsso attivo sulla storia della salvezza. Ma questa azione di Dio è adesso rapportata a Cristo-Agnello, ora proprio lui condurrà avanti, nella forza della sua risurrezione e nella totalità dello Spirito, la salvezza mediante la vittoria sulle forze ostili. In essa sono coinvolti sia i quattro viventi che gli anziani. In tali circostanze solamente i centoquarantaquattromila sono in grado di imparare il cantico novo e lo fanno vera-

[46] Cf. U. Vanni, Questi seguono, art. cit. p.180.185; N. Hohnjec, Das Lamm, op. cit. p. 118-119.

mente, perchè sono già riscattati dalla terra per l'opera di Cristo-Agnello, che ha effettivamente pagato il riscatto degli uomini. Tutti loro sono stati riscattati dalla terra – che non significa una separazione fisica dal mondo, al contrario, sono pensati idealmente come ancora sulla terra, la quale ha qui il significato dell'umanità che abita sulla terra.

Józef Kozyra,
University of Silesia, Katowice

DIE CHRISTUSTITEL IN DER APOKALYPSE ALS FÜHRENDER GEDANKE DER ADHORTATIO *ECCLESIA IN EUROPA*

EINFÜHRUNG

Schlüssel zum Verstehen des theologischen Inhaltes der christlichen Hoffnung, der die Adhortatio *Ecclesia in Europa* (EE) gewidmet ist, sind die Worte des heiligen Paulus an die Kolosser 1,27: *Christus unter euch – die Hoffnung auf Herrlichkeit*[1]. Johannes-Paulus II beruft sich im I. Kapitel der EE mit dem Titel *Das frohe Bekenntnis der Hoffnung,* direkt auf diesen Text: *Gott wollte ihnen zeigen, wie reich und herrlich dieses Geheimnis unter den Völkern ist: Christus ist unter euch, er ist die Hoffnung auf Herrlichkeit (1,27).* „Du, auferstandener und lebendiger Herr, bist ewig die neue und wahre Hoffnung des Menschen und der Geschichte. Du bist unter uns die Hoffnung auf Herrlichkeit“[2]. Das in der Vision der Apokalypse ertönende Wort ist das Wort der Hoffnung. Ihr Inhalt ist Jesus Christus selbst[3], der sich vorstellt oder den sieben Kirchen in Asien vorgestellt wird. Zu Ihm gehört auch die Gemeinde der an Christus Glaubenden in Laodizea (Offb 1,4. 11; 3,14). Am Schluß in den Grüßen des Briefes an die Kolosser erwähnt Paulus die benachbarten Brüder in Laodizea (Kol 4,13. 15); er empfiehlt, daß auch dort die Worte des Briefes an die Kolosser über Jesus Christus der unsere Hoffnung ist (Kol 1,27), vorgelesen werden (Kol 14,16).

Nicht ohne Beweisgründe benützt der Papst Johannes Paulus II, wenn er auf Jesus in EE als unsere einzige Hoffnung hinweist, die in der Apokalypse vorgestellten Christustitel. Außer dem geographischen Argument (die Verbindung von Kolossä mit Laodizea) benützt der Papst das Jesusbild aus der Apokalypse als Botschaft an alle an Christus Glaubenden, was aus der Bedeutung der symbolischen

---

[1] H. Muszyński, *Chrystus wśród nas – nadzieja chwały. Refleksje posynodalne,* OssRom (polnische Ausgabe) 12 (1999) 57-58.

[2] Ecclesia in Europa (EE) 18, polnische Ausgabe nach Libreria Editrice Vaticana. *Die postsynodale Adhortatio Ecclesia in Europa (die Kirche in Europa) des heiligen Vaters Johannes Paulus II* an die Bischöfe, Presbyter und Diakone, an die Ordensmänner und Ordensfrauen und an alle Gläubigen in Jesu Christo, der in der Kirche als Quelle der Hoffnung für Europa lebt, Poznań 2003.

[3] EE 6.

Zahl „sieben Kirchen"[4] zu schließen ist. Die Apokalypse enthält die Ermunterung für die Gläubigen unabhängig von allem Anschein und obwohl die Folgen davon noch nicht zu sehen sind: der Sieg von Christus ist schon vollbracht worden und ist endgültig. Daraus folgt der Hinweis auf die Geschichte der Menschen mit tiefem Vertrauen zu schauen, welches aus dem Glauben an den Auferstandenen, der in der Geschichte präsent ist und in ihr wirkt, kommt[5].

Johannes Paulus II wählt einige Christustitel aus der Apokalypse, die es begründen, warum er unsere Hoffnung ist. Er zeigt Ihn als den Ersten und den Letzten und als den Lebendigen (Offb 1,17 f). Er ist das Lamm, das zwischen dem Thron Gottes steht (Offb 5,6). Er ist Jener, der das Böse überwunden hat (Offb 3,21; 5,5). Er ist auch Jener, der kommt (Offb 1,4.7 f.) und auf diese Weise ist Er stets präsent in seiner Kirche und wirkt in ihr (Offb 2,1)[6].

1. DER SIEGER (OFFB 3,21; 5,5)

In dem letzten der sieben Briefe der Apokalypse, in der Botschaft an die Kirche in Laodizea, hat Christus dem Sieger die Teilnahme an seiner Herrlichkeit und Macht versprochen[7]. Er selbst stellt fest, daß Er siegte (ἐνίκησα – aoristus activi). Dem mit Ihm und durch Ihn Siegenden (ὁ νικῶν – participium praesentis activi) wird Er gestatten mit Ihm auf dem Throne zu sitzen. Christ zu sein, bedeutet in steter Bindung mit Christus zu leben. Ein Christ kann nicht erwarten, daß er die Leiden für Christus und das Zeugnis für Ihn, das zum Martyrium führen kann, meiden wird. Diese Bindung an Christus aber, wird ihm gestatten Teilnehmer an seinem Sieg, Leben und Herrschen zu sein[8].

Christus setzte sich nach dem Sieg auf dem Thron mit seinem Vater hin. Christus siegte. Er ist der einzige und absolute Sieger, denn durch seinen Tod, Auferstehung und Himmelfahrt hat Er den Sieg über den Teufel (Hebr 2,14), über die Welt (Joh 16,33) und über den Tod (1 Kor 15,26. 54 f) errungen. Er setzte sich für ewig zur Rechten des Vaters (Hebr 10,12). In der Apokalypse versprach Er allen, die Ihm im irdischen Leben treu bleiben, den Thron. Sie werden an Seinem Sieg und für immer an Seiner Herrschaft Teil haben[9].

Das Christusbild des Siegers, der zur Rechten des Gott Vaters sitzt, wurde aus dem messianischen Psalm 110/109,1 entnommen und ist der Grund vieler Aussa-

[4] A. Wikenhauser, *Die Offenbarung des Johannes*, Regensburg 1959[3], 32.

[5] EE 5.

[6] EE 6.

[7] S. Haręzga, *Kościół z Ducha Świętego.* Medytacje biblijne (Ap 2-3), Kielce 1998, 135.

[8] E. Prigent, *Spojrzenie na Apokalipsę*, tłum. P. Sawicka, Warszawa 1986, 18.

[9] P. Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa.* Praktyczny komentarz do Apokalipsy, Ząbki 2005, 132f.

gen im Neuen Testament[10]. Christus siegte indem Er das Werk der Erlösung durch sein Leiden, Tod und Auferstehung vollbrachte (Apg 2,23 f. 32-35; 3,15; 1 Kor 15,25. 54-57; Hebr 2,14 f; 5,9; 10,12 f). Der Vater setzte Ihn zu seiner Rechten und übergab alles seiner Herrschaft (Eph 1,20-23; Phil 2,9-11). Dieser Christus verspricht dem Sieger, daß Er ihm sich mit Ihm auf seinem Thron hinzusetzen gestatten wird, das heißt Er wird ihm die Teilnahme an seiner Macht gewähren. Sieger im Lichte der Worte Christi an die Kirche in Laodizea ist jener, der sich aus dem Zustand des Marasmus / der Bequemlichkeit und Gleichgültigkeit befreien will und eine Zusammenarbeit mit Christus aufnehmen wird, den Weg der Freundschaft und geistiger Vereinigung aufnehmend. In der Folge wird er auch eine Teilnahme an der königlichen Macht des Christus – Siegers erhalten[11].

Es ist kennzeichnend, daß man in der Apokalypse 3,21 beim Sprechen vom Christus – Sieger und von denen, die an seinem Sieg teilhaben nicht von Dingwörtern Gebrauch macht (ἡ νίκη, τὸ νίκημα – der Sieg**;** ὁ νικήτωρ – der Sieger, sondern mit Zeitformen darüber spricht [ἐνίκησα – aoristus activi = ich siegte] und von dem dativus des participium praesentis activi ὁ νικῶν Gebrauch macht. Dadurch wird die siegreiche Tätigkeit Jesu und der an Ihn glaubenden Menschen unterstrichen. Allein Er siegte und siegt weiter in seinen Gläubigen. Die Folge des Sieges Christi ist die Rückkehr zum Vater und die Teilnahme an seinem Thron. Der siegreiche Christus verspricht den mit Ihm mitwirkenden Christen eine Stelle neben sich.

Das Symbol des Sitzens auf dem Thron unterstreicht die große Würde des Christen, der mit Christus siegen wird; er wird mit Ihm die selben Privilegien teilen. Die Verheißungen Christi sollte man nicht auf die eschatologische Perspektive beschränken. Der Kontext der Aussagen in der Apokalypse 3,21 erlaubt festzustellen, daß der mit Christus Siegende schon jetzt mit Ihm zur Rechten Gottes sitzen kann, da er schon jetzt Sohn im Sohn Gottes ist (Röm 8,15 ff; Gal 4,6). Auf diese Weise hat sich die messianische Verheißung die im Psalm 110/109,1 in den Worten „Setze dich zu meiner Rechten" enthalten ist, erfüllt; nicht nur in Jesus aber durch Ihn auch im Leben aller Christen. Der auferstandene Christus will seinen Sieg, seine Herrlichkeit und seine Vertrautheit mit dem Vater mit anderen teilen. Für Christus ist dieser Sieg schon eine vergangene Tatsache [ἐνίκησα – aoristus activi], deren erlösende Folgen wir ununterbrochen erfahren. Derselbe Sieg ist aber auch zugleich für alle die an Ihn glauben das letzte Ziel[12].

Vom Christus dem Sieger wird auch in Offb 5,5 gesprochen, wo Er mit messianischen Titeln aus dem Alten Testament bezeichnet wird. Auch hier wurde die Zeitform [ἐνίκησεν – aoristus activi] gebraucht. Christus hier als der Löwe aus

[10] A. Jankowski, *Apokalipsa św. Jana*. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, Poznań 1959, 164.

[11] F. Sieg, *Listy do siedmiu Kościołów.* Apokalipsa św. Jana 1-3 z komentarzem egzegetyczno-teologicznym, Warszawa 1985, 112.

[12] S. Harężga, 135 f.

dem Geschlecht Juda vorgestellt und gewachsen aus der Wurzel Davids ist Vollbringer der messianischen Erlösung-Verheißungen; Er ist der Sieger, der das Recht hat das Buch der göttlichen Geheimnisse aufzurollen. Durch den vollständigen Gehorsam gegenüber dem Vater und durch seinen Sieg gegenüber dem Tod und über die Mächte des Bösen, Christus kann die göttlichen Geheimnisse erkennen und sie anderen offenbaren. Sein Privileg und von nun an auch das Recht ist, über die künftigen Ereignisse zu regieren, denn Er ist der Herr der Geschichte.

Der messianische Titel „der Löwe aus dem Geschlecht Juda" knüpft an den Patriarch Jakob an, der vor dem Tode, als er Juda den Segen erteilte, ihn als kleinen Löwen benannte (Gen 49,9). Wenn aus seinem Geschlecht der „Herrscher" kommen wird (Gen 49,10), kann man Ihn mit Sicherheit als „den Löwen aus dem Geschlecht Juda" bezeichnen[13] und Jesus Christus ist es eben (Lk 1,33; Hebr 7,14)[14].

Christus wächst aus den Wurzeln Davids. Er ist der vorhergesagte Spross aus dem Stamm Jesse (Jes 11,1. 10). Das Neue Testament bestätigt einstimmig die Davidische Herkunft Jesu – des Siegers (Mt 1,1-17; 1,32; 3,23-38; Röm 1,3; 15,12)[15].

2. DER LEBENDIGE (OFFB 1,18)

In der einführenden Vision der Apokalypse (1,18) Jesus Christus stellt sich selbst vor als der Lebendige [ὁ ζῶν – part. praes. act.]. Es ist eins von den sehr charakteristischen Selbstbezeichnungen des verherrlichten Jesus Christus in diesem Buche, der die Titel Gottes aus dem Alten Testament übernimmt[16]. Im Alten Testament und auch in der Apokalypse ist diese Bezeichnung Attribut Gottes selbst. So wird Gott Jahwe von Jos 3,10; Jer 10,10; Dan 6,26; 12,7; 14,24; Ps 42 /41,3 und in der Apokalypse in 4,9 f; 7,2; 10,6; 15,7[17] benannt. So wie der Gott, im Kontrast zu den toten Göttern und heidnischen Götzen, ist Jesus Christus der wirklich lebende (Hos 2,1; 1 Thess 1,9; Offb 4,9f; 10,6), denn als jener der vom Tode zum Leben auferstanden ist, ist Er ganz zum Gott gewendet[18]. Jesus Christus, der sich in der Offb 1,18 als der Lebende benennt, stellt sich als jener vor, der nach dem Vollbringen des Werkes, das Ihm vom Vater empfohlen wurde, nach dem Er das Heilopfer von seinem Leben darbrachte, ist Er auferstanden und lebt das Leben der Herrlichkeit in der Ewigkeit[19].

[13] P. Ostański, 147.

[14] A. Wikenhauser, 56.

[15] P. Ostański, 147; A. Wikenhauser, 56.

[16] H. Ritt, *Offenbarung des Johannes*, Würzburg 2004[4], 23.

[17] F. Sieg, 43

[18] E. Lohse, *Objawienie św. Jana*. Komentarz, tłum. T. Wojak, Warszawa 1985, 30.

[19] F. Sieg, 43; A. Jankowski, *Apokalipsa św. Jana*, 145.

Jesus sagt: *Ich war tot, doch nun lebe ich in alle Ewigkeit* (Offb 1,18). Ähnliche Worte hören wir im Kerygma der Engel, die den Frauen am Grabe Jesu die Frage stellen: *Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten* (Lk 24,5). Jesus hatte den endgültigen Sieg über den Tod errungen und ist schon der Lebende in Ewigkeit. Er hat das Leben für immer gewonnen, denn Er hat *die Schlüssel zum Tode und zur Hölle inne* (Offb 1,18). Er besitzt also eine eschatologische Macht, hält in der Hand die Schlüssel zum Land des Todes und nur Er kann die Tore des Lebens aufmachen und schließen[20]. *Die Schlüssel des Todes und zur Hölle* in der Hand Christi, zeigen die Folgen seines Sieges über den Mächten der Finsternis. Der Tod und die Hölle sind als personifizierte Mächte zu verstehen, welche die Schlüssel innehatten. Christus hat sie ihnen entrissen, als Er durch seine Auferstehung im Kampfe mit dem Tode den Sieg errungen hat. Den Schlüssel die Toten wieder lebendig zu machen, hält nach den jüdischen Vorstellungen der Herr Gott inne (Jerusalemer Targum zu Gen 30,22 und Dtn 28,12; Sanhedrin 113)[21]. Jetzt ist Jesus Christus Herr des Landes des Todes geworden; Er sitzt an der Rechten des Vaters (Eph 1,20)[22]. Der verherrlichte Christus hat eine absolute Macht, welche durch die Schlüssel über den Tod und Hölle symbolisiert werden. Wie Gott, hält Christus die Schlüssel des Todes und zur Hölle und Er kann dank der Auferstehung die Toten beleben und ihnen das ewige Leben geben[23].

Als Sieger über den Tod (Offb 3,21), hat Er vom Vater die Macht über die Lebenden und die Toten erhalten und Er kann die Menschen in das ewige Leben einführen, dessen Er ja Geber ist (Joh 10,10; 20,31)[24]. Der spezifische Titel ἀρχηγός in Apg 3,15 unterstreicht seine Funktion: Er ist jener, der in das verherrlichte Leben der Auferstehung einführt[25].

Ähnlich wie in der Einführungvision (Offb 1,18), wo Jesus von sich selbst spricht, die Tatsache der Auferstehung zugebend: *Ich war tot, doch nun lebe ich in alle Ewigkeit,* finden wir die selbe Anspielung im Briefe an die Kirche in Smyrna (Offb 2,8): *Das sagt jener, der tot war und wieder lebendig wurde* (ἔζησεν – aoristus activi). Die Apokalypse in dem sie das unterstreicht, daß Jesus lebendig wurde, daß Er lebt und lebendig in Ewigkeit ist, verschiebt die Titel und die Prärogativen Gottes auf Christus. Man verbindet hier den Begriff des ewigen Lebens von Gott mit der Tatsache der Wiederkehr Christi zum Leben also der Heilauferstehung, die eine eschatologische Dimension besitzt, denn Jesus hat jetzt *die Schlüssel des*

[20] D. Mollat, *Apokalipsa dzisiaj*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1992, 46.

[21] A. Jankowski, *Apokalipsa św. Jana*, 145.

[22] E. Lohse, *Objawienie św. Jana*, 30.

[23] P. Ostański, 83 f.

[24] F. Sieg, 43.

[25] J. Kozyra, *Jezus Chrystus jako* APXH**.** Protologia chrystologiczna pierwotnej tradycji apostolskiej NT w interpretacji rdzenia αρχ-, Katowice 2001, 223 f.

Todes und zur Hölle inne (Offb 1,18). Die Apokalypse zeigt so Christus als den Lebenden und als jenen, der für die Glaubenden jetzt und in Ewigkeit Quelle des Lebens ist. Der Tod und die Auferstehung Christi, auf dem Grund der Solidarität der Gläubigen mit dem Erlöser, bieten Teilnahme an ihnen denen, die ihnen die vom Gott geopferte Chance des Heiles annehmen[26].

Offb 1,18 verbindet den lebenden Christus mit dem, der tot war und lebendig wurde und lebt in Ewigkeit, die Macht über den Tod besitzend (*Er hat die Schlüssel des Todes und zur Hölle).* Im Christus selbst also, ohne irgendwelche Anspielung zum Ihn aufweckenden Vater, zeigt sich die eine und zweite Quelle des Lebens: das ewige und ständige Leben Gottes und jenes, das nach dem zuvorkommenden Tod am Kreuze gekommen ist. Das Fehlen der Anspielung an den Ihn aufweckenden Gott Vater, berechtigt zur Feststellung, daß Jesus weil Er der (ewig) Lebende war, konnte, tot geworden, nach der Auferstehung als der Auferweckte, wieder der Lebende werden[27]. Jesus ist der Lebende, weil in Ihm das göttliche Leben ist[28]. Die unendliche Fülle des göttlichen Lebens ist Grund dafür, daß der auferstandene Christus wieder zu derselben Quelle des ewigen Lebens für die Gläubigen wird, denn Er selbst hat stets das Leben und ist Quelle des Lebens[29].

3. DAS LAMM (OFFB 5,6)

Das Motiv des Lammes erinnert an die Paschalämmer aus dem Alten Testament, deren Blut die Israeliten von dem Tod rettete (Ex 12,1-13). Der Prophet Jesaja sagt den Messias vor; er zeigt ihn im Bilde des leidenden Knechtes Gottes, der *wie ein Lamm zum Schlachten geführt worden ist* (Jes 53,7). Der Gedanke vom Lamm hat auch Verbindung mit dem *Tag der Versöhnung* als man symbolisch die Sünden Israels auf den Kopf des Tieres (eines Bockes) ablegte und ihn zum Asasel wegjagte (Lev 16,7-22). Im Neuen Testament ist die Bezeichnung *das Lamm* eins von den Namen Jesu Christi geworden. Johannes der Täufer nennt Ihn *Lamm Gottes*, das die Sünde der Welt hinwegnimmt (Joh 1,26. 36). Paulus knüpft an das Paschalamm an und schreibt: *als unser Paschalamm ist Christus geopfert worden* (1 Kor 5,7). Petrus lehrt aber *Preis unserer Erlösung ist das kostbare Christi Blut des unbefleckten Lammes geworden* (1 Petr 1,19)[30]. Der Diakon Philipp erklärt dem äthiopischen Kämmerer den Text von Jesaja (53,7) vom *Lamm das zum Schlachten geführt wird,* daß es sich auf den in der Passion leidenden Jesus bezieht (Apg 8,32-35). In all diesen Texten wurde die griechische Bezeichnung

[26] A. Jankowski, *Dopowiedzenia chrystologii biblijnej*, Poznań 1987, 153 f.

[27] J. Comblin, *Le Christ dans l'Apocalypse*, Tournai 1965, 201.

[28] G. Ravasi, *Apokalipsa,* tłum. K. Stopa, Kielce 2002, 26.

[29] A. Jankowski, *Dopowiedzenia chrystologii biblijnej*, 154.

[30] P. Ostański, 148 f.

ἀμνός – das Lämmchen, Schäflein. In der Apokalypse benennt man Jesus Christus den verherrlichten bis 29 mal das Lamm Gottes, aber immer mit dem Termin τὸ ἀρνίον**.** Es ist ein Diminutiv vom Wort ὁ ἀρμήν – das Schaf, der Bock, das Lamm[31]. Zwischen den Gelehrten wird diskutiert, wie man die Bezeichnung τὸ ἀρνίον verstehen soll, ob als *Bock* oder eher als *Schäflein, Schaf, Lamm*? Das Wort Schafbock unterstreicht denn die Schwäche, Machtlosigkeit, zugleich aber die Stärke und die Macht des himmlischen Messias in der Apokalypse. Die philologischen Argumente (Diminutiv) sprechen aber für das Verstehen des Wortes τὸ ἀρνίον als Schäflein, Schaf, Lamm[32]. Wahl dieses Wortes ist kein Zufall, es wurde vom Autor der Apokalypse absichtlich aufgegriffen[33]. Er zeigt eben in der Vision im V. Kapitel Christus im Bild und in der Funktion des Lammes (Offb 5,6f). Ähnlich wie in dem apokalyptischen Buche Daniels in den Visionen symbolisch die Tiergestalten im Dienste der Theologie der Geschichte vorgestellt werden (Dan 7-8), so ist es auch in der Apokalypse des Neuen Testamentes. *Lamm* ist eigentlich weder der Name Jesu, weder seine Bezeichnung, weder sein christologischer Titel, es ist eben ein apokalyptisches Bild[34], das zum teriomorphischen Symbolismus gehört. Es geht um ein Symbol des Menschen[35].

Die folgende Szene in der Apokalypse 5,6-13 stellt die Funktionen Jesu als Lamm vor; auf diesen Text beruft sich Johannes Paulus II in EE 6: Christus das Lamm (τὸ ἀρνίον) steht wie getötet vor dem Throne Gottes; er hat sieben Hörner und sieben Paar Augen, nähert sich und nimmt von der Rechten des auf dem Throne Sitzendem das Buch, was den Akt der Adoration der vier Tiere und der vierundzwanzig Ältesten hervorruft; sie verehren Ihn für das Öffnen des Siegels des geheimen Buches. Jesus Christus das verherrlichte Lamm kann es tun, weil Er getötet worden ist und durch sein Blut hatte Er das im Bereich allgemeine Königreich der Priester erworben. Den Akt der Adoration des Lammes begleiten die Engel und mit dem auf dem Throne Sitzenden wird Er vom ganzen Kosmos verehrt. Das stehende Lamm ist getötet, es ist das Opfer. Sein Tod hat den Menschen das Heil gebracht und hatte ein neues Volk gebildet (Offb 1,5), ähnlich wie das getötete Lamm der ersten Pascha des Auszuges aus Ägypten die Erlösung Israels von der Plage des Todes gewesen war (Ex 12,13. 22 f). Loskauf und Erwerbung sind auch Termine die mit der ersten Pascha verbunden sind (Ex 19,5 f; 24,8; Dtn 7,6 ff). Christus als Antitypos hat den Ihn vorhersagenden Typos des Paschalammes

[31] Ibidem, 149; S. Gądecki, Wstęp do Pism Janowych, Gniezno 1991, 171; O. Jurewicz, Słownik grecko – polski A–K, t. 1, Warszawa 2000, 108. 111.

[32] O. Hofius, ’Αρνίον – *Widder, oder Lamm?* ZNW 89 (1998) 272-281; U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 2002[4], 574.

[33] A. Jankowski, *Dopowiedzenia chrystologii biblijnej*, 95 f.

[34] J. Comblin, 20.

[35] S. Gądecki, 144.

überschritten. Das stehende Lamm in der Apokalypse 5,6 stellt den auferstandenen Christus vor, der unsere Pascha[36] ist. Das Bild des Lammes in der Apokalypse knüpft also ausdrücklich an die Symbolik des Paschalammes an[37].

Johannes Paulus II schreibt in EE 6 die Gestalt Christi des Lammes in Offb 5,6 kommentierend: *Er ist das Lamm, das vor dem Thron Gottes steht. Er wurde getötet zum Opfer, weil Er sein Blut für uns auf dem Holze des Kreuzes vergossen hat. Er steht, denn Er ist zum Leben für immer zurückgekehrt und hat uns die unendliche Allmacht der Liebe des Vaters gezeigt.*

Andere Texte der Apokalypse, die uns bildlich die Funktionen des Christi – Lammes vorstellen, sind: Offb 6,1. 3. 5. 7. 9. 12; 8,1 (das Aufmachen des Siegels); Offb 7,17 (Er hütet die gewählten und führt sie zu den Quellen der Wässer des Lebens); Offb 14,1-5 (führt die Gewählten als Erstlingsgabe des Heiles); Offb 17,14 (als Herr der Herren und König der Könige besiegt Er die Herrscher der Erde); Offb 21,22 f (Er ist der Tempel und die Lampe des neuen Jerusalems). Aus anderen Aussagen folgt, daß dem Lamm, so wie dem auf dem Thron Sitzenden gebührt Ehre vom Kosmos (Offb 5,13); die Sünder fürchten den Zorn des Lammes (Offb 6,16); die Märtyrer haben ihre Gewänder gewaschen und im Blut des Lammes weiß gemacht (Offb 7,14); die Christen besiegen [den Ankläger] durch sein Blut (Offb 12,11); die Eingetragenen und nicht Eingetragenen in das Buch des Lebens des getöteten Lammes (Offb 13,8; 21,27); die Bestie – der falsche Prophet nachahmt *die Hörner des Lammes* (Offb 13,11); die Qualen der Verdammten vor dem Lamm (Offb 14,10); die Gewählten singen das Lied des Moses und des Lammes (Offb 15,3); die Hochzeit des Lammes (Offb 19,7. 9); vom Thron des Lammes und des Sitzenden auf dem Throne fließt der Strom des Wassers des Lebens (Offb 22,1. 3)[38].

Die symbolischen Handlungen des Lammes zeigen die spezifische Gestalt des Messias, verständlich in Anspielung zu den Begriffen und Bildern des Alten Testaments. Er realisiert das neue Paschaopfer, verkörpert die Haltung und die Sendung des Knechtes von Jahwe und erfüllt die Aufgaben des neuen Davids als König – Hirt. Christus als Lamm in der Apokalypse realisiert alle diese Modelle und überschreitet sie, denn Er hat göttliche Eigenschaften, solche die das Alte Testament nie dem Messias[39] deutlich zugeschrieben hat.

Die vorgestellten Funktionen Christi des Lammes also und die Aussagen über Ihn in der Apokalypse geben ein originelles und geschlossenes Jesu des Erlösers Bild dank der Berücksichtigung des Hintergrundes des Alten Testamentes

[36] A. Jankowski, *Dopowiedzenia chrystologii biblijnej*, 97. 99.

[37] Holtz, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, Berlin 1962, 44-47.

[38] A. Jankowski, *Dopowiedzenia chrystologii biblijnej*, 98.

[39] Ibidem, 103 f.

und durch die Verdeutlichung seiner souveränen Macht über die Geschichte der Menschheit[40].

4. JENER, DER KOMMT (OFFB 1,4. 7 F; 22,20)

Johannes Paulus II schreibt in EE 6 über Christus der mitten unter den sieben goldenen Leuchtern einhergeht (Offb 2,1), ist und wirkt in seiner Kirche, der betet. Er ist auch jener, der kommt (Offb 1,4) durch die Sendung und das Wirken der Kirche während der menschlichen Geschichte und der kommt als eschatologischer Erntearbeiter am Ende der Zeiten, um alles zu vollbringen (Offb 14,15 f; 22,20). Christus in der Apokalypse ist ständig jener, der kommt, und in den Interventionen die noch kein Gericht im wörtlichem Sinne sind. Die Bezeichnung des jetzt kommenden Christus drückt das griechische Partizip ὁ ἐρχόμενος (part. praes. med. vom Zeitwort ἔρχομαι) und alle andere Personalformen des Zeitwortes „kommen", an Christus angewendet in spezieller eschatologischer Bedeutung[41]. Das griechische Partizip mit dem Geschlechtswort ὁ ἐρχόμενος ist eine Substantivform und bezeichnet jenen, der kommt; den Kommenden; der in der Zeit kommen wird und durch geschichtliche Interventionen zeigen wird, daß er anwesend ist[42].

In der Apokalypse auf erster Stelle kommt Gott selbst. Er geht in die menschliche Geschichte ein, um zu heilen. Schon im Alten Testament zahlreiche Interventionen, von denen die letzte die Geschichte beenden wird, zeigen Ihn als den souveränen Herrscher. In der Apokalypse bekommt diese souveräne Macht Gottes über die Geschichte ihren spezifischen Namen, der an die Offenbarung Gottes dem Moses in dem brennenden Dornbusch anknüpft (Ex 3,14), mit einer Entfaltung des Namens Jahwe *(Ich bin, der ich bin)*[43] und Unterstreichung des eschatologischen Momentes: *Der ist, der war und der Kommt* (Offb 1,4. 8; 4,8). Die Dynamik des allmächtigen Gottes, die sich in der Geschichte der Welt und der Menschheit offenbarte, die zur letzten Selbstoffenbarung an ihrem Ende zustrebt, wendet die Apokalypse auch an Christus. Das bezeugt von selbst seine göttliche Transzendenz und zugleich seine spezifische Funktion des Erlösers: *Siehe, er kommt…* Ἰδοὺ ἔρχεται (Offb 1,7)[44]. Christus der angekündigten Parusie hat die Züge des Menschensohnes von Daniel, da er mit den Wolken kommt (Dan 7,13). Das Bild in der Prophetie des Sacharja von dem geheimen Durchbohrten, auf den sie blicken werden und über den sie klagen und weinen werden wie man über den Erstgeborenen weint (Sach 12,10. 12. 14), knüpft an die Ereignisse nach dem Tod

[40] Ibidem, 110.

[41] Ibidem, 143.

[42] F. Sieg, 21.

[43] P. Ostański, 70.

[44] A. Jankowski, *Dopowiedzenia chrystologii biblijnej*, 144.

Jesu an (Joh 19,37). Die Worte von den *Blickenden* beziehen sich hier nicht auf die Parusie, sondern auf die Heilsfolgen des Todes Jesu, von der geistigen Haltung abhängig. *Der da kommt* bringt den letzten Triumph für jene, die Ihn mit dem sehnsuchtsvollen *Komm!* erwarten. Bei den Verdammten wird Er Reue wecken, aber verspäte, ungelegen[45].

Die Texte der Apokalypse sprechen über verschiedene Kommen von Christus. In den Briefen an die sieben Kirchen in der Apokalypse, Christus sagt mehrmals sein Kommen vor, von denen kein ist noch nicht die letzte Parusie (mit Ausnahme vielleicht von Offb 3,3. 11). Es geht hauptsächlich um die zeitlichen Interventionen Christi, der sagt: *Ich komme zu dir* (Offb 2,5. 16. 25; und in 3,20 – Ich stehe vor der Tür). In der Vision der sieben Siegel, die das Lamm aufmacht, wird viermal der Ruf *Komme* [ἔρχου] wiederholt, der nach der Meinung von A. Jankowski auf Christus bezogen werden soll. Denn alle Ereignisse kündigen den großen Zorn Gottes und den Tag des Herrn an; man kann sie als Antizipation des letzten Kommens oder als Beweise des stetigen Kommens bis zu dem allerletzten[46].

Im Epilog der Apokalypse benützt der Verfasser fünf mal das Zeitwort *kommen.* Zuerst Jesus selbst kündigt an: *Ich komme bald* (Offb 22,7. 12). Obwohl hier das Präsens *ich komme* [ἔρχομαι] gebraucht wurde, es geht in diesem Fall um die Bedeutung im Futur, das ist um die Parusie. Die Kirche durch den Heiligen Geist inspiriert ruft: *Komm! Und wer hört, der rufe: Komm!* (Offb 22,17). Christus beteuert aber: *Ich komme bald,* und die Kirche wiederholt: *Komm, Herr Jesus!* (Offb 22,20). In all diesen Texten: *Jener, der kommt,* zeigt sich schon in seinem letzten Kommen. Das Präsens der Phrase *Jener, der kommt* [ὁ ἐρχόμενος] stellt fest seine Aktualität schon jetzt, in der Periode, die den Eschaton in sich bürgt, der seiner letzten Vervollkommenheit zustrebt. Die zugegebene Versicherung *bald, in Kürze* [ταχύ] macht auf die frühere Realisierung von Kommen [Pl.] aufmerksam, welche das letzte Kommen Christi – die Parusie, vorgreifen[47].

5. DER ERSTE UND DER LETZTE (OFFB 1,17; 2,8; 22,13)

In der Apokalypse 1,17; 2,8; 22,13 Jesus Christus der Auferstandene und der Verherrlichte bezeichnet sich selbst mit dem Titel Πρῶτος – als der Erste[48] und ὁ ̓Εσχατος – der Letzte; so unterstreicht er seine absolute Hoheit und Macht und Herrschaft über Allen und Alles[49]. Dieser Titel weist auch auf die Präexistenz

[45] Ibidem, 145.

[46] Ibidem, 147.

[47] Ibidem, 147 f.

[48] W. Bauer, Πρῶτος, in: Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Hrsg. K. Aland – B. Aland, Berlin 1988[6], 1438 f.

[49] J. Kozyra, 267.

Christi, auf seine ewige Existenz vor allen Zeiten, hin[50]; macht zugleich darauf aufmerksam, daß Er Grund für Alles ist und Alles in Ihm seinen Anfang hat. Die zweite Bezeichnung Jesu in diesem Ausdruck ὁ Ἔσχατος – der Letzte macht aufmerksam auf die Tatsache, daß in Ihm die Fülle von Allem existiert, Er aber ohne Ende ist[51].

Auf die außergewöhnliche Bedeutung dessen, daß sich Jesus als Erster und Letzter in der Offb 1,17 f und 2,8 vorstellt, weist der nächste Kontext hin, in dem die Rede von ewigem Leben und der Auferstehung ist. Das göttliche Bewußtsein des auferstandenen Herrn, der tot gewesen war und jetzt in Ewigkeit lebt, begründet die transzendenten Attribute dessen, der über die Geschichte der Menschheit und über die ganze Welt herrscht. In Ihm hat alles seinen Anfang und Ihm strebt endlich alles zu. In Ihm hat alles seinen vollkommensten Prototyp [Urbild] und von Ihm erhält es die vollkommenste Ergänzung. Er ist das Maß von allem und Richter[52].

Die nächste Aussage der Apokalypse, in der sich Christus mit einigen protologischen Titeln bezeichnet, ist die Selbstoffenbarung in 22,13. Der volle Text dieser Deklaration lautet: *Ich bin Alpha und Omega, der Erste und der Letzte, Anfang und Ende.* Denselben Inhalt mit denselben Titeln und derselben feierlichen Einführungsformel: *Ich bin,* hat man in Offb 1,8; 21,6, auf den allmächtigen Gott bezogen, der auf dem himmlischen Throne sitzt (21,5). Titel: der Erste und der Letzte, die deutlich an die Bezeichnungen Gottes Jahves im Alten Testament anknüpfen (z. B. in Jes 41,4; 44,6; 48,12), hat man in Offb 1,17; 2,8 und 22,13 als mit Christus als Schöpfer und Richter von allem verbunden[53].

In dem sich Jesus in der Offb 22,13 *Alpha und Omega, der Erste [*Πρῶτος*] und der Letzte, Anfang* [Ἀρχή) *und Ende* benennt, verdeutlicht Er, daß Er auch Gott ist[54], so wie es auch andere Texte der Apokalypse (1,8; 21,6) darüber reden. Christus nimmt für sich in Anspruch die Attribute die nur Gott allein zugehören[55]. Als ewiger Logos, Wort Gottes, ist Er *Alpha und Omega* der ganzen Schöpfung[56]. Ähnlich auch wie Gott bezeichnet Er sich *Anfang und Ende* (Offb 1,8; 21,6). Christus besitzt also, wie Gott selbst, unbeschränkte Macht und Herrschaft über die

[50] W. Michaelis, πρῶτος, πρῶτον, πρῶτοτοκος, πρῶτεύω, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, herausgegeben von G. Kittel, G. Friedrich, Bd. 6, Stuttgart 1959 (1965), 868.

[51] H. Langkammer, πρῶτεύω, πρῶτον, πρῶτος**,** in: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, herausgegeben von H. Balz, G. Schneider, Bd. 3, Stuttgart 1982, 457.

[52] F. Sieg, 43.

[53] H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes*, Regensburg 1997, 487; H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes,* Tübingen 1974, 279.

[54] A. Jankowski, *Dopowiedzenia chrystologii biblijnej*, 152.

[55] J. Kozyra, 99.

[56] A. Jankowski, Apokalipsa św. Jana, 287.

ganze Schöpfung und über die Geschichte der Welt[57]. Er offenbart sich selbst in der ganzen göttlichen Allmacht und Majestät[58]. Wenn man also Gott als *Alpha und Omega*, als den *Ersten* [Πρῶτος] und *den Letzten*, Anfang [Ἀρχη] und Ende bezeichnet, so kann auch der verherrlichte Christus, der gleich dem Gott ist, sich mit denselben Hoheitstiteln benennen[59].

DER SCHLUSS

Die hier synthetisch vorgestellten Christustiteln der Apokalypse, auf die Johannes Paulus II in EE hinweist, unterstreichen, daß das siegreiche Lamm ist schon der ewig Lebende und ständig Kommende, denn als Gott ist Er erste und der letzte Herr und Richter von allem was existiert. Die Titel von Christus, die Ihn als den ewig Lebenden und ständig Kommenden, welcher der Erste und der Letzte ist, im Alten Testament mit Gott Jahve verbunden sind, wurden in der Apokalypse auf Christus übertragen, wodurch man auf seine Titel hinweist. Das Bild Christi als des siegreichen Lammes zeigt Ihn im Kontext des Erlöserwerkes, das von Ihm durch sein Leiden, Kreuz und Auferstehung vollbracht wurde. Die grammatischen Formen (participium praesentis activi oder aoristus activi) der einzelnen Titel Christi in der Apokalypse bringen zur Geltung seine aktuelle Heilaktivität. Christus der Apokalypse ist also schon heute der Gott der uns das endliche Heil schenkt und deshalb ist Er unsere Hoffnung.

[57] H. Giesen, 487.

[58] H. Ritt, 117.

[59] E. Lohse, Die Offenbarung des Johannes, Göttingen 1979[12], 113.

Henryk Witczyk,
John Paul II Catholic University of Lublin

IL DIALOGO FRA DIO E L'UOMO COME OGGETTO PRINCIPALE DELL'ESEGESI L'INTERPRETAZIONE ANTROPOLOGICO-DIALOGICA

Da oltre due secoli nel campo dell'interpretazione della Bibbia si distingue fra interpretazione storica ed interpretazione teologica[1]. La prima veniva stimata come scientifica, oggettiva, e perciò normativa per la cultura e per la società moderna. Invece la seconda è stata censurata ecclesiale, poco o per niente oggetiva, sottoposta ai dogmi, di pochissimo valore per l'uomo moderno che ragiona con cervello e non con pregiudizi confessionali.

L'interpretazione storica (chiamata spesso ***Religionswissenschaft***) si gloriava di servire la società pluralista e illuminata fornendole delle informazioni scientifiche circa gli inizi, la storia e le caratteristiche esenziali delle religioni, fra cui il cristanesimo e la sua Bibbia (l'AT e NT). Questa interpretazione chiariva tanti fatti storici, fenomeni umani, sociologici, psicologici del movimento cristiano del primo secolo, sviluppo delle idee e la storia delle tradizioni. Escludeva però l'esame del fattore soprannaturale – l'agire di Dio nella storia d'Israele biblico e soprattutto nella vita e nella persona di Gesù di Nazaret. L'interpretazione storica chiude l'uomo al quel si rivolge nell'ambito del tempo, del mondo, nell'al di qua. Non è in grado di aumentare la fede in Dio vivente ed operante nella storia; anzì, piuttosto la diminuisce, se non distrugge.

L'interpretazione teologica prevalentemente ignorava la storia e si basava sull'esegesi delle parole e dei concetti teologici, eseguita in ordine suggerito dal canone. Si pubblicava le teologie della Bibbia intera[2], teologie dell'AT[3], teologie dell NT[4], oppure collane in cui ogni volume presenta un tema teologico[5]. Negli ul-

---

[1] In modo critico ambedue interpretazioni (storica e teologica) presenta H. Räisänen, *Neutestamentliche Theologie? Eine religionswissenschaftliche Alternative*, Stuttgart 2000, p. 12-66.

[2] Una rinnovata teologia di questo tipo è quella di B. S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*, London 1992.

[3] Una delle più recenti teologie di questo tipo (con molte innvovazioni) è stata pubblicata da Fortress Press: Walter Breuggemann, *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis 1997.

[4] Cf. P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. I-II, Göttingen 1992–1999; H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 1–3, Göttingen 1990–1995.

[5] Una collana di questo genere viene pubblicata da Echter Verlag: *Die Neue Echter Bibel – Themen*, Hrsg. von Christoph Dohmen und Thomas Söding.

timi decenni, sotto influsso dell'interpretazione storica, l'interpretazione teologica volendo essere scientifica è diventata quasi esclusivamente la storia dei fonti, delle tradizioni, delle redazioni. La teologia biblica, cessata di essere un compendio delle concetti teologici che si trovano in diversi libri della Scrittura, è diventata "la storia della teologia biblica", cioè la storia dei concetti teologici, presentati questa volta in ordine cronologico (molto probabile, aprossimativo)[6]. Recentemente, grazie al metodo della Redaktionsgeschichte (ed alcuni approcci sincronici) appaiono delle teologie di un singolo libro biblico, di un evangelista. Le teologie del genere compaiono molto coerenti, di solito presentano un modello teologico (una visione di Dio, di Cristo, della Chiesa)[7].

Sembra però, che i risultati dell'interpretazione teologica (anche quella che rispecchia lo sviluppo storico dei temi e la regola dell'unità della Bibbia) vengono imposti all'uomo (al lettore) dal di sopra. In queste teologie l'uomo moderno non riesce a ritrovare la propria esperienza storica, contemporanea. Per questo la teologia biblica, nonstante la ricchezza delle pubblicazioni, nella sua forma dominante in ultimi decenni ha pochissimo o addirittura nessun'influsso sulla cultura moderna, sulla vita quotidiana dei cristiani e degli uomini di oggi. Perciò la cultura e la vita dell'uomo moderno diventa sempre più una cultura e una vita senza Dio.

In tale contesto mi permetto di presentare una nuova interpretazione che si fa strada nelle recenti pubblicazioni esegetiche. La chiamerei interpretazione **antropologica** o forse meglio antropologico-dialogica. Che cos'è interpretazione antropologico-dialogica? Per rispondere a questa domanda cercherò di presentare il fondamento o la fonte di essa? (1). Poi faccio vedere le tappe essenziali di questa interpretazione: l'analisi della situazione antropologica dell'uomo biblico (2) e le strategie della nuova critica di fronte all'uomo considerato come un possibile interlocutore della Parola biblica (3).

1. L'INTERPRETAZIONE ANTROPOLOGICO-DIALOGICA RISPECCHIA L'ESSENZA DELLA RIVELAZIONE

L'interpretazione antropologico-dialogica rispecchia l'oggetto principale della Bibbia intera (non solo dell'NT) ed il suo fine. Qual'è questo oggetto e questo fine? Di che cosa ci parla la Bibbia e perché? La Bibbia parla contemporaneamente di Dio e dell'uomo che rimangono in relazione, in dialogo che conduce alla communione personale. Infatti, dall'insegnamento conciliare sappiamo che Sacra Scrittura è strumento dell'integrale trasmissione della rivelazione divina e partecipa della

[6] Esempio principale di tale storia della teologia biblica dell'NT è l'opera di K. Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen 1995.

[7] Cf. per esempio J. Ernst, *Matthäus. Ein theologisches Portrait*, Düsseldorf 1989; J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh 1998.

natura dialogica di questa rivelazione e ne continua efficacia nel tempo. Nella *Dei Verbum* leggiamo: "Con questa rivelazione Dio invisibile nel suo immenso amore parla agli uomini come ad amici e si intrattiene con essi, per invitarli e ammetterli alla comunione con sé" (n. 2). Aggiungiamo subito che la rivelazione divina di carattere dialogico avviene nella storia, nel mondo degli uomini, e attraverso i fatti compiuti e le parole pronunciate dagli uomini scelti e madati da Dio e raggiunge il suo apice nelle opere, nelle parole e nella persona di Gesù di Nazaret, rivelatosi essere unigenito Figlio di Dio. La rivelazione considerata essenzialmente come dialogo possiede duplice caratteristica:

– è un processo storico, avvenuto nella storia d'Israele, di Gesù e della Chiesa apostolica;

– viene guidato e continuato da Dio che mediante la Parola biblica, piena dello Spirito, si rivela, agisce e parla, nel tempo presente, nel mondo degli uomini di oggi, conduce la loro storia verso il compimento escatologico, verso la pienezza della vita e dell'amore (cf Gv 17).

L'interpretazione della Bibbia, volendo corrispondere in modo migliore al carattere stesso della rivelazione divina (trasmessa integralmente nella Bibbia), non può accontentarsi con delle teoreiche ricostruzioni del dialogo storico, ma dovrebbe essere in servizio del dialogo che Dio conduce con gli uomini che vivono oggi. Ecco il fine principale dell'esegesi biblica, conforme al fine della Bibbia stessa.

Quali passi l'esegeta debba fare per svolgere questo ruolo? In questo punto mi permetto di presentare alcuni passi (tentativi) che vengono recentemente intrapresi dagli interpreti moderni della Bibbia e che hanno proprio questo scopo: condurre l'uomo al dialogo con Dio ed aiutarlo a vivere questo dialogo im modo sempre più intenso. Volendo mettere in qualche ordine tutti questi tentativi li divido in due categorie:

– l'analisi della situazione antropologica dell'uomo che non vive in dialogo con Dio oppure vive in un modo molto lontano dall'ideale. Si tratta dell'analisi teorica (teologica), ma soprattuttto quella narrativa, drammatica. Si cerca qui di capire più profondamente il dramma dell'uomo il quale non vive ancora in dialogo con Dio o vive in un modo distorto. Si cerca anche di scopririe dei fattori che facilitano questo dialogo, lo rendono possibile, o lo rompono, lo fanno impossibile;

– tale analisi dei testi biblici che li rende realtà attuali (decontestualizzazione) e permette all'uomo contemporaneo di entrare nella storia della salvezza che gli viene raccontata, e soprattutto gli permette di vivere le stesse esperienze (*Erfahrungen*), sentire le stesse parole di Dio, che vivevano e sentivano i protagonisti biblici che in modo diretto partecipavano al dialogo con Dio della rivelazione storica.

2. L'ANALISI DELLA SITUAZIONE ANTROPOLOGICA DELL'UOMO DI FRONTE A DIO

L'esegesi volendo facilitare il dialogo fra Dio e l'uomo moderno comincia dalla credibile e leggibile presentazione delle diverse situazioni antropologiche in cui si trova l'uomo che si potrebbe descrivere come "uomo senza Dio" o forse meglio "l'uomo molto lontano da Dio". Inoltre, viene esaminata la situazione antropologica dell'uomo che mediante un atto della fede incominicò un dialogo con Dio. Si tratta di una presentazione teorica e immaginativa.

2.1. L'analisi teorica

Una presentazione molto sviluppata di ambedue tipi di situazione antropologica (esistenziale) troviamo nella Lettera ai Romani[8]. L'Apostolo presenta in essa l'uomo lontano da Dio in tre prospettive: storica, esistenziale e soteriologica[9]. Parla pure della drammatica situazione dell'uomo che essendo "in Cristo" vive in dialogo con Dio.

Nella **prospettiva storica** parla di due categorie degli uomini: Ebrei e pagani. Gli uni e gli altri, prima della venuta di Cristo, si trovano sotto il dominio del peccato: "Non c'è differenza . Tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio" (Rm 3,22-23). Non potendo conoscere Cristo, essi si trovano nella sitauzione che si potrebbe descrivere "prima di Cristo".

L'uomo lontano da Dio nella **prospettiva esistenziale** viene presentato nei capitoli 5 e 7 della Lettera. Lo si potrebbe chiamare l'uomo "contro Cristo". San Paolo lo presenta come un essere in cui si manifesta la forza del peccato. Tale uomo non vuole lodare e ringraziare Dio, non si apre alla sua grazia, al dialogo. Il suo rappresentante è Adamo (Rm 7,7-25). Nelle parole drammatiche esprime la sua divisione interiore e la sua debolezza (infermità) di fronte alla forza peccato. L'uomo in balia del peccato, che viene chiamato da Paolo "l'uomo carnale" o "l'uomo vecchio", si trova in pericolo di morte. Perciò quest'uomo, raffigurato

---

[8] San Paolo adopera nei suoi scritti molto spesso (164 volte) l'espressione "en Christo" (ed altre, molto simili nel significato: *meta Christo*; *einai tou Christou*; *einai to Christo*). Con questa espressione parla dell'uomo giustificato, che tramite la fede e il battesimo partecipa alla morte e risurrezione di Cristo, e di conseguenza vive nella sfera della grazia e della pace. Gli uomini raggiunti così da Cristo partecipano, nel Risorto, al dialogo con Dio vivente. Cf. M. Bouttier, *En Christ. Étude d'exégèse et de théologie Pauliniennes*, Paris 1962; Non esiste invece alcuna espressione antitetica a quella "en Christo", per esempio "senza Cristo", che esprimerebbe la situazione dell'uomo che partecipa ancora al dialogo con Dio che si rivela in Cristo. Mancanza di una terminologia adeguata (per. es. "senza Cristo") non significa però che la realtà del genere non c'è – che non ci siano gli uomoni che non vivono ancora il dialogo con Dio o lo vivono in modo molto limitato.

[9] Cf. A. Paciorek, *Człowiek bez Chrystusa w soteriologii św. Pawła*, Tarnów 1995, s. 216-269.

nel cap. 7 dal soggetto parlante, grida: "Chi mi libererà dal corpo che conduce alla morte" (7,24)[10].

Infine, nella prospettiva **soteriologica**, Paolo presenta l'uomo che cerca di vivere "fuori di Cristo". Si tratta dell'uomo che cerca di arrivare alla salvezza sulla base dell'osservanza della Legge di Mosè (Ebrei) o della Legge iscritta nel cuore (pagani) (cf. 9,30 – 10,13). Quest'uomo segue il proprio modo di pensare e non la Parola che viene da Dio e che giustifica[11].

In modo molto interessante Paolo presenta la situazione dell'**uomo che essendo in Cristo rimane in dialogo con Dio** (8,18-30). Infatti, cerca di stabilire la relazione fra attuali sofferenze dei cristiani e la loro futura gloria. Rassicura tutti che soffrono che le loro sofferenze non diminuiscono la ricchezza del loro legame con Dio vivente e non cancellano la gloria che hanno già cominciato a ricevere vivendo in dialogo con Dio. Non c'è opposizione fra sofferenze presenti e gloria futura – le sofferenze non rompono il dialogo dei cristiani con Dio[12].

2.2. L'analisi immaginativa

La Bibbia sin dall'inizio racconta la vita dei personaggi che in un certo momento rompono il dialogo con Dio e cessano di communicare con Lui. Infatti, c'è una fila dei personaggi che rispecchiano in sé parecchi tratti caratteristici dell'uomo carnale o l'uomo vecchio che, nel suo modo di vivere, operare e pensare, vive lontano da Dio ("contro" o "fuori Cristo"). Esaminando attentamente questi molteplici e assai diversi comportamenti, l'esegesi biblica contemporanea riesce meglio decifrare l'uomo moderno, paragonabile ad un "compositum"[13], quasi insensibile all'azione

[10] Questo grido doloroso dell'uomo senza Cristo – in fine dei conti – si rivolge al Cristo. Solo Lui che è stato mandato da Dio "in una carne simile a quella del peccato e in vista del peccato egli ha condannato il peccato nella carne" (Rom 8,3).

[11] "Ignorando la giustizia di Dio e cercando di stabilire la propria, non si sono sottomessi alla giustizia di Dio" (10,3). Dio offre la propria giustizia in Cristo che è il termine della Legge e nella fede in Lui (10,4). Perciò la offre a tutti, ma la offre rispondendo alla loro fede in "Dio che risuscitò Gesù dai morti" (10,9; cf. 4,24) e in "Gesù che è il Signore" (10,8s). Loro invece cercano la giustizia solo per se e sulla base della Legge, non essendo in grado di osservarla perfettamente. Cf. S. Romanello, *Una Legge buona ma impotente. Analisi retorico-letteraria di Rm 7,7-25 nel suo contesto*, , Bologna 2000.

[12] Cf. A. Gieniusz, *Romans 8:18-30. "Suffering Does Not Thwart the Future Glory"*, Atlanta 1999.

[13] Dell'uomo moderno (anche cristiano) che rassomiglia ad un "compositum" scrive Francesco Alberoni: "Oggi la televisione, il cinema e la stampa, non propongono più un solo modello di comportamento, ma un repertorio di alternative. Vi sono molti modi autorizzati di vivere. Ciascuna donna, ciascun uomo ha dentro di sé una specie di stratificazionè geologica di modelli, da quelli del più remoto passato ad altri più recenti, fino agli ultimi, provvisoriamente dominanti. È come se fossero tanti ruoli o vestiti che l'individuo può adottare, tante maschere, tanti nuclei di personalità alternative, che possono collidere o subentrare l'uno all'altro" – F. Alberoni, *Valori*, (Biblioteca Universale Rizzoli, Supersaggi nr 157), Milano 1997[3], p. 27.

della parola di Dio a causa del razionalismo ideologico e degli eccessi della demitologizzazione[14], ed in seguito aiutarlo ad entrare nel dialogo con Dio.

All'uomo contemporaneo, secolarizzato e caotico, più vicini sono quei personaggi biblici che vivono lontano da Dio e che in qualche misura rispecchiano i suoi problemi, i suoi modi di pensare e di agire, le sue sofferenze e speranze. Presentando questi personaggi in modo dinamico ed esistenzialmente vero (nella loro ricerca di Dio) l'esegesi aiuta l'uomo moderno che spesso vive nelle tenebre, nella paura, nell'egosimo, nell'isolamento o nei totalitarismi ateo-liberali.

Come esempio di tale esegesi si potrebbe indicare il recente libro di A. Wénin *L'homme biblique*. Lectures dans le premier Testament (Paris 2004, p. 49-62). In Adamo ed Eva possiamo, secondo Wénin, vedere personaggi incapaci del dialogo con Dio come Altro. Caino, invece, si presenta come personaggio incapace del dialogo con il fratello (l'altro), portatore dell'immagine di Dio-Altro[15]. Infine, la stessa analisi antropologica dei costruttori della torre di Babele svela un'immaggine degli uomini incapaci del dialogo con gli altri, perchè differrenti; avendo paura della dispersione cercano di prendere il posto di Dio e con le proprie forze diventare una società unitaria, senza differenze (totalitaria).

Dall'altro lato, una simile analisi antropologica di Cristo, vero uomo che si rivela essere anche Figlio di Dio, ogni cristiano che vive vicino a Dio può più facilmente ritrovare la chiave cristologica della propria persona che come Lui, soffre, viene oppresso, vive la paura di fronte alla morte. Il libro di Bruno Maggioni *Era veramente uomo. Rivisitando la figura di Gesù nei Vangeli* (ed. Ancora, Milano 2001), introduce bene l'uomo contemporaneo nel mondo dell'esperienze di Gesù, per fargli scoprire la novità della sua persona. "I tratti umani di Gesù – la storia concreta e precisa che egli ha vissuto, le sue scelte, i suoi comportamenti e i suoi sentimenti – sono importanti non soltanto per conoscere l'uomo Gesù (in altre parole, se così posso dire, il lato umano della sua persona divina), né soltanto per conoscere il progetto di uomo che egli ci ha offerto, ma per conoscere, e non è un paradosso, il lato divino della sua persona" (p. 6)[16].

---

[14] Dell'uomo moderno (anche cristiano) che rassomiglia ad un "compositum" scrive Francesco Alberoni: "Oggi la televisione, il cinema e la stampa, non propongono più un solo modello di comportamento, ma un repertorio di alternative. Vi sono molti modi autorizzati di vivere. Ciascuna donna, ciascun uomo ha dentro di sé una specie di stratificazionè geologica di modelli, da quelli del più remoto passato ad altri più recenti, fino agli ultimi, provvisoriamente dominanti. È come se fossero tanti ruoli o vestiti che l'individuo può adottare, tante maschere, tanti nuclei di personalità alternative, che possono collidere o subentrare l'uno all'altro". F. Alberoni, Valori, (Biblioteca Universale Rizzoli, Supersaggi nr 157), Milano 1997[3], p. 27.

[15] Cf. Boyer, *Depuis le sang d'Abel*, [in:]: *Ouvrir les Écritures. Mélanges offerts à Paul Beauchamp*, a cura di P. Bovati e R. Meynet, Paris 1995, p. 54.

[16] Presentata bene l'umanità di Gesù è veramente la migliore strada che conduce alla scoperta della sua divinità. Dobbiamo ricordare sempre che Cristo è fondamento su cui si poggia la nostra fede non solo perchè è Figlio di Dio ma anche perchè è vero uomo, come lo dice la Lettera agli Ebrei. Dice Maggioni: "È su questo secondo aspetto che il testo particoarmente insiste. Ed è quello che partico-

In altre parole, la buona conoscenza dell'umanità di Gesù è considerata come la più giusta via d'acceso alla sua divinità. Il primo che ha percorso questa via è stato il centurione che ai piedi della croce esclamò: "Quest'uomo era veramente un Figlio di Dio" (Mc 15,39).

Dunque, l'interpretazione antropologico-dialogica parte dall'analisi dell'esistenza umana di fronte a Dio e agli altri uomini, esistenza minacciata a causa del mancato o distorto dialogo. Tale analisi da una parte getta molta luce sulla situazione dell'uomo di oggi, sulla sua relazione a Dio ed agli altri, e permette a capirla meglio. Dall'altra, l'uomo sentendo che la Parola biblica svela in qualche modo anche il mistero della sua vita, comincia ad ascoltare ed interpretare il messaggio biblico attraverso la propria esperienza. In questa modo l'uomo contemporaneo è in grado di leggere la Bibbia in un modo migliore fra gli altri. È vero ciò che dice P. Śpiewak (autore del libro *Księga nad księgami. Midrasze*): "Leggiamo la Bibbia attraverso le nostre proprie esperienze (*Erfahrungen*), attraverso il tempo in cui viviamo. Questo tempo ci offre la possibilità di raccontare i midrashim. Un midrash diventa importante e ispirante, se viene radicato nella storia in cui nasce, nella tradizione ebraica, e nello stesso tempo pone delle domande"[17], fin quando si arriva alle domande alle quali soltanto Dio sa rispondere. L'interpretazione antropologico-dialogica è in grado di essere importante ed interessante, perchè è radicata nella storia della salvezza, nelle esperienze dei personaggi biblici, e nello stesso tempo illumina la situazione antropologica dell'uomo di oggi, nvitandolo a fare delle domande a Dio ed aspettare delle sue risposte.

3. IL FINE DELLA NUOVA CRITICA LETTERARIA: FAR ENTRARE L'UOMO NEL DIALOGO CON DIO

In che modo si può facilitare il dialogo fra due persone viventi – fra Dio e l'uomo? Descrivendo, con tutta la precisione storico-scientifica, all'uomo contemporaneo la storia di questo dialogo avvenuto oltre due mila anni fa? Presentandogli i più importanti concetti (temi) comunicati da Dio, registrati nella Scrittura e sco-

larmente interessa anche a noi. Attraverso il suo «patire» Gesù ha imparato la realtà fondamentale dell'uomo, cioè l'atteggiamento più essenziale, ma anche più difficile, che l'uomo è chiamato ad assumere, se vuole essere nella verità di Dio e di se stesso: l'obbedienza. […] Ha capito che cosa significhi essere uomo davanti a Dio: ha conosciuto la debolezza e la paura di fronte alle richieste di Dio, e ha capito che solo con la preghiera si può ritrovare fiducia e serenità. In questo, Gesù ha vissuto l'esperienza più delicata, e direi anche più qualificante, di ogni uomo; non solo la debolezza di fronte alle sofferenze, ma anche (se mi è lecito usare qui un'espressione forte che la Bibbia usa altrove) lo «scandalo» di fronte a una sofferenza che sembra smentire la bontà di Dio" (p. 13-15).

[17] *Instrukcja obsługi świata. O sensie komentowania Tory rozmawiają K. Gebert, S. Krajewski i P. Śpiewak*, Tygodnik Powszechny nr 36 z dn 5 IX 2004, p. 10.

perti grazie all'accurata analisi storico-critica, lessicale e tematica dei fonti, delle tradizioni, dei documenti, dei libri interi?

L'interpretazione della Bibbia, praticata da qualche decennio, cerca di far sentire all'uomo la Parola con la quale Dio si rivolge a lui "oggi" ("adesso"). Lo fa servendosi del metodo retorico, narrativo e semiotico. Non spiega dei testi della Bibbia dal punto di vista della loro storia o dei concetti teologici, **fa entrare** il lettore (l'uomo contemporaneo) **nel mondo dei testi** e gli **fa partecipare** personalmente al dialogo con Colui che in questi testi si rivela.

3.1. Introdurre l'uomo (il lettore) nel mondo dei testi

Tanta attenzione viene data alle parole-chiavi, all'organizzazione dei discorsi e alla struttura letteraria, al modo di raccontare e creare i personaggi, alle immagini ed ai simboli, al "quadrato semiotico" e alle relazioni di significazione all'interno di un testo, considerato come "opera", perchè la nuova critica letteraria considera testo biblico non tanto come documento bensì soprattutto come agente che stabilisce una relazione di intertestualità con ogni lettore, come un soggetto interpellante nei confronti di un lettore. La nuova interpretazione cerca di decifrare tutta la strategia del testo, il suo impatto sul lettore. Vuole precisare in che modo il testo stesso, considerato come un mondo vivo e ben organizzato, invita l'uomo ad entrarvi dentro, che tipo di guida gli propone. E questo sarebbe il primo fine (compito) della nuova interpretazione antropologico-dialogica: aiutare il lettore (l'uomo contemporaneo) a vedere e sentire tutti questi inviti o interpellazioni che i testi biblici (scritti oltre due mila anni fà) rivolgono a lui. Essa da una parte avvicina l'uomo ai testi considerati come soggetti vivi, che dischiudono un mondo vivo e co-presente, e non come i documenti che informano del mondo morto e oltrepassato, e neanche come una antologia degli ennuciati teologici. Dall'altra parte, la nuova critica letteraria, aprendo il mondo dei testi biblici davanti ai lettori moderni, richiede da ciascuno di loro entrarvi con il proprio mondo, con la sua vita, con tutte le esperienze vissute, con il suo cosidetto orizzonte ermeneutico quasi del tutto disatteso dagli altri metodi biblici, usati nell'interpetazione storica o teologica.

3.2. Far partecipare l'uomo (il lettore) al dialogo della rivelazione

Tutto instrumentario esegetico della nuova critica letteraria serve da strumento al lavoro principale dell'interprete che consiste nella ricerca delle strutture antropologiche, sociali et teologiche, alla ricerche delle immagini dell'uomo in relazione a se stesso, alla società, a Dio. Queste immagini o strutture sono di primissima importanza per l'uomo di oggi, perché recuperano e chiariscono, almeno in qualche parte, delle realtà umane – appartenenti al processo della rivelazione divina storica,

nelle quali lui ritrova se stesso. Quelle strutture antropologiche messe alla luce grazie all'analisi di un testo orientano lo sguardo dell'esegeta verso le altre pagine, che una volta messe in tale perspettiva, cominciano ad arrichire la visione d'insieme. In fine dei conti, grazie all'approccio canonico, si arriva a riscoprire un filo conduttore che permette di percepire qualcosa della coerenza della Bibbia come coerenza di un unico racconto e nello stesso tempo la coerenza dell'esistenza umana[18].

Inoltre, riscoprendo se stesso nelle strutture o immagini antropologiche (sempre orientate in qualche modo verso Dio) l'uomo moderno non viene soltanto informato ma formato attraverso un percorso di coinvolgimento. L'interpretazione antropologica cerca di fare tutto, affinché il lettore sia veramente (come lo richiedono i testi biblici) l'ultimo destinatario delle finalità persuasive o retoriche di un testo biblico e che ogni lettore possa essere così raggiunto dal testo biblico da poter passare "dall'ascolto alla fede" (analisi **retorica**). Il lettore – secondo la narratologia) non è soltano esplicito, e quindi si trova al di fuori della narrazione, ma anche, se non primariamente, implicito, presente nello stesso intreccio narrativo, appunto "lector in fabula" (**narratologia**). In fine, il lettore è destinatario di significazione e, a sua volta, capace di significazioni quando si pone in sintonia con il testo (analisi semiotica). In fine dei conti si tratta di una vera e propria trasformazione del lettore[19].

3.3. Illuminare i testi biblici con le nuove esperienze umane

I nuovi metodi dell'analisi letteraria permettono all'uomo (al lettore) illuminare con la propria esperienza umana in un modo nuovo il senso della Parola[20]. Per capire meglio questa caratteristica della nuova interpretazione occorre presentare l'opera di Anna Kamieńska che scrivendo il suo poema sulla secondà felicità di Giobbe, pensava alle figlie e ai figli che Dio ha dato al suo servo dopo la morte dei primi, ma nello stesso tempo pensava a tutti quelli Ebrei, suoi familiari, che hanno sopravvissuto il Holocaust, si sposavano, aspettavano i nuovi figli, ma scrivevano anche le lettere alle sue mogli ed ai suoi figli ammazzati. Domandava la poetessa, se la seconda felicità è possibile? Forse, si domandava pure: in che cosa consiste la felicità semplice, semplici gioie, per quelli che, come Giobbe, attraversarono l'inferno dell'ultima umiliazione.

---

[18] A. Wénin, *Pas seulement de pain… Violence et alliance dans la Bible*, Paris 2002, p. 16.

[19] Per il processo di trasformazione del lettore durante l'atto di lettura la presentazione di P. Ricoeur e di altri critici del processo di communicazion in Z. Pawłowski, *Opowiadanie. Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1-3*, Warszawa 2003, p. 214-230.

[20] In modo molto simile introducono nella Bibbia i midrasim ebraici. Cf. P. Śpiewak, *Księga nad księgami*. Midrasze, Kraków 2004, p. 15-17.

3.4. Gli esempi dell'interpretazione antropologica

L'interpretazione che nasce soprattutto dall'applicazione dei nuovi metodi (l'analisi retorica, narrativa, semiotica) e della regola dell'unità dell'AT e NT è un fenomeno molto recente. Poco più di dieci anni che questi nuovi metodi e regole sono stati ufficialmente proposti dalla PCB (1993) agli esegeti che desiderano interpretare la Bibbia così come essa è nata – nella Chiesa (nel popolo di Dio). Però in questi dieci anni sono stati pubblicati parecchi lavori che ci permettono capire meglio in che cosa consiste l'interpretazione antropologico-dialogica e in che modo essa conduce l'uomo moderno all'incontro con Dio che gli parla e gli si rivela. Mi limito a presentare soltanto alcuni lavori esegetici, condotti secondo le regole della nuova interpretazione.

Per quanto riguarda **l'interpretazione che nasce dall'analisi retorica** desidero accennare alla tesi di Marc Rastoin *Tars et Jérusalem. La double culture de l'Apotre Paul en Galates 3,6 – 4,7* (Romae 2003). L'autore scopre in questo testo paolino due serie di argomenti: la prima serie rivolta ai lettori di cultura greca, sensibili agli argometi filosofici; la seconda ricolta ai lettori di cultura ebraica, sensibili agli argomenti sctritturistici. Ma tutto questo apostolo Paolo lo fa per dire una verità di primissima importanza per gli uomini (per gli Ebrei come per l'umanità intera) di allora e di oggi[21]. Marc Rastoin sottolinea che san Paolo con questa sua doppia argomentazione, esaminata nella tesi, non può essere ridotto a un greco, un pensatore che ha scoperto la "cifra magica" delle leggi universali (libertà, ugualianza, fraternità), come infatti lo si riduce negli ambienti giudaici delle università americane, per negare più facilmente la messianità di Gesù di Nazaret. Lo stesso riduzionismo si osserva nel mondo universitario francese marchiato dalla filosofia dell'illuminismo), per togliere ogni legame fra quelle leggi e Cristo, la sua Pasqua, ed legarli più facilmente al pensiero filosofico, a-biblico, ateo.

Per quanto riguarda **l'analisi narrativa come strumento dell'interpretazione antropologico-dialogica** si potrebbe presentare il lavoro di Christian Dionne *La Bonne nouvelle de Dieu dans les Actes des Apôtres* (ed. Cerf, Paris 2004, Lecti Divina 195). L'autore dopo aver esaminato cinque discorsi d'evangelizzazione pronunciati da Pietro negli Atti degli Apostoli, discorsi narrativi, arriva alle conclusioni che aiutano il lettore a scoprire una strategia narrativa di Pietro che intende non solo informare i suoi uditori ma soprattutto far loro agire, e cioè credere in Gesù di Nazaret come Messia. Questa strategia narrativa di Pietro consiste racconta l'agire di Dio in modo seguente:

– in tutti i cinque discorsi Dio si presenta come un personaggio relazionale, che in diversi modi e tempi entra in relazione con tanti altri personaggi;

[21] "L'Église témoigne de la façon dont Dieu a agi par la mort et la résurrection du Christ, lé messie promis. Mais cet acte qui vient à son heure dans l'histoire d'Israël concerne également l'humanité entière. Paul est pręt à utiliser toutes les pierres d'attente que lui offre sa double culture pour convaincre ses auditeurs du caractère décisif de l'intervention de Dieu en Jésus, mais cela ne le conduit pas à un universel abstrait mais au plus unique et au moins mondain des événements particuliers, la croix du Christ" (p. 303s).

– fra tutte queste relazioni la più fondamentale è quella che Dio mantiene con Gesù e che in seguito permette agire a Gesù (rimettere i peccati e portare la salvezza);

– Dio entra in relazione con gli altri parlando, esprimendosi, ma sempre lo fa tramite le figure intermediarie. Il lettore dei discorsi scopre che Dio nel passto ha parlato per bocca dei profeti, e continua a parlare nel presente della storia raccontata per bocca degli Apostoli, che hanno ricevuto lo Spirito, e nell'ultimo discorso a Cesarea scopre che Dio parla per bocca delle persone più numerose che hanno ricevuto lo stesso Spirito;

– Dio fa sempre più ampio il campo del suo "entrare in relazione". Con la sua parola, annunciata dai nuovi personaggi, si rivolge agli uomini di ogni nazione dove trova le persone ch gli piacciono, che praticano la giustizia e lo temono (cf. 10,35).

– Dio si fa conoscere agli uomini in un modo tutto paradossale: da una parte interviene nella storia diverse volte (resuscita Gesù dai morti, dà lo Spirito, guarisce tramite il Nome di Gesù l'infermo, libera gli Apostoli dalla prigione, trasmette un messaggio a Cornelio), ma dall'altra parte lo fà con impressionante discrezione e ha bisogno di un interprete che gioca un ruolo fondamentale per la sorte del suo dialogo (tramite i fatti) con gli uomini. Ci vuole un po' di tempo per interpretare bene ciò che Dio ha fatto;

- Dio si fa conoscere agli uomini seguendo le sue promesse; è credibile, perché realizza le sue promesse con i fatti.

Concludendo questa analisi narrativa, Ch. Dionne dice che tutte queste relazioni di Dio con gli uomini (in modo particolare con Gesù), relazioni composte dalle parole e dai fatti (opere compiute da Dio) costituiscono la parte essenziale della Buona Novella, presente nei cinque discorsi d'evangelizzazione. Non è difficile osservare che Pietro compie il ruolo decisivo per far viva questa Buona Novella agli uomini che non partecipano ancora nel dialogo della rivelazione. Pietro raccontando le parole ed i fatti di Dio di cui fu testimone in fin dei conti entra in relazione personale (nel dialogo) con Dio che ha voluto rischiare ed ha affidato proprio a lui tutto il suo operato, alla sua intelligenza e alla sua buona volontà. Nello stesso tempo come uomo scopre il suo nuovo ruolo, quello di testimone del Dio vivente. Pietro – fatto entrare nella storia della rivelazione, non è più un essere passivo, capace soltanto di recepire delle nuove informazioni. Diventa attivo partecipe della rivelazione, attore consapevole del suo ruolo di fronte al Dio vivente che parla ed agisce nel mondo umano, con Pietro ogni lettore di questi discorsi narrativi. Ecco il fine dell'analisi narrativa.

* * *

Riassumendo, i nuovi metodi fanno entrare l'uomo moderno (il lettore) nel mondo del testo della Bibbia come in un giardino, e in seguito gli permettono partecipare al dialogo fra l'uomo dei libri biblici, che svolge diversi ruoli, che si trova

in diverse situazioni, con Dio che gli si rivela in diversi modi, per giungere al modo perfetto, cioè nella persona di Cristo, nei suoi insegnamenti e nella sua sorte da crocifisso e risorto[22].

La **spiegazione** dei testi biblici è necessaria. Si occupa della storia, del significato delle parole, dello stile, dei temi principali. Questi lavori, anche se non sono in grado di spiegare tutto, ci permettono di evitare degli sbagli interpretativi, causati dalla ingoranza della cultura antica, di circostanze storiche ("Sitz im Leben"), di generi letterari…. Però, la spiegazione non fa entrare il lettore nel misterioso mondo dei testi biblici, nella loro realtà misteriosa, cioè nel dinamismo della vita vissuta in continua ricerca e in dialogo con Dio vivente. I nuovi metodi d'analisi letteraria dei testi biblici **facendo entrare nei testi** che trasmettono la rivelazione, introducono l'uomo di oggi nel dialogo con Dio di Abramo, di Isaaco, di Giacobbe e con Dio-Padre di Gesù.

L'interpretazione antropologica, i nuovi metodi letterari, aiutano l'uomo entrato nel testo biblico a pensare con esso, a descrivere con questo testo se stesso, a **progettare il proprio futuro**.

L'esegesi, se vogliamo esercitarla come interpretazione della Bibbia non solo nella Chiesa ma anche nel mondo contemporaneo, dovrebbe avere come oggetto principale **il dialogo fra gli uomini e Dio** che si rivela. Solo l'esegesi che più adeguatamente presentare questo dialogo, e più efficacemente aiutare gli uomini di oggi ad entrare in esso, è uno strumento utile, anzì, **necessario anche nel mondo secolarizzato del XXI secolo**. Tale esegesi è anche in grado di aiutare i cristiani di oggi ad afferrare più globalmente e saldamente le componenti della loro esistenza da uomini, cioè da creature chiamate a vivere alla presenza di Dio-Altro ed in communione con tutti gli uomini considerati come altri e differenti.

L'interpretazione antropologico-dialogica della Bibbia è in grado di **salvare la vita religiosa** dell'uomo contemporaneo o permettergli di scoprirla. La religione (anche quella cristiana) è una combinazione di molti aspetti o dimensioni fra cui quelli intellettuali o teologici[23]. La religione cristiana non la si può ridurre nè alla storia della religione (*Religionswissenschaft*) nè alla teologia alta, per lo più molto astratta e poco comprensibile all'uomo, molto lantana dalle sue esperienze sulla terra. Penso che l'interpretazione antropologico-dialogica sia in grado di avvicinare, più che le altre, tutta la ricchezza della religione cristiana agli uomini di oggi, e di introdurrli nell'affascinante relazione-dialogo con Dio.

[22] Così la differenza principale fra il metodo storico-critico e la sua interpretazione della Bibbia definisce P. Beauchamp, *Psalmy nocą i dniem*, Warszawa 1985, p. 6s.

[23] Cf. N. Smart, *The World's Religions. Old Traditions and Modern Transformations*, Cambridge 1989, p. 12-21.

Klemens Stock,
Pontifical Biblical Institute, Rome

CONOSCENZA DELLA PERSONA DI GESÙ COME FINE PROPRIO DELL'ESEGESI BIBLICA

L'affermazione che si trova nel titolo del mio intervento può sembrare temeraria, certamente non si intende da sé. Costituisce quindi una tesi che ha bisogno di essere provata e fondata.

1. DIVERSI TIPI DI ESEGESI

L'esegesi biblica si occupa di tutta la Bibbia, dell'Antico e del Nuovo Testamento. Come compito principale dell'esegesi si può indicare il seguente: individuare ed esporre il senso autentico dei testi biblici. In tutta la Bibbia si trovano 73 scritti; l'A.T. comprende 46 scritti, il N.T. 27 scritti.

L'esegesi può occuparsi di ogni scritto in se stesso applicando i propri strumenti metodologici e cercando di determinare il senso autentico del rispettivo scritto. In questo caso il fine dello studio degli scritti veterotestamentari non è la conoscenza della persona di Gesù, almeno non direttamente, ma è la comprensione di ciò che gli autori di questi scritti volevano comunicare ai loro destinatari. Ma poi c'è la concezione che vede non tanto i singoli scritti quanto il tutto, tutto insieme, e considera la Bibbia come una grande unità. Questa concezione che si chiama anche canonica, fonda una esegesi canonica che vede i singoli scritti nell'insieme di tutta la Bibbia, non negando il loro senso originale specifico. L'esegesi cristiana – e solo per essa esiste la Bibbia che comprende gli scritti sia dell'Antico che del Nuovo Testamento – prende per la sua lettura canonica, come base e chiave di lettura ciò che si trova negli scritti del Nuovo Testamento. Essi considerano la persona, l'attività e la sorte di Gesù che si compie nella sua passione, morte e risurrezione, come culmine della rivelazione di quel Dio che ha eletto il popolo d'Israele e la cui manifestazione viene prefigurata dagli scritti dell'Antico Testamento. Essi insistono su uno stretto collegamento fra ciò che trasmettono gli scritti veterotestamentari e ciò che avviene con la presenza di Gesù, e qualificano l'uno come preparazione e promessa e l'altro come compimento. Una tale concezione si trova in tutto il N.T.; ne vogliamo presentare solo due esempi.

Sul cammino da Gerusalemme a Emmaus Gesù risorto, ancora non riconosciuto, dice: "Voi non capite e siete lenti a credere in tutto ciò che hanno detto i profeti!

Non bisognava che il Cristo subisse queste sofferenze per entrare nella sua gloria? E, cominciando da Mose e da tutti i profeti, spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui" (Lc 24,25-27). Gesù ripete lo stesso quando si manifesta davanti a tutta la comunità e dice: "Sono queste le parole che vi dissi quando ero ancora con voi: bisogna che si compiano tutte le cose scritte su di me nella legge di Mose, nei Profeti e nei Salmi. Allora aprì la loro mente alla comprensione delle Scritture." (Lc 24,44-45) Secondo queste parole di Gesù risorto è obbligatoria per i suoi discepoli una esegesi degli scritti veterotestamentari che conduce alla conoscenza dello stesso Gesù. Ma si deve anche notare: è necessario l'intervento di Gesù risorto per aprire gli occhi dei discepoli e per renderli capaci di questa esegesi.

L'altro esempio è l'inizio della lettera agli Ebrei ove si constata: "Dio che nei tempi antichi, molte volte e in diversi modi aveva parlato ai padri attraverso i profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio, che ha stabilito erede di tutte le cose e mediante il quale ha fatto anche il mondo" (1,1-2). È lo stesso Dio che ha parlato attraverso i profeti e che parla per mezzo del Figlio. Il passo che immediatamente segue, enumera le qualità di questo Figlio e lo caratterizza come culmine della rivelazione di Dio (1,3-4). È lo scopo di tutta la lettera di mostrare in un continuo riferirsi all'A.T., come il Figlio ha superato tutto ciò che finora era valido, e lo ha condotto al compimento.

Se facciamo, quindi, due presupposizioni: 1. che la Bibbia sia un tutto e 2. che il N.T. costituisca la chiave di lettura, possiamo mantenere la nostra tesi: il fine proprio dell'esegesi biblica è la conoscenza della persona di Gesù.

2. LA CONCENTRAZIONE SULLA PERSONA DI GESÙ

In un ulteriore passo vogliamo precisare e insistere che il fine dell'esegesi biblica è la conoscenza proprio della persona di Gesù, non tanto la conoscenza del suo insegnamento o dei particolari della sua vita terrena oppure di altri aspetti. Questa affermazione si dirige anche contro le proposte che vengono talvolta fatte: "Concentriamoci sull'esempio e sull'insegnamento di Gesù, su ciò che ha comunicato, per esempio, nel Discorso sulla Montagna. Cerchiamo di vivere secondo le sue istruzioni. Prescindiamo dalla persona di Gesù. I tentativi di determinarla hanno condotto, sin dall'antichità, a liti e contrasti e hanno impedito la vita secondo le sue massime morali".

Le liti costituiscono un fatto triste ma non giustificano l'atteggiamento appena menzionato, perché questo è contro il carattere e l'interesse degli stessi scritti del N.T. Essi si interessano intensamente alla persona di Gesù, benché questo interesse appaia non sempre tanto chiaramente a causa, per esempio, della presenza di ampi passi dell'insegnamento di Gesù (cf. Matteo). Ci sono, però, scritti nei quali la concentrazione sulla conoscenza della persona di Gesù è particolarmente

evidente. Sarà, d'ora in poi, il nostro compito di mostrare questo, con differente ampiezza, per l'apostolo Paolo, per il vangelo di Marco e il vangelo di Giovanni. In questi scritti possiamo osservare, in modo esemplare e rappresentativo, ciò che è valido per tutto il N.T.

2.1. L'apostolo Paolo

Noto è il fatto che nelle lettere paoline si trovano pochissimi particolari della vita e dell'insegnamento di Gesù (cf 1 Cor 7,10-11; 9,14; 11,23-25; 15,3-8). Paolo si concentra su Gesù che è il Signore (cf Rm 10,9; 1 Cor 12,3; Fil 2,11), sulla sua morte in croce e sulla sua risurrezione. Per valutare questo fatto giustamente si deve tener conto del carattere e della funzione proprie delle lettere paoline che presuppongono l'annuncio fondamentale e si occupano di problemi specifici che si sono manifestati nelle rispettive comunità.

Prescindendo da questa situazione vogliamo accennare a un fenomeno particolare, alla brevità, cioè, e alla concentrazione con le quali Paolo stesso parla della sua conversione. Dopo aver descritto il suo comportamento da israelita zelante (Gal 1,13-14) dice: "Ma quando colui, che mi ha scelto fin dal seno di mia madre e mi ha chiamato con la sua grazia, si compiacque di rivelare in me suo Figlio perché lo annunziassi in mezzo ai pagani […]" (Gal 1,15-16). In questo cambiamento radicale da bestemmiatore di Gesù e persecutore della sua Chiesa a credente nella figliolanza divina di Gesù e annunziatore del suo vangelo tutto è incentrato sulla rivelazione di Gesù come Figlio di Dio; non si menziona nessun altro elemento. Decisiva è la giusta comprensione della persona di Gesù.

Possiamo osservare lo stesso fenomeno nei due altri passi nei quali Paolo accenna, con termini diversi, a questo cambiamento. Difendendo il suo apostolato Paolo domanda: "Non ho veduto Gesù, Signore nostro?" (1 Cor 9,1). Di nuovo, senza altri particolari, tutto è concentrato sull'incontro con la persona di Gesù, ma con Gesù che è il Signore. Si tratta di questo Signore di cui Paolo qualche versetto prima ha detto: "Per noi c'è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui; e un solo Signore Gesù Cristo in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo grazie a lui" (1 Cor 8,6). Nella stessa lettera Paolo, più tardi, aggiunge il suo incontro personale con Gesù risorto alla lista delle apparizioni del Signore risorto: "Ultimo fra tutti apparve anche a me come a un aborto" (1 Cor 15,8).

Si tratta quasi di una sintesi quando Paolo, nella lettera ai Galati, parla del suo rapporto con la persona di Gesù Cristo Figlio di Dio: "Sono stato crocifisso con Cristo: non sono più io che vivo, ma è Cristo che vive in me. Questa vita, che io vivo nel corpo, la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha consegnato se stesso per me" (Gal 2,19-20). Per Paolo è decisivo che Gesù è il Cristo e il Figlio di Dio e che Gesù lo ha amato e, nella morte in croce, si è consegnato per lui.

2.2. Il vangelo di Marco

Benché Marco sia il vangelo più breve non c'è nessun dubbio che in esso vengano riferiti molti particolari sull'attività e sulla passione di Gesù. D'altra parte osserviamo in questo vangelo una concentrazione sulla persona di Gesù e sulla domanda: chi è Gesù? Evidenziamo questo carattere del secondo vangelo indagandone non solo ma principalmente la parte iniziale.

2.2.1. Il titolo

Il primo versetto suona: "Inizio del vangelo di Gesù Cristo Figlio di Dio". Parallelamente a questo primo versetto marciano troviamo la genealogia di Gesù in Matteo (1,1-17), una prefazione letteraria in Luca (1,1-4) e il famoso prologo in Giovanni (1,1-18). Si nota in Marco subito la concentrazione sulla persona di Gesù che sin dall'inizio viene presentato come Cristo e Figlio di Dio. Benché non possiamo entrare in una discussione dettagliata, ci vuole una breve spiegazione di questo inizio di Marco.

Ogni parola del versetto è importante. Rimettiamo la spiegazione del termine 'inizio' alla fine e cominciamo con 'il vangelo'. Il termine solo più tardi designa uno scritto e si parla del vangelo secondo Matteo ecc. Al tempo della stesura dell'opera marciana la parola 'vangelo' significa 'buona novella, lieto messaggio'; si riferisce alla predicazione apostolica (cf Mc 13,10; 14,9; Rm 1,9 ecc.), in quanto azione e in quanto contenuto, e la qualifica come comunicazione di un fatto che causa gioia.

Ciò che costituisce il contenuto dell'annuncio e anche la causa di gioia, è il fatto che Gesù è il Cristo e il Figlio di Dio. Si parla di Gesù di Nazaret e si dice subito chi è Gesù. Mediante il termine 'Cristo' che significa 'unto' e che ha le sue radici nell'A.T. e nel modo in cui furono investiti i re, si esprime il rapporto di Gesù con il popolo eletto e con tutti gli uomini. Gesù in quanto Cristo, è l'ultimo e definitivo re che Dio dona al suo popolo e per mezzo di cui gli dà la salvezza, la pienezza di vita. L'altro termine 'il Figlio di Dio' esprime, invece, il rapporto di Gesù con Dio e lo qualifica come uguale a Dio Padre. Quest'ultima qualità viene poi ripresa e confermata nelle rivelazioni celesti in occasione del battesimo e della trasfigurazione di Gesù (1,11; 9,7).

In questa maniera Marco permette già nel primo versetto una essenziale e fondamentale conoscenza della persona di Gesù. Anticipa pure e condensa nel primo versetto le più importanti confessioni umane che si trovano nel suo scritto. Dietro l'insistente domanda di Gesù Pietro confessa nei pressi di Cesarea di Filippo: "Tu sei il Cristo" (8,29). E immediatamente dopo la morte di Gesù il centurione pagano dice: "Davvero quest'uomo era Figlio di Dio" (15,39). Il vangelo, il lieto messaggio per antonomasia, combina queste due conoscenze, faticosamente ottenute, è concentrato sulla persona di Gesù e fa sapere chi è Gesù.

Dobbiamo spiegare ancora la prima parola ‘inizio’ (in greco: ‘arche’). A causa del fatto già constatato che al tempo di Marco ‘vangelo’ non designa lo scritto, ‘inizio’ non può riferirsi allo scritto e non può esprimere il fatto, del resto banale, che la prima frase costituisce l’inizio della opera letteraria. ‘Inizio’ può, però, essere riportato all’attività di Giovanni Battista che segue immediatamente (1,2-8) e qualificarla come inizio (temporale) dell’annuncio della buona novella. Vedremo più tardi in che senso l’opera di Giovanni costituisce questo inizio. ‘Inizio’ può essere anche riferito a tutto lo scritto di Marco. In questo caso, però, ‘inizio’ non è più da intendere in senso temporale o spaziale ma significa ‘origine, base, fondamento, provenienza’. Poi, tutto ciò che è contenuto nello scritto di Marco, dall’attività di Giovanni fino alla risurrezione di Gesù, viene presentato come origine, base, fondamento della buona novella. Con altre parole: secondo questa interpretazione, il punto di partenza di Marco è la buona novella della Chiesa apostolica che annunzia: Gesù è il Cristo il Figlio di Dio. E lo scopo dello scritto di Marco è di presentare i fatti e gli eventi dai quali proviene e sui quali è basata questa buona novella. Il primo versetto è quindi il titolo per tutto lo scritto di Marco ed esprime lo scopo che ha guidato Marco nel suo lavoro.

Non solo lo scritto di Marco ma già prima l’annuncio della Chiesa apostolica è concentrato sulla conoscenza della persona di Gesù e la esprime nella breve affermazione: Gesù è il Cristo il Figlio di Dio. Marco, mostrando con la sua opera la provenienza e la base di questa affermazione garantisce che essa non sia consegnata alla libera interpretazione e speculazione ma rimanga sempre riferita al fondamento solido dei fatti e eventi della vita terrena di Gesù. Cristo e Figlio di Dio vanno intesi nel senso che si manifesta nello scritto di Marco.

2.2.2. L’attività di Giovanni Battista

La concentrazione sulla conoscenza della persona di Gesù, sul sapere: Chi è Gesù?, non è solo presente nel titolo di Marco ma si mostra anche in tanti altri passi della sua opera. Il titolo è seguito dalla descrizione dell’attività di Giovanni Battista. Vengono riportati: l’annuncio delle Scritture (1,2-3), il battesimo di una grande folla (1,4-5), il vestimento e il cibo di Giovanni (1,6) e l’annuncio di colui che seguirà (1,7-8). Tutti questi elementi, non solo l’ultimo, fanno conoscere, in un modo ancora velato, la persona che segue.

L’annuncio conclusivo consiste in tre paragoni fra Giovanni e quello che segue, e rivela una misteriosa e infinita superiorità: Colui che viene, è più potente, è degno in una misura imparagonabile, dispone per il suo agire dello Spirito di Dio. Chi è questa persona?

Specialmente mediante il suo vestimento Giovanni viene identificato con il profeta Elia. La cintura di cuoio è il vestimento tipico di Elia e lo fa riconoscere

(2 Re1,8); e in tutta la Bibbia solo Elia e Giovanni portano questo vestimento. Giovanni è, quindi, l'Elia la cui venuta si aspetta (cf Mc 6,15; 8,28; 9,11-13). Elia, però, non viene per preparare l'attività di un altro profeta. Dopo la preparazione da parte di Elia viene unicamente lo stesso Signore (cf Mal 3,23-24).

Questo fatto viene confermato dalla precedente corrispondenza fra il comando riferito da Isaia e l'attività di Giovanni (1,2-5). In Is 40,3 si chiede: "Preparate la via del Signore, raddrizzate i suoi sentieri!", mentre l'opera di Giovanni si presenta come adempimento di questo comando. Giovanni prepara, dunque, la venuta dello stesso Signore.

Non si può negare: tutto ciò che si riferisce sull'attività di Giovanni Battista contiene un unico messaggio: colui che verrà è il Signore, è concentrato sulla conoscenza della persona. Per questa ragione è possibile riferire il primo versetto di Marco all'attività di Giovanni. In essa non si trova già il vangelo che dice: Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio. Il vangelo si presenta però, in questa forma iniziale: Colui che verrà, è il Signore.

Ancora una ultima osservazione sulla descrizione marciana dell'operato di Giovanni Battista. Marco non riferisce la disputa di Giovanni con i suoi ascoltatori (Mt 3,7-10; Lc 3,7-9) e neanche le risposte di Giovanni alle domande che provengono dalla folla (Lc 3,10-14). Non possiamo decidere se Marco non abbia conosciuto queste tradizioni o se le abbia tralasciate intenzionalmente. In ogni caso esiste la summenzionata concentrazione marciana, concentrazione sulla conoscenza della persona di colui che verrà.

Dirigiamo brevemente lo sguardo a ciò che segue. Appare Gesù, si fa, stranamente, battezzare da Giovanni, riceve una rivelazione celeste e va al deserto (1,9-13). Al centro si trova la rivelazione in cui una voce celeste dice: "Tu sei il Figlio mio, il prediletto: in te ho posto il mio amore" (1,11). Tutto è concentrato sulla conoscenza della persona di Gesù.

2.2.3. L'inizio dell'attività di Gesù

Dopo questi preliminari può sorprendere l'inizio dell'attività di Gesù. Egli annuncia il vangelo di Dio, il compimento del tempo e l'avvicinamento del regno di Dio, e chiede, come risposta umana, conversione e fede (1,14-15). Sembra che egli sia solo un messaggero e che l'interesse alla sua persona sparisca.

Ma va notato che in ciò che immediatamente segue, riappare subito la concentrazione sulla persona di Gesù. Nella chiamata dei quattro primi discepoli (1,16-20) Gesù dà questo comando: "Su, dietro di me" e predice: "Vi farò diventare pescatori di uomini" (1,17). L'unico punto di riferimento per i quattro chiamati è la persona di Gesù. La conversione e la fede che Gesù antecedentemente ha chieste, si concretizzano e significano: lasciare la vita finora praticata e seguire Gesù, affidarsi alla

sua guida. Conversione e fede diventano atteggiamenti che sono riferiti alla persona di Gesù. Se questo è vero si pone subito il quesito: Ma quale è poi il rapporto fra il compimento del tempo e l'avvicinamento del regno di Dio d'una parte e la persona e l'attività di Gesù dall'altra parte? Non possiamo approfondire questo argomento.

Nella sequela, però, si evidenzia sempre di più che Gesù non è solo il punto di riferimento per i discepoli in quanto messaggero e maestro, ma che il loro compito principale è la comprensione della persona di Gesù.

2.2.4. Le tre traversate del lago di Gennesaret

Fra i tanti fenomeni che mostrano questo fatto, presentiamo uno che è tipicamente marciano e si trova solo parzialmente negli altri due sinottici. Si tratta della peculiare intensità con la quale Gesù insiste sulla comprensione dei discepoli, e del fatto che questo si manifesta specialmente in tre occasioni quando Gesù si trova da solo con i discepoli in una barca e attraversa insieme a loro il lago di Gennesaret.

La prima volta (4,35-41) si solleva la grande tempesta che viene sedata da Gesù. Dopo questo Gesù critica i discepoli e dice: "Perche avete paura? Non avete ancora fede?" (4,40). Essi, da parte loro, sono presi da grande timore e domandano: "Chi è dunque costui, che anche il vento e il mare gli obbediscono?" (4,42). Hanno sperimentato il pericolo mortale e hanno visto la potenza di Gesù. Questa esperienza dirige la loro attenzione sulla persona di Gesù e ne fa sentire il carattere misterioso. La persona di Gesù diventa per loro un problema, un mistero.

La seconda volta (6,45-52) Gesù costringe, dopo la prima moltiplicazione dei pani, i discepoli a partire da soli nella barca. Verso la fine della notte si avvicina loro camminando sulle acque e sale sulla barca. Marco descrive la reazione dei discepoli e dice: "E dentro di sé erano estremamente meravigliati, perché non avevano capito il fatto dei pani: il loro cuore era indurito" (6,51-52). Fondamentale è la durezza dei loro cuori. Essa ha impedito loro di capire il significato della precedente moltiplicazione dei pani (6,34-44) e li ha resi tanto meravigliati dinanzi al camminare di Gesù sulle acque. Si mette in rilievo l'incomprensione dei discepoli che si presenta come una mancanza colpevole. Vengono collegate le diverse opere di potenza di Gesù ed è chiaro che da esse deve provenire la desiderata comprensione. Ma dobbiamo notare: non si esprime che cosa o chi deve essere compreso.

Quando Gesù la terza e ultima volta attraversa il lago insieme ai suoi discepoli (8,13-21) non accade più un evento esterno straordinario. Eccezionale è pero la serie di domande e rimproveri che Gesù rivolge ai discepoli. Comincia: "Perché discutete che non avete pane? Non capite ancora e non intendete?" (8,17) e finisce: "Non capite ancora?" (8,21). Insiste fortemente nella loro comprensione ma non dice (e non anticipa) cosa devono comprendere. Critica il loro cuore indurito, i loro occhi che non vedono, e i loro orecchi che non sentono, e li fa ricordare le

due moltiplicazioni dei pani ai quali hanno attivamente assistito. Le connessioni con la vicenda precedente sono chiarissime. Quando lasciano la barca, la loro situazione è caratterizzata da tre fattori: 1. Gesù ha manifestato il suo desiderio più ardente nei loro confronti che essi capiscano. 2. L'oggetto della comprensione anche questa volta non fu esplicitato. 3. Manca loro la comprensione. C'è un nodo; la situazione è drammatica e piena di tensione.

Questo episodio, con il suo risultato appena descritto, è seguito da due interventi di Gesù. In due tappe Gesù guarisce un cieco e mostra la sua capacità di aprire occhi che non vedono (8,22-26; cf 8,18). Poi rivolge due domande ai discepoli: "La gente chi dice che io sia?" (8,27) e "Ma voi, chi dite che io sia?" (8,29) Anche questa volta in nessun modo anticipa la risposta ma rende chiarissimo che l'oggetto della comprensione è la sua persona. Questo è il desiderio più ardente di Gesù che i discepoli capiscano chi egli sia, che acquistino la giusta conoscenza della sua persona. La risposta di Pietro: "Tu sei il Cristo" è una prima tappa sul cammino ancora non compiuto. Ciò mostra un semplice paragone con il titolo che dice: Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio (1,1). Ciò mostra pure, in modo sorprendente e drammatico, la severa imposizione di silenzio che Gesù fa seguire la confessione di Pietro (8,30). Il compito e il cammino dei discepoli continua, devono approfondire la loro conoscenza della persona di Gesù.

Ci sono anche altri modi di mostrare come è centrale per Marco la persona di Gesù e la conoscenza di questa persona. Era la nostra intenzione di evidenziare questo fatto da un determinato punto di vista studiando cioè come si sviluppa il racconto di questo vangelo. Era possibile di seguire il racconto solo per un breve tratto iniziale (1,1-20) e poi per le tre traversate del lago e la loro conclusione (4,35-41; 6,45-52; 8,13-30). Speriamo che sia apparsa la centralità della persona di Gesù e della sua conoscenza.

3. IL VANGELO DI GIOVANNI

Rivolgiamo ancora uno sguardo molto breve al vangelo di Giovanni, non al famoso inizio, al prologo, ma alla prima conclusione. Lì l'autore caratterizza il contenuto e la finalità della sua opera e dice: "Gesù, in presenza dei suoi discepoli, fece molti altri segni che non sono stati scritti in questo libro. Ma questi sono stati scritti perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, e perché, credendo, abbiate la vita nel suo nome" (20,30-31). Di ciò che riferisce nel suo scritto mette in rilievo i segni (in greco: 'semeia') – termine giovanneo per i miracoli di Gesù, per le sue opere di potenza. I segni raccontati sono sette, dal cambiamento di acqua in vino alle nozze di Cana (2,1-11) fino alla risurrezione di Lazzaro (11,1-45). Difatti, la narrazione di questi segni, e ancora di più i discorsi e le controversie connesse con essi, riempiono gran parte dello spazio di Gv 2–12. Lo scopo di questa scelta

viene esplicitato da Giovanni: i segni devono condurre alla fede che ha un contenuto ben determinato: Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio; e il frutto di questa fede è la vita. Il nesso fra la fede in Gesù e la vita fu già affermato nel prologo ove si dice: "A quanti però lo hanno accolto, ha dato potere di diventare figli di Dio, a quelli che credono nel suo nome" (1,12). Essere come figli in unione con Dio – questa è la vita alla quale conduce la fede in Gesù.

Evidente è la concordanza fra l'inizio di Marco e la conclusione di Giovanni per quanto riguarda la concentrazione sulla persona di Gesù e sulla sua comprensione. Secondo il primo versetto di Marco il contenuto del vangelo è Gesù che è il Cristo, il Figlio di Dio. Si intende da sé che questo vangelo viene proclamato affinché venga accolto e creduto. La prima conclusione di Giovanni si occupa subito della fede; il contenuto della fede è Gesù che è il Cristo, il Figlio di Dio. Questa fede però presuppone il racconto dei segni di Gesù, attestati dai suoi discepoli.

Per Marco potevamo mostrare un po' più a lungo come nella sua opera, e non solo all'inizio, si trova la concentrazione sulla persona di Gesù, che si manifesta nell'insistenza sulla comprensione dei discepoli. Vorrei solo accennare ai famosi detti "Io sono" che attraversano l'opera di Giovanni, cominciando con "Io sono il pane della vita" (6,35) e finendo con "Io sono la vite, voi i tralci" (15,5). È evidente che questi detti rivelano la persona di Gesù e conducono alla conoscenza e comprensione della sua persona. Nel primo versetto di Marco la concentrazione su Gesù è direttamente visibile, poi ci vuole qualche esplicitazione esegetica per mostrarla. La situazione in Giovanni è diversa; in lui questa concentrazione non ha bisogno di dimostrazione ma è evidente.

4. CONCLUSIONE

L'affermazione dalla quale siamo partiti, era: il fine proprio dell'esegesi biblica è la conoscenza della persona di Gesù. Per noi come cristiani, la chiave per la lettura della Bibbia è il Nuovo Testamento. Abbiamo scelto Paolo, Marco e Giovanni come rappresentanti del Nuovo Testamento. Presso loro abbiamo constatato una concentrazione sulla persona di Gesù e sulla conoscenza di questa persona. L'esegesi, da parte sua, ha il compito di mostrare il senso autentico dei testi. Se per i testi è centrale la persona di Gesù una esegesi genuina di questi testi ha lo scopo di portare alla conoscenza della persona di Gesù.

La conoscenza, però, come tale non è fine in sé, ma vuol essere accolta e vissuta nella fede. Anche Gesù non è fine in se ma rivelatore, l'unico rivelatore di Dio Padre. Dice su se stesso: "Io sono la via, la verità e la vita. Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me" (Gv 14,6). Tutto ciò che il Figlio comunica proviene dal Padre e deve condurre al Padre.

Luis Sánchez-Navarro dcjm,
Theological School "San Dámaso", Madrid

THE PATROCENTRIC STRUCTURE OF THE "TEACHING ON THE MOUNT"

When we approach the "Teaching on the Mount" (Matt 5-7), we find a well organized literary text[1]. It forms the first great discourse of Jesus in Matthew's Gospel[2]. It is also the longest one, and has a programmatic character: beginning with the Beatitudes (5:3-12) and the declaration in 5:17-20, it contains a program valid not only for the present sermon, but for the whole Gospel. In this paper we want to show the literary structure of this Teaching and its relationship with (or, perhaps better, dependence on) its theological focus.

1. INTRODUCTION: THE STRUCTURE OF THE TEACHING ON THE MOUNT

It is a conviction shared by most scholars that the Teaching on the Mount has a carefully planned literary structure. After the narrative introduction (5:1-2) it begins with the Beatitudes, a real overture to this teaching (5:3-12; an author has called it a "preludious synthesis" of the whole sermon[3]), which are followed by the introductory sections on the salt of the earth and the light of the world (5:13-16). Afterwards we find a solemn declaration: "Think not that I have come to abolish the Law and the Prophets; I have come not to abolish, but to fulfill" (5:17). It marks the beginning of the central section of this discourse, which ends in 7:12 (the "Golden Rule"), as the inclusion formed by the repeated expression "the Law and the Prophets" shows. In 7:13-27 we find

---

[1] This name, "Teaching on the Mount", expresses the purpose of the sermon: cf. διδάσκω "to teach" in Matt 5:2 and 7:29, and διδαχή "teaching" in 7:28. Concerning this see my La enseñanza de la montaña. Comentario contextual a Mt 5-7 (Estella [Navarra] 2005).

[2] Matthew's Gospel is characterized by Jesus' five great sermons: the TM (5:1-7:29), the missionary sermon (10:1-11:1), the parabolic sermon (13:1-53), the ecclesial sermon (18:3-19:1) and the eschatological sermon (24:1-26:1).

[3] I. Gomá Civit, El evangelio según San Mateo I (Madrid 1966) 241.

a paracletical final section, an exhortation to fulfill the teaching stated before[4]. The sermon ends with a narrative conclusion underlining the effect Jesus' authoritative words have had upon the listeners (7:28-29)[5].

In the central section of the sermon (5:17-7:12) we can recognize three parts that explain in detail the "higher righteousness" (5:20) required by Jesus from his disciples: 5:21-48, 6:1-18 and 6:19-7:11[6]. All three develop different dimensions of that "righteousness" to which Jesus calls. There are some areas of disagreement on this, such as the meaning and coherence of Matt 6:19-7:11[7]. We can speak of it as a section centered on the relationship the disciple must have with created things[8], whose synthesis we find in its midpoint: "seek first the kingdom of God and his righteousness, and all these things will be given you as well" (6:33); it would be then a kind of development of the stanza about fasting (6:16-18)[9]. Notwithstanding, however this question is answered, the strong coherence of the two preceding sections (5:21-48 and 6,1-18) and the limit marked by 7:12 clearly manifest an artistic, concentric structure which can be expressed as follows:

---

[4] H.D. Betz speaks here of two different sections: 7:13-23 (eschatological warnings) and 7:24-27 (peroration): H.D. Betz, The Sermon on the Mount (Minneapolis, MN 1995) 65-66.

[5] Among the scholars there is a broad consensus about some key points: the narrative frame (5:1-2 and 7: 28-8,1), the main body defined by the inclusion between 5:17 and 7:12, the exordium (5:3-16) and the final exhortation (7:13-27): M. Dumais, Il Discorso della Montagna. Storia della ricerca, Interpretazione, Bibliografia (PTB 9; Torino 1999) 102.

[6] "There are three major topics — the Torah (5:17-48), the Christian cult (6:1-18), and social issues (6:19-7:12)": D.C. Allison, "The Structure of the Sermon on the Mount", JBL 106 (1987) 423-445, p. 438. Allison holds a strong literary parallelism between 6:19-34 and 7:1-11: both parts would consist of an instruction (exhortation → parable about the eye → second parable) and an encouragement (the heavenly Father's care); they would appear then as structural twins (435). It has been noted that 5:21-48 and 6:19-7:11 have the same length (48 verses the former, 47 the latter): "Matthew has evidently intended it and has seen in it [6:19-7:11] a complete whole" (U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus I [EKKNT I/1; Zürich · Neukirchen 1985] 354). Both sections are rather longer than the central unit (18 verses).

[7] "Unconcern and commitment" (J. Lambrecht, The Sermon on the Mount: Proclamation and Exhortation [GNSt 14; Wilmington, DL 1985] 28); "affairs of daily life" (Betz, Sermon, 62); "social issues" (Allison, "Structure", 438). See Dumais, Discorso, 103.

[8] So K. Stock, Discorso della Montagna (Mt. 5-7) – Le Beatitudini (Roma 1988) 7.

[9] M. Dumais proposes a division of this section into two parts: "the righteousness searched for in an exclusive manner, without anxiety" (6:19-34) and "gathered sentences" (7:1-11): Dumais, Discorso, 105. My opinion is: there is an evidently deep unity between 7:7-11 and 6:19-34; the problematic section would be 7:1-6. But these verses, following an exhortation referred to the "theological" relationship with created things, can be understood as a warning about judging one's brother. The disciple who tries to live according to the teaching in 6:25-34 runs the basic risk of judging severely his neighbor's behavior as regards wealth. So the disciple has to avoid judging mercilessly (7:1-5); but this does not imply being unable to discern (7:6).

Narrative introduction (5:1-2)
| Exordium (5:3-16)
| | Programmatic declaration (5:17-20)
| | | "Higher righteousness" and neighbor (5:21-48)
| | | | "Higher righteousness" and the Father (6:1-18)
| | | "Higher righteousness" and creatures (6:19-7:11)
| | The synthesis of "higher righteousness" (7:12)
| Final exhortation (7:13-27)
Narrative conclusion (7:28-29)

At first glance we realize this concentric structure has its center in the section in which the heavenly Father is the main character. Now we will explore this fact further.

2. THE FATHER IN MATT 6:1-18

The Father of Jesus, named 17 times in the Teaching on the Mount (111 verses), appears ten times in this central section (18 verses)[10]; this relative frequency is striking. From 6:1 we know the subject of this section: it focuses on how to go about being righteous so that we will be rewarded by the Father. It deals with three Jewish traditional acts of mercy: almsgiving (6:1-4), prayer (6:5-15) and fasting (6:16-18). All three are considered under a given point of view: their "theological" dimension. This is obvious for the second activity (prayer), directly addressed to God, but not for the other two. The most important thing according to Jesus is not, for instance, the amount given to the poor, or the degree of austerity in our fasting. Rather, the point is that the Father, and not men, see these actions in order to reward them. Otherwise, they are worthless.

Christian life is presented here as something which occurs in the Father's sight; it is secondary what other people think about it. It looks as if we should even positively avoid being seen by other men[11]. Is it possible to give alms without being seen by the person who receives it? Perhaps; but it is difficult. What seems absolutely impossible is letting the left hand not know what the right hand does. We understand, of course, that it is a hyperbole; but its meaning is clear: the only significant thing is *what the Father thinks* about our actions. The point of this allegoric teaching is: you must not pursue that goal. Your only purpose, the only spectator you must pay attention to, is the heavenly Father. Righteousness cannot be practiced with another intention in mind as this would impede filial communion

[10] Matt 6:1, 4, 6 (twice) , 8, 9, 14, 15, 18 (twice). Moreover: 5:16, 45, 48; 6:26, 32; 7:11,21.

[11] "But when you give alms, do not let your left hand know what your right hand is doing" (6:3); "But when you pray, go into your room and shut the door" (6:6); "But when you fast, anoint your head and wash your face" (6:17).

with God ("the payment")[12]. Because the Father "sees in secret", that is, he sees the secret of our hearts, he perceives our intention.

This is the reason why Jesus insists on this matter. He will say below: "lay up for yourselves treasures in heaven where neither moth nor rust consumes and where thieves do not break in and steal; for where your treasure is, there will your heart be also" (6:20-21). Jesus is deeply concerned with his disciples' heart. At the very beginning of the Teaching on the Mount he has said: "Blessed are the pure in heart, for they shall see God" (5:8). The heart is the "place" where the disciple enters into relationship with his Father (where "he sees God"), whether he gives alms, fasts, or prays. The disciple's righteousness depends on the intention that moves him (6:1); the Father, who "sees" that intention, is then the only competent judge on the true ethical value of our acts. Morals and divine filiation are inseparable.

Let us note that this teaching complements 5:16 ("Let your light so shine before men, that they may see your good works, and give glory to your Father, who is in heaven"): there Jesus exhorts us to make our own light (i.e., good works) shine before men so that they give glory to the Father. In 6:1 Jesus warns of the risk that could be run by misunderstanding 5:16. In his acts before men the disciple must seek to be seen, not by them, but by the Father. Were he to seek his own glory and not that of the Father, he would invalidate his relationship with him. His acts would become sterile and therefore cease to be light for men.

3. IN THE MIDDLE: THE "OUR FATHER" (6:9-13)

A careful reading of Matt 6:1-18 shows we have two different kinds of material: the three short paragraphs about the acts of mercy (vv. 1-4; 5-6; 16-18) and the expansion containing the "Our Father" (vv. 7-15). Regardless of what explanation we give to this fact[13], the result is: we have 11 verses on prayer, against 4 on almsgiving and 3 on fasting. This statistic shows the different levels of importance the evangelist ascribes to these acts: the most important one is prayer, whose direct object is God. The importance of this custom requires that Jesus insist, not only on the *way* to pray, but on the *content* of this prayer. The teaching on the contents of prayer is developed in three phases: the first one is negative and, following on the previous verses, indicates how it should not be (6:7-8). The second is a positive one which is the center of this literary unit (the 'Our Father': 6:9-13). The conclusive phase insists on the fundamental requisite (forgiveness) for this prayer to be effective (6:14-15).

Going further, we realize that not only the instruction about prayer, but the prayer itself, occupies the center of the whole section:

[12] Matt 6:1.2.5.16; cf. 5:12.46.

[13] See Betz, Sermon, 330; Dumais, Discorso, 287.

Almsgiving (6:1-4)
Prayer (6:5-15)
Our Father (6:9-13)
Fasting (6:16-18)

We have shown before that 6:1-18 is the center of the Teaching on the Mount; now we see that the Our Father stays in the middle of this central section. Its role is reinforced by one fact: it is the only prayer we find in the whole Teaching. If the section whose main character is the heavenly Father occupies the middle of Matt 5-7; if the pericope devoted to prayer is the midpoint of this section; and if the prayer beginning with "Our Father" represents the core of this pericope, then we must assume that this prayer has an importance that is not secondary for the global meaning of the whole literary unit[14].

The main subject of the Teaching is the "righteousness" (5:6, 10, 20; 6:1, 33) of the disciple, which must exceed that of scribes and Pharisees (5:20); such is its importance that it has been proposed that this sermon be titled "The *righteousness* of the Kingdom of the Father"[15]. But what does this righteousness consist of? It is equivalent to "doing the Father's will." At the end of the Teaching Jesus says: "Not every one who says to me 'Lord, Lord' shall enter the Kingdom of Heaven, but he who does the will of my Father who is in heaven" (7:21); if we compare this verse with 5:20 ("For I tell you, unless your righteousness exceeds that of the scribes and Pharisees, you will not enter the Kingdom of Heaven"), we understand clearly the real equivalence between both expressions. In 3:15 Jesus remarks that he has to "fulfill all righteousness"; in 26:42 he will say to his Father: "your will be done".

This same words form the core of the Our Father: "your will be done" (γενηθήτω τὸ θέλημά σου 6:10b)[16]. In this prayer, then, the disciple asks the Father for the righteousness he is called to incarnate. This relevant fact shows the significance (I would say *the need*) of prayer in order to live according to that "higher righteousness." Structurally, the prayer to the Father represents the core of the Teaching on the Mount. Theologically, the prayer to the Father is the basis of Christian moral life. The righteousness Jesus demands is not the result of the disciple's own effort, but the fruit of the Father's grace—His response to the disciple's humble and confident prayer.

We can confirm this conclusion with a general view over the Teaching on the Mount.

---

[14] K. Stock has noted that in this prayer we find, not only the relationship with God, but — together with it — the relationship with the neighbor (6:12) and with the created things (6:11): Stock, Discorso della Montagna, 7.

[15] Dumais, Discorso, 104.

[16] About the relationship between 6:10 and 26:42 see P. Mareček, La preghiera di Gesù nel Vangelo di Matteo (TG-ST 67; Roma 2000) 94-95.

4. THE FATHER IN THE TEACHING ON THE MOUNT

In this major literary unit, in which God is seen mainly in his paternal role[17], the Father appears a few times outside 6:1-18; now we will focus on two of them which hold key places. At the end of the *exordium* Jesus says: "Let your light so shine before men, that they may see your good works, and give glory to your Father, who is in heaven" (5:16). The disciple's works are seen as signs of the Father's work; so that men seeing those works shall glorify, not the disciple, but the Father. When the disciple does what is righteous, he shows himself as son of the heavenly Father (see 5:9: "Blessed are the peacemakers, for they shall be called sons of God"). The Father is, mysteriously, at the source of the disciple's righteous acts.

In the last antithesis we read: "But I say to you: Love your enemies and pray for those who persecute you, so that you may become sons of your Father who is in heaven; for He makes the sun rise on the evil and on the good, and sends rain on the just and on the unjust" (5:44-45). The disciple is called to love his enemies on theological grounds: only in this way can the disciple become son the Father, whose loving mercy towards every kind of man is as generous as the sunlight or the rain. The love of enemy is the perfect act of righteousness; doing so the disciple imitates his Father: "You, therefore, must be perfect, as your heavenly Father is perfect" (5:48).

How is it possible that the Father may be at the very origin of the disciple's righteous acts? This is what we learn from 6:9-13. The core of the Teaching on the Mount is, as we have said, the "Our Father", a prayer. The disciple's good acts, according to which he really merits a reward (6:1), are the result of that disciple's filial communion with his Father expressed and achieved by prayer: becoming son of God, he is transformed by Him. The disciple's righteousness, which he must learn in communion with Jesus "meek and humble of heart" (11:29)[18], is then the fruit of his prayer. The righteous moral life of the disciple consists of his free response to a free gift of God[19].

---

[17] 'God": 6 times (5:8,9, 34; 6:24, 30, 33); "the Father": 17 times.

[18] L. Sánchez Navarro, "Venid a mí" (Mt 11,28-30). El discipulado, fundamento de la ética en Mateo (SThM 4; Madrid 2004) 79-120.

[19] "The prayer to the Father gives a special splendor to the ethical demands in the Sermon on the Mount. Placed in the center of the sermon, the Our Father makes fast the close bond between action and prayer. The determination to live our relationships with others and with God according to the new "righteousness" required by Jesus (5:2-48; 6:1-6), receives its intense energy from our request in prayer (6:7-13) that we be left open to God's plan and work in us, which will enable us to "give fruit" as corresponds to our nature as children (7:15-27). Given this, might we speak of a symbiosis between the deeds of man and divine grace?": Dumais, Discorso, 322.

It is not incidental that the Our Father stands at the very middle of the Teaching on the Mount since it shows the key to put it into practice, the indispensable condition to live according to Jesus' Gospel[20].

5. THE HEAVENLY FATHER IN MATTHEW'S GOSPEL

According to this Gospel the Father plays a primary role in the disciple's life. The disciple is defined as he who does the Father's will: "Anyone who does the will of my Father in heaven is my brother and sister and mother" (12:50). He must not call anyone on earth "father", "since you have only one Father—the one in heaven" (23:9); disciples, then, are characterized by their filial relationship with the heavenly Father. It is the Father who reveals them the mysteries of the Kingdom (11:25), who makes them know who Jesus really is (16:17). The Father is the main subject of Jesus' revelation (11:27); it is the Father, and not the Son, who will decide the earthly destiny of each disciple (20:23). The upright men who "will shine like the sun in the kingdom of their Father" (13:43) will hear at the Last Judgment: "Come O blessed of my Father, inherit the kingdom prepared for you from the foundation of the world" (25:34); the righteous disciple is here presented as the blessed one of Jesus' Father. The final Great Mission will consist of introducing "all nations" into the communion with the Father, the Son and the Holy Spirit (28:19).

The heavenly Father appears then as the vital atmosphere of the disciples' life; accordingly, introducing others into communion with Him through the brotherhood with Jesus is the main aim of their mission[21]. From the Teaching on the Mount we know that the relationship with the Father is at the very heart of their religious and moral life.

CONCLUSION: A "PATROCENTRIC" STRUCTURE

We have shown the profound motif of the concentric literary structure of Matthew's Teaching on the Mount. The central section, devoted to the way the disciple has to carry out his righteousness (6:1-18), is dominated by the inner relationship with the Father. It means: the disciple's righteousness is essentially related to Him, who "sees in secret". This central section is very carefully composed; at the middle stands the pericope about prayer. But this pericope contains, not only a theoretical instruction, but also a real prayer, the model (I would say *the canon*) of every disciple's prayer: the "Our Father". And what does the disciple ask for in it?

[20] "The «Father» is… the end and the key reality to understanding the Sermon on the Mount in depth": Dumais, Discorso, 393.

[21] Sánchez Navarro, "Venid a mí", 277-278.

"Hallowed be thy Name, thy Kingdom come, thy will be done" (6:9-10). That is: he asks for the righteousness Jesus demands from him. This way we understand that the "higher righteousness" is not a mere result of the disciple's own effort, but mainly a God's gift. The disciples can be righteous because in Jesus they are children of the heavenly Father who graciously grants them the means to do so; their divine filiation transforms them.

We see, then, that the concentric literary structure of the Teaching on the Mount exceeds the mere literary fact: it is motivated by a theological (that is, a real) reason. What we can call "patrocentric" literary structure is a means to express something that stands at the very core of the disciple's life: the filial relationship with the heavenly Father as the root of his righteous acts.

Petr Mareček,
Palacky University of Olomouc

IL MIRACOLO ALLE NOZZE DI CANA. L'INIZIO DEI SEGNI DI GESÙ (GV 2,1-11)

Questo episodio suscitava sempre di nuovo un impaccio. La bruschezza con la quale Gesù si rivolge alla sua madre e soprattutto la straordinaria quantità del vino, del quale Gesù porta la responsabilità ha provocato non poche intensive riflessioni. La comune pietà pratica scopre nel testo ancora per aggiunta un miracolo. Klaus Wengst nel suo commento menziona: «Una pia donna mi ha assicurato: da quell'acqua mutata da Gesù in vino non si è nessuno ubriacato». Nell'esegesi scientifica è possibile trovare addirittura anche l'atteggiamento dello scandalo. Martin Dibelius afferma nel suo libro *Die Formgeschichte des Evangeliums* che Gesù qui non porta un salvataggio in una situazione di necessità ma soccorre in un certo intoppo. Il suo aiuto non era in ogni caso necessario ma anzi sospetto e non ha niente in comune con un'etica evangelica.

Questo episodio a primo aspetto echeggia come un semplice riferimento di un miracolo, ma la misteriosa enunciazione circa «l'ora di Gesù» (Gv 2,4), l'immensa quantità di vino e la menzione finale (Gv 2,11) dell'evangelista chiaramente palesano che questo racconto racchiude in sé un pensiero più profondo. Degno di attenzione è anche il fatto che il miracolo stesso è riportato soltanto con una frase addizionale (Gv 2,9). Il testo evangelico si concentra sul messaggio «teologico», si interessa della fede dei discepoli la quale è suscitata dalla manifestazione della gloria di Gesù attraverso il suo miracolo.

1. IL GENERE LETTERARIO DEL TESTO

L'episodio di Cana è un racconto di un miracolo. Anche se il quarto vangelo attesta che Gesù ha fatto molti miracoli durante la sua missione (cf. Gv 20,30), li narra soltanto sette. Questo numero non è accidentale, poiché sette significa nell'ottica biblica (cf. Gn 2,2) il numero della pienezza e del compimento. I miracoli nel vangelo di Giovanni vengono sempre indicati come σημεῖα «segni». Essi sono collocati in modo ponderato nella narrazione dell'attività pubblica di Gesù (Gv 1,19-12,50) e messi in connessione con il crescente conflitto tra Gesù ed i Giudei che raggiunge il suo culmine in Gv 11,45-54. Per il quarto vangelo i miracoli di Gesù non sono alcuni atti potenti soprannaturali che devono suscitare una religiosa

stupefazione, ma si tratta dei «segni» della sua gloria i quali può riconoscere soltanto la fede in lui come il Figlio mandato da Padre.

Se fissiamo lo sguardo sul tipo di questi sette miracoli che sono riportati nel vangelo di Giovanni, scopriamo poche differenze rispetto ai racconti dei miracoli che si trovano nella tradizione sinottica. Tre di loro hanno un testo parallelo nei vangeli sinottici: la moltiplicazione dei pani (Gv 6,1-15; Mc 6,32-44 par.), il camminare di Gesù sulle acque (Gv 6,16-21; Mc 6,45-52 par.) e probabilmente anche la guarigione del figlio di un funzionario reale (Gv 4,46-54; Lc 7,1-10 par.). Altri tre che bensì sono propri al vangelo di Giovanni, riportano gli stessi tipi dei miracoli che riscontriamo nella tradizione sinottica: guarigione di un infermo alla piscina di Betzaetà, (Gv 5,1-15;[1] cf. Mc 2,3-12), guarigione di un cieco nato (Gv 9; cf. Mc 10,46-52 par.: guarigione di un cieco Bartimèo a Gerico) e risurrezione di Lazzaro (Gv 11; cf. Mc 5,22-24.38-42 par.: risurrezione della figlia di Giàiro; Lk 7,11-15: risurrezione del figlio della vedova di Nain). Soltanto per il miracolo del mutamento dell'acqua in vino (Gv 2,1-11) non si può trovare un esatto testo parallelo nella tradizione sinottica. Per questo motivo alcuni studiosi hanno proposto che Gv 2,1-11 fosse assai influenzato dal paganesimo ellenistico, soprattutto dall culto di Dionigi. Se l'autore del quarto vangelo comunque mostra che adopera nel suo testo i racconti tradizionali dei miracoli di Gesù, emerge poi la questione, perché avrebbe inserito nel testo i racconti estranei che non fanno parte della tradizione? Si differenzia così tanto il miracolo del mutamento dell'acqua in vino dal miracolo della moltiplicazione dei pani? Tutti e due i miracoli sono un eco delle tradizioni di Eliseo ed Elia. La moltiplicazione dei pani è anticipata in 2 Re 4,42-44 e il miracolo del mutamento dell'acqua in vino è possibile paragonare al miracolo della farina e dell'olio in 1 Re 17,7-16 ed al miracolo dell'olio in 2 Re 4,1-7.

Per quanto riguarda Gv 2,1-11 si può osservare che a differenza degli altri miracoli nel vangelo di Giovani nel nostro brano non si trova una continuazione con un dibattito e con i discorsi di Gesù (cf. per es. Gv 9). In fine bisogna tenere a mente che nel nostro testo non si tratta di una semplice riproduzione di un episodio. Il racconto di questo «Geschenkwunder» miracolo della donazione (così lo chiama Theissen) contiene le note che lo collegano col contesto globale del vangelo e che gli concedono la dimensione del senso, il quale eccede ciò che è immediatamente raccontato.

2. IL CONTESTO DEL TESTO

Il nostro brano si trova nella prima parte del vangelo (Gv 1,19-12,50) che viene generalmente intitolata come «il libro dei segni» e che presenta la rivelazione di Gesù davanti al mondo. Con il segno iniziale a Cana trova la sezione introdotta

[1] Nel racconto viene sottolineato che questo uomo era da trentotto anni malato (Gv 5,5) e che appartiene a un gran numero di infermi, ciechi, zoppi e paralitici. (Gv 5,3).

in Gv 1,19 la sua conclusione e il suo culmine. Questo viene avvisato dal dato cronologico in Gv 2,1, il quale non è soltanto collegato con la scena precedente (Gv 1,43) ma con i dati corrispondenti (Gv 1,29.35.39ss) addita ad un ciclo settimanale. La settimana che prepara la manifestazione pubblica di Gesù è caratterizzata dalla testimonianza di Giovanni Battista (Gv 1,19-34) e dalla sequela dei primi discepoli (Gv 1,35-51). Essa introduce la prima rivelazione di Gesù che si compie a Cana. I discepoli diventano a Cana i testimoni del primo miracolo che, come segno, li conduce alla fede. Il miracolo di Cana eccede non soltanto i miracolosi tratti nei precedenti incontri con Gesù ma in esso si comincia a compiere la promessa a Natanaèle «Vedrai cose maggiori di queste…» (Gv 1,50s). I discepoli hanno visto a Cana la gloria di Gesù (Gv 2,11). In linea di massima tutti i titoli con i quali i discepoli lo hanno prima riconosciuto (Gv 1,29.35.41.45.49) si riferiscono alla gloria di Gesù.

Dall'altra parte l'evento a Cana forma un'introduzione al ciclo di Cana (Gv 2,1-4,54) che palesa una struttura letteraria ed un'unità attorno al duplice tema della rivelazione di Gesù attraverso i segni e della diversa risposta di fede da parte degli uomini. La cornice di questa sezione formano i due «segni» di Cana, di cui uno in un contesto giudaico (Gv 2,1-11) e l'altro in un contesto non giudaico (Gv 4,43-54) che mettono in rilievo il tema della fede. Come esempio dell'atteggiamento della fede assidua sono presentati la madre di Gesù (Gv 2,3-5) e il funzionario reale (Gv 4,47-50). All'interno di questa cornice sono presentati i diversi stadi di fede. Viene descritto l'atteggiamento di fede riguardo a Gesù degli abitanti di Gerusalemme (Gv 2,23-25), di Nicodemo (Gv 3,1-21), di una donna di Samaria (Gv 4,4-42). Il miracolo di Cana comunque non funge nel senso stretto soltanto da introduzione al ciclo di Cana (2,1-4,54) ma segna l'inizio della rivelazione della gloria del Preesistente (Gv 1,14) nello spazio e nel tempo. Esso palesa l'essenza e la natura del Figlio di Dio la cui l'attività complessivamente definita come «fare i segni» σημεῖα ποιεῖν (Gv 12,37; 20,30s).

In sintesi si può dire che questo testo del primo «segno», mediante il quale Gesù ha rivelato la sua gloria (Gv 2,11), è anche un punto finale dell'esposizione presente. Questo miracolo è diventato una manifestazione visibile della vera esistenza dell Messia per i discepoli, i quali non lo conoscevano ancora (Gv 1,50n). Da un altra parte questo evento (Gv 2,1-11) è un punto di partenza per la seguente autorivelazione di Gesù mediante i segni (cf. Gv 12,37; 20,30s).

3. LA STRUTTURA DEL TESTO

L'evento di Cana è un testo di carattere narrativo che è ricco di significato teologico. Il racconto è formulato brevemente, in modo istruttivo. Il brano si divide in tre scene con una introduzione ambientale (Gv 2,1s) ed una conclusione teologica

(Gv 2,11). Le tre scene, in cui è articolato il testo, sono: il dialogo tra Maria e Gesù (Gv 2,3-5), il dialogo tra Gesù ed i servi (Gv 2,6-8), ed il dialogo tra il maestro di tavola e lo sposo (Gv 2,9s). Le parole di Maria rivolte ai servi agganciano la prima e la seconda scena, mentre la seconda e la terza scena sono collegate attraverso l'ordine di Gesù che i servi eseguono. Le parole del maestro di tavola (Gv 2,10) appaiono deliberatamente nel testo per poter accorgersi di un significato più profondo del raccontato.

4. SPIEGAZIONE DEL TESTO

4.1. L'introduzione ambientale del segno (2,1s)

Il primo segno di Gesù è collocato a Cana di Galilea, al luogo che è menzionato soltanto nel vangelo di Giovanni (Gv 2,1.11; 4,46; 21,2) e che si trova circa 13 km al nord da Nazaret (oggi si chiama Khirbet Qana che è diversa dal posto di pellegrinaggio Kafr Kenna 6 km NE da Nazaret). Esso avviene durante le nozze che si celebravano almeno una settimana (cf. Tb 11,18; in Tb 8,19 addirittura due settimane). Le caratteristiche principali del convito nuziale erano allegrezza e letizia. Come ad ogni lieta celebrazione anche alle nozze apparteneva il vino «che rallegra il cuore dell'uomo», come lo conferma Sal 104,15. Siccome Gesù era originario di Nazaret (cf. Gv 1,46) si può ritenere una relazione famigliare come motivo dell'invito a questa celebrazione (cf. Gv 2,12). Nel racconto non viene affatto detto chi festeggia le nozze. Il primo personaggio introdotto nel racconto è la madre di Gesù (Gv 1,1b). Questa scelta della persona addita al suo ruolo nell'episodio. Il fatto che essa è la prima persona menzionata nel racconto, persino prima di Gesù, è un segno che tutto ciò che lei dice e fa è cruciale nell'episodio.

A differenza dei sinottici, l'autore del vangelo ha un proprio stile nel presentarci Maria. Egli non la chiama mai con il proprio nome, ma con l'appellativo «madre di Gesù» (Gv 2,1.3.5.12; 6,42; 19,25bis.26bis.27) oppure «donna» (Gv 2,4) perché a lui interessa mettere in risalto non tanto la sua individualità, quanto il ruolo che le compete. La figura di Maria in tutto il quarto vangelo è presente solo in due momenti: a Cana, quando Gesù dà inizio alla sua prima manifestazione con il segno che porta i discepoli al credere, e presso la croce, quando il Figlio, nel momento conclusivo della sua missione, la consegna come madre al discepolo amato (Gv 19,25-27). L'evangelista in tal modo non soltanto mette in rilievo il costante legame di Maria con Gesù ma inoltre palesa che a questi incontri di Maria con Gesù partecipano sempre anche i discepoli.

4.2. Il dialogo tra Maria e Gesù (2,3-5)

La prima scena comincia con l'azione iniziata dalla madre di Gesù. Maria volge l'attenzione di Gesù verso il fatto che il narratore ha già menzionato: non c'è il vino (Gv 2,3). Ai festeggianti delle nozze a Cana manca il vino che è necessario per poter continuare la festa. I festeggiamenti nuziali senza vino devono essere terminati. La madre di Gesù è stata il primo personaggio menzionato nel racconto ed essa dà il primo impulso al miracolo successivo. Ciò che Maria dice a Gesù è una comunicazione della situazione di necessità «non hanno più vino». Essa intercede in maniera riservata. Essa non vuole in ogni caso costringere Gesù. Anche Marta e Maria, sorelle di Lazzaro, rivolgono una comunicazione simile a Gesù: «Signore, il tuo amico è malato» (Gv 11,3). Anche esse lasciano a Gesù di scegliere come intervenire e hanno piena fiducia in lui. In tutt'e e due i casi Gesù non accoglie subito la richiesta, ma la esaudisce in seguito.

Gesù, alle parole che la sua madre gli rivolge, risponde con una frase quanto mai enigmatica: «Che cosa c'è tra me e te, o donna»? (Gv 2,4). La frase, che è stata assai discussa nel passato, oggi può essere compresa in maniera adeguata. Infatti, nel linguaggio biblico l'espressione può essere utilizzata in due modi. Può significare sia un deciso rifiuto di un rapporto tra persone e una profonda ostilità e opposizione riguardo un problema (cf. Mc 1,24; 5,7; Mt 8,29), sia il nascere di una divergenza di vedute o di pensiero e una mancanza di comunione tra due (cf. Gdc 11,12; 1 Re 17,18; 1 Cr 35,21; Os 4,17; 14,9). Nel nostro caso la risposta di Gesù a Maria va intesa nel secondo senso. Gesù vuole fare capire con la sua risposta che si sente legato innanzitutto alla volontà del Padre (cf. Lc 2,49). È il Padre che stabilisce l'ora del compimento e della glorificazione di Gesù (cf. Gv 13,1; 17,1). Egli determina l'interna attività di Gesù (cf. Gv 5,17.19.30; 10,18; 14,31; 19,28.30). L'«ora di Gesù» non è soltanto il momento in cui Gesù sta per compiere il suo primo miracolo, ma racchiude tutta la sua vita terrena vissuta in conformità alla volontà del Padre, che comincia qui a Cana e raggiunge la sua pienezza sulla croce, punto-vertice della rivelazione messianica di Gesù al mondo e preludio del suo ritorno al Padre (cf. Gv 7,30; 8,20; 13,1; 17,1; 19,27).

L'allocuzione «donna» che appare anche nel secondo testo del vangelo di Giovanni, dove Gesù si rivolge alla sua madre (Gv 19,26), non esprime un rifiuto oppure una riduzione del rapporto «madre-figlio», poiché Maria è nominata tre volte in questa pericope come «madre di Gesù» (Gv 2,1.3.5). Non si tratta di un'allocuzione irrispettosa, comunque nel mondo semitico è insolita. Nonostante tutto nella risposta di Gesù alla sua madre non è possibile non sentire una certa riservatezza. Le parole di Gesù, in concreto, sono un invito ad entrare nel disegno di Dio, anche se ancora non chiaro.

Maria non intende la risposta di Gesù come un rifiuto, come palesa l'istruzione rivolta ai servi: «Fate tutto quello che vi dirà» (Gv 2,5). Essa risponde all'invito di Gesù e con fiducia entra nel piano della disponibilità al progetto di Dio (cf. Lc 1,38). Gesù stesso sempre ribadisce l'importanza di questo comportamento: «Ascoltare e mettere in pratica la parola di Dio» (Lc 8,21; 11,25). Maria esige lo stesso dai servi. Essi devono ascoltare la parola di Gesù e comportarsi di conseguenza. Maria è la prima persona nella narrazione che mostra che la risposta appropriata alla presenza di Gesù è l'affidamento alla sua parola. Addirittura malgrado l'apparente reiezione e rimprovero essa si fida senza riserve nell'efficacia della parola di Gesù. Come Maria stessa si reca da Gesù, così guida a lui gli uomini.

4.3. Il dialogo tra Gesù ed i servi (2,6-8)

Dopo il dialogo tra Maria e Gesù, l'evangelista presenta il dialogo tra Gesù e i servi (Gv 2,6-8). L'annotazione descrittiva, con la quale si avvia questo dialogo, serve ad ambientare il segno che viene descritto subito dopo. La descrizione delle giare per l'acqua, necessaria alla purificazione dei giudei, è minuziosa. Le giare sono sei, di pietra, ed ognuna poteva contenere da ottanta a cento venti litri per la purificazione (cf. Mc 7,3s; Lv 11,16). La parola di Gesù (di riempire d'acqua le giare) avvia il miracolo. La grande ed insolita capacità dei recipienti e l'enorme quantità d'acqua che i servi vi versano, descritta dall'espressione «le riempirono fino all'orlo» (Gv 2,7), mette in rilievo la grandezza del miracolo e la ricchezza del dono. E di questa ricchezza sono testimoni i servitori, che eseguono la volontà di Gesù, attingendo l'acqua dalle giare e portandola al maestro di tavola, responsabile della riuscita delle nozze, perché per primo assaporava cibi e bevande (Gv 2,8). L'istruzione della madre di Gesù ai servi «fate quello che vi dirà», è portata alla perfezione. Essi reagiscono agli ordini di Gesù con l'obbedienza, senza alcuna reticenza.

4.4. Il dialogo tra il maestro di tavola e lo sposo (2,9-10)

La terza scena di Cana si apre con la constatazione del miracolo ormai avvenuto. Il vangelo non fa menzione del «come» e del «quando» si sia svolto. Il miracolo avviene interamente di nascosto. Una volta che l'acqua è tolta dalle giare e che il maestro di tavola ne assaggia il gusto, essa è già vino. Nessuno dei festeggianti delle nozze si accorge dell'avvenuto miracolo. Nessuno ringrazia il donatore. Egli stesso silenziosamente va scomparendo dalla scena. Nella narrazione viene messo in rilievo da una parte il responsabile della festa che ignora del tutto la provenienza del «buon vino» e quindi l'intervento di Gesù e, d'altra parte, i servitori che co-

noscono bene il fatto. L'evangelista, sottolineando questa diversità di conoscenza, invita il suo lettore a penetrare nell'intelligenza del «segno».

Le parole del maestro di tavola sull'eccellente qualità del vino rivolte allo sposo (Gv 2,10) chiudono il racconto e lo avvolgono in un alone di mistero. La regola sul vino, citata dal maestro di tavola, contraddice alla prassi vino citata dal maestro di tavola, contraddice alla prassi oggi come allora. Si può capire soltanto nel senso scherzoso. Essa conferma la preziosità del dono.

Il vino di Gesù è misterioso nella sua origine. Simboleggia il mistero della sua persona e della sua opera rivelatrice, i beni promessi per l'era messianica, accompagnati da un clima di gioia e di abbondanza. L'origine del dono come l'origine del donatore rimane celato (cf. Gv 4,11; 19,9). Nel quarto vangelo viene più volte ripreso questo motivo, cioè l'origine misteriosa di Gesù, senza darne una sufficiente spiegazione (Gv 3,8; 4,10; 6,41; 7,27s.41.52; 9,29-39). Nella narrazione del quarto vangelo, il lettore, seguendo con attenzione il cammino di Gesù, viene gradatamente introdotto alla conoscenza del mistero della persona di Gesù (cf. Gv 8,22s.28; 14,20; 16,28; 20,17).

4.5. Conclusione teologica (2,11)

Il versetto conclusivo dell'episodio di Cana presenta in breve l'interpretazione che l'evangelista offre del fatto. L'azione di Gesù che salva i festeggiamenti nuziali col dono del vino in abbondanza viene apprezzata dall'autore del vangelo come il «segno». Esso è espressamente caratterizzato come il «primo». Il segno non racchiude il senso in se stesso, ma ha la funzione d'additare a qualcos'altro. Gesù non compie i segni per se stessi, ma attraverso di essi rende manifesta la sua maestà (cf. Gv 1,14). Questo segno a Cana è indicato come il «primo», poiché Gesù con questo miracolo dona inizio al suo ministero, segna l'inizio della sua rivelazione ai discepoli (Gv 15,27) e, di conseguenza, il punto di partenza della fede cristiana. Si tratta dell'«archetipo», perché esso contiene in nucleo gli altri segni che vengono raccontati nel vangelo e che mirano a manifestare la gloria di Gesù ed a suscitare la fede in lui come Messia (Gv 2,11; 4,54; 12,37; 20,30). I vari segni, nel loro insieme, costituiscono una rivelazione progressiva della salvezza portata da Cristo, che inizia a Cana e si prolunga nell'intera narrazione del quarto vangelo. L'episodio di Cana, dunque, diventa un modello di tutta la vita di Gesù, che si conclude sulla croce. I singoli miracoli rimandano a una realtà più profonda: rivelano la «gloria» di Gesù in cui abita il Padre. La gloria di Gesù, infatti, è quella che l'Unigenito aveva presso il Padre (Gv 1,14) prima della fondazione del mondo. Essa racchiude tutto il segreto dell'essere di Gesù, una qualità divina propria del Messia, che Gesù rivela con la sua vita ed i suoi segni.

La fede è l'accesso alla vita e il fine dell'opera di Gesù. Tale fine viene raggiunto nei discepoli, senza dubbio in base al segno di Gesù, a cui ha dato l'avvio la sua madre. In questo versetto, per la prima volta l'evangelista parla della fede del gruppo dei discepoli attorno a Gesù. Non si può parlare di una fede piena e completa, poiché durante l'ultima cena i discepoli sono ancora lenti nel capire (Gv 14,5.8; 16,12.17s.25.29ss). Nonostante tutto a Cana la fede dei discepoli ha provato un impulso essenziale mediante il segno di Gesù, come risulta palese dalla formulazione: «e i suoi discepoli credettero in lui» (Gv 2,11). Questa fede dei discepoli deve fare luce ai lettori del vangelo.

OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

Il suo primo segno Gesù lo compie durante una festa e per il beneficio di essa. Gesù salva la festa e la gioia dei festeggianti. Per mezzo del dono del vino Gesù dimostra di essere venuto a portare la gioia. Quest'azione di Gesù viene apprezzata come il primo segno. Esso si orienta alla vita e gioia. In questo modo è inserito alla vertice di una serie di gesti dello stesso tipo. Dopo questo episodio nel vangelo di Giovanni vengono presentati altri sei segni che palesano la varietà dell'azione benefica di Gesù. In ogni caso Gesù si presenta come il mediatore e donatore della pienezza di vita e di gioia. Infatti in questo consiste il nucleo della sua missione, come lo lui stesso conferma: «io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza» (Gv 10,10; cf. 20,31). Gesù poi nella sua preghiera al Padre chiede per i suoi discepoli che abbiano in se stessi la pienezza della sua gioia (Gv 17,13; cf. 15,11; 16,20-24).

Il vangelo di Matteo presenta l'inizio della missione di Gesù con il discorso della montagna che si apre con le beatitudini (Mt 5,3-10). Il quarto vangelo pone come l'esordio della sua missione l'evento di Cana sul dono del vino eccellente. Tutti e due gli evangelisti dall'inizio del loro racconto evangelico cercano di sottolineare che Gesù porta agli uomini la pienezza di vita e di gioia. Questo è il contenuto della sua missione, questo è il suo obiettivo.

Jorge Humberto Morales Ríos
Pontifical University Antonianum, Rome

LO SPIRITO SANTO E LA CONOSCENZA DEL MISTERO DI GESÙ: ALCUNE RIFLESSIONI ATTORNO A MC 12,35-37

Luogo comune negli studi su Mc 12,35-37 è l'affermazione sull'attività ispiratrice dello Spirito Santo in Davide[1]. Poiché questi era «profeta ispirato», le parole del Salmo 110,1 «le ha pronunciate sotto l'ispirazione divina»[2]. Viene così sottolineata non soltanto l'autorità dell'autore ma anche la verità del testo che proviene da tale legame con lo Spirito[3]. Lo scopo non è quello di trattenermi in un nuovo studio esegetico di questa difficile pericope; mi soffermo, invece, in un punto a mio avviso più trascurato, cioè sul rapporto esistente tra lo Spirito Santo ed il contenuto del discorso stesso. Detto tramite una domanda: è importante lo Spirito Santo per la conoscenza del mistero di Gesù?

Considero tre aspetti: i discorsi nel discorso (1); la conoscenza trasmessa «nello Spirito Santo» (2); Spirito Santo e conoscenza (3). I primi due riguardano più da vicino il testo; il terzo, allarga il tema nel contesto.

1. I DISCORSI NEL DISCORSO

(1) Il testo:

35 Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς ἔλεγεν διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ, Πῶς λέγουσιν οἱ γραμματεῖς ὅτι ὁ Χριστὸς υἱὸς Δαυίδ ἐστιν; 36 αὐτὸς Δαυὶδ εἶπεν ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ, Εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου, Κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποκάτω τῶν ποδῶν σου. 37 αὐτὸς Δαυὶδ λέγει αὐτὸν κύριον, καὶ πόθεν αὐτοῦ ἐστιν υἱός; καὶ [ὁ] πολὺς ὄχλος ἤκουεν αὐτοῦ ἡδέως.

---

[1] Cf. p.e. W. Eckey, *Das Markusevangelium: Orientierung am Weg Jesu; Ein Kommentar*, Neukirchen-Vluyn 1998, 320; J.P. Heil, *The Gospel of Mark as a Model for Action: A Reader-Response Commentary*, New York – Mahwah 1992, 249; B. Witherington III, *The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids – Cambridge 2001, 332.

[2] Così S. Légasse, *L'Évangile de Marc*, I-II (LeDiv.C 5), Paris 1997, 759.

[3] Questa verità viene, perciò, qualificata come «veritá divina» (cf. K. Stock, *Marco: Commento contestuale al secondo Vangelo* (BiP 47), Roma 2003), 256.

(2) *La basilare osservazione del testo*: pochi sono in Mc i testi che si assomigliano a 12,35-37 dal punto di vista della composizione; come nel testo appena citato, in 1,2-3; 12,1-12 si trovano diversi discorsi all'interno del discorso portante[4].

Il discorso più inglobante (vv. 35b-37a) è quello che il «narratore estradiegetico»[5] attribuisce a Gesù e che viene caratterizzato come attività di insegnamento nel tempio (v. 35a; cf. 14,49). Gesù, a sua volta, diventa «narratore intradiegetico» portando due discorsi (il primo, degli Scribi; il secondo, di Davide) messi sullo stesso livello ma con degli elementi di valore opposto. Il confronto tra le introduzioni narrative ai singoli discorsi offre una differenza importante: soltanto il secondo discorso è un dire ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ. Alla semplice formulazione espressa dagli Scribi (solo una frase nominale), segue quella più lunga ed articolata di Davide.

Appartiene a Davide presentare, nel livello più interno del discorso, le parole di Dio. Sebbene non siano le parole divine a fornire l'elemento chiave del discorso di Davide (τῷ κυρίῳ μου), esse, tuttavia, compiono una funzione essenziale sia nei riguardi della qualifica della Signoria dell'interlocutore divino sia di fronte all'ombra che copre l'affermazione scribale.

Il v. 37a ha una duplice funzione in quanto, da una parte, ritorna al secondo livello del discorso e, dall'altra, costituisce la ripresa degli elementi decisivi dei vv. 35 e 36. Alla luce, quindi, del v. 37a, il discorso di Davide fa in modo che non regga più quello degli Scribi.

(3) *Alcuni elementi da sottolineare*: è utile evidenziare alcuni aspetti sui quali si fonda la riflessione sul tema proposto:

- Il problema sollevato da Gesù non è la figura del Messia in se stessa ma quello della sua figliolanza. Le sue domande tanto nel v. 35b (Πῶς λέγουσιν οἱ γραμματεῖς ὅτι *ὁ Χριστὸς υἱὸς Δαυίδ ἐστιν*;) quanto nel v. 37a (αὐτὸς Δαυὶδ λέγει αὐτὸν κύριον, *καὶ πόθεν αὐτοῦ ἐστιν υἱός;*) non lasciano dei dubbi. Richiama l'attenzione il fatto che rimane una domanda aperta che richiede certamente una risposta. Che Gesù non l'abbia espresso, significa forse l'assenza delle chiavi fornite da lui stesso perché l'ascoltatore ed il lettore arrivino ad essa? Ritengo che le parole del Sal 110,1 compiono tale funzione.
- Sebbene il Sal 110,1 sia sorto in un contesto diverso da quello del racconto di Mc e offra degli elementi fondamentali per l'interpretazione, è ugualmente vero che il suo uso in Mc 12,36 lo costituisce parte integrante della narrativa di Mc. Quanto afferma tale versetto del Salmo è in funzione del nuovo contesto e in tale chiave dovrebbe essere interpretato.

[4] La brevità richiesta mi impedisce di entrare nei particolare dei primi due testi citati; è sufficiente osservare le diverse connessioni esistenti tra i tre testi.

[5] Per la terminologia, cf. J.L. Ska, *«Our Fathers Have Told Us». Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (SubBi 13), Roma 1990, 47, con bibliografia.

• È fuori discussione l'importanza concessa a Davide, non perché il suo nome venga citato in ogni versetto ma perché è coinvolto nei livelli due e tre del discorso totale. Questo significa che egli è presente sia nel discorso degli Scribi in quanto padre del Messia (livello tre), sia in quello da lui stesso pronunciato, in cui riconosce la sua sottomissione alla Signoria del interlocutore divino (livello tre), sia nella sintesi formulata dallo stesso Gesù nel v. 37a (livello due) che mette a confronto i suddetti discorsi.

• Infine, c'è il problema delle identificazioni. Prendiamo un caso: in nessun momento Gesù fa l'equazione tra lui stesso ed il Messia; sembra piuttosto una discussione dottrinale[6] attorno ad una terza persona. Bisogna riflettere su tale assenza e considerare sotto quali condizioni si arriva all'identificazione con Gesù.

2. LA CONOSCENZA TRASMESSA «NELLO SPIRITO SANTO»

Perché le parole di Davide «nello Spirito Santo» permettono a Gesù di dare la svolta al discorso degli Scribi, è necessario determinare in esse l'elemento centrale e gli aspetti che lo spiegano, per poter così capire la loro portata e la loro funzione. Considero il rapporto privilegiato tra Davide e lo Spirito Santo (2.1) e gli aspetti essenziali trasmessi (2.2).

2.1. Rapporto privilegiato tra Davide e lo Spirito Santo

È noto sin dall'AT il legame di Davide con lo Spirito: la sua regalità si svolse nell'ambito dello Spirito: «lo Spirito del Signore si posò su Davide da quel giorno in poi» (1Sam 16,13). Vicino alla morte, Davide dichiarò: «Lo spirito del Signore parla in me (דִּבֶּר־בִּי / ἐλάλησεν ἐν ἐμοί), la sua parola è sulla mia bocca» (2Sam 23,2). In questa linea si collocano le affermazione del NT nel libro degli Atti (1,16: προεῖπεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον διὰ στόματος Δαυίδ; 4,25: διὰ πνεύματος ἁγίου στόματος).

Sono da valutare, comunque, due sfumature presenti in Mc 12,36: (a) come nei passi paralleli (Mt 22,43; Lc 20,42), è Davide il soggetto grammaticale del parlare, non così in 1Sam 16,13; 2Sam 23,2; At 1,16 e 4,25, dove il soggetto è lo Spirito; (b): sebbene ἐν + dativo può indicare mezzo o strumento[7], il fatto che Davide sia

[6] Stock, *Commento*, 256: «La domanda di Gesù non è connessa in primo luogo con la propria persona. È una domanda dottrinale, concernente la retta comprensione del Cristo; […].»; cf. più avanti la n.23.

[7] Cf. BDAG, ἐν, 5; N. Turner, *Syntax*, Edinburgh 1963, 252; ecc. Questo tipo d'interpretazione favorisce il modello strumentale dell'ispirazione (cf. M.R. Mansfield, *«Spirit and Gospel» in Mark*, Peabody 1987, 104; ecc.).

il soggetto suggerisce un'altra interpretazione. Rimane la verità dell'influsso dello Spirito in Davide, ma si sottolinea che il suo parlare si pone nell'ambito «spirituale» nel senso più intenso possibile (soltanto Mc 12,36; Mt 22,43), cioè in quello di un rapporto personale intenso con lo Spirito Santo[8].

L'esperienza spirituale viene caratterizzata da Mc 12,36 come la partecipazione di Davide per mezzo dell'ascolto a quanto Dio dice al suo interlocutore[9]. Davide, infatti, è nella capacità di ripetere quanto Dio ha detto. Quello che rende conosciuto è soltanto la parola pronunciata da Dio e questa con un contenuto preciso[10]. Tale comunicazione e, perciò, quanto essa contiene, accade «nello Spirito Santo».

2.2. Gli aspetti essenziali trasmessi

Come già indicato, il discorso di Davide «nello Spirito Santo» è composto da un'introduzione al discorso di Dio e poi dal suo contenuto. Quale però è il rapporto tra queste due parti?

(1) *L'introduzione*: l'elemento chiave del discorso che Gesù attribuisce a Davide si trova nell'introduzione (ὁ κύριος μου) e non nelle parole stesse di Dio. Lo conferma la protasi del v. 37 (αὐτὸς Δαυὶδ λέγει αὐτὸν κύριον …)[11]. Tale signoria è in riferimento agli uomini ma anche a Dio. L'interlocutore non è al di sopra di Dio ma è a Lui sottomesso (w. 36: Εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου, Κάθου… ἕως ἂν θῶ …) e dal rapporto con Lui si definisce il suo carattere di Signore, così da potersi affermare che viene da Dio il suo essere Signore[12]; proprio questa vicinanza a Dio e unità con Lui fa che si trovi al di sopra degli uomini e più precisamente al di sopra di una linea genealogica come quella indicata dagli Scribi nel v. 35. Così l'aspetto essenziale che Davide trasmette «nello Spirito Santo» è che l'interlocutore divino possiede la condizione di «Signore».

---

[8] Per questo senso, cf. p.e. BDAG, ἐν, 4.a.c; Turner, *Syntax*, 262-263.

[9] F. Neugebauer, «Die Davidssohnfrage (Mark XII,35-37 parr.) und der Menschensohn», *NTS* 21 (1974-1975) 81-108, 89: «Er hört, wie und was der Herr zu seinem Herrn spricht».

[10] Quanto Davide comunica ha il valore di «Offenbarungshorizont» (Neugebauer, «Davidssohnfrage», 89).

[11] Per Légasse, *Marc*, II, 760, n.20, p.e.s., si tratta di un periodo condizionale.

[12] Non si afferma qui che diventa Signore per mezzo dell'esaltazione, ma che questa esprime cos'è la sua Signoria. Come lo suggeriscono le parole di Mc 1,2 e lo considerano J. Dupont, «"Assis à la droite de Dieu." L'interprétation du psaume 110 dans le Nouveau Testament», en É. Dhans (ed.), *Resurrexit. Acte du Symposium International sur la Résurrection de Jésus (Rome 1970)*, Città del Vaticano 1974, 340-422, 411 e D.H. Lührmann, *Das Markusevangelium* (HNT 3), Tübingen 1987, 209, lo era già da prima, (cioè da sempre; per il tema della preesistenza in 12,36, cf. J. Schreiber, *Die Markuspassion: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (BZNW 68), Berlin – New York 1993, 240.251.258; D. Trakatellis, *Authority and Passion: Christological Aspects of the Gospel According to Mark,* Brookline 1987, 81-82).

(2) *Natura ed esercizio della signoria dell'interlocutore divino*: la rivelazione di questi aspetti è la funzione di primo ordine delle parole di Dio.

(2a) La posizione che il destinatario deve occupare –κάθου– non è indifferente perché spiega la sua signoria: per l'iniziativa divina costui viene messo nella vicinanza di Dio, precisata questa come ἐκ δεξιῶν μου. Il suo essere Signore gli viene da Dio-Signore e dal rapporto unico stabilito con Lui[13] in nessun modo paragonabile a quello di Dio con altre persone.

Si può ancora penetrare nel senso della prima riga del discorso di Dio: Chi è questo personaggio che già si conosce come il Signore di Davide e che soltanto al v. 37a viene identificato con il Messia? Mi sembra che il rapporto tra testo e contesto permetta di rispondere subito: è il Figlio di Dio. Infatti, dalle quattro volte che in Mc si sente la voce di Dio (1,2[3].11; 9,7; 12,36; [e con il linguaggio della parabola, 12,36 è la quinta volta]), in 1,2[3].11 e 12,36 Dio adopera il pronome di seconda persona singolare (σύ – σου – σοί) in riferimento al personaggio che in 1,3 e 12,36 viene chiamato κύριος e in 1,11 viene identificato con Gesù, Figlio di Dio. La conferma della risposta viene da 14,61-62, testo in cui si sente l'influsso del Sal 110,1: colui che vedranno ἐκ δεξιῶν *καθήμενον* τῆς δυνάμεως (v. 62) è lo stesso –cioè Gesù– che ha appena risposto ἐγώ εἰμι alla domanda σὺ εἶ ὁ Χριστὸς *ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ*; (v. 61; cf. 8,38)[14].

In sintesi, il rapporto che c'è tra i due Signori è quello che esiste tra Padre e Figlio[15]. Così la partecipazione del Messia nella realtà divina raggiunge il suo livello più profondo nell'ambito dei rapporti familiari. Questo spiega perché Davide l'ha chiamato «mio Signore» e perché funziona da chiave interpretativa per i versetti che li servono da cornice.

(2b) Viene affermata nel discorso degli Scribi la *natura regale* del Messia in virtù del carattere regale del suo padre, Davide. Tale aspetto non si perde nel v. 36, infatti,

[13] Con G. Biguzzi, *«Io distruggerò questo tempio»: Il tempio e il giudaismo nel vangelo di Marco*, Roma 1987, 77, crediamo che «II Messia è "Signore" *sic et simpliciter*, non limitatamente a Davide.» (anche J.D.G. Dunn, «Was Christianity a Monotheistic Faith from the Beginning?», in *The Christ and the Spirit*. I: *Christology*, Grand Rapids 1998, 315-344, 337; M. Gourgues, *À la droite de Dieu: Résurrection de Jésus et actualisation du Psaume 110:1 dans le Nouveau Testament* [EtB], Paris 1978, 136); ecc. La posizione spiega la Signoria (cf. R. Pesch, *Das Markusevangelium*, I-II [HThK 2], Freiburg – Basel – Wien 1977-1980³, II: 253-254). Diverso in R.T. France, *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text* (NIC), Grand Rapids – Cambridge 2002, 488.

[14] Cf. posizione simile in M. Hengel, «"Setze dich zu meiner Rechten!" Die Intronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1», in M. Philonenko (ed.), *Le Trône de Dieu* (WUNT 69), Tübingen 1993, 108-194, 161-164.

[15] T. Söding, «War Jesus wirklich Gottes Sohn? Die neue Debatte um Jesus und die Christologie», *ZNT* 8 (2001) 2-13, 12: «Das Stichwort "Gottessohn" fällt nicht, steht aber unausgesprochen im Raum»; también J.A. Brooks, *Mark* (NAC 23), Nashville 1991, 201; K. Huber, *Jesus in Auseinandersetzung: Exegetische Untersuchungen zu den sogenannten Jerusalemer Streitgesprächen des Markusevangeliums im Blick auf ihre christologischen Implikationen* (FzB 75), Würzburg 1995, 420.422-423.

la posizione che occupa il Signore di Davide alla destra di Dio fa supporre la partecipazione al trono regale di Dio[16], perché la regalità appartiene a Dio. Se ambedue le linee regali (v. 35: Davide – Figlio di Davide; v. 36: Dio – Signore di Davide) hanno da vedere con i rapporti padre-figlio, si afferma, dunque, la natura filiale-regale della figura in questione nei vv. 35 e 36 e si prepara la risposta alla domanda del v. 37a.

Infine, altri due aspetti che caratterizzano il Signore di Davide vengono proprio dal rapporto unico ed stretto che c'è con Dio: partecipa della *gloria* divina, aspetto che sarà visibile nel suo ritorno finale (cf. 8,38; 12,26); possiede la *potenza*, ugualmente percepibile nella sua Parusia, perché siede alla destra «della Potenza» (cf. 12,26; 14,62).

(2c) L'unità basilare tra Dio e il suo interlocutore, affermata nella prima parte del discorso divino, continua nella frase temporale della seconda parte[17]. Pur essendo vero che in tutto il discorso l'iniziativa appartiene a Dio, soltanto nella frase subordinata Dio si attribuisce un'azione particolare. Con essa Dio manifesta che è totalmente dalla parte del Signore di Davide; costituisce nel contempo promessa per lui e minaccia per i suoi nemici. Con tale azione, Dio risolve a favore dell'interlocutore il conflitto coi nemici e mette la base dell'esercizio della sua signoria su di loro.

In breve: le diverse caratteristiche che emergono dal rapporto tra Dio e colui che siede alla sua destra indicano la qualità della Signoria del Signore di Davide: la regalità, la gloria e la potenza, partecipate da Dio nel contesto unico del rapporto familiare.

3. SPIRITO SANTO E CONOSCENZA

Nel percorso suggerito da Mc 12,35-37 per arrivare alla piena conoscenza di Gesù, lo Spirito Santo occupa un posto essenziale. Tramite la risposta alla domanda delle diverse identificazioni che restano aperte nel nostro testo (3.1) e la considerazione di quello che viene conosciuto «nello Spirito Santo» (3.2), si vedrà meglio il tenore di questa constatazione.

3.1. Lo Spirito Santo e le diverse identificazioni in Mc 12,35-37

Il narratore «estradiegetico» ha indicato che le parole di Gesù hanno il carattere di insegnamento (v. 35a); dall'altra parte, Gesù ha lasciato aperte le sue domande

[16] La comunità di Trono (cf. G. Rossé, *Atti degli Apostoli: Commento esegetico e teologico*, Roma 1998, 153; G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, I-II (HThK 5), Freiburg – Basel – Wien 1980-1982, I: 274, n.104) espressa «*die unmittelbarste Form der Gottesgemeinschaft*, *die für einen Juden aufgrund eines alttestamentlichen Textes vorstellbar war*» (Hengel, «"Setze"», 132; cf. 187).

[17] Si scopre una figura retorica chiastica tra Dio e l'interlocutore: σύ (soggetto di κάθου); μου; ἐγώ (soggetto di θῶ); σου (2x).

(vv. 35b.37a). Sembra necessario, dunque, rispondere alle sue domande per cogliere l'essenziale della sua attività didattica. La risposta che scaturisce e verso la quale tendono gli altri elementi del testo si esprime, come abbiamo già visto, in chiave di figliolanza: la genealogia umana non determina la provenienza del Messia; questi è il Figlio di Dio. Accanto a questa linea centrale, mi sembra, restano aperte alcune identificazioni all'interno del testo, alle quali si deve rispondere per entrare nell'ampiezza del suo insegnamento. In tutti e due gli aspetti –la linea centrale di Figliolanza divina e le altre identificazioni– le parole dette da Davide «nello Spirito Santo» sono sempre quelle decisive.

(1) *L'identificazione del Messia con il Signore*: il confronto del discorso degli Scribi con quello di Davide fa emergere una domanda: qual'è il rapporto tra il Messia (v. 35) ed il Signore di Davide (v. 36)? La domanda non è scontata, perché senza la presenza del v. 37a potrebbe crearsi l'impressione di trattarsi di due figure diverse[18]. Gesù è l'autore della connessione: l'αὐτόν del v. 37a (= ὁ χριστός del v. 35b) è il κύριος del v. 37a (= ὁ κύριος μου del v. 36). Gesù dà dunque un'interpretazione messianica del Sal 110,1[19]. Perché l'argomento decisivo secondo la domanda finale di Gesù è la condizione di «Signore» per il Messia, l'unica risposta valida viene dal rapporto di questo Messia-Signore con Dio-Signore. Verità che viene, appunto, comunicata e conosciuta «nello Spirito Santo».

(2) *Chi è il padre del Messia*: indipendentemente dalle sfumature di πῶς e πόθεν, due fatti si possono affermare: da una parte, la posizione dottrinale degli Scribi richiede attenta discussione, perché problematica per Gesù[20]; dall'altra, chiama l'attenzione che quanto segue nel ragionamento di Gesù tramite il discorso di Davide (v. 36) non risponda in termini di figliolanza ma di Signoria. Sebbene la condizione di Signore del Figlio di Davide sia l'aspetto decisivo nell'argomento (v. 37a), il contenuto di tale Signoria espresso dal rapporto tra i due Signori induce a pensare che essa punti ad un'altra verità più profonda ancora. Infatti, l'enfasi che riceve αὐτοῦ nella domanda finale e la messa in questione di tale pronome per mezzo di πόθεν[21], suggeriscono che non è Figlio «di Davide» (senso primario di

[18] Infatti non è garantito che il Sal 110 sia stato nella sua origine messianico, ma soltanto regale. Cf. B.C. Davis, «Is Psalm 110 a Messianic Psalm?», *BS* 157 (2000) 160-173, 173; H. Ringgren, *The Messiah in the Old Testament* (SBT 18), London 1956, 13.

[19] Così, per esempio, per Witherington III, *Mark*, 332, n.138.

[20] Qualche voce in senso contrario si sente. Ad esempio R. Feneberg, *Der Jude Jesus und die Heiden: Biographie und Theologie Jesu im Markusevangelium* (HerBSt 24), Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York 2000, 286, afferma, pur riconoscendo subito la superiorità su Davide: «In der ersten Aussage bestätigt Jesus, dass er als Messias der Sohn Davids ist».

[21] Q. Quesnell, *The Mind of Mark: Interpretation and Method through the Exegesis of Mk 6,52* (AnBib 38), Rome 1969, 165-168, l'ha studiato nei LXX (cf. Is 41,24; Jr 15,18; Nah 3,7; Sir 27,27; Sal 120,1; Job 28,12.20; Jdt 12,3). Compare in Mc 6,2; 8,4; 12,37. Nelle due prime citazioni di Mc, πόθεν richiede come risposta la provenienza divina. Il più probabile «background» di Mc 8,4 è Nm

αὐτοῦ e contenuto del discorso degli Scribi) ma di un'altro (senso velato di αὐτοῦ), cioè, il Messia-Signore è il Figlio «di Dio»[22]. Questa verità viene desunta dalle parole che Davide pronuncia «nello Spirito Santo».

(3) *L'identificazione del Messia, Signore e Figlio di Dio con Gesù*: le precedenti identificazioni, interne al ragionamento di 12,35-37, richiedono un'ulteriore identificazione, cioè che l'insegnamento in terza persona si riferisce alla propria identità di Gesù[23]. Si trova qui un'aspetto fondamentale al quale devono arrivare gli ascoltatori e gli avversari di Gesù, specie gli Scribi. Poiché non è difficile trovare dei testi marciani che risolvono subito tale identificazione[24], mi sembra opportuno domandarci come si arriva ad essa e quale posto occupa lo Spirito Santo in tale percorso.

3.2. Conoscenza «essenziale» di Gesù «nello Spirito Santo»

Gli elementi della pericope concorrono alla risposta della domanda guida di Mc: chi è Gesù?[25] In questo senso, Mc 12,35-37 è uno scalino, importante ma non esauriente, nel cammino della conoscenza di Gesù. Tre punti rendono evidente l'unico aspetto essenziale della risposta a una domanda così importante: la messianicità di Gesù è una risposta giusta ma non sufficiente (1); il rapporto tra identità di Gesù ed Spirito Santo (2); il ruolo dello Spirito nella conoscenza del mistero del Regno (3).

11,13-18: alla domanda di Mosè con πόθεν (v. 13), Dio stesso risponde: δώσει κύριος ὑμῖν κρέα φαγεῖν καὶ φάγεσθε κρέα (v. 18) (Quesnell, *Mind*, 166-167).

[22] Non è disprezzo della figliolanza davidica del Messia (Mc 12,35.37) né della sua famiglia umana (3,31-35; 6,3). Esse non spiegano la sua provenienza; soltanto Dio la spiega. In effetti, «Die irdische Linie der Blutsverwandschaft ist Beginn, aber nicht Ziel» (A. Pohl, *Das Evangelium des Markus* (WStB), Wuppertal 1986, 451).

[23] E.K. Broadhead, *Mark* (RNBCom), Sheffield 2001, 98: «Though he [Jesus] does not apply the lesson to himself, the connection is obvious». Cf. ugualmente G. Jossa, *Dal Messia al Cristo: le origini della Cristologia* (StBi 88), Brescia 2000², 79.

[24] Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ (1,1); σὺ εἶ ὁ υἱός μου […] (1,9); σὺ εἶ ὁ χριστός (8,29); σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ; […] ἐγώ εἰμι (14,61-62a). Formule così precise non ci sono per Gesù-Signore (cf. 1,3; 13,35; Stock, *Commento*, 20.285; a proposito di 1,3, cf. J. Marcus, *Mark*, I (*1-8*): *A New Translation with Introduction and Commentary* [AncB 27], New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1999, 147-148).

[25] P. Müller, *"Wer ist dieser": Jesus im Markusevangelium; Markus als Erzähler, Verkündiger und Lehrer* (BThSt 27), Neukirchen-Vluyn 1995, 21: «Die Frage, wer Jesus ist, zieht sich in verschiedenen Variationen durch das gesamte Evangelium hindurch und ist geradezu als Leitfrage für ein angemessenes Verständnis anzusehen». Stupisce che Mc 12,35-37 non venga studiato dall'autore come parte di questa «Leitfrage».

3.2.1 La messianicità di Gesù non è la sua identificazione essenziale

La valida qualifica messianica di Gesù (Mc 8,29) fa parte dell'annuncio del Vangelo (cf. Mc 1,1)[26]; si ha l'impressione, però, che Mc abbia una certa apprensione verso la suddetta qualifica, con il risultato della messa in guardia degli ascoltatori. Due fatti puntano in questa direzione:

(1) È abbastanza costante l'uso di χριστός in Mc: tranne 9,41 e 13,21, in tutte le altre ricorrenze il titolo viene seguito subito o un po' più avanti nel contesto dall'identificazione di Gesù in quanto Figlio di Dio[27]. Ciò è evidente in 1,1 e 14,61-62a ma è pure valido in 8,27-9,13 e nel cap. 15:

8,29: σὺ εἶ ὁ χριστός
9,7: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου

15,32: ὁ χριστὸς ὁ βασιλεὺς Ἰσραήλ…[28]
15,39: ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν.

La dinamica interna di Mc 12,35-37 indica lo stesso. Il rapporto tra Messia e figlio di Davide, oggetto del discorso degli Scribi, viene riveduto alla luce del discorso di Davide. Quanto definisce la messianicità di Gesù è il suo rapporto filiale con Dio, il quale, a sua volta, getta luce sul vero legame di Gesù con il suo popolo e con le sue aspettative (cf. 15,32). Il fatto che non venga affermata in modo esplicito la filiazione divina di Gesù in 12,35-37 ma soltanto suggerita[29], indica un momento preciso nel cammino del riconoscimento di Gesù (cf. 14,61-62; 15,39) offrendo, però, già le coordinate in cui esso si inserisce. La messianicità di Gesù fa parte, dunque, di un quadro cristologico più ampio dal quale non deve staccarsi[30].

(2) Lo stesso contesto di Mc 12,35-37 indica qual è il limite che si può trovare nell'uso assoluto del titolo messianico. Il paragone tra 11,9b-10 e 12,34 è utile in questo senso:

---

[26] Müller, *Jesus*, 87: «Darüber hinaus wissen die Leser/innen von 1,1 an, daß es sich bei der Antwort des Petrus in 8,29 um eine zutreffende Erkenntnis handelt. Sie können – und sollen – in das Bekenntnis einstimmen.».

[27] La messianità, da sola, porta a delle posizioni sbagliate (cf. 13,21). L'unico Messia viene da presso Dio (cf. 13,26 con 12,36) ed è il suo Figlio (cf. 8,38 con 14,61-62).

[28] Sono da collegare con 15,32 i seguenti versetti dello stesso capitolo: 2.9.12.18.26.

[29] Giusta la qualifica di «Methode der Teil-Offenbarung» (J. Lambrecht, *Die Redaktion der Markus-Apokalypse: Literarische Analyse und Struckturuntersuchung* [AnBib 28], Rom 1967, 52).

[30] Sull'argomento, cf. Müller, *Jesus*, 87 e S.H. Smith, «The Literary Structure of Mark 11:1-12:40», *NT* 31 (1989) 104-124, 124.

11,9b: εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου
11,10: εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυίδ
12,34: οὐ μακρὰν εἶ ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ.

Sono dei versetti chiavi nel testo che precede l'ingresso di Gesù a Gerusalemme e in quello che chiude il ciclo in cui entra Gesù a contatto con le autorità religiose d'Israele. Sebbene 11,9b-10 in forma isolata può esprimere «un tipo popolare di speranza messianica senza identificare Gesù come il Messia»[31], il contesto in cui si inserisce indica che, per i suoi accompagnatori, con l'arrivo di Gesù nel nome del Signore (11,9b) si fa realtà la presenza del Regno di Davide (11,10)[32]. Si tratta però di una verità limitata: è vero che arriva a Gerusalemme nella sua veste messianica[33] l'inviato di Dio (cf. 12,6); Gesù tuttavia non fa presente il Regno di Davide ma quello di Dio (cf. 11,10 con 11,25 e soprattutto con 12,34).

La messianicità di Gesù non è dunque determinata da Davide né dalla sua identità e neppure dalla sua attività; è quanto contengono le due domande di Gesù in 12,35-37:

12,35: πῶς λέγουσιν οἱ γραμματεῖς ὅτι ὁ Χριστὸς υἱὸς Δαυίδ ἐστιν;
12,37: αὐτὸς Δαυὶδ λέγει αὐτὸν κύριον, καὶ πόθεν αὐτοῦ ἐστιν υἱός;

La naturale domanda che emerge dalla parola di Gesù rivolta allo scriba in 12,34, cioè cosa manca per partecipare della βασιλεία τοῦ θεοῦ, può essere risposta in forma negativa da 12,35 –abbandonare il modo scribale di concepire l'identità e la funzione del Messia– e in forma positiva da 12,36-37 –identificare la presenza del Regno di Dio in e con Gesù-Messia e Figlio di Dio[34]. Gesù mette così lo Scriba di fronte al contenuto centrale del suo annuncio: il Regno di Dio, del quale 12,36 costituisce un'immagine di straordinaria ricchezza.

3.2.2. Il rapporto tra identità di Gesù ed Spirito Santo

Sottolineo con l'aiuto del macro-contesto una verità di primo ordine in Mc: non si arriva alla conoscenza dell'identità –come dell'agire– di Gesù indipendentemente

[31] Così W.L. Lane, *The Gospel of Mark* (NIC), Grand Rapids 1974, 398.

[32] Cf. Stock, *Commento*, 221.

[33] Cf. W.L Matera, *The Kingship of Jesus* (SBL.DS 66), Chico 1982, 70-72; H.-J. Steichele, *Der leidende Sohn Gottes: Eine Untersuchung eigener altestamentlicher Motive in der Christologie des Markusevangeliums. Zugleich ein Beitrag zur Erhellung des überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhangs zwischen Altem und Neuem Testament* (MUS.KthF 14), Regensburg 1980, 153 e la sua n.167.

[34] Cf. K. Scholtissek, «Der Sohn Gottes für das Reich Gottes», in T. Söding (ed.), *Der Evangelist als Theologe: Studien zum Markusevangelium* (SBS 163), Stuttgart 1995, 63-90, 86.90; K. Stock, «Gliederung und Zusammenhang in Mk 11-12», *Bib* 59 (1978) 481-515, 509.

dallo Spirito Santo. Non sembra senza intenzione da parte di Gesù il riferimento agli Scribi in 12,35. Lo Spirito Santo costituisce una differenza essenziale tra i due modi di parlare: soltanto il discorso di Davide –e non quello degli Scribi– viene messo in rapporto allo Spirito Santo. Questo fatto merita di essere considerato alla luce di un'altro testo in cui si trovano seriamente coinvolti Gesù e gli Scribi: 3,22-30.

In ambedue i testi si ha la menzione dello Spirito Santo (3,29; 12,36) nel contesto della posizione assunta dagli Scribi (3,22; 12,35.37) nei confronti di Gesù in maniera esplicita (cf. 3,22.30) e implicita (cf. 12,35-37). Lo scopo dell'agire degli Scribi è quello di svuotare Gesù dalla sua qualifica divina, prendendo un'angolatura diversa in ciascuno dei testi indicati: il rapporto che definisce Gesù non sarebbe quello con Dio ma il nesso con Satana (3,22.30). Dall'altro canto, la qualifica messianica non verrebbe affermata dalla sua vicinanza a Dio ma dalla sua genealogia, eccellente si, ma sempre umana («Figlio *di Davide*»).

La replica di Gesù è simile pure nei due i testi, sebbene in 12,35-37 lo faccia tramite le parole di Davide: qualsiasi risposta che non riconosca il suo livello divino è sbagliata e non procede dallo Spirito Santo. Anzi, significa proprio prendere posizione contro lo Spirito (cf. 3,22.28-30)[35]. Da ciò si desume che l'affermazione della verità sulla persona di Gesù avviene «nello Spirito Santo». Infatti, il diffamatorio discorso interpretativo riguardante la persona e l'agire di Gesù in 3,22.30 è in totale opposizione con quanto era già stato fermamente stabilito sin dall'inizio, cioè la totale appartenenza di Gesù a Dio (cf. 1,1.10-13.24; 3,7), contenuto ugualmente messo sin dall'inizio in rapporto allo Spirito Santo (cf. 1,10-11).

La decisiva constatazione del rapporto tra Gesù e lo Spirito Santo garantisce, dunque, la conoscenza della piena identità di Gesù: si tratta del Figlio di Dio. La sua provenienza non si spiega partendo dagli uomini (12,35) e neppure dalla sua condizione di agente satanico (cf. 3,23-27).

3.2.3. Il ruolo dello Spirito nella conoscenza del mistero del Regno

È possibile ancora una riflessione finale. In funzione di quale realtà si dà la conoscenza di Gesù e del sul stretto rapporto con Dio a cui si arriva «nello Spirito Santo», secondo quanto risulta da 12,35-37? Il legame già indicato[36] tra le parole

[35] In 3,29 Gesù non accusa *direttamente* di bestemmia il gruppo degli Scribi disceso da Gerusalemme; neppure si può dire, in riferimento a 12,35-37, che «la loro dottrina […] sia contro lo Spirito Santo» (così A. Malina, *Gli scribi nel Vangelo di Marco: Studio del loro ruolo nella sua narrazione e teologia*, Katowice 2002, 218), ma la formulazione fa pensare che anche loro dovrebbero sentirsi coinvolti nell'indeterminato ὃς δ' ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, con la conseguenza di meritare la punizione eterna, proprio come la loro posizione, così distante da quella di Davide «nello Spirito» (12,35-37) seguita dal loro cattivo agire (12,38-40), porta Gesù a dichiarare: οὗτοι λήμψονται περισσότερον κρίμα.

[36] Cf. la parte finale del numerale 3.2.1(2).

di Dio rivolte al Signore di Davide con quelle che Gesù disse allo scriba in 12,34 apre la strada alla risposta: è in funzione della comprensione del «mistero del Regno di Dio» (4,11).

Sebbene siano quattro unità ben differenziate dal punto di vista formale e anche contenutistico, si può stabilire il rapporto tra due blocchi di testo: di 3,20-35; 4,1-20[37] con 12,28-34.35-40. Nel secondo blocco, il primo piano dato allo Scriba in 12,28-34 contrasta con lo sfondo certamente negativo che ricevono gli Scribi in 12,35-40, mentre nel primo, la condotta dei familiari di Gesù ma soprattutto degli Scribi si oppone a quella del gruppo che è attorno a lui. Se vengono lette queste contrapposizioni alla luce di 4,1-20, si capiscono sia l'appartenenza degli Scribi al gruppo di quelli che sono «fuori (ἔξω)» (cf. 4,11), sia il motivo per cui sono fuori, cioè, non hanno ricevuto il mistero del Regno di Dio (cf. 4,11), dal quale non è lontano lo scriba ben disposto (cf. 12,34), sia, infine, ciò che viene richiesto per entrare nel suo mistero.

La condotta negativa degli Scribi nei confronti tanto di Gesù quanto di quelli che l'ascoltano ha un aspetto satanico e si contrappone, perciò, allo Spirito Santo. L'equivalenza dei soggetti in 4,4 (uccelli) e in 4,15 (Satana)[38] e la realizzazione di simili azioni (κατεσθίω) di questi uccelli e degli Scribi (cf. 4,4; 12,40), permette di affermare l'implicito accostamento tra gli Scribi e Satana nel loro agire[39].

Qual è la portata di tale affermazione? Gli effetti dell'attività degli Scribi costituiscono un serio ostacolo –satanico– alla comprensione del mistero del Regno di Dio. Infatti, la Parola seminata e ascoltata provoca l'intervento immediato di Satana per strapparla (cf. 4,15) evitando così che venga compresa. Il cammino che incomincia con l'ascolto e culmina nel comprendere viene interrotto nel suo momento iniziale da Satana[40]; è lui il responsabile del mancato raggiungimento dello scopo finale della Parola (cf. 4,11). Gli Scribi, con il loro parlare contro Gesù in 3,22.30, con l'insegnamento di una dottrina non completa (12,35) e con la loro condotta sbagliata (12,38-40), svolgono un ruolo simile a quello di Satana. Così,

[37] Dos testimonios: J.D. Crossan, «Mark and the Relatives of Jesus», *NT* 15 (1973) 81-113, 90,n.1: «In other words, these links between iii 21-35 and iv 10-11 would indicate that the blind and the deaf, the unrepentant and the unforgiven of iv 10-12 have been explicitly exemplified previously in iii 21-35»; R.E. Watts, *Isaiah's New Exodus and Mark* (WUNT.2R 88), Tübingen 1997, 209: «Mark's "Parables Chapter" is the programmatic response to the climatic Beelzebul controversy». Cf. anche J. Marcus, «Mark 4:10-12 and Marcan Epistemology», *JBL* 103 (1984) 557-574, 566-567.

[38] Cf. J. Dechow, *Gottessohn und Herrschaft Gottes: der Theozentrismus des Markusevangeliums* (WMANT 86), Neuchirken-Vluyn 2000, 173; Marcus, *Mark*, I, 309.

[39] L'affermazione non dovrebbe stupire se si hanno in mente le parole di Gesù a Pietro in 8,32: «ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ,…».

[40] Marcus, «Mark 4:10-12», 566, n.35: «who points out the explanation [= 4.13-20] implies that *progress from mere "hearing" to "understanding" is blocked by Satan* and identifies the tribulation, persecution, and cares of 4:17,19 with Satan's action» (Il corsivo è mio). Cf. S.H.T. Page, *Powers of Evil: A Biblical Study of Satan and Demons*, Grand Rapids 1995, 116, e la sua n.113 con bibliografia.

coloro che danno ascolto alla diffamazione di Gesù da parte degli Scribi sono nel grave rischio di non arrivare a comprendere[41]. Con la loro posizione teorica e pratica cercano di impedire che vengano comprese la sua persona e il suo agire.

È vero che in 4,1-20 non si menziona lo Spirito Santo; esiste però un indizio che fa sentire la sua presenza. La totale contrapposizione risultante da 3,22-30 tra l'entità satanica –nel v. 30 chiamata appunto «spirito immondo»– e lo Spirito Santo (v. 29) permette di completare il quadro in 4,1-20, così da potersi dire che se Satana è l'ostacolo per la comprensione della Parola di Gesù e, con essa, della sua persona ed opera, è lo Spirito Santo colui che la garantisce, così come risulta anche da 12,35-37 (cf. 1,10-13)[42]. In questo senso, se Satana svolge una funzione negativa, lo Spirito Santo possiede una «portata epistemologica» privilegiata che si riflette nella conoscenza tanto di Gesù[43] quanto del Regno di Dio da parte di quelli che ascoltano e comprendono, cioè dai suoi discepoli.

CONCLUSIONE

Il fatto che la totalità del discorso di Gesù in 12,35b-37a sia stato caratterizzato come insegnamento (12,35a) contrasta con la forma aperta delle domande con cui inizia e si chiude il suo discorso. L'ascoltatore viene così decisamente coinvolto: la sua risposta manifesta l'aver capito o meno quanto ha insegnato Gesù. Essa è impossibile senza la contemplazione e la decodificazione dell'immagine celeste trasmessa da Davide.

La centralità di 12,36 viene affermata non soltanto dalla sua posizione materiale nel testo ma soprattutto dalla funzione del suo contenuto. Le parole pronunciate «nello Spirito Santo» contengono diverse chiavi che convergono in un punto unico: spiegano chi è Gesù. La qualifica messianica di Gesù non viene negata; il testo però nel suo v. 36 offre le coordinate perché venga giustamente capita.

Mc 12,35-37 è un punto importante nel cammino della conoscenza «essenziale» di Gesù, ma non è esauriente né definitivo. Quanto afferma di esplicito –Messia e Signore– è al servizio della confessione verso la quale punta la pericope –e anche tutto il racconto di Mc– ma che non è ancora il momento di diventare esplicita: la filiazione divina di Gesù (cf. 14,61-62; 15,39 e anche 1,1). Senza di essa, qualsiasi conoscenza di Gesù sarà limitata. Ogni risposta che non riconosca la sua condizione divina non si colloca nell'ambito dello Spirito Santo (cf. 1,10-11) e perciò è sbagliata o, come minimo, insufficiente, potendo persino costituire allo stesso tempo una presa di posizione contro Gesù e contro lo Spirito (cf. 3,22-30).

---

[41] Feneberg, *Jude*, 119-120: «Jetzt haben ihn [= Gesù] die Schriftgelehrten zum Irrlehrer erklärt. Damit fordern sie die Menschen auf, ihm nicht weiter zuzuhören».

[42] Cf. P. Lamarche, *Évangile de Marc* (EtB.NS 33), Paris 1996, 124.

[43] Cf. C. Brown, *Miracles and the Critical Mind*, Grand Rapids – Devon 1984, 308.

La proclamazione della più positiva notizia è l'arrivo definitivo della Signoria di Dio (cf. 1,15), dalla quale non si può staccare Gesù, Messia, Signore e Figlio di Dio (1,1.3; 12,36). È questo il contenuto centrale del Vangelo. L'eccezionale immagine che trasmette Davide di questo Regno e del posto che Gesù occupa in esso permette di affermare che il mistero del Regno di Dio e il mistero di Gesù sono due realtà intrinsecamente correlate, così che per possedere il Regno di Dio è necessario accettare Gesù. Lo Spirito Santo è in funzione dell'intelligenza di questa rivelazione e ogni discorso che cerchi di esprimerla non può fare a meno di Lui (cf. anche 13,11).

Maksimilijan Matjaž,
University of Ljubljana

DIE JÜNGER BEI MARKUS UND DAS MOTIV DER FURCHT

AUSGANGSPUNKT

Christologischesprozess des Markusevangeliums wird entscheidend durch die Darstellung der *Jüngerthematik* geprägt. Zahlreiche neue Studien, die meist narrativ, rhetorisch und pragmatisch orientiert sind, haben die *Frage der Jüngerschaft* als ein zentrales Thema des MkEv herausgestellt. Schon in den 60er Jahren hat Jürgen Roloff festgestellt, dass die Jüngerthematik neben der Passion das „am deutlichsten hervortretende Erzählungsgefälle" des MkEv bildet. Die *Jünger* (μαθητής) finden sich im MkEv stets an der Seite Jesu, sei es, dass es sich um Menschen handelt, die Jesus „nachgefolgt" sind (1,18; 2,15; 10,28.32.52; 15,41), sei es der enge Kreis der Zwölf (3,14.16; 4,10; 6,7; 9,35; 10,32; 11,11; 14,10.17.20.43) oder eine andere Untergruppierung (5,37; 9,2; 13,3 u. ö.). Was dabei – unabhängig von der Gruppenstärke für das gesamte Phänomen *Jünger* im MkEv durchgehend auffällt, ist die sehr ambivalente Charakterisierung dieser Figur. Auf der einen Seite zeichnen sich die Jünger durch ein enges Gemeinschaftsverhältnis mit Jesus aus: Sie folgen ihm nach, sehen und hören mehr als das übrige Volk und handeln mit besonderer Beauftragung (3,14; 6,7f); gerade der Aussendungsauftrag hebt die Jünger deutlich von ihrer Umwelt ab. Ihre Funktion innerhalb der Inszenierung deckt sich zunehmend mit der Funktion Jesu. Zu ihrer Berufung und Erwählung steht andererseits der Jüngertadel, der sich durch das Erzählgeschehen hindurchzieht, in einer eigenartigen Spannung: in verschiedenen Situationen müssen sie mit Unverständnis reagieren (4,13: „Versteht ihr dies Gleichnis nicht, …?", 7,18: „… Begreift auch ihr nicht? …", 8,17: „… Begreift und versteht ihr immer noch nicht? Ist denn euer Herz verstockt?" [Einheitsübersetzung]). Im Seesturm müssen sie sich sagen lassen: „Habt ihr noch keinen Glauben?" (4,40). Sie zeigen sich unsensibel für Jesu Wirken und Worte (8,14-21; 9,33f: „Worüber habt ihr unterwegs gesprochen? Sie schwiegen, denn sie hatten unterwegs miteinander darüber gesprochen, wer (von ihnen) der Größte sei").

DIE ROLLE DER JÜNGER

Welche Methodologie kann für die Untersuchung der vielschichtigen *Rolle der Jünger* im MkEv als die geeignete angesehen werden? Hans-Josef Klauck hat 1982 drei Auslegungstypen in der Untersuchung der Jüngerschaft im MkEv unterschieden. Danach gibt es eine *historische* Interpretation, bei der das Jüngerbild weitgehend als exakte Darstellung der Geschichte präsentiert wird; des Weiteren eine *paränetische* Auslegung, die das MkEv als eine kerygmatische Anrede betrachtet: in den Jüngern sollen sich die Leser wiedererkennen und sich ihrer Erwählung, ihres Auftrags und ihres Versagens bewusst werden; und einige Autoren stellen schließlich einen *polemischen* Aspekt der Jüngergeschichte heraus: Markus habe die Jünger mit Absicht so negativ gezeichnet; ihre Geschichte habe im Evangelium in der Katastrophe geendet und der Autor keine Mühe gescheut, das Versagen der Jünger noch besonders herauszustellen; er karikiere die Jünger geradezu, weil sich hinter ihnen seine theologischen Gegner verbergen. Jeder einseitige Auslegungsversuch aber – so ist wohl festzustellen – verfehlt letztlich eine plausible Interpretation der Mehrdeutigkeit des biblischen Textes. Die Analyse darf nicht nur unter einem historischen, paränetischen, polemischen oder auch nur unter einem theologischen Gesichtspunkt geführt werden, sondern sie muss den Erzählcharakter des Markusevangeliums und seine christologische Absicht ernsthaft berücksichtigen.

Mit dem MkEv haben wir einen gezielt konzipierten narrativen und kerygmatischen Text vor uns, in dem die Bedeutung der einzelnen Themen und Termini nur unter Berücksichtigung der gesamten Erzählstruktur bestimmt werden kann. Mit dem Problem der Komposition und Struktur sowie mit der Frage der Protagonisten und der Handlungsstruktur des MkEv hat sich die Forschung in den letzen 30 Jahren vielfach befasst (z. B. Norman Perrin, Robert Tannehill, Elisabeth Struthers Malbon, Ludegar Schenke, Bas van Iersel). Allgemein anerkannt ist, dass die *Redaktionskritik*, die sich in erster Linie auf Ergänzungen und Änderungen, die der Evangelist bei der Verwendung seiner Quellen vorgenommen hat, im Falle der Untersuchung des MkEv leicht zu zweifelhaften Ergebnissen führen kann. Die Jüngerthematik entwickelt sich im MkEv parallel zur Christologie des Evangeliums. Und noch mehr: die Christologie ist stark durch die Jüngerthematik geprägt. Markus verfolgt sein christologisches Interesse nicht nur lehrhaft entlang der verschiedenen christologischen Hoheitstitel, sondern er verkündet die Person Jesu durch ihr vollmächtiges Wirken und Lehren. Dabei liefert er nicht bloß eine fertige Antwort auf die Grundfrage seines Ev, sondern bewahrt auch „den ganzen Prozess des christologischen Tastens, Irrens und Suchens“, was sich meistens in den Jüngerperikopen widerspiegelt.

REAKTIONEN DES STAUNENS

Die Beschreibung der verschiedenen Reaktionen auf Jesu Lehren und Wirken erhält in der Erzählstruktur des MkEv einen beachtlichen Stellenwert. Viele redaktionell stilisierte Abschlüsse der Jüngerperikopen (z. B. 4,40-41; 6,52; 8,17) zeigen ein klares Interesse an einer Bewertung der Jüngerreaktionen seitens des Erzählers. Für die christologische Perspektive des zweiten Evangeliums ist nicht nur der Inhalt der Verkündigung Jesu, sondern auch deren Eindruck auf die Zuhörer zu berücksichtigen. Die Reaktionen enthalten verschiedener Motive von Folgen, Bekennen, Fragen, Schweigen, Nicht-Verstehen, Fürchten, Versagen. Dabei läuft man oft der Gefahr entgegen, die Besonderheiten jedes einzelnen Reaktionsmotivs, die geradezu eine breitere Kolorierung der Jüngergruppe anbieten, nicht ausreichend zu würdigen. Wenn die verschiedenen Motive auf ein gemeinsames Motiv des Jüngerunverständisses reduziert werden, dann bekommt das Idealbild der Jünger vom Beginn des MkEv an ständig zunehmend einen immer stärkeren negativen Unterton. Damit drängt sich die Frage auf, welche Strategie eine solche Zeichnung der Jüngergruppe verfolgt? Hat Markus beim Leser, der offensichtlich zu einer Identifizierung mit den Jüngern geführt werden soll, ein Identifikationsdilemma verursachen wollen? Handelt es sich nicht vielmehr um eine wenig fundierte Vermutung, dass Markus ein negatives Jüngerbild zeichnen wollte? Konnten die Jünger nach dem Konzept des Evangeliums im jeweiligen Stadium des Offenbarungsprozesses des Geheimnisses Jesu überhaupt anders reagieren?

Meiner Ansicht nach sollte der Akzent der Interpretation der Reaktionen der Jünger auf die Intensität der inneren Dynamik des Erkenntnisprozesses gelegt werden. Besonders durch den Gebrauch der *Termini des Staunens und Erschreckens* gelingt es Markus anzudeuten, dass sich das Geheimnis Jesu durch einen nur doktrinalen, das heißt allein rationalen Prozess nicht erfassen lässt. Im Vordergrund der markinischen Darstellung der Identität Jesu stehen entsprechend die Begriffe, welche die Intensität des Eindrucks der Person Jesu schildern, wie z. B. : θαμβέω (1,27; 10,24.32), ἐκθαμβήω (9,15; 14,33; 16,5.6), θαυμάζω (5,20; 6,6; 15,5.44), ἐκπλήσσω (1,22; 6,2; 7,37; 10,26; 11,18), ἐξίστημι (2,12; 3,21; 5,42; 6,51), ἔκστασις (5,42; 16,8), ταράσσω (6,50), τρέμω (5,33), τρόμος (16,8), φοβέομαι (4,41; 5,15.33.36; 6,20.50; 9,32; 10,32; 11,18.32; 12,12; 16,8), φόβος (4,41) und ἔκφοβος (9,5). Diese Termini werden in der Forschung überwiegend unter der Bezeichnung „Admirationsmotiv" bzw. „Motif of Wonder" auf eine gemeinsame Bedeutungsebene gestellt. Nach G. Theissen umfasst das Admirationsmotiv all jene erzählerischen Momente, die ein Staunen, Fürchten, Sich-Entsetzen und Verwundern zum Ausdruck bringen. So meine ich, dass eine differenziertere Auslegung der Jüngerreaktionen und eine sorgfältigere Berücksichtigung verschiedener Erzählsignale notwendig sind. Eine besondere Position nimmt im MkEv unter den

Termini des Staunens die Gruppe jener Begriffe mit dem Wortstamm φόβ- ein, die durch drei verschiedene Termini vertreten ist: φοβέομαι, φόβος und ἔκφοβος. Nur durch diese drei Begriffe wird im MkEv das sog. *Furchtmotiv* ausgedrückt, das im Offenbarungsprozess des Evangeliums eine entscheidende Rolle spielt. Dieses Motiv wirft ein viel positiveres Licht auf das Jüngerbild des MkEv, als die Forschung es mehrheitlich wahrgenommen hat. Dazu möchte ich von insgesamt 13 Stellen des Furchtmotivs im MkEv ein Beispiel aufführen.

DAS FURCHTMOTIV IN DER STURMSTILLUNGSPERIKOPE (MK 4,35-41)

Die Sturmstillungsperikope stellt einerseits den Höhepunkt der ersten Reihe von Wundertaten sowie der Lehrtätigkeit Jesu in Galiläa dar, die vor allem durch die Offenbarung seiner Vollmacht (ἐξουσία) gekennzeichnet ist, anderseits eröffnet sie eine Reihe unmittelbar aufeinanderfolgender größerer Wundererzählungen: von der Heilung des Besessenen von Gerasa (5,1-20) über die Erweckung der Tochter des Jairus (5,21-24.35-43) bis hin zur Heilung der blutflüssigen Frau (5,25-34), die durch die dominierende geographische Angabe des Sees verbunden sind. In allen vier sehr detailliert und dramatisch gestalteten Erzählungen, in denen Jesus sich mit einer extremen Notsituation konfrontiert sieht, findet sich als zentrales Element das *Furchtmotiv* (4,40f; 5,15.33.36). Der Vergleich der jeweiligen synoptischen Berichte der Sturmstillungserzählung bei Mt und Lk zeigt, dass die mk. Tradition den Schwerpunkt auf die Schilderung der Reaktion der Jünger auf Jesu Wundertaten und Worte legt. In diesem Rahmen stellt Markus deren Notsituation umfangreicher und dramatischer dar. Er verfügt über „Hintergrundinformationen" und berichtet aus der Perspektive des „allwissenden Erzählers". Unverkennbar ist sein Bestreben, das Geschehen am Meer in den vorausgehenden Lehrkontext des Mk 4 einzubinden und zugleich den Unterschied zwischen Volks- und Jüngerunterweisung zu betonen.

Der Angstruf in 4,38: „Meister, kümmert es dich nicht, dass wir zugrunde gehen?", wird mit dem Verb ἀπόλλυμι ausgedrückt, das eine mk. Kernbezeichnung bei der Dämonenaustreibung (1,24; 9,22) und beim Leidensgeschick Jesu (3,6; 8,35; 11,18) darstellt. Wenn ἀπόλλυμι am Schluss der ersten Leidensankündigung Jesu steht, in der die Grundprinzipien der Jüngerschaft Jesu dargelegt sind, erweist es sich als zentrales Stichwort, durch das die Jünger zu einer radikalen Nachfolge ermahnt werden. Dabei hebt die Gegenüberstellung von: *das Leben gewinnen oder verlieren* die ambivalente Bedeutung des Verbs hervor. Die wirkliche Rettung des Lebens vollzieht sich in paradoxer Weise durch das Verlieren des Lebens – durch das Untergehen. Solche Ambiguität ist charakteristisch für das gesamte MkEv. Diejenigen, die Jesus und seinem Evangelium folgen, sind zur totalen Hingabe

aufgerufen, zu einer vertrauensvollen Lebenshaltung, die auf jede Sicherung der eigenen Existenz verzichtet; nur so können sie ihr Leben wirklich retten. Aus diesem Zusammenhang läßt sich die bevorzugte mk. Deutung des Verbs ἀπόλλυμι erschließen, durch das die jeweils geschilderte Lebenssituation als entscheidender Prüfstein bzw. als Herausforderung des Willens zur vertrauensvollen Nachfolge dargestellt und schließlich die existenzielle Frage nach der Jüngerschaft zugespitzt wird. An der Bereitschaft der Jünger, Jesu Schicksal auch in der letzten Konsequenz zu teilen, wird die Erkenntnis ihrer Berufung und der Identität Jesu, d. h. die Stufe ihres Glaubens gemessen.

ZWISCHEN ANGST UND FURCHT

In 4,40 wird von der doppelten rhetorischen Frage an die Jünger berichtet (Τί δειλοί ἐστε; οὔπω ἔχετε πίστιν; „Warum habt ihr solche Angst? Habt ihr noch keinen Glauben?“), die weit über den Rahmen einer sog. Wundergattung hinausgeht. Damit erhält diese Frage ein außerordentliches Gewicht für das Wahrnehmen der theologischen Intention des Verfassers bzw. für die Interpretation der Erzählung. Nur bei Markus befinden sich zwei unterschiedliche Furchtreaktionen der Jünger, womit versucht er explizit eine aktivere Rolle der Jünger stärker hervorzuheben.

Das Benehmen der Jünger wird als *ängstlich* qualifiziert. Der Begriff δειλός geht auf das altgriechische δείδω (*fürchten*) mit seinem Neutrum δέος als ältere Variante von φόβος zurück und unterscheidet sich nur leicht vom φόβος: Meist bezeichnet δέος eine länger andauernde Reaktion bzw. eine beständige Haltung, eine *Befürchtung*, φόβος dagegen mehr die *plötzliche* und *heftige Furcht*. Im AT findet sich δειλός bzw. δειλία im profanen Gebrauch oft mit φόβος, quasi als Synonym für Mutlosigkeit, verbunden (Dtn 20,8; vgl. Ri 7,3). Darüber hinaus wird das Volk auf diese Weise zum tapferen Kampf gegen die Feinde und zum Vertrauen auf Jahwe aufgefordert (Dtn 31,6; vgl. 31,8; Jos 1,9; 8,1; 10,25; 2 Makk 15,8; 4 Makk 6,20; 14,4); in der Weisheitsliteratur wird dem Gerechten zugesagt, er müsse nicht um sein Leben *bangen*, weil er auf Gott vertraue und auf ihn seine Zuversicht setze (Ps LXX 26,1; auch 13,5; 77,53; Sir 34,14), einem *feigen* Herzen jedoch sei der Schutz versagt (Sir 2,12; 22,18). Wenn der Psalmist in ähnlicher Formulierung davon spricht, daß auch ein Gerechter angesichts des Todes von Schrecken überfallen werden kann (Ps LXX 54, 5), will er ihm jedoch nicht mangelndes Vertrauen gegenüber Jahwe oder Unglauben vorwerfen, sondern zeigen, daß er sich in tiefster Not vertrauensvoll an Jahwe wendet, seine Anwesenheit spürt und bereit ist, seinem Willen zu folgen.

Im NT findet sich der Begriff außer in der Parallelstelle zu Mk 4,40 bei Mt 8,26 nur noch in Offb 21,8 und auch dort im Zusammenhang mit der Glaube-Unglaube-

Thematik. Im AT wird er oft als Synonym für Mutlosigkeit mit φόβος verbunden (vgl. Dtn 20,8; 31,6; Ri 7,3), jedoch hat er nicht immer eine negative Bedeutung. Wenn der Psalmist in ähnlicher Formulierung davon spricht, daß auch ein Gerechter angesichts des Todes von Schrecken überfallen werden kann (Ps LXX 54, 5), will er ihm jedoch nicht mangelndes Vertrauen gegenüber Jahwe oder gar Unglauben vorwerfen, sondern zeigen, daß er sich in tiefster Not vertrauensvoll an Jahwe wendet, seine Anwesenheit spürt und bereit ist, seinem Willen zu folgen.

Auch in Mk 4,38 sehen sich die Jünger angesichts der extremen Lebensgefahr in große Angst versetzt. Angesichts dessen ist eine solch negative Interpretation, wie etwa die, dass die Jünger „lediglich um die eigene Rettung besorgt seien, als gelte es nur zu überleben," und dass darin das Versagen zu suchen sei, „das in V. 40 als Feigheit und Unglaube gekennzeichnet wird" (K. Kertelge), kaum nachzuvollziehen. Die ernste Lage ruft in erster Linie Todesangst und keine Glaubensverleugnung hervor. Diese Angst ist menschlich verständlich und moralisch nicht negativ oder als Zeichen des Unverständnisses zu interpretieren. Die Bürde der Gefährdung und des Todes wird im MkEv nirgends geringgeschätzt (vgl. 14,32-42).

Obwohl die Frage οὔπω ἔχετε πίστιν; in V. 40b der Form nach dem Tadel des Jüngerunverständnisses in 7,18; 8,17.21, in abgemilderter Form in 4,13, zu entsprechen scheint, wird nur hier in V. 40 ausschließlich nach dem Glauben gefragt. In allen anderen Fällen wird dagegen ausdrücklich der *Aspekt des Verstehens* herausgehoben. Der gelegentliche Versuch, die Position des οὔπω in V. 40 mit dem Einfluss von Vorwurfsformulierungen in 8,17 („Begreift und versteht ihr noch immer nicht?") und 8,21 zu rechtfertigen, ist jedoch stark von der Prämisse beeinflusst, es gebe ein vorherrschendes, alle Jüngerperikopen dominierendes mk. Leitprinzip des Jüngerunverständnisses. Während die Sturmstillungserzählung zahlreiche Ausdrücke des Erlebens aufweist, fehlt die Konnotation des *Verstehens* völlig.

DAS FURCHTMOTIV

Das eigentliche Furchtmotiv findet sich allerdings am Schluss der Erzählung als Reaktion auf Jesu machtvolles Handeln gegenüber der Natur und auf seine Frage nach dem Glauben der Jünger. Die intensive Beschreibung der Furchtreaktion in V 41a (ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν; „Da ergriff sie große Furcht") lässt die Topik der atl. Motive der Epiphanie und des Rettungswunders erkennen. Durch eine deutliche Anspielung auf die Jona-Geschichte (Jona 1,4-16) und auf Ps 107 wird hier mit φόβος ein tiefes Erleben der Jünger angesichts des Handelns Gottes durch Jesus beschrieben. Der Wind hat sich gelegt, das Meer sich beruhigt, es herrscht eine unheimlich große Stille, und so existiert kein Grund mehr für die Angst (δειλία) der Jünger um ihr Leben. An die Stelle ihrer unmittelbaren Lebens-

angst tritt eine tiefere Furcht, die ihnen eine neue Dimension in der Person Jesu öffnet. Die Furcht der Jünger ist hier kein Zeichen ihres Unglaubens, sondern der Epiphanie der göttlichen Vollmacht Jesu. Die *große Furcht* ist die *Gottesfurcht*, der *timor religiosus*, mit dem die Jünger nun, wie einst das Volk Israel, auf die erfahrene Rettung antworten (Ex 14,31). Sie erleben das „heilsame Erschrecken« der großen Begegnungen zwischen Jahwe und Jakob (Gen 28,16f), zwischen Jahwe und Mose (Ex 3,4ff) und vieler anderer in der Geschichte des Alten Bundes, die die Heiligkeit Gottes erlebten und sich dabei der eigenen Schwäche, Zerbrechlichkeit und Begrenztheit bewußt wurden. Anstatt aber vor Jesus niederzufallen, sich als unwürdig und schuldig vor ihm zu bekennen (vgl. Jona 1,16) und ihn als Gottes Sohn anzuerkennen, wundern sich die Jünger und stellen sich die Frage, *wer dieser Jesus sei*. Mit dieser offenen Frage, die auch eine gewisse „rhetorische« Stärke hat, gelingt es Markus erneut zu zeigen, daß Jesus mehr ist als ein von Gott Gesandter und daß die Reaktion der Jünger mehr bedeutet als eine allgemeine Entgegnung auf die Epiphanie. Die Furcht der Jünger wird nämlich nicht nur durch die im Naturgeschehen erwiesene Vollmacht Jesu hervorgerufen, sondern auch durch seine Frage nach ihrem Glauben. Sie sind konfrontiert mit der Frage nach ihrer Bereitschaft zum vollen Glauben an seine Botschaft. Der Grund ihrer Bestürzung ist der totale Gehorsam der Naturgewalten gegenüber Jesus (V 41b). Zu diesem sind sie selbst aber noch nicht bereit.

SCHLUSSBEMERKUNGEN

So läßt sich in der Sturmstillungserzählung eine Doppeldeutigkeit der Jüngerfurcht erkennen; sie ist einerseits Ausdruck ihrer tiefen Erfahrung der Heiligkeit Gottes im Handeln Jesu und in seiner Person, andererseits aber erweist sie das Herausgefordertsein des Menschlichen. Die tiefe Erfahrung der Identität Jesu durch die Jünger läßt diese jedoch noch nicht zur *vollen* Erkenntnis der Person Jesu kommen und bewahrt sie auch in Zukunft nicht vor falschen Schlußfolgerungen.

Markus zeigt dabei sein starkes christologisches Interesse. Das Furchtmotiv ist hier ein wichtiges Motiv der Offenbarungsgeschichte. Es prägt entscheidend die Jüngerthematik, doch kann es nicht als Motiv des Jüngerunverständnisses gedeutet werden. Durch dieses Motiv werden einerseits eine intensive Beziehung zur Person Jesu und zu seiner Verkündigung und damit verbunden der Prozess des Erkennens und des Glaubens bezeichnet, andererseits aber wird machtvoll das Geheimnis Jesu, d. h. die wahre Majestät seiner Identität angedeutet. Sein *Grundprofil* gewinnt das Furchtmotiv im MkEv aus der aufgegriffenen atl. Tradition. Da die Furcht zu den fundamentalen Gefühlen des Menschen gehört und die Totalität der menschlichen Existenz anspricht, wird sie im AT oft zum Synonym für den Glauben bzw. zum Terminus technicus für die rechte Frömmigkeit. Sie

wird einer rationalen Erkenntnisebene gegenübergestellt, verweist so unausgesprochen auf die hinter dem Konkreten stehende Wirklichkeit Gottes und ist somit als positive Reaktion zu verstehen. Der nachdrückliche Gebrauch des Furchtmotivs in den Jüngerperikopen deutet eine gewisse Aufhebung der noetischen Begriffe angesichts des Geheimnisses der Identität Jesu an. Zwischen Furcht und Glaube gibt es keine Alternative, sondern ein intensives Miteinander. Diesem Miteinander müssen sich auch die Jünger stellen, wenn sie das Geheimnis der Person Jesu erfassen wollen.

Anna Kucz
University of Silesia, Katowice

«CORAGGIO! IO SONO! NON AVETE PAURA!» DUE RIFLESSIONI SULLA PAURA E SULLA TEMPESTA

Ogni volta quando leggo il brano del Vangelo di Marco che tratta del temporale[1], questo frammento mi fa subito pensare degli anni di mia infanzia. Era un caldo agosto anno domini. Nell'impulso dell'entusiasmo di giovinezza, il pomeriggio tardi, ho preso la bicicletta per gareggiare con il soffio del vento soave. Che cosa puo' essere più piacevole dell'impressione dello zeffiro rinfrescante il corpo in una giornata come questa? Del resto questo non era una causa principale delle mie gite in bici che accadevano spesso comunque in un modo poco regolare. Mi piaceva liberarmi un po' da una protettrice ambiente familiare godendo i momenti di solitudine. La mente giovane assorbiva con allegria tutte le novità. Li, sui percorsi locali che nessun altro non conosceva, mi abbandonavo alle meditazioni sul mondo e sulla gente.

Avendo la testa nelle nuvole non ho notato delle nuvole scure che dall'Ovest coprivano il cielo. Gli uccelli hanno smesso di cantare. Si è alzato il vento. Da lontano si è sentito il tuono. Ho guardato intorno a me. Non c'era anima viva. Ho salito in fretta sulla bicicletta e ho cominciato a pedalare. Dopo qualche minuto mi sono già trovata sulla strada principale verso la mia casa. Da sue due lati c'erano gli alberi. Intanto i tuoni sembravano sempre più vicini. Il vento era come il cane che dopo gli anni è riuscito finalmente a strappare il guinzaglio. Le prime gocce della pioggia mi sono cadute sul naso. Il cuore ha cominciato a battere più forte. L'immaginazione si riempiva sempre di più dei racconti sentiti una volta sulla gente che si nascondeva dalla pioggia dirotta durante il temporale sotto gli alberi, che il fulmine ha scelto come lo scopo del suo ultimo viaggio celestiale. Succedeva, che proprio li finivano la loro vita. Io non volevo condividere la loro sorte. Con le dita contratte stringevo il manubrio, affinché il tremore delle mani non rendesse difficile il ritorno. Mi sentivo completamente sola. Non c'era nessuno per consolarmi. La paura prendeva i recessi della mia anima, quando, contemporaneamente al lampo è successo il tuono di Zeus: primo, secondo, terzo… Ogni volta che il fulmine era inefficace verso la piccola ragazza sulla bicicletta, ripetevo: Dio, aiutami ad arrivare… Sono arrivata.

[1] *Mk* 4, 35-41

Molto tempo è passato al momento quando ho osato di guardare in nascosta la finestra durante il temporale per vedere i lampi che fendevano il Cielo. In nascosta, perché non volevo espormi alla nonna la quale in questi momenti ci diceva di restare seduti sul letto e recitare preghiere. Lei invece allumava sulla finestra il cero benedetto.[…]

Le scariche elettriche piene di orrore provocano nella gente paura ed ispirano timore. Nei tempi antichi il temporale e tutta sua aura (fulmini e lampi terrificanti) in molte culture era compreso come una manifestazione reale e un simbolo dell'azione di forze divine e nello stesso tempo l'attributo delle più alte divinità[2]. L'acquila come attributo di Zeus tiene nelle unghie i mazzi di fulmini. Tre fulmini di Zeus significano di solito la sorte, il destino e la provvidenza – forze che creano il futuro. Il fulmine può essere anche il messo di divinità. Nel sede del Volcano i suoi tre lavoratori – ciclopi, battono il ferro, lavorano il fulmine, che il Padre di Dei lancia spesso dal cielo sulla terra. Aggiungono tre raggi della grandine grossa, lo stesso dalla nuvola di pioggia, tre dal fuoco rosso e tre dal vento forte. Mescolano i lampi terribili, il tuono e lo spavento, nonché la rabbia delle fiamme volanti[3]. Il luogo dove ha colpito il fulmine viene a volte trattato come un luogo sacro. Da Orazio il fulmine colpisce le cime delle montagne[4]. Da Erodoto le sue vittime sono delle persone eminenti. I pericoli del temporale minacciano la gente eminente, esemplare e non modesta o tranquilla. Il Dio colpisce con il suo fulmine le case e gli alberi più alti, perché oltrepassano le norme[5]. Nei tempi di Illuminismo il fulmine è un simbolo fallico della forza infernale e alla volta divina.[6]

A misura che sono state conosciute le regole della natura, un'immagine mitica del mondo è dissolta. Con questo mondo spariva qualcosa di proprio grande, ma anche – cio' che è dimenticato troppo facilmente dagli adoratori dei miti – una lugubre paura, che fino al fondo penetrava la vita di quel mondo. Capire queste regole naturali di esistenza ha fatto l'uomo lucido in modo inespressivo, ma gli ha conferito anche la nuova dignità e libertà[7]. Può darsi che la paura legata alle regole della natura è passata, ma l'angoscia è rimasta.

Occorre richiamare l'attenzione sul fatto che la nozione dell'angoscia è completamente diversa del concetto della paura. Heidegger considera freddamente la

---

[2] M. Oesterreicher-Mollwo, *Leksykon symboli*, Warszawa 1992, p. 104.

[3] Virgilio (Publius Vergilius Maro), *Eneida* 8,426-432.

[4] Orazio (Quintus Horatius Flaccus), *Carmina* 2,10,11.

[5] Erodoto, *Le Storie* 7, 10.

[6] Nelle *Sventure della virtù* Justine dopo aver preso il fulmine in sè, una scintilla con la quale è ingravidata con la morte dal dio – boia e amante, è cosi brutta, che non si puo' guardarla senza orrore. D. A. F. de Sade, *Niedole cnoty*, Łódź 1971, p. 243.

[7] R. Guardini, *Wolność – łaska – los. Rozważania o sensie istnienia*, tłum. Janusz Bronowicz, Kraków 1995, p. 177-178.

condizione umana e ritiene che lo è un'esistenza umiliata. La sola realtà è „preoccupazione" ad ogni livello dell'esistenza. Per un uomo perso nel mondo e nelle sue distrazioni, questa preoccupazione è una paura futile. Ma basta che prenda la coscienza di se stessa, diventa subito lo spavento, un clima fisso dell'uomo chiaro-veggente „nel quale si ritrova l'esistenza". Secondo Heidegger „il mondo non può dare niente all'uomo sprofondato nel timore. Quella preoccupazione con la sua veracità supera cosi tanto le categorie di ragionamento, che non parla e non pensa che di essa. Elenca i suoi aspetti: noia, quando un uomo semplice cerca di distruggerla e di farla tacere in sé; lo spavento quando la mente considera la morte. La coscienza della morte è il richiamo della preoccupazione; l'esistenza, tramite la coscienza invia allora a se stessa il suo richiamo". E' la voce stessa della paura e supplica l'esistenza „affinché ritorni da se stessa dalla sua perdizione in anonimo Sé". Secondo Heidegger è vietato addormentarsi, bisogna stare sveglio, fino al momento in cui si realizza. Per molti di noi il mondo può sembrare il caos, il temporale, etc. Anche Jaspers dubita di tutta ontologia, perché, secondo lui, abbiamo perso „ingenuità". Sa che la mente è condannata alla sconfitta. Gli eventi che ci fornisce la storia ne sono la prova. Ogni sistema cade spietatamente. Esistevano soltanto le illusioni, che salvavano tutto, istruzioni che non ascondevano niente. In questo distrutto mondo, dove l'impossibilità di conoscere è provata, dove il nulla sembra l'unica realtà, e l'unico comportamento – la disperazione di cui non c'è la salvezza, cerca di trovare il filo di Arianna che conduce ai divini misteri[8].

Molte informazioni della „dolce angoscia", „ansia strana o timida", „estranea potenza" che attira e indisporre alla volta ha lasciato un eminente danese scrivente tra l'altro sotto lo pseudonimo Vigilius Haufniensis. Kierkegaard portava rispetto a Socrate come il suo grande predecessore. Comunque Socrate non conosceva il cristianesimo, in particolare non conosceva il concetto del peccato nonché la nozione di Redenzione. Per questo Socrate non poteva accontentare alla fine la persona per cui trovare la risposta alla domanda: che cosa significa diventare cristiano è il più grande problema della vita[9].

Secondo Kierkegaard l'angoscia ha il potere del giudice istruttore, l'inquisitore e la spia quando sta penetrando tutti i recessi dell'interno umano. Davanti ad essa l'individuo non è in grado di dissimulare o nascondere niente. L'angoscia è la forza demistificatrice dell'individuo verso se stesso.Vigilius Haufniensis fa un'osservazione ad un paradosso grave, con cui l'individuo deve farcela. Dunque, esso nel

[8] A. Camus, *Mit Syzyfa*, Warszawa 2001, p. 26-27.

[9] „Kierkegaard si rendeva conto che il cristianesimo doveva ammettere l'autocoscienza e l'analisi di se stesso, per poter rispondere più pienamente ai bisogni esistenziali dell'individuo. Cristianesimo richiede un profondo ancoraggio nella realtà dell'uomo, richiede anche di mostrare che è un importante completamento e perfezionamento dell'autocoscienza. *Il concetto dell'angoscia* è una autocoscienza psicologica prolegomena per il cristianesimo concepito in questo modo." (S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, Kęty 2000, p. 4.)

senso più importante e fondamentale, si trova davanti alla necessità di scoprire e realizzare la libertà. Questa necessità si fa sentire nelle diverse forme dell'angoscia interna, l'angoscia che non si puo' annulare, neutralizzare, mettere in parentesi. La libertà e l'angoscia sono i mezzi per ottenere lo scopo. Per l'individuo lo scopo è uno stato di felicità eterna. Per questo „eternità, salute eterna, bontà assoluta, sono le parole-chiavi che riguardano il legame profondo e misterioso della religione e dell'esistenza dello spirito umano. Tra il senso religioso ed il senso dell'autonomia dello spirito (quel essere in sé e per sé dello spirito, dell'ego, dell'autocoscienza) non ci sono iato nonché contraddizioni. Esistendo davanti al Dio, l'individuo è sempre di più presente per se stesso. Sempre di più è da sé, per questo vive di più in verità. L'uomo diventa più trasparente per se stesso. L'angoscia è un naturale desiderio, quasi una forza interna persecutoria che non permette all'uomo di dimenticare il Dio e se stesso."[10].

Molti di noi sono quelli che quando hanno paura pensano a Dio. Malgrado il detto conosciuto: „al non credente non aiuterà nulla, al credente – se vorrà…" Qualche tempo fa signor Sjemionov ha determinato una certa gerarchia dei bisogni dell'uomo. Si potrebbe pensare che uno riesce a soddisfare tutti, sarà preso allora dallo stato di beatitudine. Ma se malgrado i tentativi non si trovasse almeno una persona che non si preoccuperebbe di niente e potrebbe dirsi: ho raccolto i beni per molti anni, adesso allora mangerò, berrò e me la goderò?" E anche se ci fosse, non si può quindi dire: „perché il aristocratico rivoltoso non ha fame, deve trovarsi altre ragioni per non essere contento?"[11] Questa scontentezza significa spesso un certo sconforto, dietro il quale ci sono diversi tipi di paura. Va bene se agiscono in modo stimolante. Comunque chi ce la farà con esse quando conducono l'uomo ad una paura paralizzante? Non sarà allora come gli apostoli che chiamavano disperatamente: „Signore, non T'importa niente, che siamo perduti?"

Ogniuno ha vissuto nella sua vite i temporali che gli fanno paura. Questa paura spesso ci fa diventare conservatrici: non peschiamo, abbiamo soltanto cura che la nostra barca non si fracassi. Molti di sicuro vorrebbero che la loro vita sia come un oceano tranquillo che dà le possibilità di sciogliere liberamente le vele e raggiungere il porto di destinazione senza perturbazioni del temporale. Ma è raramente così. Non si deve disperarsene affatto. La filosofia dell'Est dimostra che le situazioni drammatiche nascondono spesso le nuove possibilità.

Di dove viene l'angoscia nell'uomo? Ne deve essere sempre una causa. Gli apostoli avevano paura della loro vita, perché sentivano che non possono contare che sulle proprie forze nella lotta con l'elemento impazzito. Sapevano che non sono in grado di vincerlo. Uno che si trova in una sitazione simile, sta cercando

[10] Ibidem, p. 10.

[11] B. Russell, *Dzieje filozofii Zachodu*, Warszawa 2000, p. 137.

disperatamente una mano di qualcuno che potrebbe aiutarlo. E' così umano. Mi ricordo un certo ragionamento di uno dei protagonisti del film „Segni":

„La gente si divide in due gruppi: quando provano qualcosa da un briciolo di fortuna – gruppo numero uno – credono che sia qualcosa di più che la fortuna. Più che una coincidenza. Dicono che è un segno, una prova, che c'è qualcuno in alto che gli guarda. Il gruppo numero due è convinto che è una semplice felicità. La volta piacevole delle possibilità. Sono convinto che questa gente è verso quelli primi molto sospettosa. Per loro la situazione 50/50: può essere cattiva, può essere buona. Ma sentono dentro che qualsiasi cosa accade possono contare soltanto su se stessi. E questo per loro significa la paura. In gruppo numero uno molti pensano del ciò che gli accade a volte – come di un miracolo. Nel fondo sentono che qualsiasi cosa accade, ci sarà qualcuno per aiutargli. E' questo significa per loro la speranza…."[12]

Gli apostoli evidentemente non sapevano ancora che „non ci sono sulla terra le situazioni senza soluzione – se il Dio chiude la porta, apre la finestra"[13]. Sicuramente sarebbe opportuno in questo momento di riportare una particolare analisi psicologica dell'uomo implicato nelle diverse paure con i sfondi differenti. Sappiamo tutti che questa e altre cause erano discutate e spiegate prima. Lasciamo allora il campo agli specialisti e ascoltiamo siccome possediamo gli orecchi. Forse allora sarà più facile capire i comportamenti umani. Ma prima che avrà luogo – ancora uno… no ! – vorrei aggiungere due parole:

Primo: Signore Gesù, quando è stato un silenzio profondo disse: „Perché avete tanta paura? Come mai vi manca la fede"? – e questo – penso – è l'essenziale della storia del temporale sul lago. Se noi portassimo anche un seme di fede, non solo mori estirparemmo. Sapremmo benissimo che c'è qualcuno più grande di noi, qualcuno chi sa quanti capelli abbiamo sulla testa. E ancora! Conosce i nostri pensieri e sa già di che cosa abbiamo bisogno, prima che riusciremo a chiederlo. In questo modo di pensare non c'è il posto per la paura. Se anche nella barca ragionassero in questo, di sicuro dormirebbero calmamente al capezzale accanto al loro maestro. Sarebbero come gli uccelli del paradiso che non seminano ne falciano e hanno sempre da mangiare. E' difficile per l'uomo di accettare un tale comportamento. Nei suoi istinti è di sottomettere la terra ispirando sempre timore di avere il pane quotidiano.

Forse in questo momento vale la pena di presentare come conclusione finale: „fai come se tutto dipendesse da Te, pensa come se tutto dipendesse da Dio?" Chissà forse allora non avremo più rancore che ci fa pronunciare le parole „Signore, non T'importa niente, che siamo perduti?"…

[12] M. Night Shyamalan, *I segni*, 2002.

[13] J. Twardowski, *Kiedy mówisz*, [in:] *Wiaro malutka*, oprac. A. Iwanowska, Warszawa 1989.

Bruce Duncan MacQueen
University of Silesia, Katowice, Poland

THE PRAGMATICS OF THE ANCIENT TEXT

In the brief time that remains, it is my perhaps thankless task to sum up in a certain way what we have heard here today, and what we might think about when we leave.

I would like to begin with a few observations regarding what was said earlier about the important influence of ancient Mediterranean culture on modern European cultures, including the added remark, "and maybe *even* the United States." Early in this session the issue of the difficulties involved in understanding cultures across a large gap of time was the subject of considerable discussion. When we are talking about European and American culture, on the other hand, we are dealing with cultures that exist simultaneously and are only somewhat removed geographically. Being a permanent resident of Poland for more than ten years now, I have had a great deal of direct experience in this trans-Atlantic contact between cultures, and the way in which it expresses itself in pragmatics, including the pragmatics of texts.

To return, then, to the text in issue about the influence of Mediterranean culture on the United States: let me point out that if one reads the documents from the latter part of the eighteenth century, when the American constitution was being drafted, and considers the political history of the United States, it is impossible to escape the conclusion that there is hardly to be found a country in Europe that is more completely shaped by ancient, indeed Ciceronian political values. The entire debate concerning how the constitution of the United States was to be shaped was thoroughly grounded in classical examples: for example, how can we construct a state that will never produce a Catiline, or a Caesar? For the founders of the United States, this was not an academic question. The reason I mention this in the present context is that in attempting to reconstruct the pragmatics of a text, I think we must always proceed with a certain degree of humility, because even in the case where it might seem that Europeans are thoroughly informed, perhaps overinformed about American culture, which is not so distant either geographically or otherwise, there can be enormous gaps of understanding. How much more will we have to face these kinds of problems, then, when we are looking at another culture across a gap

of two thousand years? The problem often proves to be, not what we do not know about the other culture, but rather that which we think we know.

In the case of classical philology, much of what we do, much of our workshop in interpretation, was formed and still continues to be largely directed by ideals that came from mid-to-late 19th century German classical scholarship, the tradition of Wilamowitz and others of his kind. What we heard today in several of the papers before and after the break points to a developing crisis in this respect. We seem to have nearly reached the limit of possibilities of this kind of approach, and we are looking for other ways to approach the basic problems. Yet examples drawn from various critical approaches used in other literary disciplines are generally treated in classical scholarship with a great deal of reserve, perhaps justifiably so. In a famous statement, Wilamowitz remarked that in order to understand Greek tragedy we have to sit in the theatre of Dionysus in the fifth century and watch the play being enacted. It all sounds very plausible, and this way of thinking formed entire generations of classical scholars. As was pointed out in the first paper this morning, however, this project of becoming fifth-century Athenians in order to understand a tragedy is impossible to perform.

In the context of this conference, a joint conference of biblical scholars and classical scholars, we can see rather clearly one of the differences between these fields precisely in the field of pragmatics. The problem in classical scholarship has always been the tendency for us to distance ourselves from the texts we read. We do not bring our own problems and concerns and difficulties to the text, and we do not expect the text in turn to address our problems, our difficulties, our lives as we live them now. We do not, alas, read Homer or Cicero, or even Plato and Aristotle, expecting to find there guidance for our own lives; we expect to be interested by what we read, but not changed by it. The ancient text takes on the status of, say, a Roman bronze lamp in a museum case: interesting to look at, but I would never think of using it to light my home.

This, it seems to me, is a great contrast from biblical scholarship, where we interest ourselves in this text primarily because it speaks to us directly, to our lives as we actually live them. The biblical text makes a claim to which the reader must answer, yes or no; the intellectual interest is not inconsiderable, but in the pragmatics of the biblical text scholarly interest is secondary to the effect the text exerts, or tries to exert, on the reader.

This, it seems to me, is a meeting ground where dialogue between these two disciplines, classical and biblical scholarship, could be extremely useful and beneficial for both of us. I can only imagine what it would be like if my students in classical philology could be induced to allow the ancient texts to speak directly to them, and shape their lives. On the other hand, I also believe that biblical scholarship cannot really proceed in the vacuum that occurs when the relationship be-

tween the authors and their readers in ancient times is not taken into account. In both cases, the lines of discourse involving ancient authors, ancient readers, and modern readers are far more complex than we usually take into account. I can only hope, then, that this conference, although it is the first of a series, does not prove to be not the last.